

# PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

## PROGRAMA DE ESTUDIOS ANDINOS

### MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA



**Título:**

“Una Autoridad Cuestionada: El Curaca Callan Poma y su Consolidación Política (y cultural) en San Francisco de Mangas (1662)”

**Grado académico a optar:**

Magister

**Alumno:**

Jorge Luis Rojas Runciman

**Asesor:**

Dr. Luis Millones Santagadea

**Co-asesor:**

Dr. Marco Curatola Petrocchi

Lima – Perú

2010

## Índice

### Introducción:

- Antropología Histórica 5
- Porque Llegamos a Mangas: Cuando el área de estudio desaparece 12
- Lo que encontramos en Mangas

### Capítulo I

- Geografía Cajatambina 16
- San Francisco de Mangas 20
- Población de Mangas 23
- Los Brujos de Mangas 26
- La vieja Iglesia de Mangas 29
- El Panorama Religioso en Mangas 34

### Capítulo II: Escenarios Coloniales

- Instrucción para combatir la Idolatría 37
- Los Arzobispos y el desarrollo de las visitas de idolatrías 39
- Bernardo de Noboa: El visitador y las Pesquisas 46
- Un Nuevo Curaca en la Comunidad 53
- Conclusiones 60

## Capítulo III:

- El Re-llenado del techo en la casa del curaca Callan Poma 40
- La Construcción de una casa, según Huatiacury 65
- Construyendo Alianzas 69
- Construyendo Alianzas en Cajatambo del XVII 71
- Acudiendo al llamado de Alonso Callan Poma 74
- La Celebración después de la construcción 76
- Bebiendo Chicha y masticando Coca en la casa de Callan Poma 83
- Conclusiones 89

## Capítulo IV:

- La Idolatría como arma de desprestigio 91
- Un juicio a principios del XVII: Mangas (1604) 93
- El Acusado Callan Poma 96
- Callan Poma se defiende 97
- Los Defensores de Callan Poma 101
- El amargo sabor del Veredicto 106
- El Retorno de Callan Poma 109
- Conclusiones 110

Conclusiones Finales: La autoridad si puede ser cuestionada 112

Anexos 118



## **Resumen Ejecutivo**

### **Nombre del Graduando**

**Jorge Luis Rojas Runciman**

### **Post-Grado**

Maestría en antropología con Mención en Estudios Andinos

### **Título**

“Una Autoridad Cuestionada: El Curaca Callan Poma y su consolidación política (y Cultura) en San Francisco de Mangas (1662)”

El siglo XVII fue una etapa de transición para los curacas. Atrapados entre dos formas de legitimización (uno tradicional y el otro colonial). El primero les reclamaba la conservación de su papel como protector del grupo al cual dirigía y administrador de los recursos y riqueza del cual presidían. El segundo tipo de legitimidad, aproximó a los curacas al sistema colonial. Desde el sistema colonial, los curacas eran agentes burocráticos y gozaron los privilegios propios del cargo (reconocimiento como “indios nobles”, insignias como escudos de armas, amasar fortunas, etc.). En un paraje ideal, el curaca podía movilizarse entre estos campos sin problemas. En la realidad, las exigencias de ambos grupos lo volvían “loco”. No satisfacer las necesidades de los grupos lo exponían a serios cuestionamientos sobre su permanencia en el cargo. Su situación pendía de un hilo.

Alonso Callan Poma fue elegido como curaca. Su elección tan solo fue el primer paso para lograr el reconocimiento debió acudir a los rituales tradicionales. Acudió a sus parientes y habitantes de la comunidad. Desplego todo un aparato simbólico e ideológico, demostrando que había sido correcta su designación. Ofrendo a sus ancestros y, con su venia y bendición, comenzó sus labores. A través de la acción ritual, Callan Poma volvió a ser un curaca “de verdad”. Re-elaboro su propia imagen y autoridad, nadie podría cuestionarlo. Aparentemente.....

Con el transcurso del tiempo, los indios de su comunidad no se sintieron a gusto con su designación. Sintieron que no cumplía con su función y cuestionaron su autoridad. Por vías tradicionales, les era imposible (Callan Poma construyo su autoridad en base a ella). Así como los indios principales habían logrado crear un consenso entre los aspirantes a curaca. A través del miedo y de un aparato represor, Callan Poma podía minimizar y eliminar a sus enemigos. La única alternativa fue a través de la vía judicial. La oportunidad llevo con la denuncia de idolatría.

## Agradecimientos.

Quisiera empezar esta página agradeciendo al Doctor Marco Curatola, porque fue el único que me brindó una salida a mi situación, tan incierta por cierto, aquella tarde calurosa de un día de marzo del 2008. Su ayuda y comprensión fueron los elementos que permiten que pueda esbozar estas palabras. Doctor, de todo corazón, muy agradecido.

Al Doctor Luis Millones, mi maestro, a quien debo mucho y sé que no tengo forma de expresarle mi profundo agradecimiento por su inmensa paciencia y dedicación. Mi espíritu impetuoso e hiperactivo fue educado, conociendo, ahora, que la forma de llegar al objetivo no es hacerlo rápido, sino bien. Doctor Millones, por fin llegamos a la meta. Me demore, perdón por eso, pero logramos llegar al final del camino.

No puedo dejar de expresar mi agradecimiento a mi familia. A mi mamá, por su apoyo moral y su dedicación. Sin sus regaños y amor maternal, estaría seguro en otro lado. Madre, gracias. A mi tía María Luisa, “Luchi”, quien con su aguda mirada y conocimiento antropológico, me encaminó por las vías del estudio de la cultura y la sociedad. Sin ella, probablemente sería un ingeniero. Dios solo sabe ese posible final.

A Marisol, a quien le debo todo, me brindó tantas cosas (materiales y espirituales) que las líneas no me alcanzan. A ella le dedico este trabajo, a ella le dedico mi esfuerzo, a ella le dedico mi amor. Marisol, nuestra meta es el cielo.

A esa gente maravillosa de San Francisco de Mangas, aquellos días que pase en un lugar que forma parte del cielo. Aquel lugar que me permitió conectarme con la naturaleza y me enseñó que la felicidad no se encuentra en lo rápido, lo complejo y lo reciclable, sino en la sonrisa y mirada de lo que está a tu alrededor. Gracias.

*Una Autoridad Cuestionada: El Curaca Callan Poma y su Consolidación Política (y cultural) en San Francisco de Mangas (1662)*

“La vida de un pueblo se convirtió en verso y ese verso se hizo  
canto cuando conocí el pueblo”

María Elena Valencia

(Poeta Colombiana)

**Introducción:**

A ciento treinta años de la conquista española, el resultado que surgió de la interacción entre dos grupos culturales (indígena y español) fue el mestizaje; elemento que trascendió lo biológico, halló un espacio fértil en la cultura. Una nueva configuración se implantó en el imaginario: Ideas, prácticas y saberes. Elementos subversivos en la boca de sujetos que son considerados inmaduros. Las nuevas ideas no sólo provocan enfrentamientos con las formas de pensamiento tradicionales sino también acomodos, negociación y elasticidad de las mismas. Encontramos un poco de estos fenómenos en la pequeña comunidad llamada San Francisco de Mangas.

Inicialmente fundada como reducción de indios (y hoy comunidad campesina), San Francisco de Mangas ha sido un espacio de desarrollo de múltiples procesos sociales. Para nuestra investigación, nos concentraremos en un episodio dentro de su extensa historia cultural: una visita de idolatrías que se desarrolló en agosto del año 1662.

Las visitas de idolatrías, generalmente, causaron múltiples cambios dentro de una comunidad, como la nivelación de las fuerzas de poder entre grupos rivales. La rivalidad entre dos grupos no debe ser solamente entendida como el enfrentamiento entre un grupo



de indios católicos y otro nativista. Los juegos de poder que se cocinaban en el interior de una comunidad, podían enfrentar a dos grupos nativistas. Este fue el caso en Huarochirí<sup>1</sup> que resumiremos rápidamente.

Pedro Vilcaguaman fue un gran curandero y personaje muy respetado (y temido) dentro de su comunidad. Este prestigio que obtuvo por ser especialista religioso, hizo que se ganara la enemistad de dos indios pertenecientes al cabildo: un indio ladino llamado Juan Ilario Chumbivilca y el alcalde Marcelo Macuychauca. Un día, Chumbivilca cayó repentinamente enfermo y sospecho que dicho maleficio fue hecho por Vilcaguaman; sin remedio alguno para calmar su dolor, le pago a Vilcaguaman para que este lo cure. No tuvo tiempo de contarle al cura de su doctrina lo ocurrido, oportunidad que no fue desaprovechada por Macuychauca. Este último si lo acuso ante cura. La razón de su denuncia: haber sido “hechizado” por el viejo curandero.

Respaldado por su posición política, alcalde de indios, pudo revisar la casa de Vilcaguaman y encontrar “pruebas” sobre sus ilícitas acciones. Aunque inicialmente consideraríamos que Macuychauca era un indio preocupado por mantener las buenas costumbres católicas, al parecer no fue así. Una de los testigos de la parte acusadora fue la propia esposa de Vilcaguaman y quien dijo que el viejo curandero frecuentaba a la esposa del alcalde Macuychauca, ya que esta última era una “bruja muy conocida”. Sea verdad o no lo dicho por la esposa de Vilcaguaman, lo cierto es que a través de este juicio, Macuychauca logró detener el creciente poder, respeto y prestigio de Pedro Vilcaguaman a través de una herramienta jurídica.

---

<sup>1</sup> A.A.L. Idolatrías 12 (1.13) “Causa contra Pedro Vilcahuaman”, Santa María de Jesús de Huarochirí, 1700.

A través de este ejemplo, buscamos mostrar que el grupo al cual nos enfrentamos no es un grupo homogéneo, sino que poseen distintos intereses, a pesar de habitar un mismo espacio. Las clásicas teorías de Mircea Eliade, contaban que a través de las prácticas ceremoniales y rituales, los habitantes de las sociedades primitivas reforzaban sus lazos sociales y cósmicos entre sí mismos y sus dioses. El orden era re-establecido y todos volvían a vivir felices y contentos. Sin embargo, en tiempos coloniales, las prácticas ceremoniales y rituales tradicionales son perseguidas y si se llevan a cabo, son a escondidas. La eficacia ritual, entonces, dejó de ser un valor absoluto. Pero, mal que bien, los rituales obtuvieron continuidad. A los ojos de los curas y hombres de fe, estos rituales eran obra del demonio, eran idolatrías.

La persistencia de la idolatría, creemos, no debe ser entendido como una falla en la evangelización de los indios, sino, que a través de estos cultos, se forman lazos sociales como la reciprocidad entre los participantes. A través de la reciprocidad, dos individuos realizan un tipo de intercambio (económico, laboral, etc.), donde ninguna de las partes específica como y cuando debe devolverse el monto prestado. Cuando se culminaba esta transacción, los individuos hacían celebraciones que podían degenerar en atentados contra las leyes de la iglesia (como la borrachera o el desenfreno sexual).

Diversas soluciones fueron planteadas. Una de ellas fue que las autoridades políticas, los curacas, sean cristianizadas de mente y corazón. Pero, como se verá de la opinión de Pablo Joseph de Arriaga, los curacas se movían en función a sus propios intereses, porque ellos conocían que su rol era muy necesario para la comunicación entre las instituciones coloniales y la población india, incluida la evangelización: *“Ellos (los curacas) hacen de los indios cuanto quieren; y si quieren que sean idolatras, serán idolatras, y si cristianos,*

*cristianos, porque no tienen más voluntad que la de sus caciques y ellos son los modelos de cuanto hacen”.*

El aprovechamiento de las funciones de su cargo, se debía a que su poder provenía de dos fuentes: su comunidad y el sistema colonial. Si bien es cierto que la legislación colonial había establecido al curaca como el principal funcionario local, este solo podía legitimar su poder y autoridad a los ayllus, que estaban bajo su mando, a través de ciertos rituales. Además, continuidad de estos rituales era interpretado como una continuidad de las estructuras políticas de tiempos pre-hispánicos. En nuestro estudio, esto lo veremos reflejado en la ceremonia del re-techado de la casa del curaca Alonso Callan Poma. Este re-techado se convirtió en un ritual de legitimización.

Según los testigos que declararon en el juicio, Alonso Callan Poma no fue el único en ejecutar esta acción. El anterior curaca mando re-techar su casa para, que de esa forma, su cargo como curaca sea reconocido y legitimado. Él no podía prescindir de los cultos tradicionales porque, como hemos dicho, el poder que le confería el estado colonial era entendido como un poder “externo” e insuficiente a las necesidades del curato. El manejo de lo sagrado era una herramienta necesaria para mantenerse en el poder. Aunque Callan Poma tampoco olvidó que era un funcionario de la corona y que su misión no solo se limitaba a entregar mano de obra o recaudar tributo, sino también permitir la evangelización.

A través de esta doble función, se produjo un encadenamiento de reacciones y ajustes (culturales) que traerán como consecuencia causas y efectos no esperados durante el juicio de idolatrías, como el cuestionamiento de su posición en el cargo de curaca. Este

cuestionamiento por parte de los “enemigos” del curaca obedeció no solo a la participación de este en actos de idolatría, sino por el poder que logró y que afectó los intereses de otros grupos dentro de su comunidad.

### *Antropología Histórica*

Esta investigación ha sido desarrollada en base a la relación que hemos establecido entre la antropología y la historia. Iniciemos con la parte histórica: como primer paso, empezamos con la lectura del documento que contiene la visita de extirpación de idolatrías que se llevó a cabo en el curato de San Francisco de Mangas<sup>2</sup>. Complementando la lectura de este documento, seguimos con otras visitas hechas en el mismo espacio geográfico (Cajatambo), en otras partes del arzobispado (como Huarochirí) y otras tantas realizadas fuera del arzobispado (como en la zona norte y sur del virreinato del Perú).

De esta lectura, conocimos ciertas actitudes y estrategias de las poblaciones visitadas para continuar con sus prácticas ceremoniales<sup>3</sup>. Ferozmente combatidas por los agentes eclesiásticos, estas ceremonias permitían que la identidad cultural se mantuviera vigente muchas veces yendo en contra de los decretos de la colonia. Valga recordar la misión de la reducción de indios fue la de estandarizar la religión, la identidad y el control sobre los indios, pero que en la práctica no se alcanzaron enteramente.

---

<sup>2</sup> Este documento se encuentra catalogado como AAL, *Idolatrías 4 (5.6) Causa de la idolatría contra los indios idolatras hechiceros del pueblo de San Francisco de Mangas*. Fue publicado, parcialmente, por Pierre Duviols (2003). Nosotros, para esta investigación, hemos utilizado las dos versiones.

<sup>3</sup> Para la continuidad de las prácticas ceremoniales, los indios acudían a una variedad de estrategias como por ejemplo el soborno. Los indios no podían atentar directamente contra sus ancestros, por temor a un castigo divino. A modo de ejemplo señalemos el caso ocurrido en Andagua (Arequipa) el año de 1752. Según el informe del visitador, cuando llegaron al “mochadero principal”, los indios: “*con arta repugnancia y atemorizados de castigo apenas llegaron a la dicha cueva (...) viendo que aunque fuera con pena de mandarles quitar la vida no avían de tocar aquellos cuerpos*”. Los visitadores necesitaban, en este caso, a los “no indios” (como mestizos o negros). Cuando el visitador no estaba presente y enviaban a estos personajes para quemar lo incautado, los indios reunían cierta cantidad de dinero y se lo entregaban para que le informe al visitador, que todo lo incautado se había destruido. De esta forma, los ancestros y objetos de culto se salvaban. Todas las partes quedaban contentas.

Para la parte antropológica, realizamos nuestro trabajo de campo en la comunidad campesina de San Francisco de Mangas. Actualmente, la comunidad pertenece al departamento de Ancash y pertenece a la provincia de Bolognesi. Conocido por otras comunidades campesinas como un pueblo de “brujos” y de “músicos”, San Francisco de Mangas desarrolló procesos históricos y culturales que se resisten a sucumbir al silencio sepulcral del olvido. El colorido de los trajes femeninos, los sombreros con flores, los ponchos marrones de los varones y el típico quechua ancashino que aún se escucha en las calles, son unos de los tantos elementos “tradicionales” que buscan convivir con la modernidad que se acerca, a paso lento pero seguro. Los buses que parten desde Barranca permiten llevar no solo productos sino transformación, valores y cultura. Los mangasinos de hoy saben que desde hace mucho tiempo, o como dicen ellos “*desde que los españoles llegaron*”, su poblado a atravesado grandes cambios (internos como externos)<sup>4</sup>. La mirada al futuro es extraña y ajena; los mashas dejaron de bailar hace mucho tiempo y hoy, un tímido baile de las profesoras del centro inicial de la comunidad, recrea en la fría noche, la memoria de las grandes celebraciones que antaño reunían a jóvenes y ancianos por el bien de la comunidad.

De la información reunida de ambas fuentes, no debemos olvidar que: a) vivimos en un tiempo y espacio globalizado, donde, la efervescencia de las identidades culturales en los pueblos “no occidentales”, antes ignoradas y silenciadas, han hecho oír su voz y permitido quebrar la etiqueta que las cubría, es decir dejaron de ser sociedades “primitivas” o “ahistóricas” y b) Alejándose de estas clásicas categorías, los procesos históricos y la dimensión cultural que estas sociedades alcanzaron, no fueron ni homogéneos ni tampoco

---

<sup>4</sup> Esto lo hemos visto reflejado en las últimas elecciones de autoridades municipales (3 de octubre del 2010).

constantes a lo largo de los siglos, sino, todo lo contrario, llegaron a ser como son en base a interacciones, adaptaciones y cambios que modificaron su configuración social y cultural.

Por mucho tiempo se pensó que los grupos que la antropología estudiaba, llámense “primitivos”, no podían generar cambios fundamentales en base a ciertas condiciones en la que se encontraban (como el tamaño de su población, su tecnología, su estructura social, su organización política, etc.). La historia, como se conocía en tiempos decimonónicos, era nula, por lo que el “hecho histórico” se fundía en lo mítico y fantástico.

Una de las “pruebas” que les permitió formular esta idea, de que la historia era algo ajeno a estos grupo, era la reinterpretación de episodios históricos a través de las danzas. Su ejecución en tiempos festivos, producía un impacto en dos niveles: un impacto interno (llámese cohesión y fortalecimiento como grupo social) y también uno externo (lo hace partícipe de situaciones que ocurren fuera de la comunidad y genera una accionar para hacerles frente). Estos elementos, presentes en nuestros tiempos como en tiempos pasados, fueron los que llamaron mi atención a un determinado episodio histórico. Por lo tanto, lo que se busca a través de esta investigación no es hacer una “antropología de gabinete” solo por revisar archivos y otra documentación histórica, sino todo lo contrario. La lectura de la documentación histórica nos abre otro “campo de estudio”, paralelo al campo de estudio “físico” que los antropólogos estamos acostumbrados. Los siguientes puntos buscaran explicar a lo que deseamos llegar:

- A) Por medio de la información histórica, accedemos a un conocimiento que escapa a la etnografía. Esto se hace presente cuando diversos ayllus mencionados en la

documentación histórica no son conocidos por la población actual. Ayllus Llacuaces (provenientes de las zonas altas) como los Tamborga (Julca y Caiiau) tuvieron su origen en el cerro San Cristóbal y tuvieron una participación muy importante durante el siglo XVII en el curato de Mangas. En el mito moderno, el único grupo proveniente de la zona de la puna, es el de Allaucay, y tuvo su origen en el cerro que se encuentra al costado del cerro San Cristóbal, llamado Quequish. .

B) Durante nuestro trabajo de campo, la impresión de nuestro oficio es entendido de varias maneras. No olvidemos que al ser nosotros agentes foráneos, las personas que viven en San Francisco de Mangas nos mostraron y nos dijeron, inicialmente, lo que deseamos saber. Su idea sobre el trabajo de los antropólogos puede ser semejante a una experiencia que tuvimos en el campo: *“Ah eres antropólogo, bueno saca tu libreta de campo. Número uno, mito de origen. Cuentan los ancianos que...”*. Esta situación cambió. Cuando explicamos cual fue nuestro tema de interés, se inició un diálogo. Este no fue esperado por mí, porque recorrer las calles e interactuar con los pobladores de Mangas, hizo que el tema histórico adquiriera poco a poco otro sentido. Al querer profundizar nuestro conocimiento sobre los ayllus que habitaron la comunidad de San Francisco de Mangas, la población actual no los recuerda o no habían escuchado nada al respecto. Se sorprendieron de que un agente foráneo, un antropólogo, les comentara sobre hechos históricos que escapaban a su conocimiento. La información que teníamos en “bruto”, fue muy apreciada por profesores y comuneros por igual. Esto me llevó a dar una clase sobre “identidad y cultura” para los alumnos de cuarto y quinto año de secundaria del colegio “San Francisco de Mangas”. Uno de los profesores, al final del horario escolar, me dijo que existían documentos “importantes” en

algunas de las iglesias de las otras comunidades (como Poquian o Chamas) y que sería muy bueno revisarlas ya que: *“contribuiría a forjar una conciencia de pertenencia en estos tiempos de tanta lejanía”*. Compartir opiniones, e interpretaciones, sobre diversos acontecimientos históricos con los pobladores, hizo que no solo obtengamos un determinado dato para nuestra investigación, sino que la conciencia histórica de los pobladores se vio reforzada y, hasta cierto punto, transformada al conocer sucesos históricos que nunca antes escucharon; su comunidad adquirió una nueva importancia.

C) No olvidemos un principio muy presente en la obra John Murra: *“hay que leer documentos históricos con ojos de antropólogo”*. Tradicionalmente, la antropología, al ser una ciencia empírica, acudía a la historia solo con intenciones referenciales. Consideraba que los datos obtenidos en el campo tenían una mayor validez por sobre los datos históricos, algo que con el transcurrir de los años, se dejaría de lado. Por ello creo muy pertinente la opinión de la antropóloga japonesa Ohnuki-Tierney, porque: *“al haber nosotros (los antropólogos) comenzado a confrontar procesos históricos igualmente [que un historiador], de una manera algo irónica, nos hemos dado cuenta que la “historia en bruto” era un ideal erróneamente sostenido en el pasado; simplemente no reconstruimos la historia a partir de “hechos” registrados en archivos. Estamos plenamente conscientes de que representaciones etnográficas e históricas son por igual incompletas, parcializadas y sobre determinadas por fuerzas como las desigualdades del poder-las fuerzas que están más allá del control o de la conciencia de los individuos que se hallan involucrados en un complejo proceso de representar lo “otro”, sea este histórico o etnográfico”*. (Ohnuki-Tierney 1983, citado por Urton 2004:20).



Existen ciertos temas, que por falta de información histórica y etnográfica, no hemos alcanzado la profundidad que deseamos. Uno de estos temas se relaciona con la(s) historia(s) mítica(s) de la comunidad de San Francisco de Mangas<sup>5</sup>; habíamos dicho que los pobladores ya no reconocen ciertos nombres de ayllus que habitaron el siglo XVII y esto se hizo extensivo a las historias que las envuelven. En el siglo XVII, los testigos no hablan de un mito de origen único porque San Francisco de Mangas fue producto de una reducción de indios. Lo que si llamo nuestra atención fue que en la documentación si se hacía referencia a un ancestro mítico (posiblemente la primera autoridad de la reducción). Su cuerpo fue momificado y conservado como mallqui<sup>6</sup>, el cual se enteró en la parte trasera del campanario de la comunidad. El nombre de este ancestro fue Anca Yacalhua o *YancaYacalhua*<sup>7</sup>.

La poca (o casi nula) relación entre el mito moderno de la comunidad y las historias contenidas en la visita se debieron, quizás, a un descenso demográfico muy grande en la población. No lo sabemos con seguridad, pero seguimos buscando. Otro elemento muy

<sup>5</sup> Los ayllus que habitaron en San Francisco de Mangas, sus fundadores y algunas de sus relaciones con otros anexos y reducciones se encuentran en la sección de Anexos. También hemos colocado el mito moderno, el cual es todavía contado entre los pobladores.

<sup>6</sup> Cadáver momificado, huesos u otros restos de antepasados de un determinado ayllu.

<sup>7</sup> Los datos obtenidos de la lectura del juicio, cuentan que este personaje, en vida, fue un Marçayoc, un líder local. Otro dato adicional muy interesante y que fue proporcionado por el indio Martín Jurado, del ayllu Julca Tamborga, nos da luces sobre este personaje: *“preguntado [el testigo] por la dicha casa Carhuasansal (casa de culto del ayllu Julca Tamborga) desde el tiempo antiguo esta dedicada para el servicio de sus malques y si para este efecto le simbran[sic] chacras (...) dixo que la dicha casa esta dedicada desde el tiempo antiguo para el ydolo yanca yacalhua [sic] hijo de la huaca llamada humanquilli (? ?) [y] que yanca yacalhua fue padre de quatro hijos malques llamados llamados pomachaua, Tunsuuilca (...) de donde desiendo todo este ayllu (Julca Tamborga)”*. Es interesante esta referencia porque Yanca (o Anca) yacalhua define su origen al grupo mítico de los Llacuaces, porque sus hijos provienen de las “montañas”. En otros de los mitos del ayllu Julca Tamborga, se hace referencia a la madre de estos hermanos, solamente conocida como **Mama** y que los acompañó en su mítico recorrido hasta llegar a Mangas.

particular con el que nos topamos durante nuestra estadía en la comunidad, es la existencia de un padrón de comuneros que data del año de 1800<sup>8</sup>.

En él, encontramos un total de 350 nombres de comuneros. Aunque sus apellidos no son indígenas, sino mestizos. Solo el apellido de los curacas de Mangas es identificable y ha logrado sobrevivir hasta nuestros días. Apellido que en tiempos coloniales se escribía de la siguiente manera “Callan Poma”, se transformó en uno compuesto “Callanpoma”. Su última descendiente por vía paterna, Demetria Callanpoma, recuerda con tristeza las penurias que su familia atravesó en la última centuria. Con ella el apellido Callanpoma se perderá en los laberintos del tiempo; el recuerdo de los Callan Poma como los antiguos señores de San Francisco de Mangas es muy vago. La señora Demetria, junto con su esposo, se prepara para ir a las punas del cerro San Cristóbal para ver a sus animales. Retornará al pueblo en un mes, no se quedara para la fiesta del Santo Patrón San Francisco en el mes de octubre.

Como parte final de esta sección, he optado por entrar en un diálogo con distintos autores. Cruzar el puente que une el espacio ecológico de la antropología a la historia, pasando por campos tan ajenos como la filosofía o literatura, encontramos situaciones, casos y otras explicaciones que nos ayudarán en la comprensión de los fenómenos sociales a los cuales nos enfrentamos. Los comparatistas, yo también me incluyo, siempre tienen menos armas en los diferentes temas que tratan frente a un especialista, pero siempre contamos con otros elementos y otras perspectivas que nos permiten explicar y comprender los diversos fenómenos a los que nos enfrentamos cada día.

---

<sup>8</sup> El padrón de indios está en muy mal estado. Román Robles hizo una primera transcripción del mismo en su libro *Quipu y Masha* (1982). Pero no ha respetado las reglas paleográficas y su transcripción es parcial. Nosotros hemos transcrito los nombres que hemos podido, debido al estado de la tablilla, y lo hemos colocado como anexo.

*Porque Llegamos a Mangas: Cuando el área de estudios desaparece*

Convertir a San Francisco de Mangas como nuestro espacio de estudio fue un golpe de suerte. Otros dicen que es el destino... yo deje las interpretaciones cósmicas de lado y asumí el reto que represento este nuevo tema para mí. El interés por hacer una antropología de las visitas de extirpación de idolatría se inició desde que era estudiante de pre-grado. Mi proyecto inicial de investigación busco comprender las dimensiones sociales y religiosas las ceremonias mortuorias de los indios y conocer por qué se recurría a esta práctica a pesar de haber pasado ya ciento treinta años de la conquista.

Uno de los “grandes” problemas que afrontaban los religiosos al llegar a una reducción de indios era la extracción de cuerpos de la iglesia y llevarlos a unas cuevas funerarias, conocidas tradicionalmente como machay<sup>9</sup>. A través de los juicios de idolatría, conocemos que la mayoría de los indios acusados o cómplices eran, en su mayoría, bautizados. En sus declaraciones, leemos que quienes promovían estas prácticas eran diversos especialistas religiosos y ancianos, porque, según declaran: *“la causa por que sacaban los d(ic)hos cuerpos de las yglesias era porque los echiceros y este confesante (Alonso Ricari) decían que en las sepoltoras [los indios muertos] estaban muy afligidos porque los tres días que los tenían en las sepoltoras cuando les hacían las ofrendas en ellas las oyan quejar[se] y sentirse de sus parientes y que mas contentos estaban en los machayes porque allí no tenían la tierra encima ni estaban en parte que no se podían menear..”*.

Buscamos un espacio micro-social y elegimos un anexo perteneciente al curato de San Pedro de Acas, en Cajatambo, llamado Santo Domingo de Pariac. Al testimonio de Alonso

---

<sup>9</sup> Cámara funeraria en forma de cuevas o nichos, excavadas en las montañas o rocas y que contenían los restos mortales de los indios, antepasados y sus respectivas ofrendas funerarias.

Ricari, los testigos explicaron que los muertos ejercían un gran poder sobre las actividades económicas, sociales y políticas de la comunidad a la que pertenecieron. Nos han enseñado que todo ciclo vital finaliza con la muerte, pero el concepto que manejaban tanto los indios como los religiosos sobre lo que ocurre después de la muerte, fue muy diferente.

Para los católicos, muerte supone equidad entre los individuos al estar frente Dios. Las acciones terrenales determinaban si el alma de una persona vaya al cielo o en el infierno. No importaba si este era un rey o un simple plebeyo, la muerte era un nivelador social. Pero en las sociedades andinas, la jerarquía y posición social entre los indios estuvo determinada en base a ceremonias y rituales de paso. Por ejemplo en los inicios de la colonia, cuando algunos curacas fallecían debían de ser acompañados por sus esposas y sus criados, para servirlo en el más allá. El curaca, por su posición política, le era permitido practicar la poligamia. Pero un indio del común solo se restringía a la monogamia y cuando este fallecía, no podía llevarse a su esposa consigo. Para combatir estas concepciones “gentílicas”, se planteó la formación de las reducciones de indios, porque están suponían un nuevo paso en la evolución social de los indios.

Cristalizada por los decretos del virrey Toledo, el primer paso fue la reubicación de los indios. Los indios debían de “destruir” su pueblo antiguo y utilizar esos materiales para construir nuevas casas en los lugares elegidos para la reubicación. Esto suponía una movilización irreversible, porque no solo se abandona el antiguo asentamiento sino el viejo estilo de vida. La reducción suponía una nueva forma de control sobre la población de los indios imponiéndoles un tributo, edificios institucionales (cabildo de indios, iglesias) y personas ajenas al grupo indio (corregidores, curas, alcaldes, etc.) y para mantener a los indios en orden, se mantuvo la autoridad de los curacas.

Con los años, hubo muchos problemas en cuanto al manejo de la reducción. Solo destaquemos uno en particular: la supervivencia de la idolatría. Para Toledo, la idolatría era el principal obstáculo para cumplir la misión de la reducción. Pidió que los acusados de prácticas idolátricas, magia o hechicería sean expulsados de la reducción y enviados a servir a hospitales u otros lugares para que sean adoctrinados. Vemos en la documentación eclesiástica que estas prácticas se continuaron y especialmente, las mortuorias.

En 1575, Toledo considero que las autoridades indias (curacas y alcaldes) dejen testamentos en que no solo decretaban lo que le pertenecería a sus descendientes, sino también que pedían por sus almas a Dios. El virrey Toledo decretó que todas las autoridades siguieran el mismo protocolo y el mismo formato de testamento. El lugar en el que debían ser enterrados era en cámaras dentro de la iglesia. El primer concilio de Limense (1551) decretó que los indios sean enterrados en la iglesia, pero fue el Arzobispo Lobo Guerrero quien la denominó “la doctrina de los santos”<sup>10</sup>. Pero en la práctica, el entierro en la iglesia también fue negociado por los indios. Enterrarse en la iglesia también suponía una distribución jerárquica entre los indios, por ejemplo los curacas podían pedir los nichos más grandes y cercanos al altar, aunque luego sus cuerpos sean extraídos de la iglesia.

Lamentablemente no pudimos continuar con el caso de Pariac porque este anexo desapareció de los registros cartográficos en el siglo XVIII. No conocemos las razones de su desaparición, aunque, posiblemente, se deban a fuertes caídas demográficas, relocalización de la población en otras comunidades, desastres naturales, etc. Los documentos en el Archivo General de la Nación simplemente se niegan a revelar que

---

<sup>10</sup> Enterrar en la iglesia se convirtió en un sello distintivo para los católicos en la España del siglo XVI, porque los judíos y moros enterraban a su muertos en cementerios.

ocurrió con dicho anexo. Como último esfuerzo, revisamos el Diccionario Geográfico del capitán Germán Stiglich; en su diccionario, existen referencias sobre nueve posibles lugares con el nombre genérico de “Paria”. Pero la suerte no nos fue favorable, porque en los mapas modernos, esas nueve localizaciones cambiaron de nombre y no se les reconoce a ninguna con el nombre de “Paria”.

### **Lo que encontramos en Mangas: Negociar es mejor que resistir**

El tema que presentamos a continuación busca conocer el ascenso y, la causa de, la caída de uno de los personajes más enigmáticos de Cajatambo: Alonso Callan Poma. Si bien no conoceremos a ciencia cierta los motivos y razones reales que pasaron por la cabeza de nuestro protagonista y sus acusadores, puesto que están muertos desde hace siglos, si podemos conocer cuales fueron algunos de sus intereses e intenciones.

El contexto que nos presenta la visita es de una heterogeneidad absoluta. Los indios no fueron sujetos pasivos ni estuvieron siempre resistiendo vehementemente las reglas coloniales. Por el contrario, encontramos sujetos con una gran capacidad de negociación y relación con las partes involucradas. Por ejemplo: Alonso Callan Poma fue elegido como autoridad política no solo en base a ciertos requisitos (como estar casado o haber sido alcalde), sino que negocio su acceso al cargo combinando sus propios intereses con los de otros ayllus. De otro lado, para cuestionar su autoridad y expulsarlo del cargo, sus enemigos se reunieron y se arriesgaron a acusar a Callan Poma de idólatra ante las autoridades. Removiéndolo del cargo, las fuerzas de poder volverían a un nivel controlable. Y quien sabe, tal vez, un miembro de este grupo rival, podría convertirse en curaca. Nada estuvo totalmente definido en estos escenarios.

## Capítulo I

*“Maestro de Campo del tercio de Cajatambo, Cacique principal y gobernador y gobernador de las tres guarangas de Lampas, Collana Guaranga, Chaupi Guaranga y Cayar Guaranga”*

Probanza de Cristóbal Mancera Ynquil Topa Ynga, Curaca.

*“Y a oído decir a sus pasados que las dichas huacas primero eran hombres de nación [de] gigantes barbados y que su origen fue Yerupaxa que es un cerro nevado que esta en la cordillera arriba de Mangas”*

Andrés Chaupis Yauri, Fiscal.

### Geografía Cajatambina

La primera noticia que se conoce sobre la región de Cajatambo la recibimos de Hernando Pizarro, región que conoció durante su marcha desde Cajamarca a Pachacámac, en el año de 1533. Según Hugo Pereyra Plasencia, el primero que emitió las noticias de Cajatambo fue el cronista Miguel de Estete. La etimología, posiblemente, del nombre “Cajatambo” sería la unión de dos palabras quechuas: “*Casha*” que significaría “espina” y “*Tampu*” que significa “posada”. La unión de estas dos palabras quechuas sería “*Casha tampu*” (lugar de las espinas), porque en las zonas altas existen unas cactáceas conocidas como *Opuntia Subulata*, que al parecer son las plantas que le darían el rasgo distintivo a la región.

Geográficamente, sus poblaciones se encuentran localizadas en las regiones naturales: quechua y suni. La región Suni se eleva desde los 3500 a 4000 m.s.n.m. y se extiende sobre un accidentado relieve. Limita, en la actualidad, por el norte con el departamento de Ancash; al Este con el departamento de Huánuco; al Sur con la provincia de Oyón y al Oeste con la provincia de Huaura. La provincia se ubica en la parte occidental de la

cordillera de los andes, a 3350 m.s.n.m. Su extensión territorial es de 1.515.21 km<sup>2</sup>. La parte más baja de su jurisdicción corresponde al puente de Cahua (850 msnm) y la más alta al nevado Huacshash (5.654 msnm). Compuesta en su mayor parte por laderas de montañas, farallones y cumbres, el clima es marcadamente más frío que la región Quechua, elevándose unos pocos grados sobre el punto de congelación. A ello se le agrega lo descubierto del terreno, que es barrido por fuertes vientos. Las plantas y animales se han adaptado a estas agrestes condiciones, adoptando distintas estrategias. La flora más representativa de la zona Suni está compuesta por la quinua, la flor cantuta y el sauco; la fauna por otro lado esta confirmada esencialmente por el zorrino, el cuy y el pájaro Lillic.

Poblaciones como Chiquián y Mangas tienen acceso a tres zonas de altitud: tierras de pastos, como la pampa de Lampas y las punas de San Cristóbal; tierras de media altura (3000 a 3800 msnm), donde se ubican los papales o cultivos de temporal; y finalmente las tierras de bajío regadas por las aguas del nacimiento Pativilca (Aynín) en Chiquián o los puquios de Mangas, para sembrar frutales, maíz y otras plantas que crecen por debajo de los 3,000 metros de altura. Casi todos los pueblos de esta región, hasta la actualidad, aprovechan la verticalidad ecológica. Dos estaciones climáticas están bien definidas en la región: a) época de lluvias, entre noviembre y abril; b) época seca, entre mayo y octubre. Esta es una división que la podemos percibir con mucha claridad; toda la vida social, ritual y agrícola de estas poblaciones parece organizarse en función de esta dualidad: época de humedad y época seca. El sistema hidrográfico es más bien simple: el río Pativilca, que nace en las alturas de Aquia, con el nombre de Aynin hace un extenso recorrido para desembocar finalmente en el océano Pacífico. En su trayecto a la costa recibe numerosos riachuelos, arroyos y también un afluente importante como el río Rapay. Estos dos ríos



parecerían dividir la antigua región de Cajatambo en tres sub-regiones: a) margen derecha, con Chiquián como centro principal; b) la región de Copa Mangas-Gorgor entre ambos ríos; c) la margen izquierda de ambos ríos. Esta división es bastante general, pero que tendrá mucha significación cuando se estudie el antiguo ordenamiento étnico de la región”

Durante la Colonia, Cajatambo llevó el nombre de “Santa María Magdalena de Cajatambo”. Según nos refiere Hugo Pereira Plasencia: *“el corregimiento o provincia de Cajatambo se encontraba localizado, a grandes rasgos, en las partes serranas de lo que hoy es el norte del departamento de Lima y el sur del departamento de Ancash. Sus límites occidentales y orientales eran respectivamente, la región “chaupi yunga” y la serie de altas cadenas montañosas que separan los actuales departamentos de Lima y Ancash de los departamentos de Pasco y Huánuco. Por el norte, el límite del corregimiento estaba marcado por el curso de los ríos Huaura y Checras. Así delimitada en los mapas actuales, esta provincia confinada en la época colonial por el N.O con la del río Santa, por el N. con la cordillera de Huaylas, por el N.E con la de Conchucos, por el E. con la cordillera que sirve de antemuralla a la de Huamalíes, por el S.E con la de Tarma y por el S. con la de Chancay. Dentro del espacio anteriormente descrito, existían por lo menos tres sectores ocupados por sendos grupos étnicos bien diferenciados. Al norte se encontraba la región ocupada por las tres guarangas de Lampas. En la parte central del corregimiento se hallaba la zona de Ambar y la de Cajatambo propiamente dicha. Por último, al sur, y bastante próximo a las quebradas de los ríos Huaura y Checras, podía identificarse un abigarrado conjunto de pueblos que integraban lo que en el tiempo colonial era conocido como el “repartimiento” de Andax o Andajes. Cada uno de los tres sectores del*

*corregimiento-norteño, central y sureño- tenía su propio conjunto de autoridades nativas*". (Pereyra Plasencia 1986; 210-214)<sup>11</sup>.

En Cajatambo, la implementación total de las reducciones no se logró hasta finales del siglo XVI. La red de reducciones en la provincia apenas estuvo esbozada durante el régimen del virrey Toledo y esta "lentitud" se debió a la configuración territorial, causando que distintos tipos de visitas fueran abortadas. Además, Pereira Plasencia considera que la geografía de Cajatambo ayudaba a la supervivencia de los cultos religiosos y, que más tarde, se convertiría en caldo de cultivo para una serie de revueltas frente a la sociedad colonial.

La región de Cajatambo estuvo compuesta por los siguientes curatos: Acas (siendo sus anexos: Chilcas, Machaca, Otuco, Paria, Pimachi, Cochillas, Huanri); Ticllos (anexos: Cajamarquilla, Cusi, Canis y Raján); Mangas (anexos: Copa, Pachas, Puquián, Nañis, Chamas). En el siguiente cuadro, elaborado por Pierre Duviols, no solo llama la atención la gran diferencia poblacional entre los curatos que conforman la región, sino también la desproporción entre los feligreses y el cura que estuvo a cargo de su evangelización:

Curatos	Feligreses	Cura
Cahacay	40	Clérigo
Acas	250	Clérigo
Ticllos	190	Clérigo
Mangas	450	Clérigo

<sup>11</sup> Pereyra, Hugo. *Sublevaciones, Obrajes e Idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVII*. Tesis de bachillerato en historia. PUCP. 1986.

Cajatambo	830	Clérigo
Gorgor	300	Clérigo
Ambar	450	Clérigo
Cochamarca	70	Clérigo
Andages	80	Religioso (Mercedario)
Churín	50	Religioso (Mercedario)
Chiquian	420	Clérigo
<b>Total</b>	<b>3160</b>	<b>12</b>

### *San Francisco de Mangas*

San Francisco de Mangas, actualmente, es un una comunidad que pertenece a la provincia de Bolognesi, departamento de Ancash. Su capital es Mangas y se ubica a 3638 m.s.n.m.

Desde la comunidad de Llaclla, en el valle bajo, Mangas parece un pueblo fantasmal porque, al ubicarse en una pequeña altiplanicie muy cerca de la cumbre misma del cerro San Cristóbal, en los días de invierno una niebla baja y cubre el pueblo; desapareciendo y apareciendo por capricho de la naturaleza. Posee un clima frío y seco en verano (mayo a setiembre) y lluvioso durante el invierno regional (noviembre a abril).

La comunidad está dividida en dos barrios o mitades, división presente en varias zonas de la sierra del Perú. En Cajatambo, la dualidad presente en estas comunidades fue constante porque en ellas reposaban la organización de las fiestas patronales. William Stein analizó el caso de Hualcán, en Ancash, comunidad que comparte ciertas características con Mangas. Ambas comunidades se dividen en dos barrios (cada barrio confiere una jerarquía

distintiva a sus ocupantes). Hualcán usa las denominaciones: “Ura Barrio” (Barrio de Abajo) y “Hana Barrio” (Barrio de Arriba). El barrio de Huante (Ura Barrio) alberga a pobladores “ricos” y “autosuficientes” y se opone al barrio de Monus (Hana Barrio), pues este alberga a los pobladores “pobres”, “ignorantes” y que trabajaban en las haciendas para poder sobrevivir.

En Mangas, comunidad se divide en: el barrio de Cotos (Hana Barrio) está ubicado en la parte Sur, cerca de los campos de cultivo. El barrio de Allaucay está en la parte norte, cerca al cerro San Cristóbal. El barrio de Cotos era considerado como el barrio de las personas con mejores recursos, “autosuficientes” y “ricos”, frente a los Allaucay que eran más pobres y “supersticiosos”. Esta distinción ya no es rígida en la actualidad y ha perdido vigencia principalmente por la migración a las ciudades, buscando nuevas oportunidades laborales, amplio la visión del mundo de los que retornaron, trayendo consigo ideas “modernas” para compartirlas con sus vecinos.

Hasta aproximadamente los años 40, en la comunidad se practicaban matrimonios endogámicos (es decir solo entre miembros del mismo barrio). Una identidad “barrial” era heredada por vía paterna y se veía fortalecida a través del matrimonio y compadrazgo, muy sentido en las fiestas patronales. A través del matrimonio, la nueva pareja construía una vivienda muy próxima a la residencia de los padres de la novia. Las casas son por lo general rectangulares y de un piso; durante su construcción participan los familiares y compadres, culminando con una gran celebración. El matrimonio permitía a los jóvenes ser reconocidos como comuneros, adquiriendo deberes y derechos con la comunidad. En base a esta nueva condición, los jóvenes comuneros tenían derecho a la tierra, a turnos de agua y otros beneficios. En cuanto a los deberes, el joven tenía que obedecer los mandatos

de la asamblea comunal, cumplir con los cargos sociales y religiosos, etc. Ahora, los mangasinos pueden contraer matrimonio con miembros de su propio barrio o con el otro barrio, incluso pueden contraer matrimonio con personas que no son miembros de la comunidad (principalmente con mujeres) y vivir en Mangas.

Volviendo a los barrios, no había una demarcación física sino social que permitía reconocer en que barrio uno se encontraba. Una de las formas de reconocer en que barrio se encontraba uno era ubicando los edificios institucionales. En el barrio de Cotos, se encontraba la iglesia principal, la municipalidad, el campanario y la casa comunal del barrio de Cotos. En la parcialidad del barrio de Allaucay, se ubicaba una pequeña iglesia secundaria (una capilla) y la casa comunal del barrio de Allaucay. A nuestra llegada este orden había cambiado; el antiguo palacio municipal, ubicado al lado derecho de iglesia, fue derribado para construir uno nuevo, pero esta lleva paralizada más de una década, lo que motivo a que la sede sea reubicada. Detrás se ubica un espacioso salón municipal y en él, los jóvenes practican con sus instrumentos musicales. Al lado izquierdo de la iglesia, se ubica el centro inicial de la comunidad. La municipalidad de Mangas ahora funciona en un segundo piso del local comunal y el alcalde actual se llama Fernando Abel Alvarado Aguado, en reemplazo de Mariano Rojas García, quien falleció trágicamente.

En el barrio de Allaucay, la antigua iglesia secundaria se derrumbó a raíz del terremoto del año 70, por lo que se aprovechó este espacio para realizar un mercado comunal en época de fiestas. Este local, en la actualidad, se encuentra cerrado. En uno de los costados, encontramos la oficina del juez de paz, el cual trabaja de 7 de la mañana hasta las 9 de la mañana y de 4 a 6 de la tarde.

En cuanto a las actividades económicas, San Francisco de Mangas se identifica como una comunidad campesina porque está conformada por familias que se dedican principalmente a las actividades agrícolas y ganaderas, sin olvidar las actividades comerciales de algunos de sus habitantes.

### *La Población de Mangas*

La comunidad de San Francisco de Mangas está compuesta por 125 familias y reúne una población aproximada de 450 personas. Según las estadísticas del INEI, la evolución demográfica de la comunidad ha sido la siguiente desde los años 40:

Año	Población
1940	1100
1961	1215
1980	764
1993	625
2000	687
2009	450

La movilidad de los pobladores de Mangas ha sido siempre constante. Desde hace muchos años, los varones prestaban su fuerza laboral en las mitas mineras y a las haciendas que se situaron en la parte litoral del valle de Pativilca como San Nicolás, Huayto, Otopongo, etc. A través del sistema de “enganche”, pobladores de Mangas y otros pueblos como Pacllón, Pimachi, Chilcas y Acas, iban a ganar un poco más de dinero para complementar las actividades económicas de sus respectivos pueblos.

Por su condición de “indios”, muchos de estos pobladores sufrieron no solo maltratos y malos pagos, sino que además contraían enfermedades como el paludismo. Cuando los hombres no se encontraban en el pueblo, las mujeres se hacían cargo de los hijos y de las tareas domésticas, sin olvidar las actividades económicas. Para mantener la economía familiar, muchas mujeres acudieron al comercio.

Con caminos (parcialmente) fijados, el viaje a la costa se ha reducido a unas ocho horas. Los buses parten de Barranca los días jueves y domingo en un paradero desordenado e informal, aunque muy concurrido e importante. En estos dos días, es posible encontrar transporte para varias de las comunidades “de la puna”. El transporte de productos y de novedades desde Barranca se refleja en su dieta. Durante los días de transporte hacía las comunidades de altura, los bodegueros de Mangas adquieren productos como huevos, arroz, bebidas gaseosas, comida enlatada, productos de limpieza, etc.

La introducción del pescado en la dieta fue un caso particular; este es transportado en grandes bateas con hielo que lo mantiene fresco durante el trayecto. En un comienzo, los mangasinos no se atrevían a comer el pescado traído de Barranca, pero la presencia de trabajadores para las obras públicas y la familiaridad que ellos mismo experimentan al ir a zonas costeras, permitió una aceptación de este producto alimenticio.

En cuanto al idioma de la comunidad, hasta la década de los años 80, la población masculina era bilingüe, hablaba español y quechua local. Las mujeres, casi en su mayoría, eran quechua hablantes. La vestimenta de las mujeres usa colores muy vivos como el rojo, el verde, el amarillo y llevan sombreros decorados con flores que recogían del campo

(ahora son flores artificiales las que adornan los sombreros). Los hombres de mayor edad usan todavía sus sombreros y ponchos de color marrón oscuro.

Durante nuestro trabajo de campo los comuneros nos comentaban que los jóvenes ya no quieren aprender quechua, a pesar del impulso de los programas de educación bilingüe que busca rescatar el uso del quechua en la vida cotidiana. En los espacios familiares todavía es posible escuchar como las personas mayores hablan quechua y castellano, muchas veces combinándolos durante el diálogo. Cuando hablan de la variante quechua que hablan, los mangasinos tienen sus propias opiniones. Su quechua, según nos cuentan, es “rústico” y no se escucha tan “fino” como lo habla un cuzqueño. El quechua cuzqueño es “más educado y académico”. Pero aquí existe una paradoja; en conversaciones sobre temas tan “mundanos” como la comida, algunos pobladores nos comentaron lo siguiente: *“nuestra comida a veces no sabe tan rica como la de nuestros vecinos de Cajamarquilla o Poquían, porque nuestra mujeres no se quedan en casa (...) ellas son bien trabajadoras y seguro que has visto a tal señora o a la vecina del costado yendo a su chacra a ver a sus animalitos y mientras camina va hilando con su pushca. En cambio fíjate pues, tu puedes comer feo aquí pero si te casas con una mangasina tendrás una mujer trabajadora y no que le gusta estar en la casa, un poco más y le faltan pies para salir de la casa (risas)”*.

Esta analogía con respecto a la comida podría también aplicarse a la forma de hablar. La descripción a la poca sazón de la comida mangasina deriva de la intervención directa de las mujeres en las actividades económicas de la comunidad, construyendo una distinción con sus vecinos. Al estar en un piso ecológico, por sobre los 3 mil metros sobre el nivel del mar, las actividades productivas (ganadería y agricultura) requieren de ambos sexos para la supervivencia de las familias. La calificación por parte de los mangasinos de una comida



“más estilizada” hace referencias a connotaciones femeninas y de debilidad porque, agregan los comuneros, sus vecinos *“se morirían si hicieran nuestro trabajo, no vez que son flojos”*.

Los mangasinos reconocen que quienes mejor hablan esta lengua no son miembros de las comunidades campesinas del departamento del Cuzco, sino las personas que habitan la zona urbana. El imaginario que es irradiado por la ciudad, en este caso la ciudad del Cuzco es comparada con la ciudad de Lima como un polo de progreso y mejora de la condición social del individuo, sumado también a que ahora Machu Picchu es una maravilla del mundo, “mejoraría la forma” de hablar el idioma quechua. Pero también es transmisora de valores negativos para la comunidad. En el fondo, esta forma de “hablar bonito” está asociada a categorías de género, porque tendrían que renunciar a su condición “superioridad laboral” y “rudeza” (asociado a lo masculino) por elementos con un estilo de vida que no adecuaría a las condiciones en las que vive la comunidad.

### **Los Brujos de Mangas**<sup>12</sup>

Desde Chiquián, y otros pueblos de la provincia, San Francisco de Mangas es considerado como un pueblo de curanderos y brujos. Algunos pobladores nos relataron que la fama de Mangas como pueblo de brujos se originó en cuando el Perú estaba en guerra con Chile. El relato nos lo conto G.F<sup>13</sup>: *“los chilenos le quitaban los víveres y abusaban de la gente...bien malos eran, abusivos, eran peor que los españoles....pero un día una mujer pidió a la misma población que secara los reservorios, así de frente y la gente pensaba que estaba loca, y no, no, no estaba loca sino que esta mujer les dijo a la gente que en*

<sup>12</sup> Esta sección es principalmente referencial porque no existe un consenso claro sobre los brujos en Mangas.

<sup>13</sup> En adelante, nuestros informantes serán señalados solo con letras iniciales. G.F es un hombre perteneciente al barrio de Allaucay.

*unas enormes vasijas ponga agua y que hagan que los chilenos la tomen. Y los chilenos que se cansaban pues, porque no estaban acostumbrados a la altura de Mangas, no ves que estamos como a tres mil metros y tantos creo, bueno de ahí se tomaron toditita el agua y puffff [sic]...comenzaron a morirse y los únicos que sobrevivieron, esparcieron el rumor, esos chilenos mas miedosos (...)*”.

Otro relato lo compartió la señora G. Y<sup>14</sup>: *“bueno te voy a contar algo, hace casi veinte años casi, aquí vivió una señora, Petronila Félix, como era mi amiga yo le decía “Pituchita”. Ella, imagínate, tenía una fama. Ella leía con cigarros, tenía una calavera, y era bien buena. Sabes que una vez vino y me dijo, Oye Grego, ven te tengo que mostrar algo...y me mostro billetes que nunca había visto, y me dijo...Esto se llama Libra esterlina, una señora en Barranca me pago con esto, solo por leerle las cartas... Ella [Pituchita] era temida por la gente de aquí y no parecía, porque era una viejita que parecía inofensiva. **¿Y cuando murió “Pitucha”?** (preguntamos) a eso fue muy raro....como vivía en esa esquina (me mostró que su casa quedaba en la otra esquina) un día le dije “Pituchita” un favor fúmame a mi hija [sic], es que está embarazada y ya va a dar a luz...y me dijo ya Grego dame cigarro....fumó y vio el cigarro y me dijo, una noticia te va a venir, siguió fumando un poco mas y me dijo...tu hija ha dado a luz y está sano, es un hombre...y eso paso porque a los diez minutos me llamaron por el megáfono de la alcaldía, era mi hija...pero Pitucha se quedo porque me dijo, espérame...y se fastidió, nunca la había visto tan molesta, dijo ¡qué cosa, como vas a venir a decirme eso a mi; y tiro el cigarro, yo me preocupe y me dijo, ¡me voy a mi casa!. A los cinco días cuando se estaba yendo a ver a sus animalitos, comenzó a botar sangre, se sentó y murió...entonces*

---

<sup>14</sup> Proveniente de Chiquián; es esposa del profesor S. y fue ex alcaldesa de la comunidad. Pertenece al barrio de Allaucay.

*eso que grito al cigarro le dijo que iba a morir...pero sabes yo creo que murió por tuberculosis, yo le tuve que mandar a hacer su cajoncito, nadie quería tocarla, pobrecita...hasta ahora nadie entra a su casa por miedo a que le pase algo, pero yo se que ella me quería y no me haría daño....”.*

La señora G. nos mencionó que la doña Petronila, al parecer, había fallecido de tuberculosis, una enfermedad poco común en el pueblo. La historia de cómo murió se funde en un misterio. Para comenzar, no recuerdan con exactitud la fecha de su muerte: *“fue hace tiempo no más... veinte años”*. Otro informante nos dijo: *“la bruja? Mmmm (...) a ver...oye “C” ¿cuántos años tienes?... ya... a su edad, por ahí se murió la bruja (...)”* (la edad del otro comunero era de 32 años). Otros comuneros nos contaron que ella tenía enemigos y al parecer uno de ellos llegó una noche a la comunidad, hizo una mesa y al terminar, se fue. Días después doña Petronila falleció. La fama de doña Petronila como adivina y curandera se extendió de tal forma que atravesó las fronteras de la región, aunque ella se negaba a realizar sus prácticas de magia y curanderismo a los comuneros. Pero si accedió a leer la suerte a doña G. porque ella no era del todo perteneciente al pueblo, ya que provenía de Chiquián.

Posiblemente el rumor de que Mangas era un pueblo de brujos se origino porque muchos de sus pobladores fueron a trabajar a las haciendas de Supe y Barranca. Allí entraron en contacto con gente proveniente de Huacho, también conocida por ser maestros en las artes mágicas y místicas. Los mangasinos llaman “Yanconta” a los brujos de Huacho<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> La provincia Chancay es considerada como tierra “brujos”. En el folklore de la zona, se dice que “El Cigarrero Huacho” es en realidad el diablo (Millones 2002).

Chacchar coca y fumar cigarros durante las sesiones mágicas, es algo cotidiano. Doña Petronila usaba tabaco y dos calaveras para que su ritual tuviera mejores resultados. Hoy en día, el pasado mágico de Mangas parece terminado. Escuchamos a los mangasinos que los brujos y hechiceros eran puras habladorías. Los hechiceros abran abandonado Mangas, la creencia en lo sobrenatural persiste. Al subir al cerro San Cristóbal o a un lugar que fue habitado por gentiles, nunca se olvidan de llevar coca y cigarros. Esto sirve como ofrenda para los ancestros porque, según nos cuentan: “*la naturaleza está viva y hay que agradecerle por todo*”.

### **La vieja iglesia de Mangas: El baile de los Mashas y el techado de la Iglesia**

Producto de la evangelización, las dos fiestas religiosas más importantes en Mangas son: la fiesta de Corpus Christi en junio y la del Santo Patrón San Francisco el 4 de Octubre. Estas fiestas dan comienzo en la iglesia del pueblo.

Situada en el Barrio de Cotos, cuenta con un campanario independiente que fue construido a fines del siglo XVI y que cuenta con campanas de María Angola que datan del año 1737. La fuerza de las campanas es sentida en las comunidades vecinas de Ticllos, Cajamarquilla, Canis y Corpanqui. Posiblemente el mineral con el que fueron elaboradas estas campanas, provendría de la mina Achkehuayin, no muy lejos de la comunidad. En el barrio de Allaucay se erigió una capilla llamada “Nuestra Señora de Zaragoza”, destruida por el terremoto del año 70.

La iglesia posee en la fachada las imágenes de San Francisco de Asís, Santa Rosa de Lima y un santo que no hemos podido reconocer. En su interior hemos apreciado piezas únicas de arquitectura de diversas épocas y estilos: Un águila bicéfala (símbolo de la casa de los

Habsburgo), la flor de Liz (Símbolo de la casa de los Borbones); numerosas imágenes de Jesús, la Virgen María, Santos y andas para su transporte. El altar está recubierto en pan de oro y se encuentra desmantelado; hasta la década de los años 80, la iglesia tenía una enorme pintura de San Francisco de Asís, pero fue víctima de la codicia de coleccionistas. Solo se aprecia el enorme marco que lo albergó por tantos años, reposando en uno de los lados de la iglesia. Muchos pobladores están “consientes” de que su iglesia está en aquellas condiciones debido a su propio “descuido”. Cuando el profesor Román Robles llegó a fines de la década de los setenta, encontró dentro de la iglesia, en un viejo baúl, el padrón de comuneros de 1800, al igual que un misal del siglo XVIII. Robles encontró este padrón porque el profesor Pablo Macera, quien en el año de 1968 llegó a Mangas, le aviso de la existencia de no solo un padrón, sino dos y que pertenecían a dos épocas diferentes. Robles solo se topó con el perteneciente al siglo XIX y fue el mismo que pudimos encontrar en la comunidad.

A pesar de las nostalgias sobre la antigua gloria de la iglesia, la celebración más importante giraba alrededor de esta. Hasta la década de los años sesenta, el techo de la iglesia estaba compuesto por paja y dividido en dos mitades porque cada año, eran trabajadas por ambos barrios. Este trabajo se desarrollaba en un clima festivo, donde la música, danza, comida y alegría era sentida. Era momento para que los mashas<sup>16</sup> entraran en escena<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> El termino *Masha* posee una traducción variada en nuestros días: “*Cuñado, Hermano político*” (Diccionario Ynga- Castellano. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana 52). En el quechua norteño, *Masha* significa “*Yerno*”. En quechua Ancashino (del diccionario de Parker-Chavez) se traduce “*Masha*” como “*yerno*” y “*Lumtsuy*” como “*nuera*”. En la danza mangasina, los hombres se visten y representan a los mashas y las mujeres a las lumtsuyes. Cada masha baila acompañado de dos lumtsuyes, del barrio opuesto. Enrique Mayer, en base a los datos que obtuvo en la comunidad de Chaupiguaranga, encuentra que los mashas son entendidos como individuos que no pertenecen a la comunidad y se incorporan a esta, a través del matrimonio. Sus opuestos, por lo tanto, son las lumtsuyes quienes representan la permanencia en la comunidad.

Cuando la asamblea comunal de Mangas determinaba la fecha para la renovación del techo de la iglesia, que por lo general era entre el 15 y 30 de noviembre, los comuneros sabían que era el momento para el fin de la siembra de papas y el comienzo de la siembra de maíz. La división del techo tenía una división primaria de dos partes y cada parte de sub-dividía en ocho secciones respectivamente porque estaban relacionadas con las tierras de cultivo<sup>18</sup>.

La sección que cada barrio trabajaba no era rígida. Si un año le tocó al barrio de Cotos el lado derecho al año siguiente le tocaba al lado izquierdo; lo mismo ocurría con el barrio de Allaucay. Cada sección debía de tener paja, madera y sogas nuevas. La paja utilizada en el techo se recogía del cerro San Cristóbal y todos los comuneros iniciaban su recolección desde muy temprano; la participación era obligatoria para todos. Una vez recogida, toda la paja era entregada a los alcaldes de varas. Ellos disponían un gran madero de aliso (algunos indicaron que este madero tenía una longitud de 30 metros). Este enorme madero llevaba una bandera peruana y era utilizado luego como andamio para transportar la paja hacia el techo. La paja era colocada de forma vertical, en pequeños manojos. La paja era “tejida” al techo y era realizado con tal maestría, que el agua no entraba en la iglesia.

Una vez terminada el trabajo, cada barrio ya tenía elegido su respectivo alcalde de varas. Eran ellos quienes organizaban la fiesta y a los danzantes, proveían de comida y bebida,

---

<sup>17</sup> La descripción que daremos sobre los bailes de los Mashas, es en base a nuestros datos de campo y las observaciones Robles (1982) y Burga (1988). Sucede que no pudimos observar el baile de los Mashas directamente porque desde hace años no se ha realizado. Nuestros informantes de mayor edad nos relataron sus experiencias, a pesar de que sus recuerdos sean vagos y nebulosos. Posiblemente en noviembre de este año (2010), los mashas vuelvan a bailar. Una de nuestras informantes nos comentó que solo faltan dos miembros para que el conjunto esté listo.

<sup>18</sup> Las tierras comunales estaban divididas en ocho secciones y la producción era rotativa. Esto se hacía para “no cansar a la tierra” y un año se sembraba papas y al otro año, en otra parcela, se sembraba maíz. Los tierras comunales tenían sus respectivos nombres y estos eran: Cochacochay, Ulan Grande, Ulan Chico, Quinuapampa, Mushcarumi, Matapampa, Siclapampa y Q’orgilla. (Estos son los nombres que hemos escuchado y la forma como los hemos escuchado, los hemos transcrito aquí. Los errores ortográficos de estas palabras quechuas son totalmente nuestra responsabilidad).

sin olvidarse de la banda de musical. Cada alcalde de Varas elegía a dos mashas y cuatro lumtsuyes. Cuando se daba comienzo al baile, cada alcalde de varas encabezaba al grupo de cada barrio; detrás de él, los dos mashas y las cuatro lumtsuyes. En una tercera posición tocaba la banda y siguiéndolos iban amigos y familiares del alcalde de varas.

Existen dos personajes adicionales que conforman la comitiva de ambos barrios. Ellos son los “viejitos” y representan a los antiguos miembros de las “tribus” formaron los barrios. El “viejito” del barrio de Cotos es conocido como el “huachano” y el de Allaucay lleva el nombre de “rucu”. El huachano proviene de las tierras bajas, de Arapayoc, y se aproxima al pueblo montado en un caballo. Llega con productos propios de la costa como arroz, pescado, vino y frutas. El Huachano esta vestido como un hacendado de la costa (barba crecida, sombrero, botas y llega cabalgando) y habla castellano. Entre tanto, el Rucu baja de las punas del Cerro San Cristóbal y trae productos típicos de esta zona (charqui, picante de papas, parpa). Ellos hablan quechua y hacen su entrada al pueblo tocando una quena pinkuyo. Ambos personajes son recibidos en las dos entradas del pueblo (una mirando al cerro San Cristóbal y la otra en dirección a Arapayoc) por los alcaldes de Varas. Una vez recibidos por miembros de cada barrio, los viejitos reparten los productos que llevan consigo con los presentes.

En esta celebración, cada participante tiene elementos distintivos. Los alcaldes de varas visten traje “ordinario” (saco, pantalón, camisa y sombrero) y en sus manos llevan consigo las varas, símbolos de su autoridad. Los mashas usaban terno y también lentes de sol, guantes y un sombrero que tenía un fino adorno de plumas. Su pantalón era arremangado hasta la rodilla porque tenía medias de colores. En sus piernas, unos cascabeles son remecidos al sonido de la música. En su cuello se colocaba una taleguilla, conteniendo

hojas de coca, y una botellita de ron. Las lumtsuyes vestían el “traje típico” de la zona; su vestido estaba compuesto de vivos colores, con adornos en el pecho y puños. Usaba un sombrero blanco con cintas de colores colgantes. Al bailar con los mashas y vecinos, usaban pañuelos blancos o de colores.

Para el final de la fiesta, cada barrio “preparaba” un toro y este momento era conocido como el *nuna toro*. Son contruidos con maderos de maguey en cada casa comunal. Su fabricación también era un buen motivo para que los pobladores se reúnan y celebren. Una vez terminados, salían de cada barrio para “luchar” con el toro del barrio contrario<sup>19</sup>. Lo interesante de esta lucha es que se realizaba en la plaza de armas, punto medio entre ambos barrios. Los mangasinos, al estar influenciados por el alcohol, no gustaban que sus toros pierdan y muchas veces terminaban en verdaderas peleas: *“No importa si tu primo esta en el otro barrio, tu tienes que defender tu barrio porque de ahí vienes pe [sic] (...) pero como somos frescos, ya a la mañana siguiente uno se ríe de lo moreteado que esta... si vieras... las mujeres se transforman y pegan duro... ya ven para eso toman (risas)”* nos explicaron algunos comuneros.

Pasado el tiempo, la celebración de esta fiesta se hacía cada vez más difícil. Los altos costos que suponen, el cambio climático y la “modernidad” dieron una fuerte estocada. El

---

<sup>19</sup> En una pequeña etnografía que hicimos en la región de Canta, visitamos la comunidad de Pampacocha y de Viscas (2003). La diferencia de estas comunidades con San Francisco de Mangas, es que existe una rivalidad que trasciende lo físico y llega a lo mítico. Los pobladores de ambas comunidades cuentan que en épocas pasadas, estas dos comunidades habían pertenecido a un pueblo mayor (¿acaso una reducción de indios?). Ambos barrios tenía problemas desde épocas pasadas y la gota que rebalsó el vaso ocurrió en una fiesta patronal del antiguo pueblo. Durante la fiesta y bajo los efectos del alcohol, los vecinos de un barrio mataron a miembros del otro (como son rivales, cada pueblo culpa al vecino del origen de los asesinatos). Frente a esto, se optó por la separación y abandono del pueblo matriz (no conocemos si fue en época colonial o republicana). La comunidad de Viscas es una comunidad de altura y la de Pampacocha, una comunidad agrícola. Su principal rivalidad, ha sido en base al control de los pocos reservorios de agua que existen en la zona. Pero su lucha no quedó ahí; en determinadas épocas del año, de la iglesia, salen a combatir los espíritus de cada comunidad bajo la forma de un gran toro. Ambos toros luchan y el ganador traerá prosperidad a la comunidad al cual pertenece.



epílogo de este baile fue en la década de los años setenta, al reemplazar las pajas que cubrían la iglesia por calaminas. El señor S. nos contó cómo se llevó dicha decisión: *“bueno te voy a contar como fue, mira lo que pasa es que desde antes las personas se levantaban muy tempranito, antes de que el sol salga, y se iban al cerro San Cristóbal a recoger ichu. Toda la gente tenía que participar porque sino ¿cómo se llenaba el techo? ¿Solito? (...) entonces paso que uno de mis alumnos se accidentó cuando estaba cogiendo el ichu. Ya la gente tuvo miedo y como me tocaba bailar masha yo les dije a los comuneros que si yo bailaba se tenía que reemplazar el techo con algo que resista y evitar futuros accidentes. Entonces bailé e hice la promesa que se cambiaría el techo y así fue como se hizo el cambio de techo”*. Este cambio causó un gran efecto en la población.

En la memoria de los ancianos, el recuerdo de las grandes fiestas patronales es cada vez más lejano. Añoran mucho volver a participar y ven con melancolía como el pueblo ha tomado un camino que es difícil regresar. Cuando preguntábamos sobre su opinión respecto al reemplazo del material con el que está compuesto el techo de la iglesia, nos respondieron que era algo inevitable. Les causa tristeza pensar que el baile de los mashas desaparezca y que sus nietos nunca lo bailen. Nos mostraron orgullosos sus trajes, una tímida sonrisa aparece en sus labios. Lo guardan y nos preguntan si algo más deseamos saber.

### **El Panorama Religioso en Mangas**

El panorama religioso ha sido un tema espinoso en Mangas, porque elaboran nuevas formas de diferenciación entre los pobladores. Desde hace décadas, con la violencia política en apogeo, muchos grupos cristianos hicieron misiones en los rincones más

alejados del Perú rural. Uno de estos grupos, “Los adventistas del Séptimo día”, llegaron a Mangas. Este grupo ha logrado convertir a quince familias y su presencia está siendo muy sentida. El alcalde, Fernando Alvarado Aguado, es parte de este grupo y quien ha brindado abiertamente su apoyo moral y político.

Luego de que el conflicto interno se terminara, la iglesia católica busco recuperar el terreno perdido adoptando nuevas estrategias en su labor pastoral. Esta llego de la mano de la inculturación. Despojada de su antigua ortodoxia, la teología de la inculturación buscó: *“la reflexión sobre el modo de representar el mensaje cristiano universal, para que pueda ser entendido con las categorías y vivido con los símbolos de todas las culturas (...) se llama inculturación a la encarnación del evangelio en las diversas culturas, se califica de urgente, por la sensibilidad actual ante la diversidad cultural; de global, porque debe abarcar todo el mensaje cristiano; de difícil, porque no puede poner en peligro la unidad de la fe”* (Marzal 2002: 200).

La iglesia ahora ve con buenos ojos ciertas prácticas “paganas” (como libaciones ceremoniales, ofrendas a la tierra, etc.). Por ejemplo, cuando el Papa dio su homilía en el Cuzco, vio “el pago a la tierra” como *semilla del verbo*: *“así vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía alimentos por medio del terreno que cultivaban”*. El pago es interpretado como una forma de culto cristiano porque la madre tierra se convierte en un intermediario frente a Dios, cumpliendo la misma función que los santos. Del mismo modo, las fiestas patronales son señaladas como formas de fervor religioso, aunque, en el fondo, obedezcan a funciones que trascienden lo religioso.

Otra de las estrategias que la iglesia se vio en la necesidad de aplicar, fue el entrenamiento de agentes pastorales “nativos”. Conocidos como catequistas, sus filas están conformadas por jóvenes. Su misión es la de poder ingresar a espacios donde el cura no le está permitido (como el interior de las casas). El cura designado a Mangas se llama Andrés Torres San Borsato, perteneciente a la orden Mato Grosso. El solo llega a la comunidad en tiempo de fiestas importantes, por lo que en su reemplazo, los catequistas realizan seminarios, charlas y pequeñas misas.

La mayoría de los catequistas provenientes de Ticllos y cada semana tienen actividades en Mangas. Todas las semanas, el grupo que llega tiene que ser del mismo sexo (una semana va un grupo de hombres, a la siguiente un grupo de mujeres). Principalmente trabajan con niños y jóvenes, tarea que se viene desarrollando desde hace aproximadamente doce años.

## Capítulo II: Escenarios Coloniales

*“Ellos –continuo mirando a los reos- son nuestras dolencias y. como hicimos siempre, guiados por un Cristo purificador y sanador de males, nosotros, La Iglesia, a través de nuestro Santo Oficio, los entregamos formalmente a la justicia seglar, pues nuestra tarea ya ha sido cumplida (...)”*

Angelo DeGrasso, *El Inquisidor*.

### Instrucciones para Combatir a la idolatría

La idolatría fue aquella espina que aquejaba a la Iglesia rural del siglo XVII. Combatirla no era fácil, puesto que no tenía rostro fijo, era clandestina y letalmente efectiva. El silencio y la complicidad de los indios era una atmosfera propicia para echar raíz.

La idolatría, descrita por Bartolomé de Las Casas, era una práctica natural entre los indios porque, en un determinado momento, su camino se había desviado de la vía hacia Dios. Pensó el obispo de Chiapas que la forma en que los indios regresen a Dios era necesario utilizar algunas de las ceremonias tradicionales. No todas las prácticas idólatras eran “malas” o negativas, porque cambiando el contenido de estas, los indios entenderían el mensaje y aceptarían a Dios en sus corazones.

Entrado ya el siglo XVII, esta fórmula no era viable porque muchas de las teorías del Padre Las Casas habían sido debatidas por los jesuitas y la evangelización indígena tenía ya varias décadas en el territorio. La idolatría, en este tiempo, es entendida como una falsa doctrina que sigue contaminando a los indios y alejándolos de la verdadera fe. Una de las medidas que se adoptaron, fue la necesidad la creación visitas eclesiásticas para extirpar la idolatría. Los pasos para su desarrollo fueron sistemáticos.

.A la llegada del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, se realizó un balance sobre el desarrollo de la actividad pastoral entre los indios. Las políticas eclesiásticas anteriores, junto con sus ejecutores, recibieron una crítica muy dura y acida; el propio Joseph de Arriaga, con mucha ironía, se preguntaba como el anterior arzobispo, Toribio de Mogrovejo, no pudo hallar idolatría entre los indios<sup>20</sup> si paraba siempre en el campo; deja una pregunta implícita: ¿Acaso no hay peor ciego que el que no quiere?...

Identificado el problema, la metodología para su aproximación provino, principalmente, del tercer concilio Limense (1583). Los visitantes de la idolatría debían recordar que la represión, por si sola, no vencería a la idolatría y a su rebaño; era necesaria la virtud y el ejemplo. Al llegar a un pueblo de indios, debían decir empezar su discurso diciendo: “*No vinimos para castigarlos sino para instruirlos*”. Una vez que las averiguaciones habían terminado y se daba comienzo al juicio, el visitador cambiaba de estrategia. Con rigurosidad y frialdad de un taxidermista, buscaban conocer el origen, la función y las articulaciones de determinadas ceremonias. A través de esta información, se resolvería la forma como refutarlas.

Fernando de Avendaño consideraba que la idolatría tenía un perfecto caldo de cultivo en las narraciones e interpretaciones que daban los indios a la naturaleza. Como la gran mayoría de indios no tenía acceso a la educación, los criterios científicos eran totalmente desconocidos. La idolatría permitía que los indios le teman a los fenómenos de la naturaleza como la aparición de las pléyades, eclipses o de nacimientos extraordinarios. Los religiosos debían explicar que todo fenómeno ocurría por la combinación de las

---

<sup>20</sup> Estas son las palabras de Arriaga: “*Aviendo visitado tantas vezes su Arzobispado por su persona y con tan grande zelo de santo Prelado el señor don Toribio, que esta en la gloria, sin dexar pueblo ninguno que fuese , y apartando que estuyese y que no se descubriese ni se supiese nada de lo que ahora se sabe tanto a asido como esto secreto*”. Una cita, para nosotros, demasiado caustica acerca del antecesor de Lobo Guerrero.

fuerzas de la naturaleza y quien permitía esto, era Dios. Sabemos que una cosa es enseñarla, otra muy diferente es aprenderla y aún más difícil, es aplicar lo aprendido. A pesar de la dificultad, los religiosos recibían, en algunas ocasiones, ayuda de indios “desengañados” (como personas que habían contratado los servicios de especialistas religiosos y que al no ser curados por estos, la combatieron ferozmente). Otra forma para combatir a la idolatría fue poner atención a los niños porque no solo los convertía en buenos informantes, sino que se serían los futuros soldados que lucharían contra el mal<sup>21</sup>.

### **Los Arzobispos y el desarrollo de las visitas de idolatría: ¿Una mirada distante?**

*“el principal efecto de la visita general y personal mía era de extirpar las idolatrías, hechicerías y dogmatizadores para que la doctrina del evangelio caiga en dispunción y tierra que pueda hacer fruto”*

*Francisco de Toledo, Virrey del Perú.*

El llamado de alerta del cura de San Damián, Huarochirí, remeció los cimientos de todo lo que se había logrado en materia evangélica; la idolatría estaba viva. El arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622), dio comienzo a las visitas de idolatrías; los enemigos de la verdadera fe tenían los días contados. Esta acción no fue producto inmediato de la alerta de Francisco de Ávila, sino en base a la experiencia adquirida antes de ocupar el sillón del arzobispado de Lima<sup>22</sup>. Para sustentar su proyecto, Lobo Guerrero

<sup>21</sup> Otros ayudantes que prestaban sus servicios para la evangelización de los naturales fueron: sacristán, coristas, un fiscal, etc. Ellos eran elegidos porque eran personas respetadas y que persuadirían a los otros comuneros a asistir a misa. Lo cierto es que el cargo que ocupaban estas personas no aseguraba totalmente de que los indios asistan a la iglesia. Lo que sucede, y lo veremos cuando tomemos el caso del curaca, es que el poder que estas personas adquirieron era un poder externo y que colocaba a quien lo ejercía en una posición ambigua frente a sus iguales. Esto generaría, en algunos casos, que el cura no cuente con la entera lealtad de estos oficiantes.

<sup>22</sup>La preocupación de Lobo Guerrero por la idolatría entre los indios, puede rastrearse hasta sus días como arzobispo de Santa Fe de Bogotá. Al ser elegido como arzobispo de la ciudad de los Reyes, recomendado por el presidente de la real audiencia, Juan de Borja, adquirió las bulas de su nombramiento en agosto de 1608 y en enero de 1609 inició su viaje a Lima. El viaje de Bogotá a Lima duró aproximadamente nueve meses y durante este tiempo visitó varios lugares de su nueva diócesis y conocer a profundidad la situación

decretó cuatro disposiciones principales: A) Creación de un cuerpo de visitantes generales de las idolatrías, encabezado por Francisco de Ávila, con el apoyo de la compañía de Jesús. B) Celebración de un Sínodo diocesano, en el que se acordaron numerosas medidas para combatir la idolatría de los indios. C) Establecimiento de la cárcel de la Santa Cruz en el cercado. Este era un lugar de reclusión para los indios dogmatizadores y hechiceros. En esta casa recibirían castigos y sería adoctrinados. D) La fundación del “Colegio del Príncipe” para la educación de los hijos de los curacas.

Durante las visitas, se escribieron enormes reportes sobre momias, objetos de culto, especialistas religiosos, casas y tierras incautadas. Pero los problemas no se hicieron esperar. Algunos visitantes estuvieron inmiscuidos en problemas y muchos de ellos fueron denunciados. Acusados por abuso de poder, las denuncias provenían no solo de los indios sino también de los curas<sup>23</sup> o también de los propios corregidores. El principal problema, atentar contra sus intereses económicos de estos dos últimos. Los indios no son únicamente mano de obra muy valiosa, sino también consumidores.

---

de los indios. Se ha comentado mucho la diferencia entre la actividad pastoral de Lobo Guerrero y Toribio de Mogrovejo. Este último, hasta el fin de sus días, estuvo recorriendo los territorios del arzobispado. Sin embargo, Lobo Guerrero llegó a Lima contando más de sesenta años, con una mala salud, y encontró al arzobispado en “lamentables condiciones”. En informaciones contemporáneas, se menciona que el arzobispo hizo que los cultos adquirieran un mejor decoro; urgió a los prebendados el cumplimiento puntual de sus obligaciones corales, castigando con multa las ausencias no justificadas. También contribuyó al esplendor del culto mediante la dotación de capellanías de coro y la regulación y el reforzamiento de la capilla de música de la catedral.

<sup>23</sup>Este fue el caso del enfrentamiento entre el bachiller Pedro de Saravia y el visitador Juan Sarmiento de Vivero, en San Lorenzo de Quinti. El cura Saravia había incitado a sus feligreses para denunciar a Sarmiento de Vivero por, supuestamente, los agravios y cargas contra ellos. La presión que ejerció contra su grey es descrita de la siguiente manera: *“llegaron los muchachos de la doctrina con el sacristan resando las animas y el dicho cura envistió dándole bofetadas al dicho sacristan, diciéndole borracho. Y que como venía primero a casa del visitador que a su casa siendo su cura... el dicho sacristan le dijo a este testigo que el dicho cura había azotado a los muchachos”*. Eso no fue todo. De haber encontrado grandes idolatrías en esta pequeña comunidad, el cura hubiera sido cuestionado y hasta removido de su posición. La presencia de Sarmiento aumentó el clima de tensión. Pedro de Saravia era conocido por tener un mal temperamento y ser descrito como bravucon y pendenciero, por lo que los indios no dudaron en mencionar que: *“dixo (Pedro de Saravia) que no era para sacerdote ni cura, sino para capitán en Flandes y para matar y destrosar a todos los que hisieran mal. Que si el dicho visitador no fuera visitador lo sacara a campaña y lo diera cien estocadas...”* (Ana Sánchez 1991: XIX).

Las redes comerciales permitían el tránsito de materiales no solo para el consumo, sino requeridos para las ceremonias. Pongamos ciertos casos: Las conchas marinas o “mullu”, eran piezas necesarias para la creación collares o servían de ofrenda para los ancestros. Para su adquisición, los indios de las zonas serranas bajaban a las partes costeras e intercambiar con productos propios de su piso ecológico. Lo mismo se podría deducir de la adquisición de la hoja de coca, muy necesaria durante las labores agrícolas y ceremoniales también. No olvidemos la compra de animales, bebidas alcohólicas<sup>24</sup> y hasta artículos religiosos (como rosarios, agua bendita o imágenes para la iglesia). Indirecta, o directamente, la red de la idolatría se iba nutriendo de lugares insospechados.

A los problemas que mancillaron la continuidad de la campaña extirpadora, la maquinaria que le dio impulso se vio detenida. La muerte sorprendió al arzobispo Lobo Guerrero, y prematuramente a su sucesor Gonzalo del Campo (1625-1626), ocasionando gran consternación sobre el destino de las campañas contra la idolatría.

La incertidumbre sobre el destino de las campañas, terminaron por el “desinterés” del quinto arzobispo de Lima, Fernando de Arias Ugarte (1630-1638)<sup>25</sup>. Hombre considerado

---

<sup>24</sup> En las constituciones sinodales, se prohíbe que los españoles vendan vino a los indios. De esta forma se buscaría detener la borrachera entre ellos: *“por el grave y conocido daño que resulta a los indios de llevarles algunos curas y algunos corregidores vino nuevo a los pueblos de indios y darles fiada la botija de vino (que quando mucho a costado a veinte reales) por diez o doze pesos de que a resultado el acabamiento y disminución de los indios, por ser como es cosa muy cierta que os mas mueren de beber dicho vino y por fomentar las borracheras con su ocasión. Mandamos que ningún cura, ni otro clérigo pueda llevar ni vender a los dichos indios por si ni por interpositas personas vino alguno, lo qual guarden y cumplan en virtud de santa obediencia y so pena d excomunió mayo y de perder el que assi llevare aplicado a los gastos de guerra del Rey nuestro Señor, excepto doce botijas, que puedan llevar los curas cada año para celebrar el santo sacrificio del altar (...)”* (Constituciones Sinodales 1636, cap. V)

<sup>25</sup> Sin lugar a dudas, este es arzobispo desempeño una labor muy ecléctica. A los veinticinco años obtuvo su doctorado en leyes, grado el cual desempeño hasta alcanzar un gran nombre. Ocupó otros cargos públicos como auditor militar de Aragón (1591), oidor de la audiencia de Panamá (1594), oidor de la audiencia de Charcas (1597) y oidor de la audiencia de Lima (1603). Cuando todavía era oidor de Charcas, el virrey Luis de Velasco le ofreció el cargo de lugarteniente y capitán general del corregimiento de Potosí. Cuando era oidor de la audiencia de Lima, estuvo a cargo del gobierno del virreinato bajo la presidencia del oidor Diego Núñez de Avendaño. También estuvo como uno gobernador de Huancavelica. El virrey Montesclaros lo



como recto, caritativo y justo, estuvo muy pendiente de los asuntos indígenas. El arzobispo Arias de Ugarte pensó que los indios debían de ser tratados con “humanidad”, considerarlos como “compatriotas” y “hermanos”. Su devoción con los naturales fue tal, que firmaba con el título de “Fernando, indio, Obispo de Santa Fe”.<sup>26</sup> Su experiencia en el campo civil como el religioso, le permitió aproximarse al tema de la idolatría con cautela.

Pierre Duviols considera que: *“Decidido a no ocuparse del problema de la idolatría, Arias de Ugarte no se preocupará en resolverlo. Sin embargo, aunque nada hizo para estimular las visitas o darles un nuevo impulso, no llegó hasta el punto de suprimirlas. Algunos proceso de idolatría [que fueron] instruidos bajo su gobierno, [y que] alguna alusión recogida en ciertas informaciones de servicios, nos permiten afirmar (...)”* (Duviols 1977 [1971]. 197). Lo que sucedió fue que Arias de Ugarte consideró que la peste idolátrica se había sobredimensionado y, basándose en su experiencia como cabeza de cuatro diócesis, muchos indios habían abrazado la fe católica y solo se tenía que velar de que no la olvidaran<sup>27</sup>.

---

designó como su asesor por un periodo de siete años visitando personalmente las minas de Huancavelica. Pasados los años, decidió iniciarse en la vida eclesiástica. El Rey Felipe III, le concedió una licencia para que pueda desempeñarse como oidor y hombre de fe (Según Juan de Solórzano, esta licencia fue la primera de su género).

<sup>26</sup> Muchos contemporáneos hablan de la calidad humana de este arzobispo. López de Lisboa, quien lo conoció personalmente, nos dice que cuando Arias de Ugarte se encontraba en Quito: *“no se hallaba mas quieto, y consolado, que quando andaua trabaxando en bien de los indos, que amaua tiernamente”*. Sobre el título de “Fernando, Indio, Obispo de Santa Fe”, Salinas nos dice en su memorial que: *“y tuuo tanto amor a su rebaño, que todos los Indios lo llamauan su Yanacona [sic], vocablo, que en su lengua significa, el que sirue toda la casa, por el cuidado, que este Pasto tenía de alargarlos, acudiendo a sus necesidades: preciandode tanto desto, que escriuiendo a la Magestad del Rey nuestro Señor Felipe III y a la Santidad Paulo V, algunas cartas firmaba en ellas Hernado Indio Obispo de Santa Fe. Para mostrar con esto, que no se diferenciava dellos por el amor que les tenía: y siempre dize que los indios son sus amos y como a tales los sirue y aliuia sus miserias”*

<sup>27</sup> Para Arias de Ugarte, la visita pastoral fue prioritaria. A diferencia de Bartolomé Lobo Guerrero, la edad no fue un impedimento para conocer la situación religiosa del territorio. El realizó visitas pastorales personalmente, obteniendo información directa desde el mismo lugar de los hechos. Esto lo aplico cuando estuvo a cargo del obispado de Quito (iniciando su visita a los pocos días de la toma de dicha sede). En Quito visitó las parroquias de la ciudad y cuando estaba desarrollándolas, se le nombró arzobispo de Santa Fe. En Santa Fe realizó una visita que duró aproximadamente un año, visitando la situación de la catedral,

Al distanciarse de las políticas de Lobo Guerrero y Gonzalo del campo, Arias de Ugarte consideraba que la razón primordial que aquejaba a los indios era su adoctrinamiento y lo que se debía de conocer era su grado de instrucción (si habían sido bien instruidos o no). Las visitas de Arias de Ugarte no tenían una naturaleza inquisitorial, sino pastoral. En una carta publicada por Lisson Chaves, Arias de Ugarte comparte su opinión desde el campo: *“en las doctrinas que he visitado no he descubierto las idolatrías que algunos quizá con pio visado cien que ay (...) aunque algunas personas, movidas quizá por buen zelo, dicen que entre los indios hay muchas idolatrías (...) en muy pocas partes halle algunos rastros de lo antiguo y algunas supersticiones, y por la misericordia de Dios veo que los mas indios y indias están bien enseñados en la doctrina (...)*” (Lisson Chaves: 1946. 132, 145, 153. El énfasis es mío)<sup>28</sup>.

La concepción de Arias de Ugarte sobre la idolatría no significó que la enseñanza de las “buenas costumbres” entre los indios se deje de lado<sup>29</sup>. Las reducciones eran la vía para evangelizar a los indios: *“si los pocos indios que ay estuviesen reducidos a su poblaciones serian mejor instruidos (...) y esto (la enseñanza de la doctrina) fueran mas si los indios*

---

parroquias, monasterios, etc. También, por otros tres años, exploró lugares de difícil acceso. Luego paso a Charcas, siendo corta su estancia en dicha ciudad, por lo que en 1628 fue designado para el cargo de arzobispo de la ciudad de los Reyes. La visita del territorio de Lima comprendió los siguientes territorios: El cercado, Callao, San Pedro de Mama (Huarochirí), Jauja, Ica, Yauyos, Cañete. Su biógrafo López de Lisboa nos describe el accionar de su jefe, aunque en un tono un poco exagerado: *“no dexo en todo el arzobispado, palmo de tierra que no aduuiesse, hasta las Panataguas, ni indio que no confirmase siguiendo los passos de aquel exemplo de Prelados, el Ilustrisimo señor Don Toribio de Mogrovejo (...) las leguas, que este animoso prelado anduuo en este Reyno después que dentro en el , son mas que nueue mil”* (Epitome de la vida del ilustrísimo Doctor Don Fernando de Arias de Ugarte [1638] citado en *Constituciones sindonales...*).

<sup>28</sup> Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de Documentos para la historia del Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943-48.

<sup>29</sup> Durante la celebración del Sínodo de 1636, Arias de Ugarte buscó consolidar a la reducción como un espacio de evangelización y cultura para los indios. Sin embargo, la dirección pastoral no solo debía ser monopolizada por las ordenes religiosas sino también por clérigos, muy abundantes en Lima. En la práctica, gracias a informaciones contemporáneas, conocemos que los tópicos propuestos en el Sínodo no prosperaron, siendo un tema preocupante para el arzobispo.

*estuvieren reducidos a sus poblaciones, como mando hacer el virrey D. Francisco de Toledo”* (Lisson Chaves: *ibid*)

Tras el sensible fallecimiento de Arias de Ugarte, acaecida en el año de 1638, el arzobispado de Lima esperó tres años para que su sillón fuera ocupado. Proveniente del obispado de Arequipa, el sexto arzobispo de la ciudad de los Reyes fue, Pedro de Villagómez.

Leonés de nacimiento y sobrino del arzobispo Mogrovejo, Pedro de Villagómez se desempeñaba como canónigo de la catedral de Sevilla cuando, a la edad de 44 años, fue elegido como obispo de Arequipa. Al llegar a su nuevo obispado, inició una larga visita pastoral por toda la región<sup>30</sup>. Consecuencia directa de la visita, fue la celebración de un sínodo, en el año de 1638, ordenando la creación de escuelas en los pueblos de indios y la traducción del catequismo al puquina.

Villagómez siempre se mostró muy preocupado por el tema de la idolatría. Al tomar posesión del sillón del arzobispado, no negó los esfuerzos de sus antecesores en materia pastoral y vigilancia de los rebrotes idolátricos. Pero todos estos esfuerzos se vieron comprometidos constantemente por la “diligencia” del demonio y sus secuaces. Villagómez se sintió como un cruzado; siempre listo para combatir y evitar que la idolatría vuelva a su antiguo lugar.

Durante su gobierno, fue un gran promotor de la extirpación de idolatrías y él mismo publicó su *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de indios del arzobispado de Lima* (1649). Otras obras contra la idolatría vieron la luz en tiempos de

---

<sup>30</sup> Su visita se extendió hasta la región de Arica.

Villagómez: Fernando de Avendaño editó sus *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca...*; antes de morir, Francisco de Ávila también publicó sus sermones, en quechua y español, titulados como *Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone...* (1646) y el *Catecismo Bilingüe* de Bartolomé Jurado Palomino. Villagómez apoyó la publicación de estos libros, porque daban herramientas indispensables durante los procedimientos de extirpación.

En la obra del arzobispo, encontramos posibles causas de la persistencia de la idolatría, entre ellas la condición “natural” del indio a idolatrar. De ella: “*se aprovecha el demonio, así como de la rudeza y falta de entendimiento, su torpeza, falta de experiencia y, por supuesto, de la carencia de doctrina; y sobre todo la disposición de los indios que respetan las tradiciones de sus padres*”. Así como ocurrió con los judíos durante la guerra de reconquista española, los indios guardaron la idolatría en el corazón. Las tradiciones propias son amadas y se conservan porque, nos dice nuestro arzobispo: “*entre cuantas conjeturas y razones ponderan los que intentan probar que el origen de estos indios, es el de los indios, ninguna hace más fuerza para persuadirlos, que esta su vehemente inclinación a la idolatría y la grande facilidad que en ellos se halla por su experiencia, en volver a ella, como heredada de sus antepasados*” (Villagómez 1919 [1649]; 52)<sup>31</sup>.

A pesar del abrigo natural de la idolatría, existían otros mecanismos que la reforzaron. Uno de estos refuerzos provino de la borrachera. Esta se encontraba muy arraigada porque, siguiendo la lógica naturalista, este vicio era hereditario. Para Villagómez, era “muy raro” no ver a un indio ebrio. A la borrachera, se le une la malicia de los hechiceros al pedir a los indios que sigan idolatrando. La forma de combatir esta voluntad natural de los indios era a

---

<sup>31</sup> Pedro de Villagómez. *Carta Pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. 1919 [1649].

través de la educación religiosa, muy deficiente en estas épocas. La falta de un buen adoctrinamiento a los indios, sea por la distancia de las reducciones o la falta de interés de los curas, fue un factor decisivo en la persistencia de la idolatría. Con la nueva campaña de extirpación, estas falencias terminarían.

Nuevas visitas de extirpación de idolatrías, iniciadas a partir del año 1649, fueron casi exclusivamente obras suyas. Él fue el encargado de plantear el sustento teórico, la legalidad y la defensa de la campaña (no por nada acudió al libro de Arriaga para componer su obra).

En una ceremonia solemne, el arzobispo envió a siete equipos de visitantes que salieron con muchas bendiciones del arzobispado<sup>32</sup>. Villagómez estuvo tan entusiasmado por su campaña que visitó su arquidiócesis. Las campañas se extendieron por todo el gobierno de Villagómez y durante su ejecución encontramos que la forma de recolectar la información fue muy minuciosa y la severidad de los visitantes estuvo muy presente. En esta ocasión, los jesuitas apoyaron estas campañas, pero no de forma tan comprometida, como si sucedió en tiempos de Lobo Guerrero. Fue en este periodo que una figura se levantó para acatar la misión, su nombre fue Bernardo de Noboa.

### **Bernardo de Noboa: El Visitador y sus pesquisas**

Designado por el mismo arzobispo para visitar las doctrinas de San Pedro de Hacas y de San Francisco de Mangas, Bernardo de Noboa era conocedor de la zona. Fue cura de

---

<sup>32</sup> El 19 de setiembre del año de 1649, según cuenta Fray Diego Córdoba y Salinas, en una ceremonia en la catedral de Lima, el arzobispo Villagómez nombró a siete visitantes generales de la idolatría: Fernando de Avendaño (Lima y el cercado); Alonso Osorio (Costa y Huarochirí); Francisco Gamarra (Canta, Tarma, Chinchaycocha); Pablo Recio de Castilla (Checras y Cajatambo); Felipe de Medina (Yauyos, Jauja, Chancay y Huaylas) y Bartolomé Jurado (Conchucos y Huamalés). Tomado de García, Juan Carlos: "Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías" en Urbano y Ramos (1993).

Ticlos y sabía a lo que se enfrentaba<sup>33</sup>. Conocía bien el idioma quechua y, dejó testado en su información de servicio final, que tras siete años de visitas (1656-1663): visitó veintiocho pueblos, demolió una gran cantidad de ídolos y absolvió a muchos indios acusados de idolatría.

Su metodología durante las visitas a los dos curatos no fue la misma. Al culminar la visita en el curato de Hacas, fue enjuiciado por los indios de dicha doctrina. El juicio se extendió por un periodo de dos años y medio y la conclusión fue amarga para Noboa. A pesar de haber salido bien librado del juicio, donde el mismo arzobispo ayudo en su defensa, esto se convirtió en un problema, pues será el principal obstáculo para el ascenso a otros cargos eclesiásticos.

Al llegar a San Francisco de Mangas, somos testigos del aprovechamiento de los enfrentamientos y rencillas internas (a nivel religioso, generacional, político e incluso de género). La experiencia de Ticlos y la visita a Hacas, afinaron su mirada y sus preguntas. Sabe que la idolatría se nutre de los lazos familiares, laborales y comerciales. Detrás de las puertas de las casas, los curas no tenían la potestad de saber que se ocultaba en las unidades domésticas indias. La unidad doméstica era, en muchos casos, el símbolo de resistencia a las normas coloniales y católicas. Pero ¿Qué más nos presenta el interrogatorio?

---

<sup>33</sup> Antes de alcanzar gran protagonismo en las campañas de extirpación de idolatrías, Noboa, quien se desempeñaba como cura de la comunidad de Sucha, fue convocado para reemplazar al visitador Juan Gutiérrez de Aguilar. Gutiérrez había sido designado para investigar la supuesta suplantación del cargo de curaca, por un indio llamado Auquinivin. La acusación fue formulada por el sobrino de este, Alonso García. Durante este juicio, el defensor de Auquinivin, acusó al visitador de conspirar con el cura del pueblo, Gonzalo Cano. Al tomar la posta dejada por Gutiérrez, Noboa encontró que muchas de las acusaciones habían sido inventadas y que los testimonios habían sido alterados en su totalidad. Para mayor información sobre este caso A.A.L, Idolatrías 2 (6,8) “Autos hechos por Juan Gutiérrez de Aguilar, cura de Pira y Cajamarquilla contra indios por idolatría” San Jerónimo de Pampas, 1646.

Cuando se iniciaba un interrogatorio, el testigo da su nombre y su lugar de procedencia (pueblo y ayllu). En Mangas, según algunos testigos, los ayllus que conformaban esta reducción estaban relacionados entre sí vía parentesco ceremonial entre sus respectivos fundadores (como es el caso de los ayllus de Cotos y de Arapayoc). Los nombres que heredaban los indios también eran indicadores del ayllu al que pertenecían (llevar los nombres Nuna o Callan, definía a sus miembros como parte del ayllu de Cotos).

Como estamos tiempos coloniales más tardíos, los nombres de los testigos son una combinación de nombres católicos y andinos. El nombre de los indios está relacionado con las huacas o antepasados (en Hacas, los indios iban donde las huacas para que estas designen el nombre de los recién nacidos). Por otro lado, el nombre español hace también referencia a un elemento protector y religioso, los santos (como el de Santiago). Luego de la designación del nombre, a lo largo de la vida del niño, se realizaban ciertos rituales que lo ayudarían a crecer biológica y socialmente<sup>34</sup>.

Rituales como el corte de cabello, el matrimonio, el llenado de techo o faenas laborales, fueron muy importantes porque para lograr su desarrollo, se requiere de planificación y protocolos. Se clasifica a los parientes si son sanguíneos o por alianza, en base a su género, a su edad, etc. Estos rituales fortalecen solidaridades entre los individuos, porque se “mingaba” a otros individuos. Para los ojos de los visitantes, como Noboa, aquí se alojaba la idolatría.

Pero no todo se podía resolver a través de los rituales. Los testimonios nos presentan un panorama también negativo. Como los indios debían de cumplir sus obligaciones o con su

---

<sup>34</sup> Debido a la alta tasa de mortalidad infantil, en la zona urbana como la rural, el niño debía de llegar a cierta edad para que sea considerado como tal. En Lima del siglo XIX, los niños al cumplir seis años se les hacía una gran fiesta porque habían sorteado la muerte.

comunidad como con la colonia, existió una situación de tensión para aquellos que no lograban alcanzar los montos indicados (podían ser castigados físicamente o hacer trabajos forzados). Esta condición no era nada agradable y que mejor una fuerza externa para calmar la situación. La salida fue la realización de una visita

La visita permitió cambiar las fuerzas de poder dentro de la comunidad, deponiendo a aquellos que estuvieron “abusando del poder”. Pero si la acusación no prosperaba, el acusador era excluido de las obligaciones que permite la red parental y convertirse en un waccha<sup>35</sup> (es decir un pobre social). Otras formas que facilitaron la exclusión de parientes acusadores, fue en base a su condición racial. En Mangas, los mestizos Sebastian Xulca, María Ramires, Melchor de Padilla, Pedro Ramires y Antonio Mendosa<sup>36</sup>, denunciaron las prácticas idolatras y fueron mal vistos por sus vecinos porque no “*eran de fiar*”. Ya que hemos tocado el tema de determinados conflictos dentro de la comunidad, a nivel individual, prestemos atención a las rencillas entre los ayllus que habitaron Mangas.

Este fue el caso de los ayllus Chamas y Nanis<sup>37</sup>, que habían podido abandonar la reducción para alojarse en sus antiguos pueblos. Los principales de estos dos ayllus, aprovecharon la

---

<sup>35</sup> Tampoco fue extraño que a personas que vayan en contra de los rituales tradicionales sean enviadas a trabajos fuera de la comunidad. Ocurrió que en Mangas, el año de 1604, el curaca Carlos Callan envió al fiscal Diego Huaman Ricapa a las minas de Chingos. Durante este periodo de ausencia, Carlos Callan y sus hermanos removieron el cuerpo de su hermano, el anterior curaca Domingo Julca Ricapa, de la iglesia y lo enviaron al machay de su ayllu. A su regreso, Huaman Ricapa se dio cuenta que el cuerpo no se encontraba y que en su lugar habían colocado 4 ladrillos de adobe. Huaman Ricapa denunció este hecho al cura de Cajatambo y se abrió una investigación contra los Hermanos Callan. Este caso lo analizaremos con más detalle en los siguientes capítulos.

<sup>36</sup> La relación entre los mestizos y los indios de Mangas, al parecer fue de desconfianza mutua. La red parental en Mangas constituía un problema para la conversión. Al convertirse estos individuos en ayudantes e informantes claves de Bernardo de Noboa, además de poner al descubierto la red de especialistas religiosos e identificando a los ancestros de su grupo familiar, no nos sorprendería encontrar que hayan sido excluidos de cualquier festividad o cargo público dentro de la comunidad. Esto sería, en todo caso, una revancha contra ellos.

<sup>37</sup> Alonso Yanac Chahuac nos dará pormenores de esta situación. Indio de cuarenta y siete años de edad, nació en la reducción de San Francisco de Mangas, pero pertenecía al ayllu de Chamas, dijo lo siguiente



visita de Bernardo de Noboa hacer sus reclamos. Los principales de estos ayllus informaron que desde hacía muchos años las capillas ubicadas en sus respectivos pueblos, estaban en ruinas. El alcalde de Chamas<sup>38</sup> se presentó ante Bernardo de Noboa y le pidió autorización para reconstruir dichas capillas. Le dijo que la distancia entre estos pueblos y el curato de Mangas<sup>39</sup>, había ocasionado que muchos ancianos murieran sin recibir los santos sacramentos y, además, que las nuevas generaciones no eran bien instruidas, porque no tienen a alguien para llevarlos hacia Mangas<sup>40</sup>.

Este encuentro repentino con el alcalde de Chamas despertó las sospechas de Noboa. No estuvo muy seguro de las intenciones del alcalde, por lo que envió, sorpresivamente, a dos de sus ayudante: el fiscal Pedro de Torres y el interprete Ambrosio de Villafaña. Al llegar a Chamas, se dieron con la sorpresa que no se habían reconstruido las capillas y, por el

---

durante el interrogatorio: “[regresaron] ...al pueblo biejo de Chamas donde [ahora] uiuen [y] se boluieron de la redusion de Mangas por desir que tenían pleitos por sus chacaras (...)”.

<sup>38</sup> El documento refiere que su nombre fue Alonso Chahua (“alcalde y principal del aýllo [de] chamas”).

<sup>39</sup> La distancia aproximada de Chamas a Mangas era de una legua y media. La caminata toma de una hora a hora y quince minutos.

<sup>40</sup> Existen dos documentos muy interesantes y casi similares, realizados en el año de 1647. Uno de ellos fue publicado por Duviols (2003), aunque contiene información parcial. Pero, al ser casi similares, presentan la siguiente información: “*declarado hacemos saber como por relación que tuuimos auia dos capillas antiguas [a] vna legua del pueblo principal de la dicha do[c]trina con dos ayllos de mas de cien almas cada vno y muchos de ellos por viejos e impedidos no frequentauan su parrochia [sic] ni oyan missa ni eran dotrinados ni enseñados de su cura ni cumplían con el precepto de la confision [sic] en el tiempo estatuido por estar las dichas capillas caydas y arruynadas y que conuenia reedificarlas para que se pudiese celebrar en ellas y acudir a la enseñanza de los dichos yndios que allí residían mayormente en tiempos de las siembras y cosechas como se auia hecho antiguamente sobre que despachamos comisión al dicho cura (Andres Garcia de los Ríos del Aguila, cura de San Francisco de Mangas en ese año) (...) para que con vista de todo proueyesse del remedio mas conueniente al bien espiritual de los indios (...)” . (Duviols 2003; 681). El nombre de los testigos que se presentaron no se encuentran publicados en la obra de Duviols (2003). En el otro documento se cuenta con el testimonio de seis testigos, de ambos ayllus, presentados por dos camachicos; todos ellos son mayores de cincuenta años y el mayor de todos ellos, cuenta con ochenta años. Sus nombres son: Agustín Julca Yauri y Hernando Ayja Huaman (Camachicos); Juan Amiri Chagua (Nanis, 70 años); Domingo Mirca Guaman (Chamas, 70 años); Martín Caruavilca (Chamas 80 años); Domingo Acha Ricapa (Chamas, 55 años). Por último, conocemos el nombre del último testigo, pero lamentablemente no conocemos su apellido. La información se presenta así: “*presentaron como testigo[a] Alonso [parte quemada] del pueblo de San Juan de Chama [parte quemada] Curaca Principal (...)”* Archivo Arzobispal de Lima, Sección Visitas Pastorales. Legajo 11 documento XIII, año de 1647. Parece ser que el nombre del cura de Mangas en año de 1662, fue Antonio Barba (Duviols 2003: 644).*

contrario, sorprendieron al alcalde y a los indios durante la realización de un ritual en honor a los ancestros<sup>41</sup>.

Este descubrimiento asusto mucho a los indios por lo que, según lo referido por dichos enviados: “[los indios] *ofrecieron [los] diez pesos al dicho fiscal y al intérprete porque [sic] (para que) dijisen al señor Vesitador que ellos mismos, los dichos yndios de su propia voluntad auian manifestado dichos ydolos al dicho fiscal y que no los acusasen de auer[los] negado y encuuiertolos (...)*”. ¿Qué fue lo que vieron los ayudantes de Noboa en Chamas y Nanis para que los indios busquen sobornarlos?

En su visita sorpresa, reconocieron: “*dos sitios tapados con losas y ensima ofrendas de coca fresca y cuies quemados que tenían los dichos sitios dentro del medio de su pueblo (...)*”. Se trataban de pozos profundos y en uno de estos pozos se encontraba el fundador de ambos ayllus, Auca Atama. Rodeado por sus hijos<sup>42</sup>, estaban acompañados por una serie de conopas.

Existe un dato interesante que afloro durante los interrogatorios; Alonso de Osorio, antiguo visitador de la zona, supo de la existencia de Auca Atama pero no llegó a eliminar este

<sup>41</sup> Toda esta situación tomo color de hormiga desde el encuentro del alcalde con el Bernardo de Noboa: “*vn indio llamado Alomso Chahua alcalde y principal del aillo chamas y en la mesa aronjo vna taliguilla de plata que se contaron diez pesos luego incontinente el dicho señor vesitador me hiso llamar a mi el presente notario y muchos testigos para que diese fe del coecho de plata y auriendole ecsaminado el dicho señor vesitador por dichos ynterpretes que confesase y dijse delante del notario y testigos las mismas palabras que a solas auia dicho al señor vesitador quando le echo la dicha plata en la mesa disiendo que le daba aquel dinero por el gran trabajo que pasaua en aser [la] uisita y el dicho Alomso [sic] Chagua negó las dichas palabras y que aquella plata le daba al dicho señor visitador para que le diese lisensia para poner capilla e su pueblo viejo de su aillo chamas y recovendiendole el dicho señor Vesitador que para que le pedia lisensia si tenia prouision y lisensia del propio arzobispo para tener [una] capilla con que se manifestó la malisia con que venia y el dicho vesitador le bouio los dichos diez pesos y [le] mando [de regreso] y io el presente notario lo pusiese por testimonio y diligensia de que doi fe y verdadero testimonio y lo firme siendo testigos don pedro de ualdes y ambrosio uillafaña pedro ramires Melchor de Padilla y lo firme (...)*” (Duviols 2003: 648. El énfasis es mío). Nótese los dos últimos nombres (Melchor de Padilla y Pedro Ramires), ambos mestizos y que se encuentran en la parte inicial del proceso, como acusadores. Es un elemento que no hay que perder de vista.

<sup>42</sup> Los hijos de Auca Atama fueron: Ñahuintambo, Porom Tambo, Cunquis, Julcas, Pariasca y Cajas(¿?).

mallqui porque: *“todos los dichos ydolos y malquis no se descubrió porque no uino en persona a descubrir el señor Vesitador Alomso de Osorio y el señor Vesitador Felipe de Medina”* (dice Alonso Yanac Chahuac). A esto, según cuenta Domingo Hacharicapa<sup>43</sup>: *“(…) y aunque el señor Vesitador enbio [a] sus ministros (acompañantes durante su visita) no le manifestaron [el] principal malqui Auca Atama sino a sus hijos [y] aunque los quemaron Hernando Julca Guaman que era ministro destos ydolos recojio sus senisas y las entero en el dicho sitio (….)”* (Duviols 2003: 670). Recolectar las cenizas de los ancestros permitía continuar la existencia del mallqui y seguir ofrendando en su honor.

Según cuenta la leyenda, Auca Atama no vino solo, sino con su madre Urpai Vachac<sup>44</sup>. Ella se encontraba enterrada en el Cerro Punchao Cayan, muy cerca de los antiguos pueblos de Chamas y Nanis. Por lo tanto, las palabras que abren la visita a Chamas y Nanis ya no se vuelven ajenas: *“Thomas Aquino fiscal nombrado en esta visita digo que a mi noticia a llegado que los ayllus llamados Nanis y Chamas que tenían su principal redu[c]cion en este pueblo llamado San Francisco de Mangas se an retirado a viuir en los [sic] (a sus) pueblos viejos por tener en ellos sus ídolos y malquis para tener maior libertad de mochar y adorar a sus ídolos y especialmente en el pueblo de viejo del aylllo Chamas tienen dos simulacros dentro del mismo pueblo donde tienen oculto el ídolo*

<sup>43</sup>Hombre de 53 años de edad, nació en el pueblo de San Francisco de Mangas y perteneció al ayllu de Chamas.

<sup>44</sup> Este ancestro es mencionada en los mitos recogidos por el padre Francisco de Ávila. He aquí el resumen del relato: Cuniraya, quien no pudo alcanzar a Cahuillaca y a su hijo, se dirigió a Pachacámac. Allí encontró a dos mujeres protegidas por una serpiente. La madre de estas mujeres era **Urpayhuáchac**. El mito nos narra que Urpayhuachac fue a “visitar” a Cahuillaca, ya transformada en isla, por lo que Cuniraya montó en cólera. Como resultado, violó a una de las hijas y cuando iba a hacer lo mismo con la segunda, esta se transformó en paloma. No contento con esto, destruyó un estanque donde Urpayhuáchac criaba peces y es por ello que los peces se reprodujeron en el mar. Una vez que termino de descargar su colera, Cuniraya se dirigió a las “orillas del mar”. Al regreso de Urpayhuáchac, sus hijas le dijeron lo sucedido y esta inició una persecución contra Cuniraya. No logra alcanzarlo porque este último, finalmente, escapa hacia la tierra de los Checas. El significado literal de Urpayhuachac es “la que pare palomas”, porque una de sus hijas se convirtió en paloma. En la visita a Chamas y Nanis, los testigos refieren a que el cuerpo de Urpay Huachac: *“tiene forma de una palomita”*. Este personaje, más que darnos respuestas, nos da más preguntas....

*malqui llamado Aucatama y le an ocultado de los demás visitantes (...)*” (Duviols 2003: 667)<sup>45</sup>.

Para concluir con la información sobre Chamas y Nanis, nos topamos con otro dato interesante. Tras el conocimiento de las visitas al curato de San Pedro de Acas por parte de Noboa, los indios idearon ciertas estrategias para pasar desapercibidos: *“y agora un año tubo [sic] (tuvieron) platica entre todos ellos que en [la] otra vanda de Otuco [los visitantes] [h]a[n] descuuerto muchas cosas y los a destruido y [para que]asi no venga el señor Vesitador Bernardo de Noboa a uisitar y nos halles en nuestras cosas y asi lo pongamos esta casa ques de la uirgen y nos halle en nuestras cosas y asi lo pongamos esta casa ques de la uirgen avnque auiamos dicho ansi siempre los aiunos an sido allí y el mais [que] se an seruido para dicha pacu hasta ahora”* (Duviols 2003: 669, el énfasis es mío). Chamas y Nanis nos presenta particularidades dignas para la tesis doctoral; es claramente una invitación muy atractiva, pero que debemos declinarla...por el momento.

Antes de pasar al siguiente capítulo, donde estudiaremos la forma de reconocer la autoridad del curaca Callan Poma, hablemos un poco sobre el cargo de curaca. Para acceder a este cargo, Alonso Callan Poma debió de cumplir una serie de requisitos, demostrando ser capaz de asumir el reto ser un dirigente político. Segundo, su desempeño será vigilado constantemente y tendrá que demostrar ser digno de este (tanto en asuntos referidos a la comunidad como frente a la sociedad colonial). No siempre les agradara a todas las personas, por lo que se enfrentará a algunos de ellos y, estos en represalia, usaran la acusación de idolatría para quitarle el cargo.

---

<sup>45</sup> El caso de Chamas y Nanis es muy interesante para analizar; lamentablemente no entraremos en detalle sobre esta visita en particular. Sin embargo, una investigación inicial, y lastimosamente no continuada por ningún otro investigador, fue emprendida por Román Robles en un artículo publicado en el año 1978.

### *Un Nuevo Curaca en la Comunidad*

Comencemos por conocer la relación entre el curaca y algunos personajes en la reducción de San Francisco de Mangas. Desde la conquista hasta la independencia, la república de indios conoció a dos autoridades: el curaca y los alcaldes de indios. Los alcaldes fueron autoridades que fueron elegidas en base a normas castellanas. A lo largo de los años, ambos cargos conocieron la hibridación producto de la interacción de ambos sistemas en un determinado espacio. La existencia de un cabildo suponía una base interna de legitimidad, diferente de la que tenía un curaca. El cabildo de indios estuvo compuesto por dos alcaldes ordinarios, quienes eran elegidos por los regidores a comienzos de cada año. En algunos lugares, el alcalde recibía una vara como símbolo distintivo de su autoridad. Los alcaldes presidían los pueblos y disponían poderes judiciales y administrativos. El alcalde estaba exonerado de pagar tributo y asistir a las mitas durante su periodo, por lo que este cargo se volvió muypreciado para muchos indios del común. Para conseguirlo, algunos candidatos, colocaron como prioridad sus propios intereses, del corregidor o del mismo sistema colonial, por sobre los de la comunidad. Durante la visita de Bernardo de Noboa a Mangas, el alcalde de Mangas se llamó Lorenzo Guaraca, pero no conocemos a ciencia cierta la relación que tuvo con Alonso Callan Poma<sup>46</sup>. En ciertas reducciones existió una gran rivalidad entre el curaca y el alcalde de la comunidad, en cuestión de temas políticos, económicos y religiosos. Pero conozcamos algo sobre los curacas.

---

<sup>46</sup> Dentro del documento que contiene la visita, existe una “*Acussacion que hicieron los principales de Mangas*”. Este documento, redactado por Juan Lloclla Chagua quien era escribano de Cabildo, firman: “*Lorenzo Guaraca y [sic] alcalde mayor de esta dotrina en presensia de don Gaspar morales alcalde ordinario y su alguacil mayor martin de la cruz y andres guaras alcalde de Copas (...)*”. (Duviols 2003: 596). Este documento, fechado el 7 de octubre de 1662, declaran en su mayoría mujeres “arrepentidas” de participar en ceremonias idolátricas.

Los curacas fueron hombres pertenecientes a un linaje de élite. Autoridades desde tiempos pre-hispánicos, los curacas fueron piezas claves para la comunicación entre las dos repúblicas durante los tiempos coloniales. Con la evangelización, transformación y contradicción propia del sistema colonial del siglo XVII, los curacas pulieron su conocimiento de los códigos culturales y sociales provenientes de su propio grupo como del que sistema de dominación. Mientras que el poder colonial se iba haciendo cada más fuerte y presente en las zonas más alejadas del virreinato, el poder que lo curacas gozaban iba rápidamente disminuyendo. Por lo que nuevas alternativas para retener el cargo siempre fueron bienvenidas.

Al habitar en un mismo espacio, hay que entender a estas autoridades no como meros sujetos que ejercieron poder, es decir aquel sujeto que puede hacer y deshacer el mundo social en el que vive desde la comodidad de un asiento. Por el contrario, alcaldes y curacas estaban en constante movimiento, convirtiéndose en sujetos claramente identificables tanto por los emblemas que llevaban consigo o por las acciones que realizaban.

Las acciones realizadas ambas autoridades políticas tuvieron una repercusión en el espacio, mente y corazón de los miembros de su comunidad (en estos escenarios se producen competencias o negociaciones culturales e ideológicas). Estos sujetos se enfrentan a una variedad de públicos, como la población a la que pertenecen y distintos agentes, quienes juzgan su capacidad en el cargo. Sin embargo, el curaca siempre tuvo un mayor peso político sobre los alcaldes, motivando a que muchos alcaldes se quejaran y enviaran informaciones sobre la actitud de estos últimos. Incluso algunos curacas depuestos del cargo, por idolatras, eran temidos y su palabra era tomada en cuenta en las decisiones del pueblo.

Este fue el caso que ocurrió durante el desarrollo de una fiesta en el pueblo de San Juan de Guachinga, perteneciente a la región de Chancay. El depuesto curaca de Oteque, Francisco Gamarra se presentó en este pueblo y busco vengarse de quienes lo habían acusado de idolatra. La persona que dio aviso a las autoridades, y que inició otro proceso contra Gamarra, fue Ines Antonia<sup>47</sup>, hermana de Pedro Quispi Condor, gobernador de Checras. Ella escribió una carta al arzobispo denunciando el haber sido golpeada por Gamarra porque: *“io y otras personas vimos a don Francisco Gamarra comiendo e bebiendo en una mesa públicamente con una india llamada Maria que truxo del pueblo de Auquimarca uiuiendo publicamente i con grande escándalo de puertas adentro separado de su muger legitima sin confesarse ni comulgar (...) I allí mismo el dicho dia estaba comiendo y bebiendo con Pedro Pisco su brujo con quien siempre ha estado acompañado y auiendolo echado al obraje los alcaldes por cauerle su misa el dicho don Francisco Gamarra con mano poderosa lo saco del obraje y puso otro indio en su lugar. I como me parecio mal a mi y a toda la gente el que no aiga escarmentado auiendolo castigado por bruxo de dexar de andar con brujos porque dixे esto vino onde estaba io i me dixo tratándome mal de palabras que por que era habladora i con un palo me dio dos palos y me hirió en la cabeza i derribándome en el suelo me dio patadas que a no llegar los españoles que auian ido a la fiesta me hubiera muerto porque ellos me quitaron y de esto me resulto el estar enferma en la cama dos semanas echando sangre por la boca de mas de que lo hizo también en odio por auer jurado como christiana la verdad en las causas que hizo el visitador don Juan Sarmiento de Vivero porque lo tresquilo i lo azoto por las calles públicamente i aunque lo desterró oi esta mandando en la dotrina como si fuera*

---

<sup>47</sup> Esta india era ladina y estuvo casada con Sebastian Cristobal, “de color zambo”. Los testigos que se presentaron en esta nueva acusación son en su mayoría ladinos y “entendidos en lengua española”.

*governador porque dice públicamente que vuesa señoría le dixo que se fuesse a su pueblo no solo a mi sino a todos los que juraron contra el en las dichas causas los a maltratado”* (Sánchez 1991: 193. El énfasis es mío). El caso Francisco Gamarra es interesante porque nos da a entender que su fuerza y poder no provenían de su antiguo cargo, sino también de quienes lo respaldaron.

Francisco Gamarra comparte ciertas características con Callan Poma. Ambos ejercieron el cargo religioso, contaron con la asistencia de los especialistas de su ayllu e incluso volvieron a ser indios del común, pero con enorme influencia en sus pueblos. Por medio de lenguajes corporales y visuales, ambos curacas fortalecían su poder. Ya que hemos hablado de lenguajes corporales y visuales, la mejor muestra de estos se da en la ejecución de las ceremonias religiosas.

En el juicio de idolatrías en Mangas, los testigos describen un gran número de ceremonias practicadas en la reducción. La que llamo más nuestra atención fue la relacionada al retechado de la casa del curaca. Esta ceremonia solo se realizaba cuando un curaca asumía el cargo y era de larga data porque, según nos cuenta Joseph Lloclla<sup>48</sup>: *“dijo que quando cubrió la casa don Alonso estaua este confesante en Lima pero que **quando Pedro Alfonso** (curaca antecesor a Callan Poma) **cubrió su casa asistió a ella** [ y donde] **cocharon** [e hicieron] **un vaile gentilico disiendo que Condortocas [era] malqui de los curacas del ayllu de Cotos y su hermana el ydolo Coyahuarmi vino del mar y que es padre de todos los indios del ayllu Cotos y que en la dicha cubierta de casa se allo el dicho don Alonso Callanpoma y estuvo oyendo y viendo en (sic) dicho vaile (...)**”*(Duviols 2003: 635. El énfasis es mío)

---

<sup>48</sup> Indio perteneciente al ayllu de Cotos.



El re-techado se convirtió en un vehículo de significación, porque permite reconocer al nuevo curaca como tal<sup>49</sup>. Para llevar a cabo esta ceremonia, se acudió a los códigos y normas tradicionales comunes a los miembros de su propio ayllu, como de los demás ayllus que habitaban en la reducción. Esto también se hizo extensivo a los ancestros de los ayllus, quienes daban su venia al curaca que debía de cuidar las tradiciones ancestrales.

El uso de música y danzas, Callan Poma transmitía su mensaje (codificado e implícito en la acción que se estaba ejecutando): demostró a los presentes, y a los ancestros, que él está en la capacidad de traer prosperidad a la comunidad por medio de su cargo. Para manejar la fidelidad de sus protegidos, Callan Poma debía de proveer de alimentos y bebida durante las labores comunales. Las mujeres (casadas y solteras) fueron las encargadas de preparar la chicha<sup>50</sup>.

El abastecimiento de comida y bebida no fue bien visto por las autoridades coloniales porque estas promovían la borrachera. En un contexto ceremonial, la coca y la chicha son elementos indispensables para la integración del grupo. Pero al llegar al estado de embriaguez colectiva: *“puede ser entendida como un espacio y tiempo estructuralmente ambiguo, en cuyo marco los campesinos involucrados tienen la posibilidad de cambiar las pautas que rigen su interacción cotidiana y, por consiguiente, de intentar modificar su*

---

<sup>49</sup> En Hacas: *“el casique don Diego Julca Huaman auiendo hecho una casa nueva y queriéndola techar mingo y comuido [a] toda la gente de Chilca y lo[s] del pueblo de Machaca. Y auiendose juntado todos en su casa, empezaron estando ya enbriagados a baylar y cochar”*. Carta de Gabriel de la Cueva Navarrete a Bernardo de Noboa, 1656.

<sup>50</sup> La chicha, desde tiempos pre-hispánicos, tuvo la extraordinaria habilidad para articular solidaridades políticas y religiosas. Ningún curaca podía dejar de usar la chicha y por el contrario, en épocas coloniales, se dispuso que una parte de la mano de obra femenina se encargue de su preparación. Peter Gose (2000) considera que además de preparar la chicha, el curaca monopolizó la sexualidad de las mujeres como símbolo de su poder. Durante las festividades y bajo los efectos del alcohol, hubo una pública “desfloración” de las vírgenes y sexo entre hombres y mujeres de diversas edades.

*imagen personal en las relaciones cara a cara*” (Castillo Guzmán 2001: 439)<sup>51</sup>. En ciertas ocasiones, los indios al estar ebrios atacaban a su cura y renegaban, abiertamente, de la religión católica. Si el curaca no cumplía con redistribuir comida y bebidas al culminar una actividad social, los indios podían “resentirse” con su curaca y, en represalia, no culminar con las tareas designadas. En Cajatambo de mitad del siglo XVII, los curacas continuaron con la redistribución de viandas entre sus indios y eso lo sabemos porque los documentos nos cuentan que las chacras estuvieron trabajadas y los tambos contenían gran cantidad de producción, siendo cuidadas por personas designadas por el curaca.

Alonso Callan Poma no podía hacer todo solo, por lo que contó con el asesoramiento de tres especialistas religiosos: Domingo Nuna Callan (Sayco), Pedro Rimay Chaua (Sira tintin) y Violante Quillay. Estas personas, a pesar de no ser parte de la élite, tenían un grado de autoridad sobre los indios porque ellos eran los intermediarios entre lo sagrado y lo profano. Ellos adquirieron poder, prestigio y jerarquía en base a la comunicación con las divinidades. Debido a este grado de autoridad y poder con el que contaban, ocasiono ciertas fricciones con otros indios. Un claro ejemplo lo protagonizaron Pedro Rimay e Isabel Santa<sup>52</sup>.

Pedro Rimay castigó a esta mujer por no cumplir la abstinencia sexual durante el tiempo ceremonial: “[y se prohibió que los indios] *comiesen sal ni aji ni durmiese con su muger aunque sea legitima (...)*”. Isabel Santa acusó a Pedro Rimay de hablar con el “demonio”; esto fue lo que contó a Noboa: “(...) *auiendo dormido este testigo con vn hombre en la*

---

<sup>51</sup> Gerardo Castillo Guzman. “Fiesta y embriaguez en comunidades andinas del sur del Perú” en *Identidades Representadas*. PUCP. Lima. 2001.

<sup>52</sup> Mujer de cincuenta años, perteneciente al ayllu de Cotos. Ella era la encargada de cuidar la casa comunal y la colca del ayllu de Cotos.

*dicha casa de la colca por la mañana vino el dicho Pedro rimai chaua y riño a este testigo queriéndole echar desta cassa disiendole como auia ensusado la cassa de la coya huarmi y que la Coya huarmi se lo auia dicho que auia dormido con [un] hombre en la casa que el adora (...)*”.

De lo referido por Isabel Santa, otra de las funciones de los especialistas fue mantener vivo el recuerdo de los ancestros, porque intervenían directamente en la vida de sus descendientes. Al narrar la historia de los ancestros de Cotos, Condortocas y Coya Huarmi, sus recorridos y su lugar de descanso final, se establece una relación entre el presente y el tiempo primigenio. La narración se hacía en segunda persona y en pretérito, porque de usar el tiempo en pasado perfecto como en los cuentos, se borraba la distancia entre el tiempo pasado mítico y el presente. La narración usando segunda persona en quechua hacía sentir a los presentes que los héroes míticos no los habían abandonado, sino que permanecían a su lado para protegerlos.

### **Conclusión del Capítulo dos**

El virrey Francisco de Toledo, junto con distintas autoridades coloniales, pensaron que era necesario hispanizar a los indios antes de poder realizar la labor evangélica. Este objetivo se lograría, únicamente, a través de las reducciones de indios, puesto que aglutinarían en un determinado espacio a un variado grupo de indios. Alejándolos de sus antiguos asentamientos, estos indios serían educados bajo los conceptos católicos y adoptarían una nueva identidad cultural. Con el transcurso de los años, encontramos que los cultos tradicionales, al igual que las identidades culturales, siguieron vigentes a pesar del control colonial.

Para frenar esta continuidad, el arzobispado de Lima ideó una serie de campañas de extirpación de idolatría con el objetivo de vencer estas prácticas de una vez por todas. Iris Gareis nos da a entender que: *“la destrucción de los ídolos, tejidos finos y parafernalia apuntaba a desarraigar los cultos autóctonos, pero al mismo tiempo equivalió a una pérdida sensible en la herencia cultural de los pueblos andinos”* (Gareis 2005)<sup>53</sup>. La primera campaña de extirpación de idolatrías, orquestada por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, sorprendió y capturó a muchos especialistas religiosos, cuyo prestigio trascendió su propia comunidad. El número de objetos decomisados e incinerados fue muy alto (Francisco de Ávila destruyó 18 mil ídolos móviles y 2 mil ídolos fijos en sus primeros años como visitador de idolatrías).

Antes de las campañas de extirpación, las fiestas y ceremonias religiosas ejercían una función de cohesión sobre los grupos étnicos, porque era en estas ocasiones, que la relación entre divinidades y comunidad se fortalecían. Luego de la arremetida que supuso la extirpación de idolatrías, los cultos tradicionales ocuparon ya no espacios libres sino familiares, ocasionando que su efectividad decayera enormemente. Al no fortalecer los pactos entre los sujetos, se cristalizaron muchos problemas en las reducciones. Es por eso que a mitad del siglo XVII, en las reducciones de indios se acudieron a nuevas estrategias para suplir la falta de eficacia ceremonial.

Por eso en San Francisco de Mangas, al asumir el cargo de curaca, Alonso Callan Poma supo que conservar su cargo iba a ser difícil. Necesitaba la aprobación de todos los ayllus que conformaron su reducción, incluyendo a Chamas y Nanis. Hacía poco tiempo que

---

<sup>53</sup> Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)” en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. 2005

habían abandonado el curato de Mangas por problemas de tierras con otros ayllus. Pero esto no significó que Callan Poma no dependiera de su aprobación puesto que, según en el testimonio de Hernando Chaupis, del ayllu de Chamas: “*vna vez le mando el curaca don Pedro Alfonso ya difunto dos cuies y coca para que fuese aser su sacrificio al malqui Auca Atama*”. Esta oportunidad llegaría a través del re-techado de su casa, ya que en su elaboración intervendrían miembros de su ayllu y de los otros siete. A través del re-techado, Callan Poma buscará un consenso que esté acorde a las necesidades de todas las partes involucradas.

Pero la visita de idolatrías buscará quebrar el balance adquirido. A través de la acusación de idolatría, Callan Poma podía perder el cargo. Está claro que esta acusación no fue promovida solo por la actitud “cristiana” de sus acusadores. Todo lo contrario; desterrarlo del cargo de curaca permitiría un reordenamiento de las fuerzas de poder en el curato de Mangas. Como lo veremos en los capítulos más adelante, Callan Poma explica que estas acusaciones eran por pura malicia: “*por verle estar amigo de los españoles*”. Tiene especial desagrado contra sus principales acusadores y se expresa de ellos de la siguiente manera: “*Sebastian Julcaporque le hiso quitar mi parte el oficio de sacristan por su mal proceder (...) a María Ramires mestissa y sus hermanos son capitales enemigos de mi parte porque saco prohibición para sacarlos del pueblo por mestisos perjudiciales*<sup>54</sup>.”

<sup>54</sup> El hermano de María Ramires se llamó Pedro. Ambos hermanos, acompañados de su primo Melchor de Padilla, extrajeron ofrendas de plata dedicadas a Coya Huarmi. Leamos los motivos que los impulsaron: María Ramires expresó que: “*le dixo Ambrosio de Biroes mestiso y a Pedro Ramires mestisso hermano deste testigo fueran al pueblo biexo de cotos y que allarian mucha plata que ofrendaban los indios al dicho ydolo y que fueron referidos al dicho pueblo biexo de cotos y allaron Pedro Ramires dos patacones en reales y Ambrosio de Biroes allo quatro reales y coca derramada y coca revuelta en ojas de lúcum y quel ydolo lo auían mudado y traspuerto y todo lo dicho es público y notorio en este pueblo de Mangas*” (Duviols 2003: 583). Melchor de Padilla por su lado nos cuenta que: “*este testigo por yr a buscar [la] plata fue en persona con su prima y al pie de vn árbol que llaman quichual o quisual allo (...) enterrados carneros de la tierra que auían sacrificado y unos medios reales ofrendados y un pedaso de plata*” (Duviols 2003: 583). Por su

*Antonio de Mendoza quiere mal a mi parte porque lo castigo como casique y le hiso paga los daños que hasian sus mulos en las chacaras de los yndios” (AAL, Legajo V, expediente 2 119).*

Pero no adelantemos conclusiones. En el siguiente capítulo, veremos como Callan Poma consolidó su cargo a través del re-techado de su casa. Durante la ejecución del mismo, conoceremos como se formaran las futuras alianzas entre el curaca y los indios presentes. De eso depende que Alonso Callan Poma sea rectificado en el cargo.



### Capítulo III

---

lado, Pedro Ramires destila una idea más “moralista” sobre su visita al lugar donde se encontraba Coya Huarmi: “*su madrastra Juana Nuñes de Sambrano ya difunta le dixo a este testigo como en unos corrales questan en el camino a Pahas tenían vn ídolo Coya Huarmi (...) y que allí le tenían echas ofrendas de plata y fue en persona este testigo a sacar el ydolo para manifestarlo a la justicia eclesiástica (...)*” (Duvols 2003: 584. El énfasis es mío). Esta debió ser una de las causas que motivaron los problemas con Callan Poma, puesto que le robaron a su ancestro.

*“El licenciado Don Fernando de [Lara y] Avendaño señalando especialmente quel curaca Don Alonso Callanpoma por algunos tiempos del año se juntaba con todos los indios de su aylo de cotos a mochar el ydolo Coya Huarmi”*

Sebastian Xulca, Testigo

### **El Re-llenado del techo en la casa del curaca Callan Poma**

El re-techado fue una práctica muy importante en la región de Cajatambo, puesto que significó una forma de reconocimiento para quien iba a ocupar el cargo político tradicional. Previamente, los candidatos a curacas tuvieron que cumplir ciertos requisitos, y uno de los más importantes, era el estar casado.

El matrimonio es una expresión institucionalizada y un tránsito obligatorio que todo individuo debe lograr, si desea llegar al orden social pleno. A través del matrimonio, el individuo adquiere una serie de derechos y deberes no impuestos por su familia, sino por la comunidad en la que vive. Tanto en la sociedad andina pre -hispanica como la moderna, el matrimonio es el punto de partida para la adquisición del status de adulto<sup>55</sup>. Tanto en nuestro trabajo de campo, como en la bibliografía consultada, el acceso a un cargo religioso o cívico debe ser ejercido por una persona casada. Esto se hace extensivo a nuestro tema de investigación.

Para lograr el re-techado de su casa, Callan Poma acudió a las redes de parentesco, que poseía en base a su condición de hombre casado, para lograr el fin que quería. Al encontrarse en un nuevo escalón dentro de la jerarquía social, su llamado se hizo extensivo

---

<sup>55</sup> Según Juan Ossio (1992), el matrimonio otorga deberes y derechos al individuo frente a los grupos familiares, de donde proceden los cónyuges, la comunidad y, en general, el conjunto de la sociedad. Entre estos derechos figuran el goce de derechos sexuales, con exclusión de terceros, el acceso formal a la propiedad de la tierra, adquisición del status de adulto, la adscripción a un sistema terminológico y de relaciones sociales y otros más.

a los otros ayllus de la reducción; se hicieron presentes porque ellos tenían que legitimar su nuevo status adquirido.

Antes de entrar de lleno al tema, acudimos a la historia fantástica de Huatiacury, porque nos dará una primera dimensión de lo que buscamos estudiar.

### *La Construcción de una casa, según Huatiacury*

Este mito nos remite a la transformación social del joven Huatiacury. Hombre joven, pobre y tildado de miserable, tuvo que contraer matrimonio para ser reconocido por otros sujetos como una persona adulta y responsable de sus actos.

A través de la etnografía andina<sup>56</sup>, la vida social de un individuo, es decir plena, ordinaria y con sustento se inicia con el matrimonio, puesto que simboliza la culminación de un largo proceso social. No es raro que al comienzo del relato, el joven Huatiacury sea representado como pobre. Su suerte cambio gracias a un extraño dialogo. Estando en un la parte céntrica de una montaña, dos zorros hablaron entre sí. Del dialogo, supo que un señor poderoso, Tamtañamca estaba enfermo. Este señor un hombre poderoso, con un gran conocimiento y que habitaba en una enorme casa que: “(...) *estaba cubierta de alas de pájaros de las especies llamadas casa y cancho*”.

El origen de la enfermedad de Tamtañamca fue por dos violaciones a las reglas sociales: la esposa de Tamtañamca era adúltera y su hija menor tiene deseos lujuriosos. Dos animales monstruosos se alojan dos partes significativas de su casa: “*por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y se los está comiendo. Hay también un sapo con*

---

<sup>56</sup> Consúltese Ossio 1992; Ortiz 1993; Allen 2008 [2002]; Arnold 1997 e Isbell 2005.



*dos cabezas que se encuentra debajo de su batán*<sup>57</sup>. Y nadie sospecha ahora que son éstos quienes se los está comiendo” (Taylor 1999: 47).

Esta información fue muy importante para el joven. Se presentó ante el gran señor y sabía cómo curarlo; lo único que pidió a Tamtañamca, fue su autorización para casarse con su hija menor. No hay precio tan alto como la salud de un hombre, quien sin pensarlo dos veces accede. Antes de proceder, Huatiacury se dirigió a él y le dijo, con una voz que retumbó sus oídos como venida de ultratumba: *“cuando ya hayas sanado, tendrás que adorar a mi padre [Pariacaca] por encima de todo. El nacerá tan solo pasado mañana. En cuanto a ti, tu no eres un autentico animado de hombres. Si lo fueras, de ninguna manera hubieras enfermado. [A Tamtañamca] le dio mucha pena que Huatyacuri fuera a destruir su casa tan hermosa (...) pero como el enfermo [Tamtañamca] tenía muchas ganas de sanar, mandó destruir su casa”* (Taylor 1999: 55 El énfasis es mío).

Una vez curado, y cumpliendo con su promesa, le dio a Huatyacuri su hija para que sea su mujer. Una voz de protesta se alzó, era el esposo de la hermana mayor (cuñado<sup>58</sup> de Tamtañamca), quien retó a Huatyacuri a una serie de competencias para conocer si era digno de casarse con la hija de Tamtañamca. Estas pruebas consistieron en ofrecer a los

<sup>57</sup> La aparición de dos monstruos en estos dos lugares no es causa de la casualidad. El mundo andino es un mundo sexualizado, más no erótico. Cada actividad está asociada a los géneros y solo a través de su interrelación, darán los resultados deseados. En el hogar, es la mujer quien se encarga de su funcionamiento. Es la cocina el lugar femenino por excelencia, puesto que es la mujer quien pone el fuego en la cocina y es ella es quien debe de servir los alimentos de la olla al plato. Esta acción constituye el reconocimiento de que ella es dueña de los alimentos. Dice el mito que uno de los alimentos cayó en el “sexo” de la mujer y esta lo compartió con otro hombre, creando una violación a la regla social. Como resultado directo de esta acción, Tamtañamca enfermo. Por otro lado, el techo se asocia a los hombres por su relación con el exterior (desde sus labores agrícolas y su movilidad a otros pueblos o ciudades, para vender productos)

<sup>58</sup> En los diccionarios quechuas coloniales, el cuñado posee la siguiente terminología: Domingo de Santo Tomas lo designa como “*massa*”; Joseph de Arriaga (1999) lo escribe como “*Masa*” y Guamán Poma describe ciertas variaciones: “*Maza tucuna*” (“Hagamos cuñados”), “*Mazam cani*” (“Cuñado soy”), “*Cayllacta, caca, mazay, cupuuay*” (“Esto no mas tío materno y cuñado mío, denme”, “*capac mazallay*” (“Mi cuñado próspero) y “*Aya maza*” (El cuñado del velorio). En Mangas, colonial y actual, lo encontramos como que la terminación “*maxa*”, “*masa*”, “*macsa*” y “*masha*” son términos equivalentes entre sí.

asistentes bailes, cantos, abundante comida y bebida. Con la ayuda de su padre Pariacaca, Huatiacury logro vencer a su cuñado. Otro reto fue impuesto y consistió en: “*ataviarse con las más finas plumas de casa y de cancho*”<sup>59</sup>, nuevamente resulto victorioso el joven Huatyacuri. Al verse el cuñado vencido en las pruebas que él había impuesto, retó al pobre a una última prueba. La construcción de una casa.

Este reto fue descrito así: “*como ese hombre tenía mucha gente*<sup>60</sup> *a su servicio, en un solo día acabó casi la construcción de una casa grande. El pobre no colocó más que los cimientos y pasó todo el día paseando solo con su mujer. Pero por la noche, todos los pájaros y también las serpientes-todas las que había en el mundo- construyeron la casa. Entonces, al día siguiente, al verla ya acabada, [su rival] se asustó mucho. Desafió a Huatyacuri a una nueva prueba: esta vez debían de techar las casas. Todos los guanacos, todas las vicuñas traían paja [para la paja del hombre rico]. Huatyacuri esperó encima de una peña el paso de las llamas que llegaban cargadas [con la paja]. “Contrató” (¿?) la ayuda de un gato montés y asustándolas, destruyó e hizo caer todo. Esta vez también venció”* (Taylor 1999: 69). Una vez vencido el cuñado, el mundo de Tamtañamca se terminó y se inició la época de Pariacaca.

Analizando un poco esta historia, desde un punto de vista estructural, los componentes opuestos y complementarios (pobre-rico, masculino-femenino, nuevo mundo-viejo mundo, alto-bajo, etc.) poseen una relación asimétrica y al entrar en competencia, la relación entre ellos deja de ser vertical para convertirse en horizontal. Huatyacuri compite para defender

---

<sup>59</sup> Taylor agrega un dato adicional proveniente de *Tratado...* de Ávila: “*fue que viniesen entrambos[sic] vestidos de gala y con aderezos- extrahordinarios y de los que sacan en las fiestas y danzas principales y públicas*” (Taylor 1999: 65).

<sup>60</sup> Este pasaje se refiere a los parientes sanguíneos, políticos y espirituales que todo individuo posee. Su reunión supone la recolección de mano de obra, materiales, comida, bebidas, etc.

su nueva condición social, de casado, y ser reconocido tanto por la familia de su esposa como pariente político. Pero ¿qué ganó Huatiacury al contraer matrimonio? Huatiacury era un *huaccha*, porque no contaba con bienes ni con parientes para auxiliarlo. Al casarse, Huatiacury tendría acceso a distintos tipos de parentesco<sup>61</sup> y por consiguiente acceso a la propiedad y trabajo. En la interacción diaria, los parientes cooperan entre sí a través de obligaciones rituales y laborales: en la siembra, el pastoreo, en la construcción de una casa, o en rituales como la marcación del ganado o durante el bautismo o matrimonio, etc. La mayor parte de personas que colaboran en estas actividades son parientes y se organizan en base al *ayni* o *minka*.

Pero ¿por qué la última prueba consistió en construir una casa? El término quechua con el que se le conoce a la casa, es *huasi*. Una casa es un bien al que toda pareja aspira tener. Una casa es el principal medio para que una pareja alcance una posición en el espacio e inicie su etapa de socialización. La casa es objeto de un ritual muy elaborado cuando se le techa y queda lista para ser habitada. La casa se convierte en un microcosmo porque aglutina en ella, los valores que sustentan la vida social y, también, como una creación de la familia extensa de los dueños. Cada casa debe de poseer una cocina, un espacio para almacenar productos, un zaguán y un huerto.

Pero es tiempo de hacer una descripción de los acontecimientos encontrados durante la visita de idolatrías de Noboa.

---

<sup>61</sup> Tendría descendencia, parientes políticos y accedería al parentesco ceremonial. Este último, el parentesco ceremonial, cumple un importante rol en el reforzamiento de la descendencia, el matrimonio y el sistema acumulativo porque permite el acceso a los cargos públicos que ofrece la comunidad. Por medio de este tipo de parentesco, existe una unión entre el sistema de interrelaciones personales con el conjunto comunal y extra comunal. A diferencia del matrimonio, el parentesco ceremonial es plural (puesto que relaciona lo endógeno y lo exógeno).

### Construyendo Alianzas

Guamán Poma de Ayala en su *Primer Nueva Corónica y buen gobierno*, título uno de sus dibujos como “Indios, pulicia y cristiandad” (Guaman Poma 2005: 847). En este dibujo se puede observar a un indio, de pie, que lleva paja en la mano y maderos en la espalda. A su lado una mujer con una tinya<sup>62</sup>

Frente a él, se encuentran sentadas tres personas: Dos hombres<sup>63</sup> y una mujer. Uno de ellos está en un pequeño banco<sup>64</sup>. El hombre de pie habla con el hombre sentado. Guamán Poma transcribe la situación entre ambos: “*obedecimiento del cuñado al suegro dotarse entre ellos y casarse vírgenes y doncellas y concierto entre padre y madre y repartille haziendas y bienes y serville en vida y en muerte y en fiestas que ellos dice **masatucuna mazamcani** (hagamos cuñado; cuñado soy)*” (Guaman Poma 2005: 838). En respuesta, los suegros dicen: “*Capac mazallay*” (*mi cuñado próspero*) y el masa responde: “*cayllacta caca mazay cupuuy*”(Esto no más, tío materno y cuñado mío, denme).

Una dato paralelo, proviene de la pluma de Cristóbal de Molina (el cuzqueño), quien agrega que: “*quando el ynga les dava mugeres, las quales recevían, aunque hera por mandado de Ynga, el varón yba a casa del padre de la moza a decirle que el ynga se la*

<sup>62</sup> Tambor pequeño.

<sup>63</sup> Guamán Poma designa a cada uno de los dos hombres con términos distintos. El que se encuentra sentado en el pequeño banco lleva el termino *ayamaza*. El otro hombre lleve el termino *capac mazallay*.

<sup>64</sup> Como punto aparte, es interesante reconocer que en este dibujo el hombre está sentado en lo que podría ser una tiana o asiento bajo. El simbolismo de este dibujo deja claro que el que se encuentra sentado, asume una posición superior frente al que está parado. A lo largo de la *Corónica*... encontramos un buen número de dibujos donde personajes importantes son reconocidos como tales al ocupar este pequeño banco y son “mochados”, es decir reverenciados. María Rostworowski explica una situación análoga el día anterior a la captura de Atahualpa: “*Al atardecer entraron sigilosamente en Cajamarca, temerosos de algún encuentro armado. Hernando de Soto y Hernando Pizarro solicitaron del gobernador el permiso para dirigirse al real de Atahualpa y verlo de cerca. El Inca estaba sentado en una tiana o asiento bajo a la entrada de una casa rodeado de sus principales y de sus mujeres. Soto se acercó caracoleando su cabalgadura tan cerca del soberano que su borla se movió con el resplido del caballo sin que el Inca hiciese el menor gesto de sorpresa o de temor*” (El énfasis es nuestro).

*avía dado, pero que él le quería servir, y así se juntaban los parientes (...) della y procuraban ganarse las boluntades, y el mozo yba en casa del suegro y suegra por espacio de quatro o cinco días; les llevaba paja y leña, y así quedaban concertados y la tomava por mujer” (Molina 1988: 120. El énfasis es mío)<sup>65</sup>.*

Entregar estas dadas a los parientes, era parte del protocolo social. Martín de Murua añade que: “[la madera] era de unas raizes que llaman urutne y, sino hallaban desta, de aliso, hechas rajadas, y el que no la tenía de suio, la pedía a su cacique. Y llevaban cuyes, charqui y coca y un haz de paja y algunos, que eran ricos, ropa (...) iban a casa de la novia a los padres, o parientes de ella, y selo presentaban (al que sería su esposo) y pedían a su hija, y ellos se la daban y, concertado, hacían su acatamiento y derramaban paja por la casa donde se sentaban todos; y de la leña que llevaban encendían fuego y comían y bebían la chicha que abía traído (...) el suegro, padre de la moza, o su hermano o deudos, si no tenían padres, públicamente hacían junta de su familia, parientes, mugeres y los ponía junto a sí y, estando de pie, llamaba al hierno [sic] y puesto delante dél, en pie, hacía que la desposada se pusiese junto al maradi y le tejiese ropa para sus vestidos; y acabada la plática el yerno, con toda su parentela, le daban gracias al suegro, prometiéndolo que su hija sería muy bien tratada y amada y, con esto, le hacía una gran humillación (¿?), en reconocimiento de ello, y tomaba a su muger de la mano y la pasaba al puesto donde estaba asentado, y la madre y padre y parientes de el [sic]desposado la abrazaban,

---

<sup>65</sup>Este cronista cuenta que en tiempos Incas, que a partir del matrimonio, el individuo comenzaba a brindar sus servicios al estado. A los varones se les designaba con el término *aucacamayoc*, obligación guerrera, y a las mujeres se les conocía con el término *auacouarmi*, obligación textil. Otros cronistas utilizan el término *purec*, que significa andador, y les tienen asignado obligaciones guerreras y tributarias. (Ossio 1992; 219).

*haciendo la mocha que dizen y embijaban la cara con una vija colocarada” (Murua 1964, T II: 70-71)<sup>66</sup>.*

### **Construyendo Alianzas en Cajatambo del XVII**

En el pueblo de Otuco, el fiscal Andrés Chaupis informa como son los matrimonios entre los indios de su reducción: *“y asimismo a bisto que cuando se quiere casar un indio primero se amanzeba con la muger y luego ban a los echizeros del aillo a quien le dan ofrendas de coca Curi Callanca cui es chicha el qual las lleva a las guacas a el Libiac y malquis a los quales les pregnta si será malo o bueno el casamiento y después buelbe con la respuesta y vnas veces dizen será bueno y otras malo y quando dizen que es bueno le manda la desposado que lleve al padre de la moza leña chicha coca Guayllapa y una llama [también] plata y otras cosas y en algunas ocasiones a bisto que los padres y madres an admitido dadibas y otras las han echado por ayi y an aporreado al que se quiere casar y si asegunda a llevar dichas dadibas lo admiten y quando los dichos padres no quieren ban los dichos hechiceros a su casa y les dizen dejen a la moza que las Guacas gustan que se casen y entonces lo admiten y se casa beben y comen de las ofrendas que llevan dichos echizeros” (A.L.L Legajo III, exp 10 Fol. 18)<sup>67</sup>.*

Lorenzo Huertas transcribe una situación análoga en la comunidad de San Francisco de Iguari: *“dijo que, el día de la boda, el pretendiente llegó a la casa de los padre de la comprometida sobre un “palo grande” (¿?), vestido con camiseta listada de colores y lauto [sic] a la usanza antigua, llevando consigo una llamada “enflorada” y cargada de*

<sup>66</sup> Martín Murua. *Historia del origen y genealogía de los reyes incas del Perú*. Lima

<sup>67</sup> Lorenzo Huertas considera que el maltrato de la familia al futuro esposo de su hija es un maltrato simbólico y por ello cita a Alden Mason: *“no había sanción religiosa para el matrimonio ni participaba en él ningún sacerdote”*.

*tacllas; en la casa repartió coca, siendo la madre de la futura esposa la primera en recibir dicho presente y, mientras el pretendiente repartía la coca, la madre de éste tocaba un tamborcillo; y el padre de la mujer pretendida en el momento de recibir la coca decía en que agora será mi hija para tu mujer” (Huertas 1980: 58).*

En el testimonio de Andrés Chaupis, vemos la posibilidad de que los padres pueden negarse a la unión matrimonial, a pesar de tener la venia de las divinidades. Esto puede ser también explicado porque a diferencia de tiempos incaicos, el matrimonio tenía que ser bendecido por la iglesia católica y los gastos que suponían, eran muy altos. Sin embargo, cumplidos con todos los requisitos, la nueva pareja ya ha alcanzado su reconocimiento y necesita un nuevo lugar donde vivir.

Iniciamos con la carta de los padres Jesuitas que visitaron la región de Chinchaycocha, en el año de 1614 y nos cuentan que: *“y quando hazian casas nuevas los primeros palos que enellas ponían que llamauan, **macssas, que quiere dezir cuñados o yernos eran pintados con figuras de culebras leones y osos y unas cosas que ellos mismos manifiestauan no ser cosas buenas** estos palos trayan los yernos o cuñados del que hazia la casa y de allí tomauan el nombre los palos y eran los primeros estos yernos o cuñados que a porfia subían a asentar la demás madera y para qualquier casa que se auia de hazer se juntaua todo el pueblo porque era la fiesta de beber ques la desta gente miserable [sic] y el fin a que reduzen toda las suyas cubriese hasta el techo y solo quedaua un poco para el día siguiente que era el concho ques el asiento de la chicha que hazian tanta para la fiesta de la casa que auia para todo el pueblo y auia de sobrar para el día siguiente en esta tierra fría hazian luego muy grande lumbré en medio de la casa nueva y comenzaba la tambori[l]lada tocando tamborilillos y cantando las indias sus invocaciones y baylando*

*los indios y assi se gastaua la tarde y toda la noche y lo que restaua de la casa por cubrir, lo cubrían los macssas y parientes” (Polia 1999: 360).*

Unos años después, Rodrigo Hernández Príncipe, quien visitó la región de Recuay, describió como los indios culminaban la construcción de la casa: *“al cubrir [sic] de las casas nuevas hacen el majachico<sup>68</sup>. Entran todos los parientes, cada cual con su paja y todo lo necesario, y hecha, la velan y encienden lumbre por palillos, que llaman ujaca; y esto está tan recibido esto de las casas, que no cubren ninguna sin muchas supersticiones, que sin rebozo lo hacen” (Duviols 2003: 771).*

Cuarenta años después, los padres Jesuitas volvieron a contar sus experiencias: *“cuando estaban por construir el techo de una casa nueva, llevaban allí aquella vasija y la llenaban con la bebida que se dijo (chicha), luego de acuerdo a la abundancia de aquella bebida traían buenos auspicios para el dueño de la casa y para el producto de la tierra de todos los demás. Después de esta ceremonia, los principales del pueblo, junto con dos de los mas famosos hechizeros, llevaban otras vasijas más pequeñas llenas de chicha a los manantiales de agua viva haciendo el sahumero (...) en medio de las danzas de las jovencitas. Mientras el demonio recibe la oferta del líquido que sale de la vasija puesta en medio de la poza de agua, al mismo tiempo les habla y manifiesta las cosas que desean saber por la acostumbrada confianza que le tienen. Acabando esto, toman una vasija llena de agua y honrada con el sahumero que se dijo y, al sonido de los tambores que las jovencitas van tocando al unísono, la llevan a las nuevas casas, que asperjan en seguida con la misma agua para que seán prosperas y para propiciar la amistad entre ellos” (Polia 1999: 504). Transcribimos la información de un indio llamado Juan Chuchu: “(...)Y*

---

<sup>68</sup> Polia explica que esta palabra, en quechua ancashino, derivaría de la palabra *mahay* (que significaría tender las ramas)



*a si mismo es verdad que cuando hacen y cubren alguna casa y en los cimientos [echan] sangre de llama, cuyes degollados con las uñas y de la dicha sangre aspergan [esparcen por] las paredes para que este fuertes y no se caigan y cuando cubren [la] casa no derraman los indios chicha en los techos para que no gotee la casa cuando llueve [y] bailan, cantan y hacen otros ritos del uso gentilico (...)*

### **Acudiendo al llamado de Alonso Callan Poma**

Indicamos que a través del matrimonio y la construcción de una casa, una pareja es finalmente reconocida por toda la comunidad. En Mangas, Alonso Callan Poma llevo este ritual a otro nivel. Volvió a re-techar su casa. Gracia Rosa<sup>69</sup>, quien se encontraba de paso en Mangas, atestiguó que: *“que abra a su parecer serca de dos años antes que biniendo de su pueblo de San Lorenzo de Pahas a este de Mangas oio [que] en la casa de Don Alonso Callampoma (...) bido que la estaban repajando de nuevo”*.

Alonso Callan Poma había sido elegido curaca de Mangas a causa del súbito fallecimiento de su pariente Pedro Alfonso<sup>70</sup>. Como era nuevo en el cargo, debió seguir todo el aparato protocolar y ceremonial que le permitiría ser reconocido por su comunidad. Por lo tanto, empezó convocando a los miembros del ayllu de Cotos.

Cuenta la testigo María Ramires<sup>71</sup> que: *“lo que sabe es que vna yndia soltera, Juana Cuyo, que ahora [hace] poco se casso la qual era su criada y china [sic] le dixo a este testigo que quando don Alonso Callampoma agora [2] años que no se acuerda cubriendo su casa de*

<sup>69</sup> Mujer de treinta y cinco años de edad. Provino del pueblo de San Lorenzo de Pahas.

<sup>70</sup> Aquí existe una interrogante con respecto al grado de filiación existente entre Alonso Callan Poma y Pedro Alfonso. Primero, no conocemos si tuvo algún nombre indio. Segundo, algunos testigos sostienen que Pedro Alfonso fue primo de Alonso; mientras que otros aseguran que fue sobrino. El documento no dice cuáles fueron las causas de la muerte de Pedro Alfonso.

<sup>71</sup> Mujer mestiza y al parecer perteneciente al ayllu de Cotos, contaba con veinticuatro años cuando fue interrogada.

nuebo la mujer del dicho don Alonso *mingo*<sup>72</sup> a la dicha juana cuyo para que la ayudase (...). El hermano de María, Pedro, dijo que esta india había contraído matrimonio con: “vn indio llamado *Francisco Yacolca del aylo de Cotos la qual auian mingado para que ayudase [a] aser de comer en la casa de don Alonso*”. (Duviols 2003:585 el énfasis es mío). Vemos la inmediata respuesta de la india ante el llamado de Alonso Callan Poma, quien no solo reconoce como autoridad política, sino como pariente político.

Otra respuesta inmediata al curaca Callan Poma, provino de Francisco Poma Yauri<sup>73</sup>. Según este indio ladino: “*ques cierto [que] en casa de don Alonso callan poma vaylando con tambor[c]illo todas las gentes y yo soy coñado[sic] del aylo de cotos (...) y otro pedro hijo de saycuriacuauela camachicando me llamo un desta me pusada para cumpañar cuyauarmi con mi moger condre ya sale en la puerta don Alonso me dixo maxa yo respondi asi uamos cun la chicha.*” La defensa de Poma Yauri, indicó que estuvo “obligado” a asistir a Callan Poma por: “*que como esta casado [Francisco Poma Yauri] con la dicha Ana Rosa parienta del dicho don Alonso Callanpoma es costumbre dentrellos acudir a las cubiertas de sus casas nuevas y este como masa y cuñado vino a ayudar a la cubierta de la casa de don Alonso Callanpoma (...) y vna hija de don gaspar de morales llamada Maria Caxa le llamo y despertó disiendole que se levante y viniere a acompañar a los demás pues era masa y saliendo a la puerta vido a todos los ministros de*

<sup>72</sup> Diversos estudios hablan de tres niveles de cooperación entre parientes: el ayni era la ayuda mutua entre parientes. La minca se refería mas bien al trabajo o faena colectiva realizada en beneficio de toda la comunidad y la mita era el trabajo rotativo dirigido a las autoridades étnicas o al Inca, que implicaba formas de redistribución. Para conocer profundizar mas en el tema ver Alberti y Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. IEP, 1974.

<sup>73</sup> María Carhua dijo que: “*a uisto este testigo [como] Francisco de tal questa casado con [la] hermana de don Alonso Callan Poma estaba haciendo unos llanquesitos (...)*” Acaso ¿Francisco de tal sea en realidad Francisco Poma Yauri?

*dicho ydolo con vela encendida y a todas las solteras con cantarillos de chicha y ofrendas”<sup>74</sup>*

### **La Celebración después de la Construcción**

La mayoría de los testigos concuerda que el día en que se culminó el re-techado, se inició un periodo ritual al caer la noche. La celebración duro tres días, otro dijeron que cinco, y durante los mismos, los indios debían de estar vestidos con ropas especiales. Además, debían de llevar consigo cantaros con chicha, recipientes llenos con coca, papas, harina de maíz, animales (cuyes y llamas) para el sacrificio y hasta monedas de plata.

Nuevamente volvemos al testimonio de Gracia Rosa: *“oio [que] en la casa de Don Alonso Callampoma que tocaban muchos tanborsillos pequeños y grandes y oio aser cochass y iendo a la casa del dicho Don Alonso Callampoma bido que la estaban repajando denuebo y entrando adentro este testigo bido desde la puerta que en un patio grande estaban todos los indios deste pueblo de Mangas y que especialmente los yndios del ayllu [de] cotos estaban bestidos con camisetas de cumpi [sic]<sup>75</sup>”* (Duviols 2003: 589).

Alonso Callan Poma también uso su mejor traje para esta ocasión y, en palabras de los testigos: *“sale [como] ynga don Alonso Callanpoma”<sup>76</sup>*. Su traje consistió en una camiseta

<sup>74</sup> Según cuenta Angelina Manay: *“de allí uino [la] llamada Pancha (¿Ana Rosa?) la muger de puma yauri y dio sus ofrendas y dos mates de caue [sic] y otro de papas (...) y otras más personas ombres [sic] llamado francisco poma yauri con su moger”* (Duviols 2003: 595). Lo cierto es que una vez terminado la construcción del techo de la casa de Callan Poma, los especialistas religiosos junto con el curaca y su esposa, Poma Yauri, su mujer, otros parientes políticos (los mashas) y seguidos por las mujeres solteras del ayllu, se dirigieron al lugar mítico de Calta Quenca, donde reposaba ahí el fundador del ayllu, Córdor Tocas.

<sup>75</sup> Según el Padre Arriaga, la camiseta de Cumbi o Cumbe era un traje propio de los indios y no tenía mangas. Cf. Pablo Joseph Arriaga *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*. CBC. Cuzco. 1999. Pág. 189. Otros autores opinan que esta era una ropa fina que se usaba en rituales por lo que era un “Tejido ricamente adornado” (Probablemente asociando a la condición jerárquica de quien lo usaba)

<sup>76</sup> Testimonio de Francisco de Poma Yauri. En el interrogatorio a Callan Poma, el curaca dijo que: *“solo se uistio como ynga con otros dos yndios llamados Garcia Ricapa difunto y Francisco Callan y otros yndios se*

de cumbi, sobre ella estaban adheridos ciertos atributos. Pedro Ramires vio: “vna banda colorada”. Gracia Rosa añade que: “don Alonso Callampoma ques cabeza deste ayllu estaba vestido [con una] chipana de plata<sup>77</sup>”. En su cabeza llevaba una guama<sup>78</sup>, hecha de plata, junto con una guaraca<sup>79</sup>, con botones de plata. Alonso se presentó con estos atributos porque lo hacían reconocer como curaca. Los especialistas religiosos del ayllu de Cotos también estuvieron vestidos “de la misma suerte” (Duviols 2003:589).

Los tres especialistas de Cotos llevaron, esa noche, a Coya Huarmi. Fue descrita por los testigos como: “vn cantaro pequeño de forma de muger con sarcillos y gargantillas y sintas y vestida con anacos y llicllas llanques y lo pusieron dentro de la cassa del dicho don Alonso”<sup>80</sup> (Duviols 2003: 593). Este cántaro pequeño era escondido en un árbol de “quisual”<sup>81</sup>, camino a San Lorenzo de Pahas. Una vez que todos estuvieron reunidos en la

---

vistieron como españoles [e] ysieron como vna guerra para olgarse”. Otro de los testigos confirma lo descrito por el curaca Callan Poma “con una camista de cumbe se auia bestido el dueño de la nueua casa (el curaca Callan Poma) representando al ynga con tres o quatro yndios que a la misma usansa y otros seis se vistieron de españoles y con chuzos y hondas por bia de entrenamiento guerrearon unos contra otros sin ofensa de su magestad divina porque no interuino yaraví ni arabiqui ni otra acción donde se colegiese el probado intento de ydolatria”.

<sup>77</sup> La chipana o también conocido como Tincurpa, al parecer, era un tipo de brazalete metálico y con el material con que era confeccionado (oro, plata y bronce) denotaba la jerarquía a la que pertenecía el individuo que las usaba. El diccionario Anónimo define “Tincullpa” a una: *Rueda como aro de cedazo que da vuelta*”.

<sup>78</sup> Corona al modo de diadema para la cabeza (Arriaga 1999: 189)

<sup>79</sup> Honda, o como un rollete de cordeles delgados que algunos usan en lugar de sombreros (Arriaga 1999: 189). Era costumbre de usar estas huaracas en la cabeza con motivo de la celebración de ciertas ceremonias

<sup>80</sup> Coya Huarmi habría sido destruida por los anteriores visitantes que llegaron a la comunidad. Algunos de los visitantes que llegaron a Mangas fueron Alonso de Osorio y Fernando de Avendaño. Ya Arriaga mencionaba la existencia de vasijas con figuras antropomórficas y zoomórficas. Estaban vestidas con prendas y contenían agua y chicha. Perez Bocanegra agrega que: “dizes a las fuentes y a las lagunas y a las manantiales adorandolas y haziendoles bailes y vistiéndolas como muger en un vn cantarillo y dándoles de comer: O madre fuente, laguna o manantial dame aguasin cessar, orina sin parar (¿?)” (cita tomada de Polia 1999:505). El cantarillo vestido con traje de mujer por lo tanto no solo era una representación simbólica de la laguna o puquio, sino que era la misma laguna. Esto está reflejado en uno de los fundadores del ayllu Julca Tamborga; este cantarillo era conocido como Yanca Anaco.

<sup>81</sup> Para algunos investigadores, este árbol pertenece a la variedad de Quiñual conocido como (*POLYLEPIS SP*) o el Quishuar (*BUDDLEIA INCANA*). Por otro lado Polia (1999) cree que el árbol en cuestión sería la variedad Quishuar o Kiswar (*BUDDLEIA LONGIFOLIA HBK*) u otra variedad del mismo (*BUDDLEIA*

casa, se ordenaron para ofrendar a Coya Huarmi: “*don alonssso [sic] Callampoma (...) y otros yndios de su aylo vestidos asi mismo con camixetas de cumbi como son Luis Loclla con su chanvi de cobre y Sebastian Xulca con camixeta de cumbi y chanbi de cobre y Hernando Rupai chaua con camixeta de cumbi de cobre y Pasqual de tal [sic] con camixeta de cumbi salieron cargados de coca y cantaros de chicha capitaneándolos el dicho Don Alonso yvan vailando con la dicha coca y chicha al uso gentilico y siguiéndole todos los yndios y indias d su aylo con tamborcillos*” (Duviols 2003: 590). Maria Carhua corrobora el testimonio anterior: “*y los demás yndios de su aylo cotos se vistieron con camixetas de cumbi y dentro de su misma cassa digo aposento se visto el dicho don Alonso con las dichas vestiduras con los demás yndios de su aylo y salieron cargados con coca cantaros de chicha de dentro del mismo aposento y salieron a un patio grande que tiene en su casa y cargados con los cantaros y coca yba delante el dicho Don Alonso y siguiéndole los demás yndios y indias y vailaron cosa de oras cantando las palabras siguientes queste testigo la uido y oio que cantaban desta manera (...)*” (Duviols 2003:587).

Todos los presentes: “*salieron bailando de la dicha casa con los yndios cantando las cochas y taquiyes referidos y como yvan cantando y vailando yvan asiendo ofrendas al dicho ydolo [Coya Huarmi]*”. Las ofrendas consistieron en: plata<sup>82</sup>, lana de colores, vinchas, anacos, llanques, cuentas de vidrio, etc. Las ofrendas debían darse con mucho respeto.

---

CORIACEA REMY). Es difícil conocer exactamente a qué árbol se está refiriendo el documento, porque en nuestro trabajo de campo, ambos arboles eran muy abundantes en la región y en la plaza de armas, estos dos árboles (Quisual y Quiñual) se encontraban plantados ahí.

<sup>82</sup> Pedro Rimay Chaua dijo que Alonso Callan Poma ofrendo seis pesos de Plata.

Alonso Callan Poma ofrendo junto con su esposa y al hacerlo: *“le asian ofrenda y que la muger de don Alonso mochaba al ydolo y lloraba con el”* (Duviols 2003: 585). Los indios, a pesar de estar bailando y cantando, al llegar frente al ancestro, debían mostrar reverencia. Una vez que se terminó de ofrendar, el nuevo curaca tomó el cántaro y frente de los demás indios comenzó a bailar con ella. Luego de hacerlo, lo dejó en su lugar y se inició el sacrificio de los animales.

Los indios regresaban a la casa y sacrificaban una llama por “el costado”, forma tradicional de sacrificio en los andes. Revisar los interiores del animal, era una parte difícil y hasta tensional para los asistentes. El color y textura de dichas bofes, determinará si Coya Huarmi estuvo conforme, o no, con la performance realizada. Arrojando un color claro, la tensión de los presentes se convertía en alivio; el color es sinónimo de aprobación por parte de la divinidad. Los restos de la llama se cocinaban y se repartía la carne entre los asistentes, quienes acompañaban la comida con chicha. Llegada la media noche todos los presentes recitaban las siguientes palabras, en honor a Coya Huarmi: *“(…)machapita yarcamur canquim cusi caynman, Llaclla, cayanman pisarcutanman lucmahuitahuan pacayhuitahuan, ratamurcanqui Coyahuarmi, paniquiuan*<sup>83</sup> *que en lengua española quiere decir por tradición que tienen deste malqui, condortocas y su hermana coyahuarmi, vinieron del mar y llegaron y descansaron en la panpa de Cusi y en la panpa de llaclla y en un sitio junto a gorgorillo llamado pisar cuta que benian enramados con flores de pacai y de luc[u]mas, y después tuvieron su descansso y samana en el sitio llamado caltaquenca que esta entre el camino de Mangas y Pahas”* (Duviols 2003: 590)

<sup>83</sup> Cesar Itier traduce literalmente esta frase: *“Saliste del mar y en el qayan de Cusi, en el qayan de Llaclla, en Pisarcuta, con una flor de lúcumo, con una flor de pacae, viniste a posarte (tu Señor Condortocas) con tu hermana (Coya Huarmi) la reina”*

Durante el tiempo ritual, se prohibía a los indios comer sal, ají y otros alimentos que tengan relación con los españoles. El ayuno era indispensable para la purificación del cuerpo, por lo que, paralelamente, la práctica sexual entre esposos también estaba prohibida; cualquier persona que infringiera esta norma sería severamente castigado no solo por los especialistas, sino por los ancestros.

Pero la restricción más grande era que, por ningún motivo, los indios tuvieran contacto con lo “español”<sup>84</sup>. El testimonio de Juan Guaras, quien vivió en Santo Domingo de Pariac, nos explica lo que debían hacer los indios: *“y asimismo a bisto que (...) predicaban y aconsejaban a los dichos yndios que no confesasen sus pecados [a los curas] porque los puquios se secaban y no abia de aber comidas y que si confesaban con ellos lo qual hacían dos vezes al año quando iban a las Guacas a mochar se confesaban con los dichos yndios [e] yndias y ayunaban cinco días y vna noche no dormían con sus mugeres velando toda la noche y si los muchachos dormían los despertaban y azotaban porque si dormían boluian a los dichos pecados y solo comían cuies sin sal y paras de maíz cancha papas y tauris y siempre huyan de comer comidas de cristianos”* (Duviols 2003: 270).

Por su parte, los jesuitas añaden que: *“fueron descubiertos tres edificios<sup>85</sup>, templos de la gentilidad donde cada año celebraban unas fiestas que corresponden a las nuestras de Corpus Christi y de S. Francisco. Por cinco días<sup>86</sup> se quedaban allí ocupados en su ayuno sin comer sal, ají -que para nosotros es el pimienta- y absteniéndose completamente de*

---

<sup>84</sup> En una carta de los padres Jesuitas, fechada el año 1617, redactaron que: *“luego[que] el hechizero haze el principal sacrificio y les manda que no hablen sino en su lengua materna, ni escupan por reuerencia y que también se abstengan de decir Jesus.”* (Polia 1999: 389). Incluso, se borraban los escudos de las monedas que se ofrecía a las divinidades para que las acepten con gusto.

<sup>85</sup> Particularmente, creemos que estos “edificios” en cuestión son las casas de culto en base a la descripción de los acontecimientos y elementos que ocurrieron dentro de ella.

<sup>86</sup> El tiempo de las ceremonias varía entre 3 a 5 días, dependiendo de la importancia de la celebración.

*cualquier trato con sus legítimas esposas. Consideraban cosa execranda [sic] usar de las carnes que comen los españoles pero no opinaban lo mismo de las carnes de las otras especies animales del Perú las cuales mientras tanto se alimentaban hasta saciarse y bebían hasta embriagarse de su acostumbrada bebida hecha con el maíz. En [sic] (De) este modo ellos creía observar las formas de un sagrado ayuno. En el medio de aquellos edificios, los malvados ministros de Satanás ponían ciertas jarras repletas de la mencionada bebida preparada por unas jovencitas que para ejercer el oficio nunca debían haber conocido hombres, y les ofrecían sacrificios habían primeramente hecho unos sahumeros con hojas de coca y sebo de los cuyes quemados en fragmentos de tiestos, ofrendas que los mencionados ministros presentan a los difuntos que llaman mallquis y creen ser dioses y a otros ídolos, acompañados de su oficio por las jovencitas antes mencionadas” (Polia 1999: 503-504)*

El penúltimo día de ceremonia, estando reunidos en casa de don Alonso, todos esperaron “al canto del gallo”. Al amanecer, los indios irían al sepulcro de Condortocas. Su cuerpo se encontraba en una pampa llamada “Calta Quenca”, ubicada en el camino que une al pueblo de Mangas y Pahas. Violante Quillay agregó que: “[los ancestros] tuvieron su descansso y samana en el sitio llamado caltaquenca questa entre el camino de Mangas y Pahas donde le azen ofrendas y sacrificios de cuyes y después de aber bailado tres días en la dicha casa de don Alonso al tercer día al canto del gallo Domingo nuna callan auierendole primero en los bailes que azian todos los yndios y el curaca echo ofrendas vnos de plata otros de lanas de colores otros llanques otros anaquitos y llicllas para el dicho ydolo coyahuarmi y el dicho ydolo lo recogió en su manta Domingo nuncacallan y Pedro rimai chaua con este testigo que llevaba chicha y cuyes y con la plata auian ofrendado al



*dicho ydolo y fulana de Rosas viuda del dicho ayllu cotos que llevaban chicha y cuies y coca y llacxa rumi parpas o sango de mais con Angelina de tal al canto del gallo llevaron al dicho ydolo al sitio de Caltaquenca donde su hermano el malqui Condortocas”* (Duviols 2003: 590-591).

Calta Quenca quedaba aproximadamente a una milla de distancia del pueblo y una vez allí: “(...) allí derramaron la dicha chicha y degollaron los cuies y se los ofrecieron con la coca sango llacxa rumi”. Al hacer estas ofrendas, los indios recitaban las siguientes palabras: “*Cussi caianman llaclla cayanman pisar cutuman ratamurcanqui apo Condortocas, ticsi mamacochapita coya paniquiuan palla paniquiuan*<sup>87</sup> que por la interpretación de los dichos ynterpretes quiere desir en la lengua española: tu poderoso Condortocas nuestro Padre que viniste del nasimiento y origen del mar con tu hermana la reina Coyahuarmi y llegaste a la panpa de Cussi y llaclla y pisarcuta y descansaste en tu sepulcro y descanso Caltaquenca”

Cuando los indios terminaron de decir estas palabras: “*el ydolo coyahuarmi ahí cerca lo escondieron con seis patacones que auian ofrendado en casa de don Alonso y todas las ofrendas bailes borracheras y mochas azen a dichos ydolos en todas las cubiertas de cassas (...) después d auer hecho las ofrendas dichas a dichos ydolos se quedaron todo el día sin comer y a la noche y binieron al pueblo divididos porque no los consiessen entraron en una casa questa junto al campanario ques casa antigua dedicad para dichos ydolos*”. En esta casa, el curaca, junto con los indios que lo acompañaron a visitar a

---

<sup>87</sup> Cesar Itier traduce este pasaje: En el qayan de Cussi, en el qayan de Llaclla, en Pisarcua viniste a posarte señor Condortocas desde el mar subterráneo con la reina tu hermana con la princesa tu hermana” (Duviols 2003: 814).

Condortocas, pasaron dos días más de ayunos y ceremonias para de esa forma culminar el ciclo ceremonial. Después del ritual, Alonso Callan Poma inició su oficio como curaca.

### *Bebiendo Chicha y Masticando Coca en la Casa de Callan Poma*

Una primera apreciación sobre el re-techado de la casa de Callan Poma, es que a través de su ejecución, proporciona una acción simbólica eficaz<sup>88</sup>. Se busca re-establecer el orden perdido por la muerte del anterior curaca. Al encontrarse el curato “descabezado”, se acude al ritual porque: *“es creador de sentido: ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible, da a los actores sociales medios para dominar el mal (...) a través de su eficacia social, los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales”* (Segalen 2005 [1998]; 31). Con la ejecución del re-techado, seremos testigos del esfuerzo de Callan Poma para ser reconocido en el cargo. Tampoco olvidemos que en esta primera etapa, el curaca ha ganado autoridad, mas no poder.

Al obtener el cargo de curaca, Alonso Callan Poma se ha distanciado de su antigua posición social dentro del curato; dejó de ser un simple *runakuna*, a pesar de haber ocupado determinados cargos dentro del curato, para ingresar a un nivel superior dentro de la jerarquía social. Como en las reducciones de indios existen diversos juegos de poder, su

<sup>88</sup> Violante Quillay cuenta un ritual adicional: *“(…) y asesmo confeso y dixo que con este cantarillo coyahuarmi lo llevan al (puquio) pucyo [sic] questa junto al pueblo questa junto al pueblo [al] que llaman Rimaypucyo que quiere decir pucyo que abla y van con tamborsillos cantando [¿y bailando?] al dicho ydolo junto al chorro del agua y primero queman sebo y coca y le ysieron desta madera y [¿de?] la misma agua salta y (...) se entra en el cantarillo y le abla el dicho cantarillo y le dice buenaventura (al) el [sic] dueño que cubre la cassa le multiplicara la comida y la chicha y no les faltara y llevan este cantarillo con agua y lo ponen dentro de la cassa y allí lo vuelven a sacrificar con la misma ynsensacion [sic] dicha y suele hablar el cantarillo con esta confesante aquí mismo es mi asiento y aquí quiero descansar para que tenga ventura el dueño de la cassa y Domingo Nuna Callan y Pedro Rimai Chaua traen el ydolo Coyahuarmi y lo ponen con este cantarillo juntos y le(s) habla a los dichos ministros que allí tiene su descanso para darles ventura a los dueños de las cassas y por eso le sacrifican con los sacrificios referido que al ydolo referido le ysieron en la cassa que cubrió don Alonso Callan Poma”*. (Duviols 2003: 613).

elección como autoridad política aún está en peligro, porque, como todo principiante, no tiene forma como demostrar que él es la persona indicada para el cargo. Según Mary Douglas, esto ocurre porque: *“toda sociedad [es] como una casa con habitaciones y corredores en los que resulta peligroso el paso de una a otros. El peligro reside en los estados de transición; sencillamente porque la transición no es un estado ni el otro, es indefinible. La persona que ha de pasar de uno a otro esta ella misma en peligro y emana peligro a los demás. El peligro se controla por el rito, que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación un tiempo y luego públicamente declara su ingreso en su nuevo estado.”* (Douglas 1973: 132). Este peligro, que refiere Douglas, se ve suprimido una vez que los curacas de Mangas logran culminar el re-techado de su casa, ya que permite una negociación entre el nuevo curaca y los indios, porque: a) el ritual se ha realizado en base a los principios “tradicionales”, conocido por los presentes; b) permite recomponer la estructura social y el sistema de posiciones (no puede haber otro candidato a curaca a menos que este muera o lo expulsen del cargo) y c) el curaca adquiere una legitimidad<sup>89</sup> social, política y religiosa.

Para alcanzar la finalidad institucional del re-techado, diversos componentes jugaron un papel importante en su desarrollo. Nosotros solo nos concentraremos en solo unos cuantos: el uso de vestimentas “gentílicas” y ofrecer comida, bebida y hojas de coca a los asistentes. La reunión de estos elementos crearon un conjunto significativo, porque expresan relaciones y conceptos ya conocidos (a través de relatos de mitos o aprendidos

---

<sup>89</sup> Para Turner: *“la legitimidad es un tipo de evaluación que imputa una conducta futura de un tipo esperado y deseado”* citado de Swartz, Turner y Tuden. En “Antropología política: una introducción” en *Alteridades* año 4. 1994

empíricamente). Por eso que a través de su reunión, se expresan categorías ordenadoras y básicas de la sociedad.

Comencemos por el uso de los trajes gentílicos. Conocemos que los indios llevaron sus trajes de cumbi; el curaca hizo lo mismo pero lo identificamos con determinados atributos o insignias propios de su cargo. Posiblemente, estas camisetas de cumbi poseían diseños de animales, plantas u otras figuras propias de la región. Los objetos presentes en los trajes, no eran por pura casualidad. Estas imágenes no seguían los patrones estéticos propios de la colonia, sino que su disposición en el traje obedecía a un patrón jerárquico. Los presentes al ver estos atributos en el traje del curaca, podían “leer” el contenido emanado de este. Además, su uso durante el ceremonial, permitía un soporte en la realización de determinados episodios, como sucedió la vez en que: “[Alonso Callan Poma] *se vistió como ynga (...) con otros dos yndios se vistieron como españoles* [e] ysieron como una guerra para olgarse (...)”<sup>90</sup>.

Luego de que los indios llegasen a la casa vestidos con sus trajes “de gentilidad”, tuvieron una comida y bebida ritual. Para Marzal: “*la fiesta va unida al consumo de comidas y bebidas, que en ciertos lugares y oportunidades son propias de la fiesta (...)*”. Todos los presentes debieron estar acomodados en base: a la posición social, género, grupos de edad, parentesco, etc. Nuevamente, aunque el documento no mencione ciertos componentes del ritual, suponemos que los presentes estuvieron en una mesa o dispuestos en forma rectangular. El curaca debió ocupar uno de los extremos, a la cabecera del grupo<sup>91</sup>. El

---

<sup>90</sup> Antes de las reformas del virrey Toledo, el doctor Gregorio Gonzales de Cuenca informaba que los indios también se pintaban el rostro y los miembros durante época de fiesta.

<sup>91</sup> La posición que ocupa el curaca durante las ceremonias y comidas en público, estaría demostrando una posición neutral. Al estar acompañado por miembros de distintos ayllus, el cargo de curaca borra la idea de

curaca ofreció chicha a los presentes y lo hizo en un vaso ceremonial (posiblemente, un Quero)<sup>92</sup>. El maíz<sup>93</sup> con el que se componía la chicha, provenía de la chacra llamada “*uintin*”, dedicada exclusivamente para los rituales, y su preparación estuvo a cargo de las mujeres. A través del ofrecimiento de chicha, Callan Poma buscaría establecer vínculos sociales y crear compromisos con quienes comparte la chicha<sup>94</sup>. Bernabé Cobo indica que: “(...) *el que brindaba a otro se levantaba de su lugar e iba para él con dos vasos de chicha en la mano y, dando al otro el uno, se bebía el otro, bebiendo a la par (...)*” (Cobo 1956; 206). Cuando el curaca brindaba con los indios, debió decir ciertas palabras protocolares (invitación y agradecimiento) y quienes recibieron, respondían de la misma manera. La esposa de Callan Poma, también ofreció chicha a las mujeres<sup>95</sup> para consolidar las reglas sociales entre ella y las demás mujeres del pueblo.

Luego de la libación inicial, se ofreció coca<sup>96</sup>. La coca ha sido masticada desde tiempos pre-hispánicos y aún posee gran parte de su simbolismo ritual en nuestros días. Por mucho tiempo se ha considerado a la hoja de coca como un signo de identidad cultural por excelencia. Esta apreciación deriva de que si bien los españoles estuvieron familiarizados

---

que este solo velara por el bienestar de su propio ayllu. Él ahora es el encargado del bienestar de todos los presentes

<sup>92</sup> Diego Gonzales de Holguín define al quero como: “*un vaso de madera*”. Pero con múltiples acepciones. El Diccionario Anónimo define “*Queru, vasos de madera para beber*” y “*Queru, madera*”. Otro tipo de vaso ceremonial fue la *Aquilla*, que era un vaso de metal. Los Queros, en tiempos incas, contenían en sus diseños figuras geométricas, predominando los cuadrados, rectángulos, zig-zags y rombos. Tom Cummins nos explica que los queros tenían una importancia ideológica. Puesto que no eran objetos destinados al comercio, servían para establecer relaciones sociales, políticas y religiosas. Todo rodeado de alto contenido ideológico y que permitió su existencia hasta finales del periodo colonial.

<sup>93</sup> A lo largo de la región de Cajatambo, existieron conopas dedicadas a la producción del maíz conocidas, genéricamente, como *zaramamas*.

<sup>94</sup> En algunas comunidades andinas, cuando se comparte chicha, se practica la *Tinka*. Esto significa que el que recibe la chicha debe de verter un par de gotas sobre la tierra en señal de agradecimiento al anfitrión.

<sup>95</sup> En algunas comunidades de la sierra central y sur, las autoridades políticas pueden invitar chicha a hombres como mujeres. Pero las mujeres están prohibidas de ofrecer la bebida a los hombres.

<sup>96</sup> Esto lo dice María Carhua: “*y después del bayle se pusieron a beber asta la noche así el acollico y mascando coca*”.

con la coca, solo la vieron como un producto comercial para la población india. Durante las mitas mineras en Potosí o Huancavelica, se daba coca a los indios para que trabajen hasta el límite, causando una gran mortandad. Mientras que muchos colonizadores encontraron un buen negocio, los religiosos reconocieron rápidamente la importancia de esta en las expresiones religiosas tradicionales y pidieron su erradicación<sup>97</sup>. Pero el consumo fuera de los grupos indios era casi nulo. Muy pocos eran quienes masticaron la hoja, puesto que era entendida como una práctica de las clases inferiores, incrementando más la brecha entre los indios y el resto del mundo.

Regresando a nuestro ritual, ofrecer hojas de coca a los presentes permitiría un intercambio de “kintus”<sup>98</sup> de coca entre todos (comenzando con el curaca). Este intercambio también está precedido por palabras protocolares y lo ideal es que el intercambio de kintus sea recíproco. Una vez ingeridas las hojas de coca, se forma una pequeña bola al cabo de un tiempo. Esta no debe de ser escupida ni tragada, sino que debía de ser colocada en el suelo. El grupo social está definido y organizado en torno a estos intercambios de kintus, porque la jerarquía está implícita en el orden en el cual se ofrecen los kintus. Los individuos de mayor jerarquía deben de recibir los kintus antes que los de menor jerarquía. El ofrecer kintus de coca, los indios se comprometen entre sí, aunque sea durante el tiempo del ritual, a respetar al nuevo curaca, a formar parte del grupo y cristalizar la relación con otros participantes<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Pero ocurre que la iglesia reconcilió esta medida porque una parte del impuesto de la venta de esta hoja, iba a sus arcas. Fue el virrey Toledo quien retiró los controles oficiales sobre el cultivo de la hoja de coca y durante todo el tiempo colonial, la hoja de coca fue aceptada como una necesidad vital por los intereses económicos en el Perú.

<sup>98</sup> Presentación de hojas de coca. Compuesta por tres hojas, colocada una encima de la otra.

<sup>99</sup> Cuando un indio recibía las hojas de coca, estamos frente a una reciprocidad simétrica entre los participantes. Sin embargo, en la repartición de chicha, estamos frente a una reciprocidad asimétrica porque

Volvamos nuevamente a la bebida ritual. El brindis ritual fue visto como un exceso o simplemente “borrachera”, por los religiosos. Inspiradas por el “diablo”, Polo de Ondegardo consideraba como “nefasta” la borrachera entre los indios: *“quítense pues esas borracheras públicas, ya por los innumerables y gravísimos daños que traen consigo, ya por el mal ejemplo y escándalo que arruinan la republica”* (Polo de Ondegardo, tomado de Duviols 1977). Una de las acciones más importantes que se hizo para frenar estas borracheras fue la destrucción de diversos vasos ceremoniales: *“Asi mismo [se] ha de tirar y destruir todos los basos antiguos que tienen con figuras y mandar que no hagan ningudo en la dicha forma porque se les representan en todas las fiestas que hacen todo lo antiguo, y para eso tienen”* (Duviols 1967; 22). En Mangas, durante el interrogatorio de Martin Jurado, fue: *“preguntado este testigo por los mates y llimpis que son unos vasos de madera prieta para que los tenia guardados en la dicha casa (...) dixo que la dicha Angelina guardava todos estos instrumentos para el servicio de los dichos mallquis (...)”*.

Durante la ceremonia detectamos dos momentos de la libación de alcohol. La primera es pues el brindis ritual y compartir con los presentes, articulando las reglas y obligaciones entre ellos (unidad de grupo y resaltan elementos armónicos). El segundo momento se inicia una vez que se ha terminado de comer y la bebida circula alrededor de los presentes, promoviendo una integración entre sí mismo (en esta etapa los asistentes cantan, bailan, ríen, etc., esto es lo que busca la reunión). Con el consumo progresivo de alcohol, la embriaguez colectiva se convierte en un espacio y tiempo ambiguo, porque los indios tienen la posibilidad de cambiar ciertas pautas que rigen su vida cotidiana y modificar su relación con otros individuos.

---

es el anfitrión, el curaca, quien distribuye a los invitados. No hay una reciprocidad inmediata, excepto por agradecimientos. Es por ello, que quien invita la chicha, se distingue claramente del grupo.

Si al comenzar la noche los indios estaban organizados jerárquicamente, con la ingesta de alcohol, estas divisiones van rápidamente desapareciendo. Llorar estando ebrio, en este contexto, no debe entenderse como una liberación emocional sino como una expresión de confianza hacia sus compañeros que beben con él. La ingesta de alcohol continúa y la comunicación se puede tornar más directa; como es un espacio ambiguo, se expresan sentimientos escondidos (iras y malestares), producidos por la dinámica de las relaciones sociales<sup>100</sup>. Sin embargo, vemos que la borrachera tiene un fin social dentro del ritual porque representa un tiempo de reafirmación de valores fundamentales para el mantenimiento del grupo porque crea espacios para la resolución de conflictos existentes y la creación o fortalecimiento de las identidades y solidaridades. Durante la “borrachera” en casa de Callan Poma, se catalizaran las rivalidades y alianzas forjadas en la vida cotidiana. Al concluir la etapa ritual, todas las actividades cotidianas vuelven a su rumbo. Alonso Callan Poma, luego de ese día, inició su labor como curaca de Mangas.

### **Conclusión del Capítulo tres**

Como hemos mostrado, la casa posee un simbolismo muy fuerte. En un primer momento, la casa es el símbolo físico que refleja la “plenitud” de una pareja: pueden tener hijos, una fuente de trabajo y deberes y derechos con la comunidad. Así como el matrimonio necesita de un hombre y una mujer, la casa posee espacios que representan a los dos sexos (la cocina y el techo). ¿Entonces por qué el curaca volvió a techar su casa, si ya poseía los elementos anteriores? En este punto, creemos que no solo renovó el techo del curaca, sino que también se construyeron nuevos ambientes dentro de su casa.

---

<sup>100</sup> En algunos documentos coloniales encontramos que algunos indios, bajo los efectos del alcohol, amenazaron directamente a los curas o personas ajenas a la comunidad (negros o mestizos).



Con la creación de las reducciones de indios, un nuevo patrón tuvo que ser seguido por los indios<sup>101</sup>. En la plaza del pueblo debía de localizarse la iglesia, el cabildo, la cárcel y un lugar especial para la vivienda de los religiosos. Según lo estipula el nuevo patrón de asentamiento, la casa de los indios debía de contar con una cocina, cuartos (para distintos usos), el piso bien barrido y su puerta debía dar hacia la calle. En lo que respecta a la casa del curaca, debía de ser más amplia puesto porque contaba con un cuarto especial para la discusión de los “negocios públicos”, una cocina grande y cuartos separados para el curaca y su esposa, sus hijas, hijos y sirvientes. En este lugar dedicado a los “negocios públicos”, seguro estuvo el pequeño banco conocido como *tiana*. Los españoles entendieron este asiento como un “trono”, y bajo los nuevos patrones de construcción, desde ahí el curaca era identificado como tal. Siguiendo esta idea, el trono es un lugar estático que define el espacio alrededor, se legitima a su ocupante y se administra justicia<sup>102</sup>. Aunque no sabemos a ciencia cierta si en la casa del curaca Callan Poma se administró justicia, conocemos que él tuvo potestad para resolver diferentes inconvenientes.

En resumidas cuentas, el ritual es tradicional pero el patrón de construcción es castellano. De todas formas, existió una apropiación y re-significación de la casa. Siguió siendo una vía para el reconocimiento del curaca. El problema siguiente, como veremos en el siguiente capítulo, la autoridad, poder y prestigio de Callan Poma estará en jaque. Los protocolos y alianzas, las bebidas y los bailes, y todo lo obtenido durante el re-techado, no fueron suficientes para evitar futuros conflictos y cambios sociales del cual sería participe

---

<sup>101</sup> Se ideó un plan de salud pública en que se prohibía que haya campos y canales de riego dentro de la reducción. Dentro de la casa de los indios, podían tener un pequeño huerto al costado de la cocina.

<sup>102</sup> Según la investigación de José Luis Martínez Cereceda, la *tiana* fue un elemento no estático como sí lo fue el trono de los reyes europeo. Por el contrario, la *tiana* podía ser movida fuera de la casa o transportada a otros ambientes de la casa. Agrega además que con el transcurso de los años, la *tiana* fue reemplazada por el uso de varas. Para mayor información revisar *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. P.U.C.P. Lima. 1995

el curato. La visita de idolatrías fue inevitable; nada volvió a ser como antes de ese fatídico agosto de 1662. Ironías del destino.



## Capítulo IV

*“(…) y que el dixo don Alonso [Callan Poma] siempre se junta con españoles y se come con ellos y que no se junta con los yndios y porque los castiga para que vengan a la dotrina y que pose eso le deven de aborrecer y le levantan testimonios y eso responde”*

Francisco Gregorio, testigo de Callan Poma.

*“(…) y que lo que sabe de público y notorio de publica bos y fama [sic] que Domingo Nuna Callam por mal nombre sayco y Pedro Rimay Chaua y Biolante [Quillay] del aylllo de Cotos son ministros (…) y don Alonso Callam Poma los ampara en su casa y los tiene siempre de continuo en ella”*

María Ramires, Mestiza.

### La idolatría como arma de desprestigio

Las campañas de extirpación, durante el gobierno del arzobispo Villagómez, dejaron de ser la herramienta para “descubrir” la idolatría entre los indios, para convertirse en una nueva herramienta: ser un regulador de las relaciones de poder dentro de una comunidad<sup>103</sup>. Era muy conocido que los indios practicaban sus ceremonias de manera clandestina y que podían pasar muchos años antes de que salgan a la “luz pública”. Pero llega un momento en donde la lucha entre diversos grupos es insostenible y se acude a un medio externo y jurídico para calmar las agitadas aguas.

En esta sección, buscaremos conocer, como la acusación de idolatría ha sido usada como una herramienta de desprestigio contra el curaca. Todo era válido para conseguir el objetivo, pero también tenía su lado negativo. De no prosperar la acusación, los acusadores

<sup>103</sup> El castigo a la práctica de idolatrías no solo fue contra los indios, sino también sus curas encargados. Ellos debían estar atentos y vigilar que no exista rebrote alguno de idolatría.

se quedaban sin “piso” y podría caer sobre ellos diversas formas de represión: Castigos físicos, estar fuera de los vínculos sociales, expulsión del curato e incluso asesinato.

En San Francisco de Mangas, la acusación de idolatría contra Callan Poma prosperó. Estudiando más de cerca este caso, encontramos que la acusación traía consigo otros propósitos para expulsar al curaca del cargo: Alonso Callan Poma abusaba de su poder. Los testigos expusieron que le tenían “miedo”<sup>104</sup> a Callan Poma, porque envió a muchos de sus enemigos a las mitas y a los obrajes. Su accionar era aceptado por el cura y por otros “españoles”, puesto que él era su amigo.

A los ojos del grupo acusador, Callan Poma estuvo demasiado influenciado por los españoles y no estaba cumpliendo cabalmente la función de su cargo: buscar el bienestar de sus súbditos. La contradicción propia de los tiempos coloniales mermaba su autoridad. Callan Poma estuvo se sentía que caminaba por una cuerda floja: no podía satisfacer los requerimientos de la sociedad colonial y defender los intereses de su comunidad a la misma vez. Aquellos curacas que se mostraron débiles frente al sistema colonial, podían ganarse resentimientos y odios de parte de sus súbditos. Y parece ser que este fue el caso.

Durante el juicio en su contra, el curaca presentó un grupo de testigos que lo describen como un buen cristiano y que, por el contrario, el combatió la idolatría. La defensa de Callan Poma contrarrestó la acusación de idolatría inicial; el acusado de idolatrías se

---

<sup>104</sup> En su declaración, Isabel Santa cuenta que estuvo a cargo del cuidado de la casa y colca del ayllu de Cotos por: “*que por miedo del dicho Curaca temen declararlas y manifestarlas ante el señor visitador y que ella de miedo del dicho Curaca y demás principales ha guardado la dicha colca*” (Duviols 2003: 593). De otro lado, Sebastian Xulca denunció ante Fernando de Avendaño, que Domingo Nuna Callan estuvo realizando un ritual tradicional en el viejo pueblo de Cotos. Por ello se ganó la antipatía del Curaca Callan Poma y: “*demás presepales [de este pueblo porque] lo [h]a[n] querido quitar [d]el oficio de sacristan*” (Duviols 2003:581).

convierte en un combatiente de la idolatría. La suerte está echada y su permanencia en el cargo está en juego. Aunque la balanza aún puede mantenerse en su lugar.

Pero el año 1662 no fue el único año donde se cuestionó la autoridad de los curacas de Mangas. 58 años antes de la llegada de Noboa, un juicio tuvo lugar. El antepasado de don Alonso, Carlos Callan, fue acusado por el fiscal de Mangas, Diego Guaman Ricapa, ante el cura de Cajatambo, por haber extraído el cuerpo de su hermano Domingo Julca Ricapa, antiguo curaca de Mangas.<sup>105</sup>

### *Un Juicio a principios del XVII: Mangas (1604)*

La investigación se inició en septiembre. Los hermanos Carlos Callan, Domingo Nuna Callan y Hernando Malqui fueron acusados de la extracción del cuerpo de su hermano<sup>106</sup>, Domingo Julca Ricapa, de la iglesia.

Cuando falleció don Domingo, el cura de Mangas, Diego García Hermosa, dispuso que se le entierre en la iglesia. Luego de asumir como nuevo curaca, Carlos Callan envió al fiscal y colaborador del cura, Diego Huaman Ricapa<sup>107</sup>, a las minas de Chingos. Durante la ausencia del fiscal, el cuerpo de Domingo Julca fue extraído de la iglesia y enviado al machay *Copajirca*, en el antiguo pueblo de *Arapayoc*. A su retorno, Diego Huaman se dio

<sup>105</sup> El documento se encuentra en el Archivo Arzobispal y está bajo el código: A.A.L Leg I:14 (VI: 1-II:31) “*Mangas: Autos contra don Carlos Callan y sus hermanos por aver sacado el cuerpo de don Domingo, su hermano de la iglesia de heste pueblo de San Francisco de Mangas, donde le enterró Diego Garcia Hermosa, cura de heste pueblo*”. Otro documento importante es el de: “*Autos contra don Carlos Callan, cacique del pueblo de Mangas [por] esta[r] amancebado con tres indias*” (1605).

<sup>106</sup> Erróneamente, el profesor Burga pone que: “Carlos Callan Poma y sus hermanos Domingo Nuna Callan y Fernando Mallqui Callan. **Fueron acusados de sacar el cuerpo de su padre de la iglesia**” (Burga 2005: 194 El énfasis es mío). Domingo no fue Padre de Carlos Callan, sino su hermano.

<sup>107</sup> Parece ser que Diego Huaman Ricapa compartió parentesco con el antiguo curaca Domingo Julca Ricapa.

con la sorpresa de que el cuerpo del antiguo curaca no se encontraba en la iglesia, por lo que dio rápido aviso al cura de Cajatambo<sup>108</sup>.

A la llegada del cura, este mando llamar a los hermanos Callan y les exigió que retornaran el cuerpo de su hermano. Ellos le contaron al cura de que fueron Rodrigo Huacho y Domingo Tachi, antiguos criados de su hermano y padre, los responsables de la extracción del cuerpo del antiguo curaca. Esta excusa no fue suficiente para el cura, quien les ordeno que ellos mismos trajeran el cuerpo del antiguo machay. Los tres hermanos fueron hasta el machay, colocaron el cuerpo de su difunto hermano en sus hombros y lo regresaron a Mangas. Ahí, en una solemne ceremonia, fue vuelto a enterrar. La represalia contra Diego Huaman no se hizo esperar. Fue removido de su cargo de fiscal y reemplazado por otro hermano de Carlos Callan, Hernando Nuna Ricapa. Pero su victoria fue corta, su hermano falleció poco después de ocupar este cargo.

Durante el corto tiempo que se desempeñó como fiscal, Nuna Ricapa permitió que el cuerpo de don Domingo sea nuevamente extraído de la iglesia y sea trasladado a Copajirca. Después de la muerte de Nuna Ricapa, un nuevo fiscal juro en el cargo. Su nombre fue Geronimo Tanjos. Este indio tenía problemas con los hermanos Callan, por lo que los denunció ante el vicario, Juan Pérez de Segura, que los hermanos habían nuevamente extraído el cuerpo de don Domingo de la iglesia<sup>109</sup>. El vicario, acompañado por dos oficiales indios, fue hasta el machay de Arapayoc. En la dicha caverna, encontró no solo el

---

<sup>108</sup> A su llegada, el cura encontró que habían tres bloques de adobe en el lugar donde estuvo antes el cuerpo de don Domingo.

<sup>109</sup> Existe una parte en el documento en el que se señala que el tío de Carlos Callan, Martín Callan, fue quien indicó la ubicación de los cuerpos.

cuerpo de don Domingo<sup>110</sup>, sino también el cuerpo de Juan de Espinoza Callan Poma, Francisco Llacxa Ricapa y Juana Guarme Yaro, padre y madre de los hermanos Callan, y 15 mallquis más<sup>111</sup>; todos parientes de los hermanos Callan presentaban rastros de ofrendas en su honor.

Cuando fueron interrogados los hermanos Callan, no sincronizaron sus respuestas, por lo que cayeron en contradicciones. Carlos Callan negó saber cómo habían sido transportados los cuerpos. Sin embargo, cuando trajeron los cuerpos a la plaza, Carlos Callan los reconoció rápidamente y esto fue observado por el antiguo fiscal Diego Huaman, quien dijo que el curaca estuvo involucrado en el transporte de los cuerpos. Por otro lado, sus hermanos le dijeron al vicario que el responsable de transportar los cuerpos y de ofrendar en su honor, fue su difunto hermano Hernando Nuna Ricapa, cuando se desempeñó como fiscal. Para el vicario eso no era posible, puesto que Nuna Ricapa había muerto y las ofrendas encontradas eran “frescas”. La sentencia del vicario fue de retornar los cuerpos de los indios bautizados a la iglesia, disponer del resto de cuerpos a la justicia secular y amenazar a los hermanos con grandes castigos si volvían a cometer la misma infracción. Al año siguiente, algunos indios de Mangas volvieron a acusar al curaca de estar amancebado con mujeres y que una de ella no está bautizada. Esta acusación buscó principalmente desprestigiarlo y por consiguiente, presionarlo para que abandone el cargo de curaca.

---

<sup>110</sup> Durante el interrogatorio, el vicario les pregunto a Carlos Callan y a Domingo Nuna Callan si su hermano había dejado testado que remuevan su cuerpo de la iglesia. Los hermanos respondieron negativamente y, por el contrario, afirmaron que su hermano era muy cristiano.

<sup>111</sup> Algunos cuerpos eran de indios no bautizados. Entre los cuerpos encontrados, se hayaron los restos de Rodrigo Guacho y Domingo Tachi.

### *El Acusado Callan Poma (1662)*

Las denuncias contra Callan Poma, por idólatra, se iniciaron el año de 1660. Una carta llegó al despacho del arzobispo Pedro de Villagómez. Perturbado por lo que leyó, Villagómez designó que un equipo para que visite este curato.

Cuenta Gonzalo Lloclla<sup>112</sup>, que Alonso Callan Poma buscó detener esta inspección, y que se enteró de este hecho puesto que: *“y asi mismo dijo este testigo que estando preso en la carcel con Juan de la Cruz el dicho Juan de la Cruz [pregunto] que para que el curaca don Alonso Callanpoma lo auia enviado a Lima a que enpediese esta visita que antes auia sido para mi para mayor deshonra pues ya el uisitado auia descubierto todos los ydolos de Mangas”* (Duviols 2003: 603, el énfasis es mío).

Cuando interrogaron a Juan de la Cruz, este se encontró desconcertado porque: *“auiendo sido acusado este testigo por Gonzalo Ñaupa Lloclla que ambos estauan presos auia dicho el dicho Juan de la Crus que para que el curaca don Alonso Callan Poma lo auia embiado a Lima a enpedir esta uisita de las ydolatrias y pues que auian paresido todos los ydolos ydolatrias antes era mayor afrenta suia y de los yndios y auiendole el señor Visitador echole esta pregunta de lo auia dicho la negó y el dicho Visitador mando que se careasen en su presencia el dicho Gonsalo Ñaupa Lloclla lo desmintió y le dixo que auia dicho el dicho Juan de la Crus para que el curaca Alonso Callan Poma lo auia embiado a Lima si aya el visitador auia descubierto los ydolos de Coyahuarmi y Condortocas y las demás idolatrías que antes auia sido para maior afrenta de los yndios*

---

<sup>112</sup> Gonzalo [Ñaupa] Lloclla era un indio de cuarenta años y perteneció al ayllu Cascas, siendo uno de los principales especialistas religiosos de este ayllu.



*y porque llegaron primero las cartas del visitador a Lima los echo el señor provisor (...)*”

(Duviols 2003: 607, el énfasis es mío).

La denuncia fue enviada por un grupo de personas que no estuvo conforme con la forma de gobernar del curaca y que se jugó todo por todo, a pesar de las posibles represalias. Como la denuncia prosperó, Noboa levantó la acusación formal contra Callan Poma y encontrando: “(...) *que la mayor culpa que de ella resulta es contra Don Alonso Callampoma Cassique y Gobernador de esa doctrina de Mangas por quanto da culto y hace mochas a vn ydolo o malqui llamado Condorcotas y a su hermana Coya guarmi por ser el primer progenitor de su ayllu llamado Cotos*” (Duviols 2003: 579).

Los testigos y acusados, convocados y presentados ante Noboa, describieron que al asumir el cargo de curaca, Callan Poma promovió borracheras y diversos tipos de desenfrenos entre los indios. Un gran castigo debía de imponerse al curaca. Pero, como la visita era espacio donde se administra justicia, Callan Poma tenía derecho a réplica. Se presentó ante Noboa e hizo sus descargos.

### **Callan Poma se Defiende**

Alonso Callan Poma se presentó ante los visitadores, un cinco de Octubre del año de 1662. Su defensor, fue Juan de Rojas. Se describió como natural del pueblo de Mangas y también: “*segunda persona del dicho pueblo con título del real gobierno y cobrador de tributos y ques cabeza del ayllu Cotos*”<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Manuel Burga dice que Alonso Callan Poma fue un curaca de pachaca (jefe de cien tributarios). Antes de desempeñarse como curaca, don Alonso: “*abia conseguido el ser alcalde hordinario [por] tres años y alcalde mayor del pueblo de Mangas y en el pueblo de Caxatambo [fue] un año [alcalde] hordinario*” (AAL Legajo V, expediente 2 fol. 113). De su experiencia en estos cargos, Callan Poma se considerado: “*muy ladino [y por] que sabe leer y escribir (...)*” (AAL Legajo V, eAxpedito 6, fol. 75).

Durante su interrogatorio, Alonso Callan Poma fue preguntado por el grado de participación que tuvo durante el re-techado de su casa. Pero la pregunta no fue directa, sino que estuvo desglosada en sub-temas. De esta forma, este desglosamiento sirvió como un filtro y permitió conocer si existía coherencia en lo testificado.

La primera pregunta estuvo dirigida a conocer el tema religioso (fundadores de su ayllu, el nombre de los “ministros” y que tipo de ceremonias conoce), a lo cual Callan Poma responde que: *“no saue que aia ydolos ni malquis que adoran los yndios de este pueblo y aylo (...)*”. Solo conocía de “oídas”, que Pedro Rimay Chaua y Domingo Nuna Callan predicaban ciertas “gentilidades”. Cuando le preguntaron sobre estas “oídas”, conto que: *“no ha mochado a tales ydolos y menos saue que tengan ministros que los siruan ni los a reseptado en su casa para tales fines y solo saue que agora diez años la aguela de Pedro Rimay Chahua Barbola [¿Rica?] ya difunta mochaua el dicho ydolo Coya Huarmi (...) cuando acaban de aser sus casas nuevas asen sus ayunos a su modo gentilico ni comiendo sal ni agi sinco días ni durmiendo con sus mujeres”* (Duviols 2003 608-609).

Otra de las dudas, fueron el por qué se vistió de Inca, durante el re-techado de su casa<sup>114</sup>. Callan Poma no lo negó y explico que se vistió de Inca junto: *“con otros dos yndios llamados don Garcia Ricapa difunto y Francisco Callan y [que] otros yndios se vistieron como españoles ysieron como vna guerra para olgarse”*. En otra parte de su testimonio, Callan Poma dijo que: *“solo el segundo día del cuurimiento de mi casa sobre la tarde nos [pusimos] unas camixetas de cumbi para salir echos yngas y otros quatro o cinco se hicieron como españoles, les hicimos un entretenimiento como a modo de halarde y con*

<sup>114</sup> A pesar de afirmar que se vistió como Inca, negó tajantemente: *“que quando yso su casa nueva y la cubrió no consintió que se ysiesen en la dicha cubierta vayles del tiempo antiguo ni menos (...) [y] se puso camixetas de cumbi [pero] ni chipanas de plata en las manos ni canto los dichos cantos ni se truxo a su cassa el dicho ydolo coyahuarmi ni le ysieron dichas ofrendas (...)”* (Duviols 2003: 609)

*chusos y hondas y nos holgamos toda la tarde y me recoxi temprano” (A.A.L Leg. V fol. 77).*

El fiscal del ayllu de Chamas, Alonso Chaua, confirmo lo dicho por Callan Poma<sup>115</sup>: “(...) *que quando se cubrió la dicha casa don Alonso [Callan Poma] se vistió con una camixeta de cumbi representando al ynga con otros tres o cuatro del mesmo trage vestidos y otros sinco o seis que se vistieron de españoles con un negro llamado Domingo Quintano con chusos se holgaron y se divertieron teniendo en las manos lansas y hondas guerreando unos con otros ni que ubiese pecado porque no ubo cantares ni [y]arabies de donde pudiese malisarse rito ni ceremonia [ni otra] y dilatria y asi siente que el dicho don Alonso prosedio sin culpa en la cubierta de su casa, además que el suso dicho asistió al regosixo que por estar enfermo se retiro temprano a su casa quedándose muchos yndios e yndias comiendo y bebiendo según su usanza por espacio de un día” (A.A.L Leg. V fol. 159 el énfasis es mío)*

Alonso Callan Poma conto durante su interrogatorio que no fue el único que se vistió como inca. Desde hacía muchos años: “(...) *a uisto que azen cochas [y] vailes del tiempo gentilico que en las cubiertas de las cassas los azen los yndios con las yndias y se ponen camixetas de cumbi y se ponen chipanas de plata en los vrasos y agora [hace] diez años lo yso un tio suyo llamado don Fernando Llacxaricapa y Luis Lloclla y difuntos que era viejos de su ayllu Cotos y que también usaban estos vailes en tiempo del licenciado Andres García de los Ríos (1647) y que quando vino a zer cura el licenciado Fernando*

---

<sup>115</sup> Francisco Macso nos dice también que: “*las camixetas de cumbi que tiene el dicho don Alonso Callan Poma las tiene solo para prestar y para que se vistan los danzantes en festividades de Corpus y san Francisco y esto responde*” (Duviols 2003: 637 el énfasis es mio).

[de Lara y] *Avendaño*<sup>116</sup> *los quito* y que en lengua materna cantaban disiendo que los ynguaris (los huari) que son de su parcialidad y ayllu [Cotos y que fueron] sus primeros progenitores que son sus malquis tuvieron su pacarina y nacimiento y descendieron del mar y de alla vinieron a procrear la gente de su ayllu y que los yndios que llaman llacquases (los yaros o llacuaces) tuvieron su nacimiento y pacarina de los serros nevados y que no le an paresido mal ni a tenido mala sospecha y esto responde” (Duviols 2003: 608).

Continuando con el interrogatorio, se le preguntó por los especialistas religiosos de su ayllu. Callan Poma comienza su testimonio recordando aquel día, en el que fue re-llenado su techo. Ese día: *“Domingo Nuna Callan y Pedro Rimay Chahua y Biolante quillay estaban dentro de su casa con los demás yndios y que a estos no los vido bailar y esto responde”*. Eso no fue lo que quiso saber el visitador, los testigos le contaron que Callan Poma los protegió y los acogió en su casa<sup>117</sup>. El curaca respondió: *“(…) que nunca ha reseptado a los dichos yndios en u cassa como a ministros de ydolos que solo seis meses tubo en su cassa a Domingo Nuna Callan por quipo de todos los yndios [y] que los mismos yndios nombraron por quipo y a Pedro Rimay Chahua lo tubo vn año por pastor de su gando porque andaua ausentado lo recogió por su pastor y no a mandado a Domingo nuncacallan que ysiese sacrificios a dichos ídolos”*. (Duviols 2003: 610).

Los visitadores hicieron una última pregunta a Callan Poma: *“preguntado porque el dia el dia del Señor San Bartolomé deste presente año el señor visitador [habiendo] refutado en común el error grande que cometían los yndios en adorar los dichos ydolos acabada la*

<sup>116</sup> Antiguo cura del curato de San Francisco de Mangas.

<sup>117</sup> María Carhua dijo: *“y a uisto este testigo que el dicho don Alonso resepta en su casa y tiene reservados estos dos yndios Domingo Nuna Callan y Pedro Rimai Chaua”* (Duviols 2003: 588). Melchor de Padilla agrega también que: *“es publico quel dicho Don Alonso Callampoma fomenta y anpara en su cassa a Domingo Nuna Callam echisero y ministro del dicho ydolo con titulo y so color que es su quipo y desde que entro a visitar el dicho visitador se a desaparecido y esdondido (...)”* (Duviols 2003: 583).

*misase salio huyendo con [un] gran sequito de yndios amenazando que ningun descubriese cosa ninguna dixo que se fue huyendo a Caxatambo (...)*". A lo que Callan Poma respondió: "*de verguensa porque se predicaba contra los yndios de su ayllu y esto responde*" (Duviols 2003: 610, el énfasis es mío).

Sus respuestas no hicieron eco entre los visitantes, varios gestos en sus rostros los delataban. Le mostraron el documento donde se encontraba todo su testimonio, lo pidieron que firme: "*y lo firmo de su nombre juntamente con su defensor y dichos intérpretes y el señor visitador*". Callan Poma necesitó refuerzos para corroborar su testimonio. Era su palabra contra un buen número de personas que lo incriminaban. Planeo una estrategia, el peso de la balanza se acomodaría. Trajo sus propios testigos.

### **Los Defensores de Callan Poma: Cuando el celo religioso se convierte en Fastidio**

El catorce de octubre del año de 1662, Callan Poma presento a sus testigos. Ellos tuvieron que reafirmar lo dicho por Callan Poma, era un buen cristiano. Como prueba de ello, a través de su defensor, expreso: "*que por muchos años [fue] mayordomo de la cofradía del santísimo y de las demás de su iglesia y solistio y dio una considerable limosna para hacer un sagrario para ella como consta del recaudo que presento (...) pidió limosna para hacer [un] tabernáculo al sancto cristo de su iglesia y ayudo con la suia que fue cresida y considerable y se le obligo a la paga de todo. Y así mismo dio otro tabernáculo a nuestra Señora de Copacabana y no solo ha estado ocupado en estas buenas obras pero a echo muchas limosnas religiosas pasageras con gran caridad y en las festividades de los sanctos de su iglesia y en especial en la de San Pedro de cui cofradía fue mayordomo dos años [y] la celebros con demostrasion y gasto de hazienda aventajándose a los demás*

*mayordomos a si mesmo lo hiso siéndolo de la cofradía de la Santa Cruz y en la de la Asunción y tiene en su casa todo el adorno y desensia a mas d diez años una imagen de Copacabana y todos los santos se ensiende dos belas de sera y hace cantar el salbe [porque] es cofrade de la cuerda a muchos años y tiene en su casa un habito de San Francisco”*

De buena (o mala) gana, Bernardo de Noboa los hizo pasar y les presto juramento. El primero en testificar fue Juan Lloclla Chagua<sup>118</sup>. Le dijo a Noboa que: “*conoce las partes y tiene noticia desta causa [y]de las [preguntas] generales de la lei que fueron fechas dixo que no le toca (...)*”. La razón principal por la que tiene enfrentamiento con algunos indios del curato se debió: “*que el dicho don Alonso Callan Poma era buen christiano [y] no consentia borracheras [y] que al fiscal Hernando Ricapa [y a] la gente que auia juntado los echo (para que) por que [sic] no uuiese [borrachera] y en su casa quebró una botija de chicha y vn cantaro para que no ouiese borracheras (...)*”.

Francisco Macso<sup>119</sup>, segundo testigo, dijo que por ese gran celo cristiano: “*le a uisto dos ueses dar bordonasos a Gonsalo Chaua y a Pedro Chantro porque se juntaban en borracheras disiendoles asi os juntáis a ueuer [pero] no (se juntan) juntaras [sic] a misa ansi (...)*” Este testigo explico que el anterior curaca, Pedro Alfonso tuvo un pleito con el antiguo cura del pueblo: “*y quando quisieron capitular al licenciado don Fernando de Lara y Avendaño cura que fue desta doctrina oio desir este testigo que auian consultado los principales don Pedro Alfonso Curaca (...) y don Gaspar de Morales [porque] consultaron a la dicha biolante quillai para uer si auian de tener buen pleito*

<sup>118</sup> Indio de veintisiete años de edad, perteneciente al ayllu Julca Tamborga. Fue ladino y: “(...) saue leer y escriuir por la mayor abundancia de la interpretación de dichos ynterpretes”

<sup>119</sup> Indio de treinta años.

contra el dichoc cura y la dicha biolante respondio que tendrían buen pleito contra el cura” (Duviols 2003: 636).

Domingo Chacón dio un testimonio ambiguo: “*dixo quel dicho don Alonso no saue si es buen cristiano o no porque este testigo siempre esta en su casa y nunca ba a la casa del curaca ni se entremete con ellos y solo a uisto que en la fiesta de la cruz estando todos los yndios en la plasa bebiendo digo en la casa que tiene dedicada para la Santa Cruz estando bebiendo todos los yndios el dicho don Alomso a un dansante le tiro con vn poto de chicha disiendo para que benis a emborrachar aquí y a los demás le riño*” .

Pedro Lumlin<sup>120</sup>, quien no estuvo muy conforme con el testimonio de Chacon, explico: “*que don Alonso Callan Poma le parece que es un buen cristiano [y] que no consiente que aya borracheras y a uisto castigar a lo yndios que no las agan (...) en días pasados con vn bordon [don Alonso] aporreo a Cristobal Ricapa y a Juan Bautista y que por eso lo quieren mal y le abran levantado testimonios*”.

Francisco Gregorio<sup>121</sup> añadió que: “*don Alonso es buen christiano y lo conoce en que vna ves descalabro a Luis Lloclla ya difunto porque estaua bebiendo y emborrachándose con otros yndios t también a Juan Lipichin le tiro con un mate de chicha que estaba bebiendo en la casa de la cofradía de la Santa Cruz y a Alonso Huacho le dio con un bordon disiendo por que no benia a missa y no consiente que aia borracheras y manda [a] sus yndios [a] que acuda[n] a misa*”. Por último, contamos con el testimonio de Pascual Rupay<sup>122</sup>: “*don Alonso Callan Poma es un buen christiano [porque] no consiente en su pueblo borracheras ny que sus yndios agan ydolatrias ni con ellos se junta a beber (...) el*

<sup>120</sup> Indio de Mangas, perteneciente al ayllu de Arapayoc. Es cantor en la iglesia.

<sup>121</sup> Casado con una parienta de Alonso Callan Poma, tuvo cuarenta y dos años al momento de testificar.

<sup>122</sup> Indio del ayllu de Chacos, natural de Mangas, contó con treinta años cuando testifico.

*dicho don Alonso castiga [a] los yndios (para) por [sic] que vengan a la dotrina y que con vn bordon los aporrea y que poe esso le levantan testimonio y lo quieren mal y esto responde*". Existe en elemento común en estos testimonios.

Convenientemente, estos testigos no se pronunciaron sobre el re-techado en casa de Callan Poma. Aduciendo que se encontraban fuera de la comunidad, ignoraron los hechos: Juan Lloclla (*"y que quando el dicho don Alomso cubrió su casa [este testigo] no estaua en su pueblo por estar ausente en Lima"*); Francisco Macso (*"que quando el dicho don Alonso cubrió su casa estuvo este ausente en el obraje y asi no saue lo que paso"*); Domingo Chacon (*"no saue (...) porque este testigo siempre esta[va] en su casa"*); Pedro Lumlin (*"y que quando el dicho don Alonso repaxo su casa no se allo en este pueblo por estar en pahas, asistiendo a su cura en el coro"*); Francisco Gregorio (*"y que quando el dicho don Alonso cubrió su casa denuevo estaua este testigo en el obraxe de Caxatambo y asi no puede sauer lo que se yso en la cubierta de dicha casa"*); Pascual Rupay (*"y que quando el dicho don Alomso cubrió su casa denuevo este estigo estaba enel obraxe de Caxatambo y asi no puede saber si ysieron algunas superstisiones en la dicha cubierta de casa"*)

Creo que la función de estos testigos iniciales, fue consolidar el prestigio de Callan Poma como buen cristiano y que actuación fue en días cotidianos. Concentrándose principalmente en el tema de la borrachera, estos testigos mostraron que el celo de Callan Poma fue constante y que no aceptó comportamientos "indebidos", y como dicen en las películas, *"not under my watch"*.



Los siguientes testigos, sí estuvieron presentes durante el re-techado y agregan otros datos interesantes. Domingo Nuñis<sup>123</sup> testifico que: *“Don Alomso es un buen cristiano y no consiente que no aia borracheras en su pueblo y que le a uisto quatro ueces estorbarlas y que el dicho don Alomso quando cubrió su casa nueva no se bistio con camixeta de cubi pero que ueuieron y enborracharon todos los indios en dicha cubierta de [la] casa ni que el dicho don Alonso tuviese dentro de su casa el ydolo Coya Huarmi pero uido a Domingo Nuna Callan Pedro Rimay Chahua y Biolante Quillay estaban en la dicha cuiuerta de cassa (...) [y] que a uisto algunas veces que el dicho don Alomso castiga a sus yndios porque faltan de misa y doctrina que pueda ser que por eso leuanten testimonio y aian jurado contra el sus yndios”*.

Por otro lado, Alonso Marca Yana agregó que: *“el dicho don Alomso Callan Poma es buen christiano y que ase juntar a los indios [para ir] a la doctrina y a los que faltan los castiga y a los que asen borracheras las inpide [y] ni menos consiente que agan ydolatrias en su pueblo y que el dicho don Alomso quando cubrió su casa de nuevo no se bistio con camixeta de cumbi ni se puso chipanas de plata sino que ysieron una soldadesca con espadas ni que los yndios que estauan repajando en la dicha casa no ueuieron demasiadamente sin templadamente ni [ha] uido que estuiese en [la] dicha cassa Domingo Nuna Callan Pedro Rimai Chaua y Biolante quillai ni tampoco saue que trajese el ydolo coya huarmi al dicho repaje de la casa”*

Con estos testimonios, se concluyeron los argumentos. Los visitantes deliberaron y dieron su sentencia. Alonso Callan Poma estuvo muy nervioso, sentía que algo malo pasaría. No estuvo equivocado.

---

<sup>123</sup> Nacido en Mangas, pero de padres Forasteros. Tuvo treinta años cuando testifico.

### El Amargo Sabor del Veredicto

Violante Quillay, especialista religiosa principal del ayllu de Cotos, se mostró “arrepentida” y le mostró a Bernardo de Noboa la ubicación del descanso de *Condortocas*. Acompañados por Pedro de Valdés, Ambrosio de Villafaña y Juan de Rojas: “*como a media legua que esta deste pueblo de Mangas asia el camino de Pahas el quall sitio dixo la dicha biolante que se llama Cata quenca el cual auia vn gran adoratorio pircado del tiempo gentilico y en el medio vn árbol grande llamado quisua,l donde estaba un sepulcro y a la puerta del auia ofrendas de cuyes carneros de tierra coca y mais y la dicha biolante [a]dentro del sepulcro y saco vn cuerpo difunto y dixo por dicha interpretación que aquel cuerpo se llamaua Condortocas que era malqui camaquen de don Alonso Callampoma de donde desendia el dicho don Alomso y todos los curacas sus antecesores y demás yndios del aillo de Cotos y que todos mochauan y que la susodicha y domingo Nuna Callan y Pedro Rimai Chau eran ministros del dicho malqui y luego mostro una capillita donde dixo guardaban al dicho ydolo Coyahuarmi que era hermana del dicho malqui Condortocas y se reconosio que lo auian escondido y traspuesto y se hallaron en dicha capillita vn topito de plata con una sinta de seda encarnada dos vestidos anaco y llioclla y vna uincha y vn par de llanquisitos y otras cuentas de vidrio cantaritos y mates en que le asian ofrendas de chicha (...) y el dicho ydolo no aparecio por desir que los yndios del aillo de Cotos lo tenían escondido<sup>124</sup> (...) y luego incontinente la dicha Biolante [e] Ysabel Santa la dicho Vesitador le mostraron una casa junto al campanario llamada Mahacuta que le tenia dedicada para aser sus ayunos y muchoas a [los] dichos ydolos desde tiempo antiguo y en ella auia [una] colca donde guardaban el mais que cojan de la chacar*

<sup>124</sup> Posiblemente, Domingo Nuna Callan, al escapar de la comunidad, se llevó a Coya Huarmi. Al ser una huaca móvil, tenía una importancia fundamental en la construcción de las casas y otros rituales

*llamada uintin dedicada para servicio de [dichos] ydolos el dicho Vesitador mando por auto se desbaratasen la dicha casa y se pusieron cruces en la dicha casa y en el sitio y mocadero de Calta Quenca (...)*” (Duviols 2003: 643).

El descubrimiento de los lugares de culto y de los ancestros fue un duro golpe para Callan Poma. Si bien había negado la práctica de las ceremonias tradicionales, el tema de los ancestros era un caso aparte. El silencio se convirtió en un arma, porque Callan Poma podía prescindir de ciertos objetos de culto (tambores, trajes, etc.), pero no de los ancestros. Ellos eran el centro de su poder ceremonial y su ausencia quebraría la base tradicional del cual emana su autoridad. En cambio para los visitantes, el silencio sobre los ancestros, era signo de complicidad. El curaca supo de la existencia de los ancestros, supo que se practicaban estos rituales y los permitió, ¿Cómo podía, entonces, mentirles en su cara y decir que era buen cristiano? Los restos de las ceremonias estaban frescos, los artículos ofrecidos por el curaca durante su reconocimiento estaban presentes. La decisión fue más sencilla: Callan Poma era un mentiroso. Fue encontrado culpable. Su único consuelo, fue que no sería el único en caer<sup>125</sup>.

El veinte de Octubre, Noboa dio su sentencia: ***“fallo atento a los autos y meritos de esta causa por la culpa que resulta contra los sus dichos los debo de condenar y condeno en la forma siguiente a don Alonso Callan Poma por negativo y rebelde en no querer descubrir ni manifestar el ydolo de su aillo llamado Coyahuarmi hermana de su malque***

---

<sup>125</sup> Bernardo de Noboa ordenó a los acusados por género. Primero dio la lista con los hombres: Alonso Callan Poma, curaca; Domingo Nuna Callan; Pedro Rimay Chauan; Martin Jurado; Salvador Capcha Rupay; Hernando Huaman Libiac; Juan Flores; Hernando Huaichaua; Gonzalo Chaua; Juan Bautista; Hernando Rupay Chagua; Bartolome Quispe; Domingo Poma; Francisco Poma Huaranga; Francisco Yacolca; Garcia Morales; Alonso Marcos; Gonzalo Ñaupallocla. Las mujeres acusadas de Hechiceria fueron: Ana Vequechu; Biolante Quillay; Ynes Carhua Yaco; Ynes Quillay Chumbi; Juana Anco huato; Barbola Quillay; Biolante Sira y Francisca Rosa.

*y camaquen llamado Condorcotas a los cuales dava culto y veneración vistiéndose con camixeta de cumbi chipanas de plata en los brazos asiendo traer al dicho ydolo a su casa (...)lo condeno y pribo por toda la uida del oficio de curaca y segunda persona y que sirva quatro años en recolección de los descalsos de San Francisco de la ciudad de Lima” (Duviols 2003: 651 el énfasis es mío).*

La condena para los especialistas religiosos del ayllu de Cotos fueron variadas: “y a Domingo Nuna Callan en su ausencia y reveldia por docmatisador y ministro de los ydolos del dicho curaca y que repartía ídolos en el pueblo de Copa y a todo los repaxes de casas (...) le dondeno en perpetuo destierro de su pueblo y que sea recluso en la casa de la Santa Cruz del cercado y que se le den dusientos astes y se le quite el cabello a bos de pregonero que manifieste su delito y por la misma causa a Pedro Rimay Chaua ministro de dichos ydolos le condeno a dusientos asotes y que sea trasquilado y desterrado por toda su vida y recluso en la casa de la Santa Cruz del Cercado” (Duviols 2003 Ibid). Una sentencia no tan dura le fue dada a Biolante Quillay: “y por ser buena confesante y vsando misericordia con ella la condeno que salga desterrada de toda esa doctrina de Mangas y salga trasquilada y se ponga en casa de alguna española virtuosa que le sirva y para que sea enseñada” (Duviols 2003: 654, el énfasis es mío).

Para hacer más dura esta medida: “y asi mismo el dicho seño Vesitador hizo quemar los malquis en la manera siguiente el malqui Condor Tocas del aillo de Cotos y Camaquen del Curaca Callan Poma (...) y sus cenisas y fracmentos se pusieron y echaron en el rio grande que ba al valle de Barranca (...) en la causa que se a seguido por denunciación del fiscal eclesiástico contra don Alonso Callan Poma y contra los demás ministros de ydolos echiceros y dogmatizadores deste pueblo (...) tenían chacaras bienes y camixetas y

*chipanas de plata para el servicio de sus ydolos los cuales [estos] bienes pertenecen a su Magestad y son confiscados por derecho y para que se puedan vender por aueres del rei nuestro señor y que el señor maestro de campo don Fabian Polanco y Gusman corregidor y justicia mayor desta prouincia de Caxatambo ortorgue resibo en forma de dichos bienes para que el dicho señor corregidor tenga obligación de dar cuenta al receptor general de penas de cámara o real fisco de la ciudad de los Reyes de lo que se entregaba y declaraua y declaro que dichas chacaras como camixetas de cumbi chipanas de plata se uendan en publica almoneda y a quien diere mas por tal se remate todo lo poseído y se entregue al dicho señor corregidor para que de cuenta de todo como esta mandado y asiendo justicia por este auto definitiuo estando asiendo audiencia asi lo declaro y mando y firmo en este pueblo de mangas ”(Duviois 2003 651-656).*

Sin ancestro, sin bienes y totalmente humillado, Alonso Callan Poma fue removido de su cargo. Sus enemigos triunfaron en su cometido.

### **El Retorno de Callan Poma**

Al año siguiente de la visita a Mangas, estando en la ciudad de los Reyes, Callan Poma encontró en el procurador de naturales, un buen defensor. En su defensa, el procurador volvió a resaltar el celo cristiano del antiguo curaca. Callan Poma deseaba regresar a su hogar, por “piedad cristiana”. El procurador explico que el re-techado de la casa de Callan Poma: “no se puede presumir [que ahí] permitiese cantares, ni otra cosa supersticiosa porque solo fue un festín político y sin sospecha de lo referido (practica de idolatrías) (...) el festin que hizo en su casa fue a manera de guerrilla entre yndios y españoles y esto con

*asistencia de su cura*” (A.A.L Leg V. fol. 178). Según entendemos de esta opinión, Callan Poma podía vestirse como Inca y esto no significo dejar de ser cristiano.

Se le concedió el permiso. El antiguo curaca retorno a Mangas. La nostalgia se cristalizó en una lágrima. Sin poder y sin dinero, don Alonso esbozo una sonrisa. Al fin estaba en casa.

#### **Conclusiones del Capítulo IV**

Este juicio fue muy largo y engorroso. La complejidad de esta batalla jurídica está lejos de terminar. Si bien entraron a jugar otros posibles motivos para acusar a Callan Poma de idolatra<sup>126</sup>, nosotros nos hemos concentrado en la descripción de Callan Poma como un “buen cristiano”.

Los testigos que presento para su defensa son de múltiples orígenes y oficios. No podía confiar el apoyo de su propio ayllu, porque comprometería su defensa (los visitantes sabían que sus parientes podían mentir para salvarlo). Sus defensores tuvieron una voz autorizada y “neutral”, defendiendo la calidad “humana” y religiosa de su autoridad.

Creo que los testigos, al concentrarse en dos aspectos fundamentales durante la defensa (el bailar como inca y oposición a la borrachera), buscaron desvirtuar el carácter social y simbólico que estos elementos poseen en su vida cotidiana. Los visitantes estuvieron al tanto que Callan Poma acudió a determinadas acciones, pero ¿Qué tipo mensaje tradicional

---

<sup>126</sup> El difunto cura de Mangas, Fernando de Lara y Avendaño, dejó, a través de su testamento, una fuerte suma de dinero. Bernardo de Noboa, quiso quedarse con este monto, a lo que Callan Poma se opuso. Callan Poma declaró que ese dinero debía destinarse a la reparación de la iglesia y el bienestar de los indios, causando que Noboa montase en cólera. Como represalia, Noboa envió a la cárcel a Callan Poma por: *“mucho tiempo [y] so color de que era ydolatra y todo a fin de que el dicho Alonso no probase que el testamento que se dezia ser del dicho don Fernando [de Lara] sea nulo porque no se había otorgado y murió intestado dejando vienes quantiosos que entraron en poder de los visitantes”*. No olvidemos que estas visitas eran financiadas, en su mayoría, por los propios visitantes y lo incautado iba para sus bolsillos.

se puede transmitir en un baile que carece de elementos simbólicos? Al no poseer los brazaletes de plata, la corona y otros símbolos distintivos de la autoridad tradicional, que tipo de mensaje podían ser leído por los indios. Ninguno. No hubo, pues, pecado en representar un hecho que ocurrió 130 años antes. Noboa podía respirar tranquilo.

Cuando el curaca “combatió” la borrachera de los indios. La chicha tiene un alto contenido ideológico y ceremonial, que se comparte para obtener un fin determinado. Al quebrar las botijas de chicha y arrojar los vasos contra los indios, Callan Poma ha roto todo vínculo social y ritual con los indios. ¿Qué le pueden pedir los indios a él, si no existe un conector?

Él está demostrando que su autoridad no proviene de la población que está a su cargo. Él está rompiendo esos vínculos tradicionales y mostrando que la única autoridad en la que se basa su poder, es de la corona y de la iglesia católica. Él solo debía responder a una persona y esa persona, era el rey de España.

### *Conclusiones Finales: La Autoridad si puede ser Cuestionada*

“Con esta carta y testimonios que por ellos reconocerá Vuestra Magestad (no sin dolor) el miserable estado de las ydolatrias y ritos gentílicos en que biven obstinados estos miserables yndios de este reyno (...).”

Bernardo de Noboa, Visitador

El siglo XVII fue una etapa de transición para los curacas. Atrapados entre dos formas de legitimización (uno tradicional y el otro colonial). El primero les reclamaba la conservación de su papel como protector del grupo al cual dirigía y administrador de los recursos y riqueza del cual presidían. El segundo tipo de legitimidad, aproximó a los curacas al sistema colonial. Desde el sistema colonial, los curacas eran agentes burocráticos y gozaron los privilegios propios del cargo (reconocimiento como “indios nobles”, insignias como escudos de armas, amasar fortunas, etc.). En un paraje ideal, el curaca podía movilizarse entre estos campos sin problemas. En la realidad, las exigencias de ambos grupos lo volvían “loco”. No satisfacer las necesidades de los dos grupos lo exponían a serios cuestionamientos sobre su permanencia en el cargo. Su situación pendía de un hilo.

En San Francisco de Mangas, nos encontramos que el curaca Alonso Callan Poma se encontró en esta misma situación. Al fallecer el anterior curaca, Pedro Alfonso, se creó un escenario de gran incertidumbre social y política. La proliferación de candidatos al cargo, muchos de ellos parientes cercanos del anterior curaca, motivo a diversos enfrentamientos entre ellos y sus familias. Todos los candidatos sentían que cumplían los requisitos necesarios para ocupar el cargo. Pero la última palabra la tenían los indios “principales” de la comunidad.



Estos indios eran los que ponían paños fríos a la situación y creaban un consenso entre aspirantes (y los grupos a quienes representaban). A quien ellos eligieran, este no debía de olvidar quien fueron los que le dieron el tan preciado cargo.

Alonso Callan Poma fue elegido como curaca. Su elección tan solo fue el primer paso; para lograr el reconocimiento debió acudir a los rituales tradicionales. Acudió a sus parientes y habitantes de la comunidad. Desplego todo un aparato simbólico e ideológico, demostrando que había sido correcta su designación. Ofrendo a sus ancestros y, con su venia y bendición, comenzó sus labores. A través de la acción ritual, Callan Poma volvió a ser un curaca “de verdad”. Re-elaboro su propia imagen y autoridad, nadie podría cuestionarlo. Aparentemente....

Con el transcurso del tiempo, los indios de su comunidad no se sintieron a gusto con su designación. Sintieron que no cumplía con su función y cuestionaron su autoridad. Por vías tradicionales, les era imposible (Callan Poma construyo su autoridad en base a ella). Así como los indios principales habían logrado crear un consenso entre los aspirantes a curaca, esta situación no pudo repetirse. El balance de poder estaba a favor del curaca. A través del miedo y de un aparato represor, Callan Poma podía minimizar y eliminar a sus enemigos. La única alternativa fue a través de la vía judicial.

La introducción de la justicia colonial, y la extirpación de idolatría, pusieron a disposición de los indios, herramientas para llenar ese vacío de consenso y nivelar las fuerzas de poder. La vía jurídica no solo fue usada para combatir los abusos de los españoles, sino contra

ellos mismos<sup>127</sup>. Steve Stern advierte que: “*la sociedad nativa se convirtió en una sociedad dividida y dependiente de las autoridades coloniales para resolver disputas internas*”<sup>128</sup>.

La apropiación de las estructuras jurídicas por parte de los indios, creó efectos nada esperados por las autoridades coloniales. Incluso, al estar en un contexto de extirpación de idolatrías, la acusación por este hecho, se convirtió en una herramienta más en el arsenal que tuvieron los grupos indios para acceder al poder.

En San Francisco de Mangas, se necesitó de una negociación de por medio, para que la acusación camine por sí sola. Si la acusación hubiera sido denunciada por un solo individuo, esta no hubiera prosperado. Advertido por individuos que estaban a favor de su permanencia en el cargo, Callan Poma buscó detener esta acusación antes de que sea formal. Falló en su intento y, al conocer que se aproximaría una visita, creó una estrategia adecuada.

Sabía que podía perder el cargo, pero esperaba a que la visita se iniciara. Ahí, él podría conocer quiénes eran sus acusadores. La visita, institucionalmente, fue un instrumento utilizado por la administración colonial que permitió inspeccionar el correcto desempeño de determinados proyectos, desarrollados en territorio indio. Las visitas, en el siglo XVII,

---

<sup>127</sup> Las leyes del consejo de indias reconocían al indio como un nuevo súbdito de la corona española. Con ciertos deberes y derechos; ante la ley, debió ser tratado como un ciudadano total. Pero la realidad fue otra. Juan Solórzano y Pereira los consideró como “*personas miserables*”. Como los indios habían “*aceptado*” la religión católica poco tiempo atrás, ser tratado como un igual a un español era causa de risa para estos últimos. El nivel en el que habían sido encontrados denotaba su “*imbecilidad, rusticidad, pobreza y pusilanimidad, continuos trabajos y servicio*”. Bartolomé Alvares se refirió a los indios como personas que: “*no entienden [nada] mas sólo saber aquello que vieron hacer sus padres sin saber ni desear saber la razón por que o para que lo hacen*”. Alvares estuvo convencido que los indios no tenían interés en “*progresar*” hacia un nivel superior, como si lo haría a través de la educación. En última instancia, los comentarios de Alvares y de Solórzano, no lograron explicar la practicidad y aprovechamiento que tuvieron los indios del sistema judicial, a pesar de todos los prejuicios.

<sup>128</sup> Steve Stern *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison. 1982.

fueron realizadas por funcionarios y sacerdotes, quienes elaboraron extensos informes sobre la situación social, económica, religiosa y política que vivía la población visitada.

Según Frank Salomon y Jorge Guevara<sup>129</sup>, la visita permitía re-elaborar y restablecer la presencia del estado en los sectores visitados. La visita era si mismo en un ritual político por los componentes ideológicos (restablecer el orden perdido), simbólicos (la representación de la figura y autoridad del rey en estos lugares) y rituales (la investidura de los visitantes y la forma como se llevaba a cabo el recorrido de la visita)

El principal atributo de la visita, fue la administración de justicia. En la época de los reyes católicos, era costumbre que los dirigentes de la visita fueran los mismos monarcas. Las visitas fueron a lo largo y ancho de los dominios; el poder de la monarquía se englobó en la persona de los reyes. Su presencia permitió revalidar no solo su autoridad, sino su título de reyes justos. Por último, la administración de una justicia estuvo acorde a las necesidades particulares del pueblo visitado. La visita a Mangas, también cumplió este último principio.

A la llegada de los visitantes, se decretó un tiempo de gracia (tiempo donde los indios pueden aproximarse al visitador y contar lo que saben, sin temor alguno). Al reconocer a sus principales acusadores, ideó su estrategia. Si sus enemigos lo acusaban por idólatra, él contraatacaba con argumentos que probarían lo contrario; él fue un gran católico.

Se inició una batalla de calificativos, tipos de rituales, nombres de lugares de culto, identificación de especialistas religiosos, etc. Esto fue una mina de oro para Noboa.

---

<sup>129</sup> Salomon, Frank: *La Visita Personal de Indios: ritual político y creación del "indio" en los Andes Coloniales*. Lima. 1996.

Demostrar la persistencia de idolatría entre los indios de Mangas y de cómo la combatió y venció, significaría un mayor reconocimiento frente a las autoridades eclesiásticas.

Al final del juicio, todo el reconocimiento y poder logrado por Callan Poma desapareció. La acusación logró su cometido, reformular las fuerzas de poder dentro de Mangas. Callan Poma pagó caro su atrevimiento: fue expulsado de Mangas.

Nuevamente el curato esta descabezado. Nuevamente los candidatos al cargo se enfrentaran. Nuevamente los principales del pueblo buscaran un consenso. Nuevamente se realizara un ritual tradicional. Aunque, irónicamente, el ritual tradicional debió de haber sido ser re-inventado porque: los ancestros han desaparecido; los objetos de culto (camisetas, insignias y tambores) parecieron en el fuego; los especialistas del culto han sido expulsados. El costo final de la visita fue muy alto.

El nuevo curaca sabe que la situación de Mangas es aún más difícil. Una nueva estrategia es planteada. ¿Logró mantenerse en el cargo? Eso solo lo sabe el archivo.

## ANEXOS

*Anexo 1: Historias Míticas**San Francisco de Mangas: Orígenes*

Deseamos esbozar en esta primera parte, el contraste existente entre los documentos coloniales referidos a los orígenes de la comunidad de Mangas y con los mitos modernos que la población conoce sobre su origen.

*[Viejas historias recobrando vida]*

Ya el sol se estaba ocultando en el horizonte, eran las seis de la tarde y todavía las personas seguían transitando el estrecho camino que dirigía a los anexos de Chamas y Nanis. Observamos al horizonte una especie de ruinas y nuestro informante, el profesor S<sup>130</sup>, nos preguntó si sabíamos la historia del origen de Mangas. Durante la mañana, habíamos conversado con personas del pueblo y la mayoría nos había comentado lo poco que se acordaba, o eso era lo que aparentaban. Las viejas historias de los abuelos ahora recobraban vida al ser oídas por personas foráneas en un pueblo que les era totalmente ajeno.

Regresando al pueblo y dirigiéndonos a la casa del profesor S, ubicada en una de las esquinas de la plaza, nos comenzó a relatar el origen de su pueblo. Los restos arqueológicos que habíamos observado minutos atrás eran conocidos como *Siclapampa*. Aquel lugar había sido elegido originalmente como el punto para fundar pueblo de

---

<sup>130</sup> Profesor cesante y ex alcalde de Mangas. Perteneciente al barrio de Cotos.

Mangas. Pero algo ocurrió: “*Cuentan los abuelos que antiguamente existían 7<sup>131</sup> tribus<sup>132</sup> y sus nombres eran: Llanoc, Quinuapunta, Quequish, Ulan Grande, Ulan Chico, Arapayoc, Arcos (...)*”.

De estas “tribus”, solo dos entraron en contacto: Arapayoc y Quequish. Estos grupos sociales acordaron juntarse y fundar un pueblo...pero no sabían cuál debía de ser el lugar exacto. Los miembros de Arapayoc planeaban fundar el pueblo en Siclapampa, porque estaba mucho más cerca a su antiguo asentamiento. Por el contrario, los miembros del grupo de Quequish querían fundar el pueblo en el espacio que ocupa Mangas en la actualidad, aunque nos cuenta el profesor Santos, ahí existió una pequeña laguna. Se llegó a un acuerdo y se inició la construcción del pueblo en Siclapampa, “*las gentes de Quequish tenían que bajar desde el cerro alla en la puna, todos los días para construir y de ahí regresarse al cerro, pobrecitos (...) aunque eran más que los de Arapayoc, [los de Quequish] eran muy supersticiosos*”.

El relato continúa y nuestra intriga era el conocer la razón porque el pueblo no se había fundado en Siclapampa sino sobre los restos de una antigua laguna donde estábamos conversando. “*Ocurrió que un día cuando las tribus iban a seguir trabajando en la construcción del templo<sup>133</sup>, encontraron [los Quequish y Arapayoc] dentro del templo a un venado que estaba durmiendo y los -de Quequish, que eran más supersticiosos, lo interpretaron como un mal presagio*”. Otra informante nos dió un dato adicional: “*Joven, no solo estaba echado el venado, también había otro animal (...) una perdis muy bonita*

---

<sup>131</sup> En los documentos coloniales, nueve ayllus habitaron el pueblo de San Francisco de Mangas en el año de 1662. Esta referencia nos intriga un poco y la trataremos de explicar mas adelante.

<sup>132</sup> La población entiende por tribu a un grupo organizado, pero que vive en constante movimiento o nomadismo.

<sup>133</sup> Muchos de los pobladores concuerdan que en Siclapampa se estaba construyendo una “iglesia” o “templo”, una clara referencia que el pueblo se originó producto de una reducción de indios.

*pues (...) por ello los supersticiosos de Quequish no quisieron seguir construyendo en Siclapampa*<sup>134</sup>. Lo concluyente con respecto a estos animales es que ambos escaparon rápidamente de la construcción del templo. Los Quequish y los Arapayoc se volvieron a reunir y quisieron interpretar lo observado; conclusión, muy mal presagio, era tiempo de dejar todo y movilizarse a otro lugar. Los Quequish señalaron el nuevo lugar, los Arapayoc no les quedó otra opción más que aceptar.

La segunda fase de edificación fue un poco más laboriosa. La meseta elegida estaba ocupada por una pequeña laguna, conocida como *Mengishcocha*. ¿Qué optaron por hacer los dos grupos?... pues desaguarla totalmente. Se hicieron dos canales y cada grupo administró el suyo: “*El desagüe de los Arapayoc se llama Jancash y el desagüe de los Quequish se llama Mitaj Racyan*<sup>135</sup> (...) luego de desaguar la lagunita, empezaron a construir el pueblo (...) antes aquí crecía totora y es por eso que cuando llueve uf [sic] mucho, todavía se ven que salen plantitas acuáticas en la plaza”.

Con la construcción de la plaza principal, se acordó que el futuro pueblo estaría dividido en dos barrios o parcialidades. Estos barrios tomaron el nombre de: “*Cotos*” para los descendientes del grupo de Arapayoc, mientras que el barrio que albergaría a los hijos de los Quequish sería conocido como “*Ayaucay*”. La población reconoce que a esta división le siguió una jerarquización: el barrio de Cotos era como Hana Barrio (barrio alto) y al barrio de Quequish se le conoció como Hura Barrio (barrio bajo). “*Y...dígame ¿esta división se dio antes o después de la llegada de los españoles?*” fue nuestra pregunta; los mangasinos no están muy seguros sobre cuando exactamente se fundaron estos barrios...

---

<sup>134</sup> Perteneciente al barrio de Cotos.

<sup>135</sup> Solo el profesor S nos dio el nombre a estos dos canales; otros pobladores nos comentaron la existencia de estos dos canales y la administración de cada uno por las “tribus”, pero no sabían los nombres.

*“no se joven, creo que fue antes de los españoles”*. Es muy difícil verificar esta información histórica y la trataremos más adelante.

El profesor Román Robles da una variante adicional sobre el origen del pueblo, aunque lastimosamente no pudimos verificar totalmente: *“acordaron (los de Quequish y Arapayoc) edificar el pueblo en la meseta donde está actualmente la población. En esta decisión intervino también el ayllu de Huishcashpuquio, situado en la parte intermedia. Según la versión de los mangasinos, los de Huishcashpuquio eran poderosos y de actitud guerrera. Ellos intervinieron para ubicar el nuevo pueblo y probablemente se integraron al [grupo] de Quequish y al de Arapayoc para formar un solo pueblo. No existe mayor información oral sobre el particular [sic]”*<sup>136</sup>. Esta referencia a este tercer grupo nos genera mayores dudas; como por ejemplo ¿cuál fue su motivación para intervenir en la ubicación del pueblo?, ¿A qué barrio se afilió? O ¿por qué no creo otro barrio? La partición que sufrió y fusión a los otros dos grupos nos parece extraño y cuestionable, aunque repetimos, al preguntar sobre este tercer grupo durante el trabajo etnográfico, los pobladores desconocían sobre este tercer grupo.

Durante la construcción del pueblo actual de Mangas, algo totalmente inesperado; los españoles llegaron e hicieron su entrada en el pueblo. Estos hombres eran extraños; sus armaduras, su color de piel, la barba que les cubría el rostro y los animales que traían consigo. Los mangasinos cuentan que los españoles al llegar a Mangas, ellos fueron los que trazaron un nuevo diseño para el pueblo. El diseño emulaba a las antiguas ciudades españolas; es decir poseía una plaza mayor, una iglesia y un cabildo para las autoridades coloniales. Aunque lo relatado por los pobladores de San Francisco de Mangas en el año

---

<sup>136</sup> En Román Robles, *Quipu y Mashas en la Comunidad Campesina de Mangas (Ancash)*. Seminario de Historia Rural Andina. Lima. 1982. Pág. 35-36.



2009, dista diametralmente de lo leído en los documentos coloniales del siglo XVII y expondremos el porqué.

**[Historias olvidadas y que no volverán]**

Durante nuestra estancia en Mangas, preguntábamos a los pobladores lo siguiente: *“Disculpe señor, ¿alguna vez escucho los nombres Cóndor Tocas, Coya Huarmi, Yanca Yacalhua o Yanca Anaco?...No Joven, ¿Qué nombres tan raros? ¿De dónde son?...pues eran de aquí de Mangas [yo respondí].....a pues nunca los he escuchado en mi vida (...)”*. Esta y otras respuestas más fueron las que obtuvimos al indagar sobre estos nombres. Los nombres de Cóndor Tocas, Coya Huarmi o Yanca Anaco pertenecieron a los fundadores de los ayllus que habitaron en el pueblo de Mangas en el siglo XVII.

No sabemos cuándo exactamente los pobladores de Mangas adoptaron el relato sobre “las tribus” de Arapayoc y Quequish; pero como indicamos líneas arriba, los documentos coloniales nos relatan otras historias sobre los orígenes del pueblo. Los documentos a los que tuvimos acceso fueron producto de una visita de idolatrías, producida en el año de 1662 bajo la dirección del cura Bernardo de Noboa. En esta visita, Bernardo de Noboa no solo describe ceremonias religiosas, sino también ubicaciones de lugares sagrados, nombres de fundadores de ayllus, nos refiere la estructura y jerarquía entre los diversos especialistas religiosos y la condición social y étnica de la misma población. Estudiar estos documentos coloniales nos permite abrir un gran abanico de expresiones culturales que solo podemos comprender a través de la comparación con otros espacios y con la teoría antropológica.

Como hemos comenzado con el origen del pueblo, indiquemos quien fue su fundador. Su nombre ha sido borrado de la memoria colectiva del pueblo, pero afortunadamente se conserva en un vetusto archivo. El nombre del fundador del pueblo fue escuchado por primera vez, en una de las diligencias realizadas Bernardo de Noboa y gracias a la naturaleza de esta información, se pudo localizar el lugar donde descansaba su momia. Su nombre dejó de ser un simple rumor y se materializó al encontrar que la momia era real y que estaba “pegada”, es decir en uno de los lados del viejo campanario del pueblo. El nombre de este ancestro, fue Anca Yacalhua o *YancaYacalhua*.

El cuerpo de Anca Yacalhua se encontró en una cueva funeraria o “machay”, construida estratégicamente al costado del campanario; esto se hizo porque los lugares católicos eran los últimos en ser inspeccionados por los agentes pastorales. Dentro de la cueva, se encontraron rastros de las ofrendas de coca, sebo, maíz y cuyes. La naturaleza de estas ofrendas (animales y vegetales) son muy comunes en diversos rituales como de purificación, de ciclos vitales (nacimiento, matrimonio, muerte), etc. Las ofrendas que se le dieron a Anca (o Yanca) Yacalhua, fueron para mantenerlo contento y que proteja a la comunidad de cualquier posible desastre (pérdida de la cosecha, muerte de los pobladores, pestes, etc.)

Aquí hay un punto interesante que deseamos resaltar; los documentos señalan que Anca Yacalhua perteneció del grupo de los Llacuaces, es decir pastores alto andinos, y según los relatos actuales de los mangasinos, el pueblo se erigió en el lugar elegido por los Quequish; ¿acaso existiría una conexión indirecta entre el relato moderno y esta antigua momia? No podemos contestarlo con seguridad porque muchos de los documentos coloniales que

existieron en la comunidad, han desaparecido y los restantes que se encuentran en los archivos de Lima no dan pistas más concretas sobre este hecho.

Ya que mencionamos a estos dos grupos (Quequish como pastores y a los Arapayoc como agricultores) bajo esta categorización genérica, se articulan otras relaciones como por ejemplo construcción y definición de jerarquías entre los individuos. Repasemos algunos antecedentes históricos primero; lo largo del territorio de Cajatambo, se relataban historias sobre dos grandes grupos conocidos por su marcada condición socio-económica; estos grupos llevaron los nombres de: Guaris y Llacuaces. San Francisco de Mangas no fue la excepción.

Si una danza como los mashas permitía distinguir y establecer jerarquías entre los pobladores, en tiempos coloniales estas ceremonias tenían una importancia fundamental entre los pobladores de Mangas. Ahora bien, en el año que estamos investigando no habitaron dos grupos en el pueblo, sino nueve. Todos eran reconocidos como ayllus y para tener una idea más concreta, tomaremos un extracto del testimonio de una india llamada Ana Vequechu<sup>137</sup>, miembro del ayllu Julca Tamborga. Ella nos cuenta lo siguiente: “(...) *dixo [esta| testigo] que en todos los aíllos de este pueblo tienen ministros de ídolos [especialistas religiosos] que mochan a sus malques y [que] este [sic] testigo [vió] quando cubren las casas asen mochas a los ídolos malques llamadas **Pomachaua, Tunso Villac, Yngavilla** porque tienen tradición que estos malques fueron los primeros progenitores de este ayllu Julca Tamborga [y] que tuvieron su pacarina y nacieron del serro grande de este [sic] pegado a este pueblo de mangas llamado apuhurco San Cristobal y asi le cantan quando cochan en las cubiertas de casas diciendo **apuhurco paniquihuan** que*

<sup>137</sup> Mujer de aproximadamente sesenta años. Según la información de la visita, ella era una de las principales “ministros de ídolos” del ayllu Julca Tamborga.

dicen tiene hermana de lo dichos malques que es un cantarillo negro que llama **Llanca anaco** (...) que desde el tiempo antiguo se aparecia en el dicho puquio el ydolo **Llanca anaco** con forma de mujer de tan grande altura y estatura que competía con el serro grande que está pegado al dicho pueblo de Mangas(...) y del **ayllo cotos** son ministros Domingo Nunacallan y Pedro Rimai, Biolante quillai que sirven al malqui **Condor Tocas ques malqui Camaquen del curaca don Alonso Callanpoma** y tiene este ydolo hermana llamada **Coyahuarmi** que es vn cantarillo de forma de mujer y lo visten y doran y hacen (...)don Alonso Callanpoma quando cubrió su casa yso traer al dicho ydolo a ella y se bistio con camixeta de cumpi y con chipana de plata en los brazos todos los yndios de su ayllo hiso baules del tempo antigo cantando en su lengua “**Señor Condor Tocas que nasiste del mar, y beniste, con tu hermana la reina, llegaste a los lugares de Cussi Llaclla y pisarcuta enremado con flores de luc(u)mo y pacai y descansaste en asiento de Caltaquenca**” y del **ayllo arapayoc que es de indios guaris** (...) que sirven al ídolo guari y del **ayllo Cascas** (...) sirven al guari y le sembra la chacara llamada **chua cocha manyan** de que le hasen sacrificios y del **ayllo Nanis** que son guaris (...) y del ayllo Chamas (...) que mochan al ídolo **Aucatama** en el **serro Punchauca** y le hacen chacaras y tienen casa del tiempo antiguo con so color de comunidad donde también le mochan y guardan el mais y el **ayllo Chacos** (...) mochan al ídolo **Casacahuac**”

Del testimonio de Ana Vequechu hemos podido reconocer los siguientes ayllus: Cotos, Julca Tamborga, Cascas, Nanis, Chacos y Arapayoc. Adicionalmente los clasifica, aunque de forma general, en Huaris (Cotos, Arapayoc, Cascas, Nanis) y Llacuaces (Julca Tamborga). Pero estos no fueron todos los ayllus y a la lista dada por Ana Vequechu, le agregaremos los otros ayllus faltantes:

1. Ayllu Cotos<sup>138</sup>:
  - a. Cotos
  - b. Hirca Churi Cotos<sup>139</sup>.
  
2. Ayllu Tamborga:
  - a. Julca Tamborga.
  - b. Caiau Tamborga.
  
3. Ayllu Cascas.
4. Ayllu Chamas.
5. Ayllu Chacos.
6. Ayllu Nanis o Ananis.
7. Ayllu Arapayoc.

Una vez identificados los ayllus, rastrear su ascendencia mítica no fue muy difícil. Algunos testigos describieron el origen de su ayllu y el nombre del fundador, como lo leído en el testimonio de Ana Vequechu, por lo que su información nos permitió elaborar el siguiente cuadro:

Ayllu	Fundador(es)	Ascendencia

<sup>138</sup> Es el único nombre histórico conservado al igual que el de Arapayoc; lo interesante respecto a estos dos nombres es que en los mitos modernos de Mangas, Cotos es una prolongación de Arapayoc. Mientras que en la colonia, Cotos y Arapayoc eran dos grupos familiares separados y relacionados solo por la ascendencia Huari.

<sup>139</sup> Este ayllu es mencionado solo por dos de sus miembros, quienes responden a los nombres de Francisco Yacalhua y García Morales. Ellos se identifican a sí mismos como miembros del ayllu cotos; es don Francisco Yacalhua quien explicó la existencia de esta parcialidad del ayllu cotos. Lo interesante es que ambos miembros describen una estructura similar a la de los otros ayllus del pueblo; es decir, poseían antepasados propios, una casa, animales y una chacra dedicada al culto.

<b>Cotos</b>	Condorcotas	Guari
	Colla Huarmi	
<b>Hirca-Churi</b>		
<b>Cotos</b>	Capcha Rum	Guari
	Macchachin	
<b>Julca-</b>		
<b>Tamborga</b>	Poma Chagua	Llacuas
	Tunsu Ulca	
<b>Caiiau-</b>		
<b>Tamborga</b>	Ingavillac	Llacuas
	Ancouilca	
<b>Chamas</b>	Aucatama	Guari (¿?)
	Urpai Uachac	
<b>Nanis</b>		
<b>Ananis</b>	Colquis malqui	Guari
	Vpias Malqui	
<b>Cascas</b>	Payra Lloclla	Guari
<b>Arapayoc</b>	Hinchi Poma	Guari

<b>Chacos</b>	Casacahuac	¿?
	Coillar Malqui	

Mediante este cuadro, encontramos una subdivisión adicional porque cada grupo está relacionado no a un ancestro común, sino a una multiplicidad de héroes culturales, todos provenientes de diversos lugares. Los extirpadores de idolatría no entendieron mucho estos mitos, porque solo estuvieron preocupados en conocer cuáles fueron las prácticas ceremoniales y los espacios de culto para su rápida erradicación. Estos relatos entraban en abierto conflicto con las doctrinas católicas y nos referiremos a una; para los indios era prácticamente incomprensible el mito de que todos los hombres provenían de una sola pareja, Adán y Eva. Como hemos podido observar en el fragmento de Ana Vequechu, los indios que habitaron el pueblo de Mangas se identificaban a un espacio determinado, un grupo determinado (guari o Llacuas) y a continuación identificaban a qué grupo familiar pertenecían. Esto les permitió crear una distinción entre sí, por ejemplo en el caso del curaca del pueblo, Alonso Callan Poma; absolutamente todos los curacas del pueblo de Mangas pertenecieron a la familia Callan Poma, pertenecientes al ayllu de Cotos. Ningún miembro de otro ayllu podía acceder al cargo de curaca sin antes pertenecer a las filas de dicho ayllu. Además, a diferencia también de los mitos incas, en Cajatambo encontramos no una historia de gobernantes, sino un conjunto de historias locales y que una tradición mítica esta interconectada con otra tradición de otro pueblo cercano.

Pero detengamos un momento en ese punto y dirijamos nuestra atención a la categoría de Guari y Llacuas; las mismas tradiciones míticas nos muestran que no son rígidas y veremos estas variaciones a continuación.

*[Guaris o Llacuaces: ¿He ahí el dilema?]*

Según las versiones de los naturales, todos los ayllus que poblaron la zona de Cajatambo provenían de uno de estos dos grandes grupos míticos. Estos dos grupos, tradicionalmente son identificados como opuestos y complementarios; opuestos por su actividad económica (los guaris eran agricultores y los llacuaces, pastores); social (los guaris son señalados en varias comunidades como los primeros pobladores que habitaron las tierras de Cajatambo y tiempo después llegaron los llacuaces); cultural (Los Guaris desarrollaron la agricultura y por lo tanto tenían asentamientos fijos, mientras que los llacuaces al ser pastores, necesitaban estar en constante nomadismos para alimentar sus rebaños); jerárquica (Los descendientes de los guaris eran por lo general los que asumían el cargo político, curaca, frente a los Llacuaces), etc.

La complementariedad entre Guaris y Llacuaces, muchas veces, se articuló inicialmente a partir del intercambio de productos; aunque la relación entre ambos grupos nunca fue igual en todos los lugares. Los diversos informes recogidos por los visitantes y nuestras propias visitas a otros pueblos en Cajatambo, cristalizó esta noción. Por ende, la historia y evolución de las relaciones entre los guaris y Llacuaces no fue lineal. No estamos totalmente de acuerdo con la opinión del profesor Robles y del profesor Huertas, porque en opinión de ambos profesores, la etapa primigenia fue inaugurada por los Guaris. Ellos fueron los que ordenaron el mundo y luego intervinieron los Llacuaces, conquistándolos. Pero el mismo mito actual de Mangas rompe con este esquema; los Llacuaces no lucharon y sometieron a los Guaris, sino por el contrario se juntaron y edificaron un asentamiento en el cual vivir. Aunque también la historia es variable en otros lugares.



Comencemos con los informes descritos por indios que habitaron en la doctrina de San Pedro de Acas, perteneciente también a Cajatambo. Tomamos la declaración de Domingo Nuna Chaupis, del pueblo de San Francisco de Cajamarquilla; especialista religioso de su ayllu. Este indio dijo a los visitantes lo que su “maestra” le encomendó el día que recibió el cargo de especialista religioso. Ella le narro le dijo lo siguiente: “y la dicha yndia [llamada Catalina Guacay, “su maestra”]le dixo a este testigo que toda su vida hiziesse lo mismo(es decir ofrendar a los ancestros) y antes de [sembrar las]dichas chacaras [se le ofreciera] la dicha ofrenda al dicho ydolo Dios Guari porque este antes que vbiese Yngas y apoes quando los yndios se matabam por defender sus chacaras se aparecía en forma de vn spañol con barbas [de] viejo y les repartió todas las chacaras y azequias en todos los pueblos y parcialidades y se las pirco que son las mismas que ahora siembran y que este era el que les daba las comidas y aguas (...)”.

La imagen de los Guaris, en este primer testimonio, nos desconcierta un poco; por su asociación con la figura de español. Sabemos que la conquista española generó un cambio radical en los territorios andinos, en palabras de Felipe Huamán Poma, un Pachacuti. Entonces si la etapa primigenia es una etapa de caos, la introducción de los Guaris en Cajatambo motivó a radicales cambios en la configuración social de sus habitantes. Antes las personas se mataban entre sí, no existía una delimitación espacial de los territorios, la agricultura era incipiente, etc.; la introducción de los Guaris significó la introducción de la cultura. Algunos relatos míticos cuentan que los ancestros están directamente relacionados con la producción de alimentos porque fueron ellos los que introdujeron alimentos nuevos para la región (los fundadores del ayllu de Cotos, como provenían de la costa, trajeron

consigo pacay y lucumos; por otro lado los fundadores del ayllu Julca Tamborga introdujeron productos de las zonas altas, papas y oca).

La imagen arquetípica del español, alimentada por la cultura y tradición popular, solo refiere a una característica fenotípica trascendente, la barba sobre el rostro; aunque dista de ser la única imagen de los guaris. Otro testigo indio, con el nombre de Andrés Chaupis Yauri, fiscal del pueblo de Otuco, anexo también de San Pedro de Acas, nos da otra apreciación sobre los Guaris; según él, en base a las tradiciones orales : “(...) *a oído decir a sus pasados que los dichos guaris primeros eran hombres de nación gigantes barbados (...)*”. Ahora la característica es de un tipo gigantesco, es decir un ser súper-humano el cual es capaz de proezas que trascienden la condición humana, nada extraño a otros relatos míticos encontrados en otras partes del Perú, donde la intervención de semidioses produjo la actual situación de las cosas. Agreguemos una tercera opinión sobre los Guaris; esta opinión le pertenece a Domingo Rimachin, alcalde de Santa Catalina de Pimachi, y nos dice que durante la: “*limpia de las acequias y assy mismo an adorado y dado culto al dios Guari el qual tenia forma de hombre (...)* y que el Guari auian oydo los viejos era el **antecristo** y era como un hombre barbado, como español”. La analogía aquí establecida por Rimachin, es decir el dios Guari con el Anticristo, se produce porque al estar en un interrogatorio sobre idolatrías, toda expresión religiosa popular es considerada diabólica; a pesar de hacer un “bien” para los indios, este “bienestar” no proviene del poder de Dios, sino de otra fuente divina que nada tiene que ver con el catolicismo. En Pimachi, aún se recordaba a este dios Guari, en singular, y Rimachin lo narra de la siguiente manera: “y le acian un asiento de piedra para que se asentasse y que quando viene es como un biento

*fuerte y grande y ally en la cancha donde el Guary se sienta le acen la ofrenda y sacrificio para que la reciua y asimismo adora este testigo y da culto con los demás indios (...)*”.

Sabemos que los Guaris, o Guari, llegaron para quedarse; enseñaron a lo largo de los territorios lo que es la cultura y organización social y que esta lógica se maneja hasta la introducción de los españoles. Pero, de donde provenían... Retomemos al testimonio de Andrés Chaupis. Este testigo no da una prolija información, rica en datos etnográficos, pero de la cual solo extrearemos una pequeña parte; A Chaupis le habían también contado sobre los Guaris que: “(...) *eran hombres de nación de gigantes barbados y que su origen fue de [sic] Yarupaxa que es un cerro grande nevado que está en la cordillera arriba de Mangas y tiene ocho puertas de grandes cuevas y que de ellas salieron los guaris [y] muchos a [se dirigieron a] vnas partes y a otras y que los que vinieron a este dicho pueblo [Pimachi] llegaron a Yumay purac que esta arriba de Mangas en la Cruz y desde allí uinieron a Cussi Llaclla Canis y Guamgri por debajo de Raham y que tienen vn apo que los crio y que estos adoran al sol por [ser] su padre (...)*”. Este extracto define que el lugar de origen de los Guari es la puna. El Yerupajá es un nevado ubicado a unos 50 km al nor-este de la ciudad de Mangas y existen muchas historias en las que narran a este nevado como pacarina de varios héroes culturales. Las comunidades de las que se hacen mención y que fueron recorridas por los Guaris (Canis, Llaclla y Huanri) todavía existen hasta la actualidad. Este recorrido generativo desde la barbarie a la cultura fue al parecer constante en estos espacios.

Felipe Guaman Poma denominó a esta etapa de caos donde impero la guerra, el conflicto y el hambre el Purun Runa. Pero con la introducción de los guaris en la escena, se estableció un periodo a través del cual los indios aprendieron la cultura; En agradecimiento por lo

enseñado, muchos indios les construyeron espacios de culto, dedicaron ofrendas y los recordaran a través de cantares, relato de episodios míticos y algunas puestas en escena como bailes. Hemos conocido un poco sobre los Guaris, ahora veremos que nos dicen los informes sobre los Llacuaces.

Este mítico grupo, provenía de las alturas y tenían como deidad principal al rayo. Al provenir de la puna, su principal actividad económica fue la crianza de camélidos. Aunque, ¿cuáles son las historias detrás de los Llacuaces? Regresamos al testimonio de Domingo Rimachin; sobre los llacuaces, Rimachin: *“dixo que los dichos Llaguazes [sic] a oído deçir a sus pasados que bibian en las punas y que estos viieron de Titicaca y que son hijos del rayo y que bibian en las punas [y] se sustentaban de carne de guanaco y de llamas y tarucas (...)”*. Como apreciamos en esta cita, identificamos uno de los lugares de origen de los Llacuaces. Siempre se identifica a los Llacuaces como un grupo numeroso y por lo general se les recuerda por sus nombres, en vez de la categoría genérica que implica decir Llacuas o Guari.

Andrés Chaupis nos da otra rica descripción sobre los ancestros, gracias a las historias narradas por los más ancianos; este fragmento describe como los llacuaces conquistaron a los guaris antiguos del pueblo de Otuco: *“(...) y la historia destes malquis es la siguiente que [es] a [sic] lo que se acuerda y a oído decir a sus pasados que el Apu libia Cancharco cayo del cielo a modo de Rayo y este tuvo muchos hijos y vnos enbio por unas partes y otros por otras como fue Libiac Choqueruntu, Libiac Carua Runtuy, los primeros progenitos del aillo Chaupis (...) todos conquistadores llaquazes a los cuales quando los enbio el dicho su padre les dio un poco de tierra que llebassen para conquistar tierras donde bibiessen. El qual les dixo que en [sic] hallando tierra semejante a la que llevaban*

*allí se quedasen porque allí tendrían sus comidas y bebidas y ahasiendas y **habiendo llegado a Mangas los yndios del dicho pueblo no los quisieron reciuir** con que pasaron al pueblo de Guancos los quales reciuieron con agasajo y se estuuieron vn año con ellos y auiendo cotejado la dicha tierra y visto que no venía con la del dicho pueblo de Guancos pasaron a este dicho pueblo de Otuco y estando arriba del enviaron a vn muchacho con una llama a los yndios que actualmente bibian en este dicho pueblo en sus chacaras y le llamaban **el Aillo Guari Guachancho y el Aillo Taruca Chancho** los quales le enviaron a pedir alguna milcapa y comida y los dichos yndios mataron al dicho muchacho y la llama viva le quitaron el pellejo desta manera se la volvieron a despachar a los susodichos los quales viéndolo se bajaron donde estaban los del aillo dicho y hallándolos baylando el **Guari Libiac** (¿?) con tambores y pingollos inbiaron a vn yndio primero conuertido en vn pajarillo que llaman chiuchu el qual venia cantando chiuchu y los del Aillo Guari Guachicho [sic] dixeron que quien(es) eran aquellos llaquazes que tenían muy pocas tulmas pues enviaban aquel chiuchu y los susosdichos como corridos armaron vna tempestad de neblinas espesas negras y gran graniço como guegos grandes y enbistieron con Riues de oro y de plata Chaupis Guaraz y con suintas que son Riues grandes mataron a todos los yndios que habia en dichos aillos dueños de dicho pueblo con que los conquistaron y quitaron cassas chacaras y haciendas y comoidas y solo dejaron a vno bibo porque se les humillo llamado Marca Cuipac y a su hermano Paria Putucac y por esta causa y ser los primeros conquistadores(...)". La historia de Otuco fue producto de la conquista de los grupos Llacuaces, en venganza por actos cometidos contra ellos. Si bien los acontecimientos en Otuco tuvieron un tono violento, la historia que narró el alcalde Domingo Nuna Chaupis tuvo un desenlace distinto.*

Pero, ¿quién es este personaje, llamado Guari Libiac del que hizo mención Andrés Chaupis?; esta misma pregunta le fue formulada a Domingo Nuna Chaupis por los visitantes: *“fuele preguntado si conoce o a oído decir a sus pasados quien(es) fueron los Llaguaces Guaris y de donde vinieron: dixo que oyo decir a sus antepasados que vinieron de Titicaca que es donde nase el sol y donde fueron criados”*. ¿Acaso Nuna Chaupis se referirá al mismo personaje que describió Andrés Chaupis?

Acaso la relación entre ambos grupos, guaris y llacuaces, ¿hizo que las expresiones míticas se fusionaran? Claramente encontramos que se reúnen la pacarina de los Llacuaces (Titicaca) y la deidad al cual es tan asociados los Guaris (el sol). Esta expresión “híbrida”, o intermedia, nos producen otra serie de preguntas; líneas después, Rimachin hace una clara distinción entre los Guaris y los Llacuaces y agrega esta información: *“los guaris fueron de nación de gigantes barbados los cuales crio el sol y a los Llaquaces [crio] el rayo con cuya causa y que estos guaris (...)uno destos tenían dos caras una atrás y otra adelante que se llamaban Guaris Ascayes y estos comían gente muchachos indios y los Llaquazes se aparecían y eran invisibles y andaban por debajo de la tierra y esto responde(...)”*. Podemos suponer, aunque sin corroboración total, que la aparición de este “trickster” reflejaría el surgimiento de un tercer grupo con una tradición mítica inventada y que reconfiguraría la configuración social de las comunidades; aunque nuevamente repetimos es solo una suposición por falta de documentación.

Si retomamos la relación entre los Guaris y los Llacuaces, los documentos nos indican otra alternativa de reunión entre ellos; una pacífica: *“los dichos yndios Guaris viendo a los dichos llaguazes fueron con tambores y vailes gentiles y los redujeron a que vibiessen con ellos por cuya causa los llama hujos del rayo por decir aberlos criado y les tiene*

*grandissima adoración(...)*”. Estas dos referencias a la forma como los Guaris y Llacuaces articularon sus relaciones en los centros poblados, permitieron no solo establecer una explicación sobre el origen de sus habitantes, sino que permitió establecer una organización social, religiosa, cultural y generar una identidad social.

Luego concebidas las relaciones entre ambos grupos, se derivaron a las formas de culto con las que se recordarían a los míticos grupos; por lo general, las ceremonias en honor a los Guaris se ejecutaban dos veces al año, en la cosecha y la siembra de chacras. Las ceremonias en honor a los Llacuaces se realizaron especialmente en corpus Christi, en que coincidían con la aparición de las pléyades. Aunque sería interesante, luego de esta aproximación general, como se desarrollo esta división en el pueblo de San Francisco de Mangas

#### *[Los Guaris y Llacuaces en Mangas]*

Los fragmentos extraídos anteriormente mostraron que la figura de los Guaris y los Llacuaces es muy variable, a pesar de habitar en un mismo espacio geográfico. Sin embargo, en la zona de Mangas y sus anexos, existe otra variación sobre la procedencia de los Guaris y los Llacuaces.

En la versión de los Mangacinos, los Guaris no vinieron de las montañas sino de la costa. Para esto tomamos el testimonio del curaca Alonso Callan Poma: “*y que en su lengua materna cantaban disiendo que los ynguaris [sic] que son de su parcialidad y ayлло [fueron] sus primeros progenitores que son sus malquis tuvieron su pacarina y nacimiento y desendieron del mar y de alla vinieron a procrear [a] la gente de su ayлло y que los indios que llaman llacquases tuvieron su nasimiento y pacarina de los serros nevados*

(...)”. En el testimonio de Andrés Chaupis, se dijo que los Guaris habían salido del nevado Yerupajá; si este nevado es próximo al pueblo de Mangas, entonces ¿porqué los guaris que salieron de este lugar no se relacionaron con los guaris de la zona de Mangas? Puede ser entonces que la categoría de los Guaris sea más amplia de lo que consideramos originalmente y que no se limita a un solo espacio geográfico y una particularidad socio-cultural, es decir como los que enseñaron la agricultura a los demás indios.

Hay que hacer una anotación aquí antes de proseguir con los mitos de origen. De los fragmentos anteriores, pudimos extraer una descripción más general sobre los Guaris y los Llacuaces, porque la metodología desplegada por Bernardo de Noboa, visitador asignado a esta zona de Cajatambo, fue la conocer el panorama religioso de los pueblos que visito. Conociendo la organización religiosa popular recopiló mitos, lugares de culto, identificó a los especialistas religiosos y la importancia que estos tuvieron no solo dentro de su propia comunidad, sino en también las comunidades aledañas. Seis años más tarde, esta metodología cambió radicalmente; enjuiciado por los indios en base a sus métodos, nada ortodoxos, para extraer información. Si bien Noboa salió airoso del juicio entablado, su carrera fue manchada ya que no podría acceder a otros cargos eclesiásticos en el futuro<sup>140</sup>. Como resultado de esto, al reiniciar las visitas en el curato de Mangas y sus anexos, esta vez se preocupó más por conocer la organización de los especialistas religiosos, las redes sociales que estos manejan y la relación entre los miembros del pueblo.

Por lo tanto, en San Francisco de Mangas, los visitadores presentaron un interés muy grande por conocer una historia común de los habitantes del pueblo, sino por el contrario,

---

<sup>140</sup> Para conocer un poco más sobre el juicio entablado por los indios de Acas contra Bernardo de Noboa, revisar el artículo de Juan Carlos García “¿Porqué mintieron los indios de Cajatambo?: La Extirpación de Idolatrías en Hacas entre 1656-1665”. En Revista Andina: La Invención del Catolicismo Andino. Cuzco.1996



reconocer las particularidades existentes en el pueblo. Si bien hemos apreciado que en un mismo espacio geográfico habían variantes entre la relación entre los Guaris y Llacuaces, en Mangas la división iba más allá de la simple categorización. En el primer cuadro identificamos a 9 ayllus, dos de los cuales se poseían una subdivisión al interior, y cada ayllu poseía una historia diferente sobre sus ancestros fundadores.

El ayllu más importante en Mangas fue el de Cotos; de sus filas, surgió la familia Callan Poma. Los Callan Poma fueron por generaciones, los encargados de ejercer el cargo de curaca. Aunque han pasado los siglos, el nombre de Cotos se mantuvo pero con una gran variante.



## ANEXO 2

*Componentes del Ayllu Cotos*• *Los Especialistas Religiosos:*

1. Pedro Rimay Chaua conocido como “Siratinti”.
2. Domingo Nuna Callan conocido como “Sayco”-
3. Violante Quillay.

Estos tres especialistas religiosos tenían que practicar otros oficios mas mundanos para pasar desapercibidos. Comencemos con Pedro Rimay Chauac<sup>141</sup>. Don Pedro fue pastor y cuidaba tanto los rebaños del curaca, como el de los mallquis de su ayllu. Según los mismos testigos, Pedro Rimay vivía en la casa de don Alonso junto con Domingo Nuna Callan. Como protegido del curaca, tuvo la posibilidad de no participar en la mita, ni tributar. Sobre la elección de Pedro Rimay Chauac como especialista religioso, es posible recoger hasta dos versiones sobre esto.

El testimonio de María Carhua es fundamental; ella cree que este oficio, le fue transferido por la tía de este, llamada Barbola Rica. Al estar ya muy anciana para continuar con el cargo de especialista religiosa, vio en su sobrino a un buen aprendiz. En base a esta información, Barbola Rica fue una de las especialistas a cargo del culto de Coya Huarmi. Otra versión que refuta la información proporcionada por María Carhua proviene del

---

<sup>141</sup> Indio de aproximadamente cincuenta años de edad.

mismo Pedro Rimay Chauac; este oficio no le fue transferido por su tía Barbola Rica, sino por su hermano Pedro Achaguaranga<sup>142</sup>.

El otro especialista fue Domingo Nuna Callan o también conocido como “Sayco”. Sebastián Xulca, un indio ladino y ayudante del cura, se refiere a “Sayco” de la siguiente manera: *“que para el descargo de su conciencia ques publico y notorio que Domingo Nuna Callan por mal nombre llamado sayco yndio biexo del ayllu Cotus[sic] ques del ayllu del Curaca don Alonso Callan Poma que es yndio docmatisador hechezero de mala opinión y que el dicho curaca lo tiene en su cassa para malos fines y lo tiene reservado de todas mitas con so color ques su quipo Camayuc y desde que supo que vuestra merced benia a uisitar lo echo de su casa (...)”*<sup>143</sup>. Sebastián Xulca agrega que una vez sorprendió a Domingo Nuna Callan ya entrada la noche: *“que abra un año el mismo dia de corpus yendo a media noche a encender la lámpara de la yglesa vido este testigo al dicho yndio viexo domingo nunacallam [sic] questaba en la plasa junto al campanario questaba derramando una cosa prieta y luego reconoció que lo que derramaba era mais quemado y disiendole este testigo que para que derramaba aquel mais quemado se urbo el dicho biexo y le respondió atemorizado que callase la boca y guardasse secreto y mirase no le*

<sup>142</sup> Pedro Achaguaranga fue considerado uno de los especialistas religiosos dedicados al culto de los fundadores del ayllu Cotos. María Ramírez, mestiza de veinticuatro años, sostiene que Pedro Achaguaranga ya había fallecido cuando la visita se realizó, pero recordó lo siguiente: “(...) y a media noche bido esta dicha [testigo] que vn yndio que se murió llamado Pedro achaguaranga a media noche traxo a la cassa questaba cubriendo don Alonso vn ídolo echura y a la manera de vn cantarillo que en lengua de los indios llaman Conto (¿Coya Huarmi?) que parecía que tenía forma de persona (...)”. La testigo María Carhua, fue pariente de Pedro Achaguaranga, porque este se había casado con su tía. Sin embargo desde un inicio, ambos tuvieron problemas. Ella se considera “cristiana”, mientras que Pedro fue uno de los especialistas mas importantes del ayllu Cotos. Segundo, ella extrajo unas ofrendas de plata, dedicadas al culto de Coya Huarmi y fue recriminada por don Pedro de la siguiente manera: “(...) y mostrando los seis reales que abia sacado del dicho ydolo le dixo a este testigo (sic) el dicho Pedro Achaguaranga [le dijo] para que sacais esa plata ques de Colla Huarmi ydolo de todos los yndios del ayllu Cotos (...)”. Estos enfrentamientos entre miembros de un mismo ayllu, fueron aprovechados por los extirpadores de idolatrías, porque la información fluía libremente y mediante los careos entre testigos, se identificaba rápidamente a los posibles responsables.

<sup>143</sup> En Duviols 2003. Pág. 581.

*diexe [sic] a nayde porque su curaca don Alonso Callan Poma le auia dado aquel mais quemado y le auia mandado que lo derramase en la plasa y luego se fue este testigo y le dio quenta de lo que auia visto al licenciado Don Fernando de Auendaño (...)"<sup>144</sup>.*

Otro de los testigos llamado Pedro Ramírez, sorprendió en otra ocasión a Domingo Nuna Callan y lo describe de esta manea: “y *asimismo dixo que abra tiempo de quatro meses y medio que yendo a buscar vnas mulas a n siio llamado punchau cayan donde estan vnos corralones bido a Domingo nuncacallam que tenia vn cantarillo de chicha y vna talega de cunpi con mais molido en ella y asi mismo tenia vna camixeta de vn yndio llamado Francisco Flores cantor del ayлло de Chacos (Chamas) que auia sinco días que auia muerto y asi que bido que llega cerca esta testigo el yndio Domingo [Nuna]Callan echo a correr y dexo el canarillo y la taleguilla de mais molido y este lleo y reconosio que la dicha camiseta quera del dicho cantor difunto que auia sinco días muerto y advertio que siendo el dia quinto de su muerte era el **piscapunchau** que asia el difunto y asi mismo dixo que desde el tiempo que el señor visitador a entrado a esa dotrina an ausentado este yndio malisiosamente porque no descubra este ydolo”<sup>145</sup>. No tenemos más datos exactos sobre “sayco”, porque al momento de la visita, estaba ausente del pueblo. Solo conocemos que fue un hombre mayor, “viejo”, y tuvo mucho prestigio entre los diversos ayllus del pueblo de Mangas.*

La tercera especialista más importante del ayllu cotos se llamo Violante Quillay. Esta señora de aproximadamente sesenta años de edad, confieso su participación en ciertas ceremonias junto con “Sayco” y “Sira Tinti”. Frente a Bernardo de Noboa, ella se declaro culpable y busco aminorar su pena proporcionando datos a la investigación de lo

<sup>144</sup> Duviols 2003. Pág. 581.

<sup>145</sup> Duviols 2003. Pág.585-586.

visitadores. En su confesión, Violante dijo que el oficio de especialista religioso lo recibió a la muerte de una “vieja”, llamada Barbola Juana. Ella informa a Bernardo de Noboa que Domingo Nuna Callan ha escapado del pueblo y que: *“los dichos ydolos que estan en el asiento de cataquenca y que el malqui de Condortocas es el que mostro al señor visitador y lo saco y su hermana coyahuarmi aunque mostro el sitio donde estava [en el árbol de quisual] no parece porque jusga que Domingo Nuna Callan y Pedro rimai chaua qye se an huydo lo abran ocultado (...)”*. Violante Quillay les indico a los visitadores que la pampa de “Caltaquenca” se encontraba a una distancia aproximada de media legua. Acompañada por los visitadores, toman un camino que los comunica con el pueblo de San Francisco de Pahas. La descripción que se hizo de ese momento es el siguiente: *“asi el camino de Pahas el qual sitio dixo la dicha biolante que se llamaba Calta Quenca en la qual auia vn grade adoratorio pircado del tiempo gentilico y en el medio vn árbol grande llamado quisval donde estaua vn sepulcro y a la puerta del auia ofrendas de cuyes, coca y mais”*. Algunos datos adicionales sobre ella, nos indican que es viuda y que se desempeñaba como *Rabia camayo oycho* o *Rapia vicho Camayu*, es decir adivina.

- **Los Bienes materiales de los Fundadores**

Desde tiempos pre-hispánicos, las divinidades siempre ha poseído ciertos bienes que contribuyen a la celebración de sus ceremonias. Entre los reyes Incas, las momias reales poseían sirvientes, tierras y hasta voz y voto en la toma de decisiones políticas. Pasados casi ciento treinta años de la conquista, hemos encontrado que los ancestros y fundadores de linajes y ayllus todavía tienen ciertos bienes materiales. En este caso, hemos identificado aparte de las ofrendas (cuyes, coca, chicha, etc.) la tenencia de una chacra y una manada de animales (llamas).

La chacra del ayllu Cotos se llamaba “Uintin” o “Vintin” y a través de ella, se abastecía de productos para las épocas de culto. Dentro de la versión de algunos de los testigos que pertenecieron al ayllu de Cotos, dijeron que: “ *y en la dicha cassa [Mahacuta] mandaban guardar el mais que sembraban todos los años para el servicio de los dichos ydolos en una chacra llamada vintin la cual chacra esta en medio de las chacras del curaca don Alonso Callanpoma el qual a vos de pregon la ase sembrar con todos los yndios de su ayllu cotos y Domingo nuna callan y Pedro rimay haua y Biolante quillay ministros de dichos ydolos recoxen el mays todos los años y se lo entregan a este testigo [Isabel Santa] para que los guarde en la colca de dicha casa y deste mais se reparte por dichos ministros a las muchachas doncellas del dicho ayllu de cotos para ofrendar a dichos ydolos y todos los años de Corpus y señor San Francisco deste pueblo*”<sup>146</sup>. “Sira Tinti” le explicó a Bernardo de Noboa, que la chacra “Uintin” esta dedicada al culto de los míticos hermanos desde tiempos antiguos.

Otros miembros del ayllu de Cotos identifican a Isabel Santa como la guardiana de la casa dedicada al culto de los hermanos. Pedro Rimay, añade que Isabel Santa es enviada por el curaca para que cultive la chacra. Posiblemente Isabel Santa era “Chacrahuaxa”<sup>147</sup> o “ychapacuc” que significaría, la primera que siembra la chacra. Aunque Isabel Santa, negará estos cargos limitándose a decir que solo era la guardiana de la casa. Existe una razón del enfrentamiento entre ambos miembros del ayllu Cotos. En su testimonio, Isabel Santa expresa: “*por miedo del dicho Curaca temen declararlas y manifestarlas ante el señor visitador [Bernardo de Noboa] y que [ella] de miedo del dicho Curaca y demás principales ha guardado la dicha colca. Y asi mismo dixo que Pedro Rimaichaua*

<sup>146</sup> Testimonio de Isabel Santa. Duviols 2003. Pág.592

<sup>147</sup> Duviols 2003. Pág.598

*ministro del dicho ydolo y (...) que auiendo este testigo dormido con vn hombre en la dicha cassa de la colca por la mañana vino el dicho Pedro rimai chaua y riño a esta testigo queriéndole echar desta cassa disiendole como auia ensusiado la cassa de la Coya Huarmi y que la Coya huarmi se o auia dicho que auia dormido con un hombre en la cassa que el adora(...)*”.

Entre los otros bienes de los ancestros, se encuentra la casa dedicada al culto llamada “Mahacuta”. Esta casa se ubico junto al campanario y era usada dos veces al año, en los tiempos de las fiestas de corpus y del santo Patrón. Las ceremonias duraban tres días, aunque algunos testigos expresan que son cinco los días de fiesta. Gracia Rosa nos cuenta que: “(...)los yndios del aylo cotos estaban vestidos con camisetas de cumpi y don Alonso Callampoma ques cabeza deste aylo estaba vestido con una camiseta de cumpi y tenia en un brasso puesta vna tincurpa o chipana de plata y Domingo Nunacallan esta vestido de la misma suerte y todas las yndis deste aylo estaban con tamborsillos pequeños en las manos tocándolos y bailando hombres y mugeres y seguían al dicho don Alonso y a Domingo Nuncallan y el baile era del tiempo antiguo que llaman cochass y las palabras que cantaban en lengua de yndio (...) y que tres días estuvieron bailando y cochando este baile antiguo que es para el ydolo Coya Guarmi (...)”

Anexo 3: Padron de Indios

**PADRÓN DE COMUNEROS DEL AÑO 1800**

Columna I		Columna II		Columna III		Columna IV		Columna V		Columna VI	
Nombres	Apellidos	Nombres	Apellidos	Nombres	Apellidos	Nombres	Apellidos	Nombres	Apellidos	Nombres	Apellidos
Bartolomé	Estrada (Alcalde)	Alejandro	Rojas	Ilegible	Ilegible	Estibán [sic]	Aguado	Yliberta [sic]	Loyola	Bisente [sic]	Gamarra
Paulino	Feliz (Regidor)	Seledona (sic)	Alejo	Ramon	Aguado	Josefina	Flores	Leon L.	Flores	Felipe	Cordoba
Jacobo	Barillas	Niculasa (sic)	Regalado	Sebastián	Mesa	Faustino (?)	Leon	Felipe	Reyes	Romualdo	Flores
Francisco	Estrada	Andrea	Arcayo	Wuando [sic] (?)	Sarabia	Ilegible	Areyano (?)	Segunda	Flores*	Resitación [sic] (?)	Natividad
Lopita	Estrada	Lorenza	Ugarte	Tiburcia	Gonzales	Atanasio	Estrada	Ana*	Sanches	Isidro	Albornos
Maria	Firmin	Luis	Marques	Rosa	Sarabia	Ilegible	Aguado	Rofina [sic]	Calistro [sic]	Rita	Flores
Rosario	Estrada	Bartola	Ugarte	Modesto	Garcia	Ilegible	Rojas	Lorenzo	Ugarte	Alcelmo [sic]	Alvornos [sic]
Salome	Marques	Toribio	Villafuerte	Juliana	Reyes	Frigida (?)	Felis	Francisca*	Ebangelista [sic]	Eudocio	Sarabia
Jose C.	Estrada	Brigida	Estrada	Cristina	Garcia	Julian	Sanches	Nicanor	Ugarte	Clemencia	Flores
Susana	Alejo	Sepriana (sic)	Villafuerte	Pascual	Natividad	Maria	Sanches	Simon	Felix*	Pedro	Ugarte
Maria	Flores	Lore [nzo] (?)	Rojas	Lorenzo	Ilegible	Ilegible	Aguado	Isidoro	Flores	Alegandra	Flores
Migel	Flores	Balentina	Villafuerte	Pedro	Callanpom a	Baltasar (?)	Sanches	Teresa	Llanos	Petronia	Aguado
Espirita	Estrada	Manuel	Martin	Isabel	Villarreal	Ilegible	Ilegible	Baldome ra	Ugarte	Nicolas	Santos
Paula	Estrada	Dolore[s]	Mara[s] (?)	Balentino [sic]	Callanpom a	Ilegible	Estrada	Andres*	Felix*	Toribio	Aguado
Laucadio	Estrada	Prudencio	Martin	Santos	Callanpom a	Ilegible	Ilegible	Melania	Fanin (?)	Ysabel	Flores
Andrea	Flores	Felisa [sic]	Martin	Santos	Aguado	Inosensio [sic]	Sanches	Pablo	Villafuerte	Marcelino	Aguado
Andrea	Flores	Inacia [sic]	Flores	Ilfonsa	Flores	Felipe	Sanches	Ebarista [sic]	Aguado	Francisca	Maria
Barbarita	Alejo	Justo	Sanchez	Petronia	Aguado	Josefa	Santos	Norberto	Villafuerte	Cilidoneo [sic]	Flores
Ilegible	Feliz	Bitoria	Sanchez	Lopita [sic]	Rojas	Pedro L	Flores	Faustina	Villafuerte	Casimiro	Rojas



		[sic]	z	]					e		
Ilegible	Feliz	Pablo	Callanpoma	Ilegible	Rojas	Paulina(?)	Varillas	Librato [sic]	Rojas	Leon	Albornos
Ilegible	Ilegible	Bartola	Albornos	Martin	Aguado	Nolberta	Flores	Camila	Aguado	Cilvestre [sic]	Reyes
Ilegible	Estrada	Selestina [sic]	Callanpoma	Manuela	Evangelista	Natividad	Albornos	Sinforosa [sic]*	Varillas [sic]	Fernando	Aguado
Eladio (?)	Callanpoma	Eujenia [sic]	Callanpoma	Manuela	Rivera (?)	Bruna	Flores	Tomasa	Varillas	Estanizla o (?)	Ilegible
Raymundo	Estrada	Juan C.	Arcayo	Paulo	Aguado	Pablo	Alejo	Carmen A.	Garcia	Barbarita	Ilegible
Ilegible	Estrada	Domingo	Flores	Nicolaz [sic]	Aguado	Ilegible	Flores	Ynacia [sic]*	Marques	Francisco	Silba
Ilegible	Estrada	Gabino [sic]	Villareal	Pedro	Alvornoz [sic]	Ilegible	Salinas(?)	Benigno	Garcia	Abdon	Estrada
Manuela	Marques	Juan C.	Sarabia [sic]	Dainasias (?)	Ugarte (?)	Ilegible	Felis	Natividad	Albornos	Ysabel	Estrada
Pablo	Feliz	Placida	Flores	Florentino	Muños (?)	Ilegible	Marques (?)	Rosa	Albornos	Ysidro	Balenzuela [sic]
Simona	Flores	Mateo	Flores	Maria	Gabriela	Ilegible	Ilegible	Ilegible	Estrada	Santoz [sic]	Ilegible
Maria	Flores	Benito	Alejo	Margarita	Gabriela	Ilegible	Ilegible	Francisca (?)	Aguado	Gabriel	Marques
Rosalia (?)	Santos	Manuel	Albornos	Ymilia [sic]	Flores	Ilegible	Ilegible	Fausta(?)	Aguado	Gertrudes [sic]	Marques
Juliana	Balencia	Cay[e]tano	Saravia	Paula	Estrada	Ilegible	Ilegible	Narsiso [sic]	Aguado	Nicario	Aguado
Remigia	Flores	Faustino	Albornos	Juana	Reyes	Ilegible	Ilegible	Ilegible	Estrada		
Micaela	Flores	Anselmo	Villafuerte	Melchor	Flores	Ilegible	Albornos	Francisca	Ilegible		
Obispa	Rivas	Bruno E.	Flores	Jacoba	Aguado	Ilegible	Ilegible	Masiel [sic]	Evangelista		
Tomas	Dias	Ambrocia	Estrada	Maria	Flores	Ilegible	Ilegible	Andres	Sarabia		
Nicolasa	Callanpoma	Rufina	Flores	Ilias [sic]	Callanpoma	Ilegible	Ilegible	Ilegible	Sarabia		
Estefano (?)	Rivas	Antonia	Flores	Balbina [sic] (?)	Sanches	Ilegible	Albornos (?)	Eulogeo [sic]	Estrada		
Madalena (sic)	Risco	Micayla [sic]	Flores	Miguel	Sanches	Ilegible	Albornos	Eugenio	Fernandes		
Jose C.	Taicas	Sirila [sic]	Flores	Carlos C	Aguado	Ilegible	Albornos	Ilegible	Calistro		
Nicolasa	Consepcion (sic)	Juana	Estrada	Bernardo	Ugarte	Ilegible	Padilla	Ilegible	Fernandes		

Obispo	Taicas	Manuel E.	Flores	Rosario (?)	Aguado	Ilegible	Ilegible	Guillerm o	Estrada		
Bictoriana (sic)	Taicas	Daniel	Ugarte	Leocadia (?)	Aguado	Ilegible	Albornos	Ilegible	Reyes		
Francisca	Taicas	Prudencio	Felis	Ilegible	Aguado	Ilegible	Albornos	Lucia*	Reyes		
Lorenzo	Santos	Manuel	Fernandes	Valentina	Aguado	Eugenia	Albornos	Pablo	Flores		
Natividad (?)	Santos	Leon	Librata (?)	Paulo	Felis	Pablo L.	Flores	Ilegible	Sanches		
Ilegible	Santos	Estefano	Librata (?)	Josefa	Regalado (?)	Dalmacia (?)	Ilegible	Agustina	Fernandes		
Enrique	Arcayo (?)	Antonio	Ilegible	Miguel	Barillas	Guillerm o	Villafuert e	Santos	Calistro		
		Segundo (?)	Ilegible	Ilegible	Iopes (?)			Ilegible	Garcia		



Anexo 4: cuadro de los Ayllus

Ayllu	Fundador(es)	Chacra	lugar de Culto	Casa	Ascendencia
<b>Cotos</b>	Condorcotas	Uintin	Caltaquenca	Mahacuta ?	Guari
	Colla Huarmi				
<b>Hirca Churi Cotos</b>	Capcha Rum	Uintin	Nauin Rara ?	Yacoyoc	Guari
	Macchachin				
<b>Julca Tamborga</b>	Poma Chagua	Tucu	Asto Cuta	Carhua Sansal	Llacuas
	Tunsu Uilca				
<b>Caiau Tamborga</b>	Ingavillac	Cuyoran	Achacai Huasin	Pilcocacha	Llacuas
	Ancouilca				
<b>Chamas</b>	Aucatama	Urapí Supra ?	Camahirca?	Colcahuasi ?	Llacuas
	Urpai Uachac?				
<b>Nanis</b>	Colquis malqui	¿?	Chupacayan	¿?	Guari
	Vpias Malqui				
<b>Cascas</b>	Payra Lloclla	Chuamanyoc	Pueblo de Cascas	¿?	Guari
<b>Arapayoc</b>	Hinchi Poma	Untin	Caltaquenca	¿?	Guari
<b>Chacos</b>	Casacahuac		Camar Hirca		¿?
	Coillar Malqui				

Anexo 5: Imagenes



Foto del trabajo que se hacía en el techo de la Iglesia (Burga 1988)



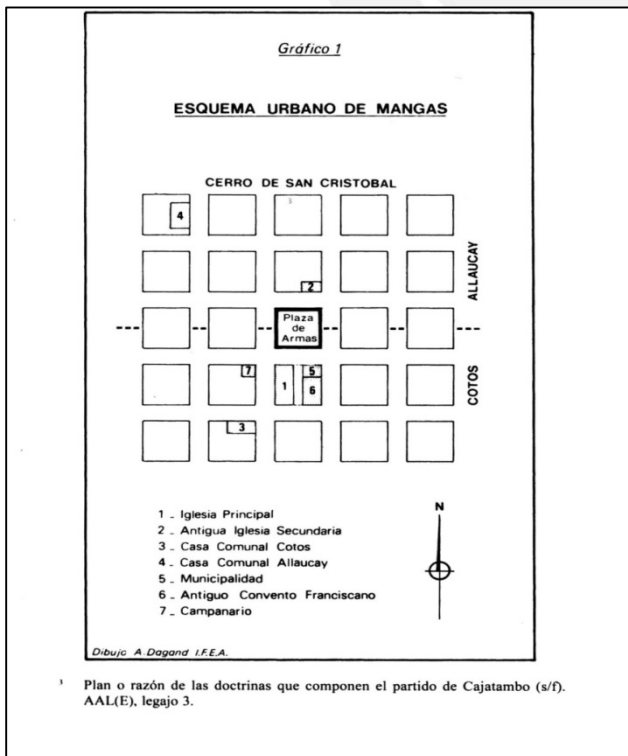
Vista externa del techo de la iglesia de Mangas



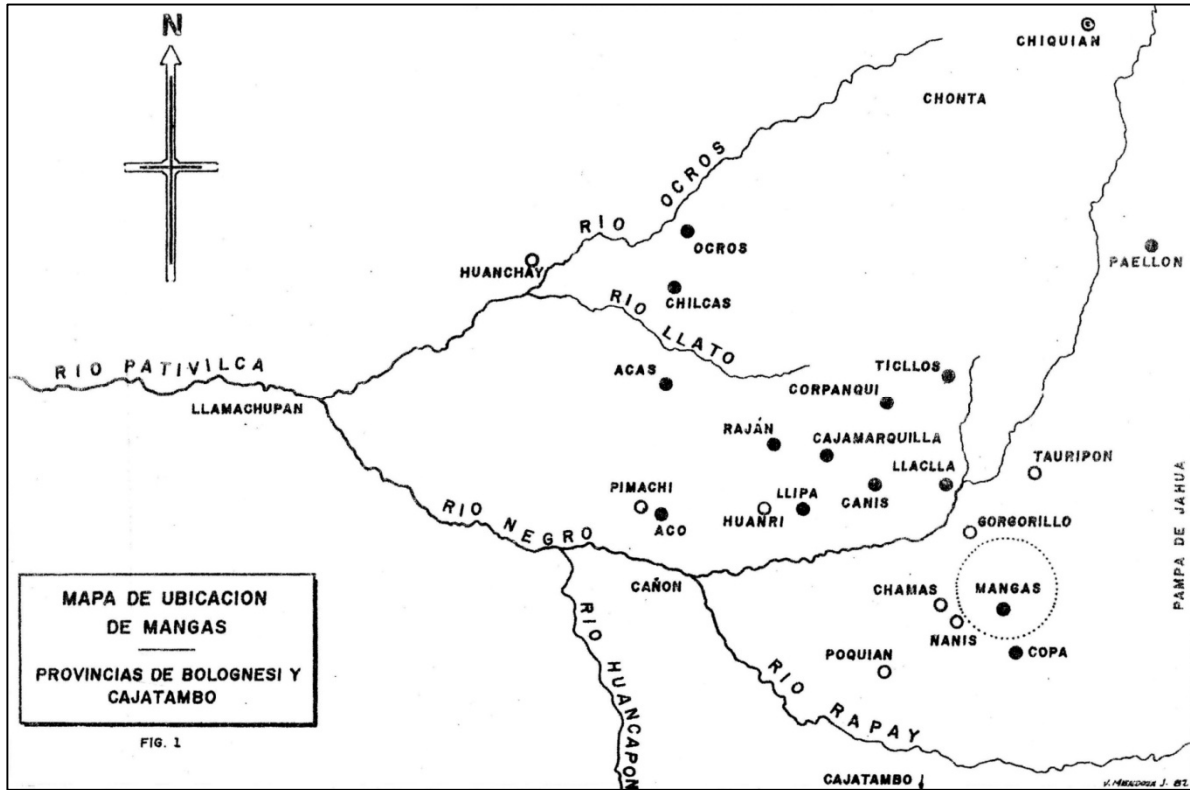
Vista Interna del techo de la Iglesia de Mangas



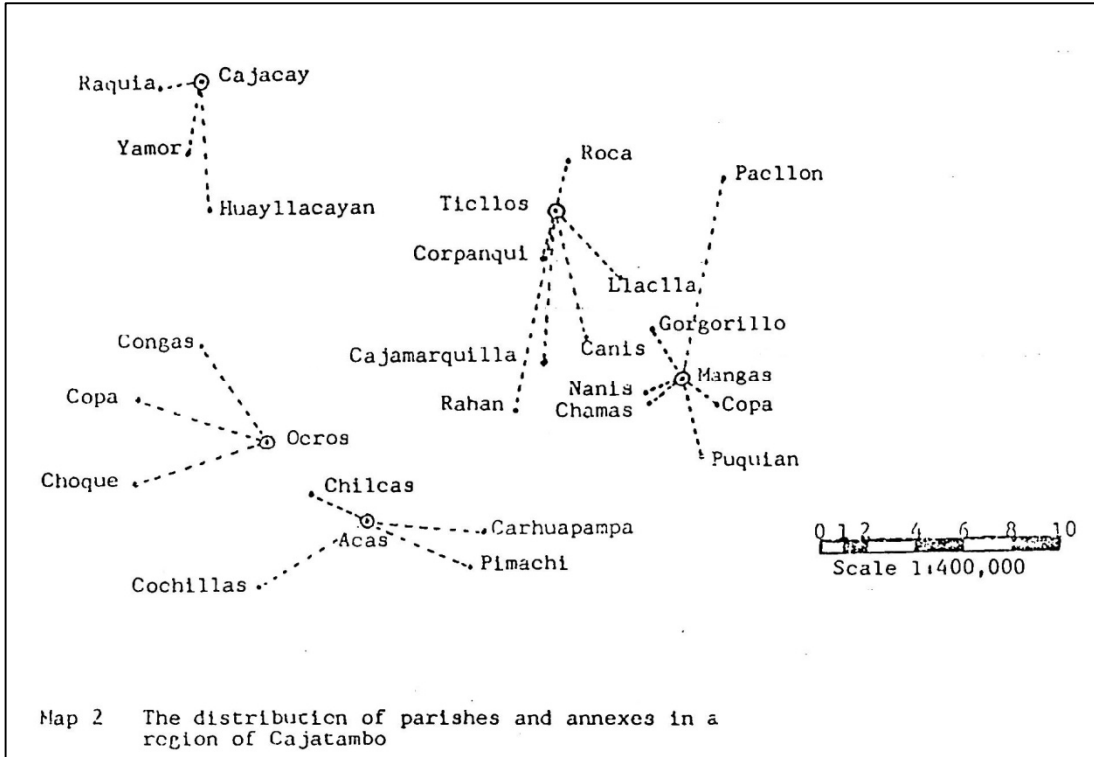
Mapa con la nueva distribución de los edificios principales de la Comunidad de Mangas



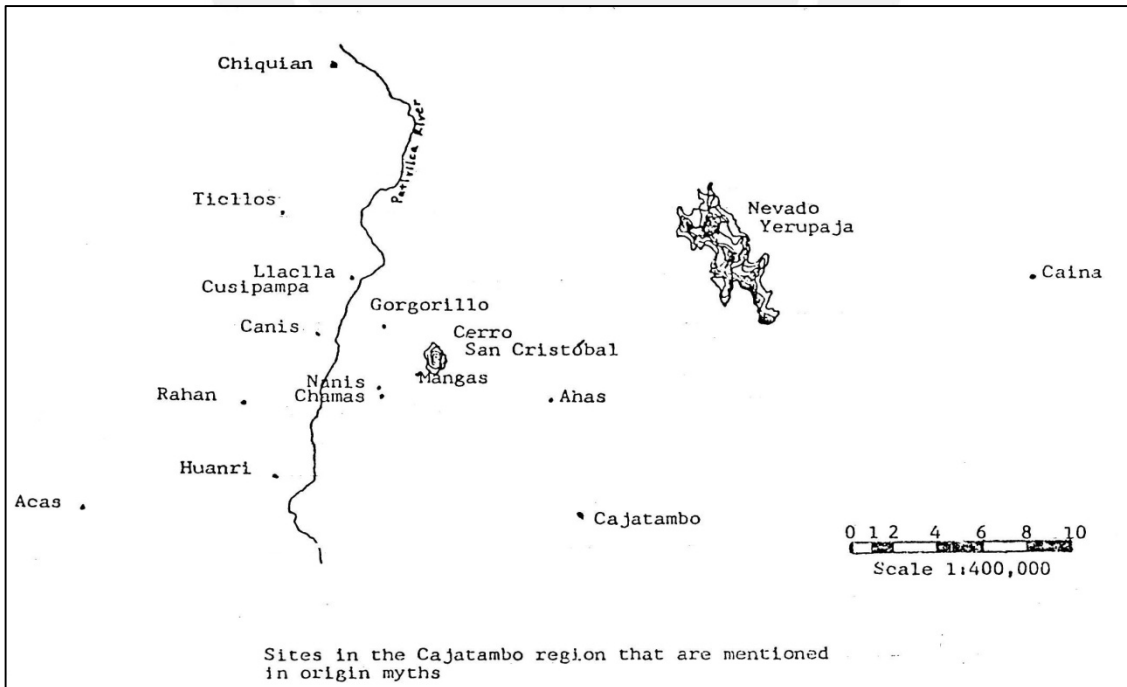
Mapa con la antigua distribución de los edificios principales de la comunidad de Mangas (Burga 1988).



Mapa de la distribución geográfica de las comunidades de Cajatambo y Bolognesi (Robles 1982)



Distribución de los Curatos pertenecientes a Cajatambo (S. XVII) (Doyle 1988)



Lugares míticos mencionados en las visitas de idolatría (Doyle 1988)

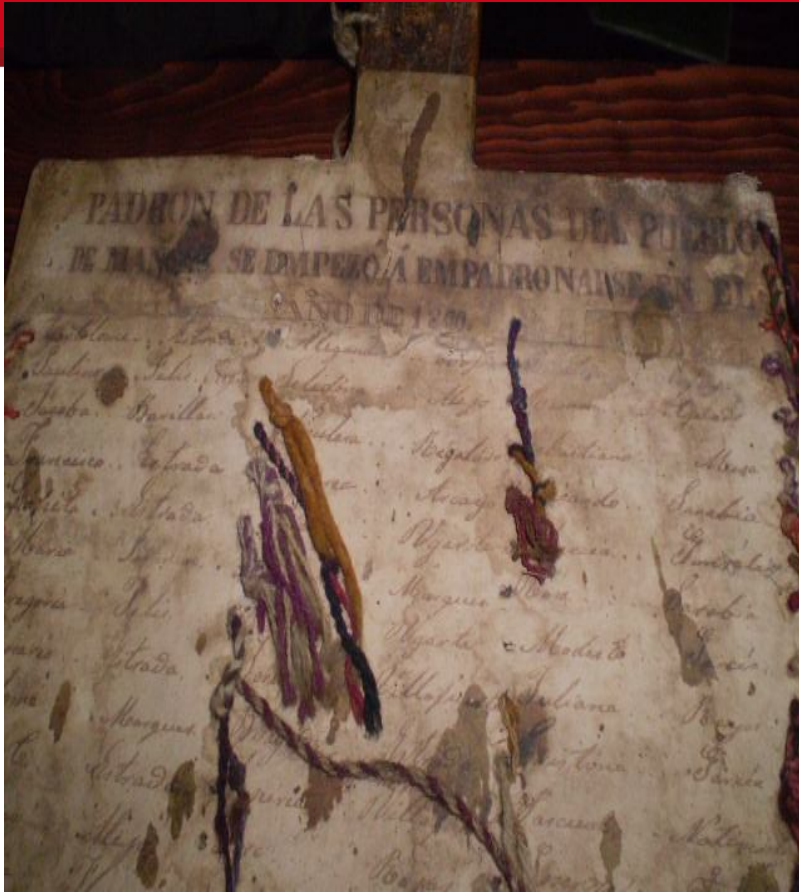
TABLILLA  
DEL  
PADRON DE MANGAS

Imagen Parcial del Padrón de comuneros de la comunidad, año de 1800 (Robles 1982)

Padron de las personas del Pueblo de Mangas,  
se empezó a confeccionar en el año de 1800.

Bartolomé Estrada	Elisa Martín	Rosa Zanabria
Paulino Félix Regalado	Ignacia Flores	Modesto Jorcia
Jacobo Vanillas	Justo Sánchez	Juliana Rojas
Francisco Estrada	Urbina Sánchez	Cristina Jorcia
Lupita Estrada	Pablo Callampoma	Pasqual Natividad
María Fermín	Bartolomé Albornoz	Florencio Leonardo
Gregoria Félix	Celestino Callampoma	Pedro Callampoma
Rosario Estrada	Eugenia Callampoma	Isabel Villareal
Silvino Marquiz	Juan G. Arcajo	Valentina Callampoma
José G. Estrada	Dominga Flores	Santa Callampoma
Susana Aljos	Jubina Villareal	Santos Aguado
María Flores	Juan G. Zarabia	María Flores
Miguel Flores	Plácida Flores	Petrona Aguado
Expinita Estrada	Matía Flores	Josita Rojas
Paula Estrada	Berilda Flores	Matiasa Rojas
Leopoldo Estrada	Manuela Albornoz	Manuela Evangelista
Andrea Flores	Maritana Zanabria	Marilina Aguado
Barbara Aljos	Simón Villafuerte	Manuela Albornoz
Nicolasa U. Marquiz	Ambrosio Estrada	Paula Aguado
Eugenia Flores	Rufina Flores	Nicolasa Aguado
Nicolasa Regalado	Antonia Flores	Nicolás Aguado
Alexandra Rojas	Mirala Flores	Pablo Albornoz
Celedonia Aljos	Luzila Flores	Damasia Aguado
Andrea Arcajo	Juana Estrada	Florencia Albornoz
Lorenza Ugarte	Manuel Flores	María Graciela
Luci Marquiz	Dario Ugarte	Margarita Graciela
Bartola Ugarte	Erculano Félix	Urbina Flores
Teodoro Villafuerte	Manuel Hernández	Paula Estrada
Cristiana Villafuerte	León Flores	Juana Rojas
José Rojas	Ramón Aguado	Alfonso Flores
Valentina Villafuerte	Sebastián Meza	Jacoba Aguado
Manuel Martín	Eduardo Zanabria	Elisabeta Meza
Dolores Meza	Elvira González	





Fotografía del Padrón de comuneros.



Fotografía de una sección del Padrón



Sección dañada del  
Padrón.



Fotografía de los hilos que acompañan algunos nombres.



*Masha: El huachano delante de la comparsa Cotos.*

En la foto : Alcalde de Varas (centro), el huachano, dos Mashas y Cuatro Lumysuy. Barrio de Cotos (Burga 1988)

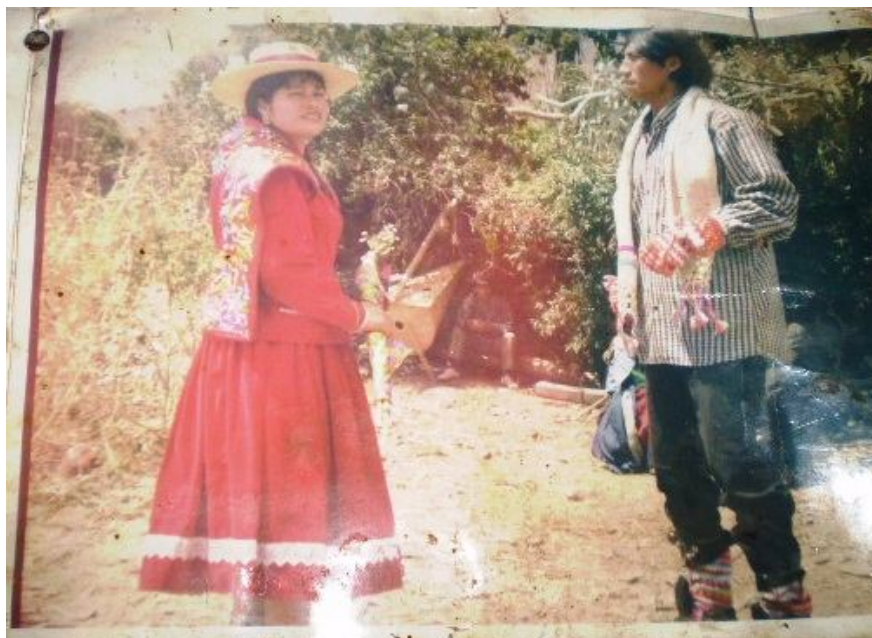


Foto de un Masha y una Lumtsuy del barrio de Allaucay

En la foto: Masha bailando con dos Lumtsuy. (Burga 1988)



*Masha*: Lumtsuvs cuidan al masha.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de

1954 (1590) *Historia Natural y Moral de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 73. Madrid. Ediciones Atlas.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas” en *Journal de la Société des Américanistes*, Paris

ALLEN, Catherine

2008 [1988] *La Coca Sabe*. CBC. Cuzco

ARMAS ASIN, FERNANDO

1999 (Comp.) *La Construcción de la Iglesia en los Andes (Siglos XVI-XX)*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

2004 (Ed.) *Angeli Novi: Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América*. Lima. Universidad Católica del Perú.

2009 (Ed.) *La Invención del Catolicismo en América: los procesos Evangelizadores, siglos XVI-XVIII*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ARMAS MEDINA, Fernando de

1953 *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1999 *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casa.

AUGE, MARC

1988 *Dios como objeto: símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona: Gedisa.

BUENO, Cosme

1951 (1774) *Geografía del Perú Virreinal. (Siglo XVIII)*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BURGA, Manuel

2005 (1988) *Nacimiento de una Utopía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CANEPA, GISELA

2001 (Ed.) *Identidades Representadas: Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

2006 (Ed.) *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima. CONCYTEC.

CARO BAROJA, Julio

1985 *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)* Madrid. Sarpe.

CAVERO, Ranulfo

2001 *Los dioses vencidos: Una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho.  
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

COBO, Bernabé de

1964 (1653) *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.  
Ediciones Atlas

COOK, Noble David

1981 *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University  
Press.

CURATOLA, MARCO

1977 “Mito y Milenarismo en los Andes: del taki onqoy a Inkarrí, la visión de un pueblo  
invicto” en *Allpanchis Phuturinga* Cuzco. Instituto de Pastoral Andina.

2008 (Ed.) *Adivinación y Oráculos en el Mundo Andino*. Lima. PUCP e IFEA.

DIEZ, Alejandro

2008 (ed.) *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías  
latinoamericanas*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

DUVIOLS, Pierre

1966 “Francisco de Ávila: Estudio Bio-bibliográfico” en *Dioses y Hombres de Huarochirí*.  
Lima. Museo Nacional de Historia e I.E.P

1977 (1971) *La Destrucción de las Religiones Andinas (Durante la Conquista y la Colonia)* Instituto de Investigaciones Históricas. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

1986 *Cultura Andina y Represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII.* Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casa.

2003 *Procesos y visitas de Idolatría. Cajatambo, siglo XVII con documentos Anexos.* Lima. PUCP e IFEA

ELIADE, Mircea

1981 *Mito y Realidad.* Barcelona. Guadarrama

1981b *Lo sagrado y lo Profano.* Barcelona. Guadarrama.

ESTENSORO, Juan Carlos

2003 *Del Paganismo a la Santidad.* Lima. PUCP e IFEA

EVANS-PRITCHARD

1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande.* Barcelona. Anagrama

1977 *Los Nuer.* Barcelona. Anagrama.

FLORES GALINDO, Alberto

1988 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.* Lima. Horizonte.

GISBERT, Teresa



1980 *Iconografía y mitos en el Arte*. La Paz. Gisbert.

GOSE, Peter

2000 “The State as a Chosen Woman. Brideservice and the feeding of tributaries in the Inka Empire” en *American Anthropologist*.

GRUZINSKI, Serge

1988 *La colonización de lo imaginario. Sociedades Indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI.XVIII*. México. Fondo de Cultura Económica.

1994 *La guerra de las Imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)* México. Fondo de Cultura Económica.

GUAMAN POMA, Felipe

2005 (1613) *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México. Siglo XXI.

HUERTAS VALLEJO, Lorenzo

1981 *La Religión en una sociedad rural Andina (Siglo XVII)*. Ayacucho. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga

KATO, Takahiro y Millones, Luis

2001 (ed.) *Dioses y demonios del Cuzco*. Lima. Congreso de la República del Perú.

KUBLER, George

1946 “The Quechua in the Colonial World” en *Handbook of South American Indians*. Washintong, D.C.

LANDA, Ladislao

2007 “Chuchos o Curis y otros nacimientos” en *Los Niños y la Muerte*. Luis Millones (ed.)

Lima. SIDEA

LEVI-STRAUSS, Claude

1989 *Mito y Significado*. Madrid. Alianza.

LISSON CHÁVEZ, Emilio

1943-1956 *La Iglesia en el Perú*. Sevilla.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo y MILLONES, Luis

2008 *Dioses del Norte, Dioses del Sur*. Lima. I.E.P

MAC CORMACK, Sabine

1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. New Jersey.

Princeton University Press

MARTINEZ CERECEDA, José

1995 *Autoridades en los Andes, los Atributos del Señor*. Lima. PUCP.

MARZAL, MANUEL

1981 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Lima. PUCP

1983 *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima. PUCP

2002 *Tierra Encantada*. Madrid. Trotta y PUCP.

2003 (ed.) *Para entender la Religión en el Perú-2003*. Lima. PUCP.

MAYER, Enrique y BOLTON, Ralph

1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima. PUCP.

MARAVALL, José

1975 *La cultura del Barroco*. Madrid. Ariel

MILLONES, LUIS

1967 *Introducción al proceso de Aculturación Religiosa Indígena*. Serie Monográfica 18.  
Lima: Instituto Indigenista Peruano.

1981 *Los Hechizos del Perú. Continuidad y Cambio en las religiones Andinas Siglos XVI-  
XVIII*. Ayacucho. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

1987 *Historia y Poder en los Andes Centrales*. Madrid. Alianza

1999 *Dioses Familiares*. Lima. Congreso de la República del Perú.

2002 *Las Confesiones de Juan Vazquez*. Lima. IFEA y PUCP.

2007 *Los Niños y la muerte*. Lima. SIDEA

2007b *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile. Centro  
de investigaciones Diego Barros Arana.

MILLS, Kenneth

1997 *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.*

New Jersey. Princeton.

ORTIZ, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí.* Lima. Retablo de Papel.

1980 *Huarochirí, 400 años después.* Lima. PUCP

1993 *La Pareja y el Mito.* Lima. PUCP.

2004. *Sobre el tema de la pasión.* Lima. PUCP.

OSSIO, Juan

1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Lima. Ed. Ignacio Prado Pastor.

1992 *Parentesco, Reciprocidad y jerarquía en los Andes.* Lima. PUCP

PARKER, Gary y CHAVÉZ, Amancio

1976 *Diccionario Quechua Ancash-Huailas.* Lima. Ministerio de Educación e IEP.

PEREYRA, HUGO

1986 *Sublevaciones, obrajes e Idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVII.* Tesis de Bachillerato en Historia. PUCP.

POLIA, Mario

1999 (ed.) *La Cosmovisión andina en los documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752).* Lima. PUCP.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916 (1571) *Informaciones acerca de la Religión y gobierno de los Incas*. Lima.

RAMIREZ, Susan

2005 *To Feed and be Fed*. Stanford. Stanford University Press.

RAMOS, Gabriela

1994 *La Venida del Reino*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

2010 *Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco 1532-1670*. Lima. IFEA e IEP.

ROBLEZ, Roman

1978 “La Religión Cristiana en el Proceso de Colonización del Mundo Andino” en *Etnohistoria y Antropología Andina*. Lima.

1982 *Quipu y Mashas en la comunidad campesina de Mangas (Ancash)*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos

SALAZAR-SOLER, Carmen y O'PHELAN GODY, Scarlett

2005 *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera colonización*. Lima. IFEA y PUCP.

SANCHEZ, Ana

1991 *Amancebados, Hechiceros y Rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cuzco. Centro de estudios Regionales Bartolomé de las Casas.

SEGALEN, Martine

2005 *Ritos y Rituales Contemporáneos*. Madrid. Alianza Editorial.

TAYLOR, Gerald

1999 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima. URP

2003 *El Sol, la luna y las estrellas no son Dios...la evangelización en quechua*. Lima.

PUCP e IFEA.

2007 *Amaras a Dios sobre todas las cosas: Confesionarios quechuas, siglos XVI y XVII*.

Lima. IFEA

TITU CUSI YUPANQUI, Inca Diego de Castro

1992 *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro (1570)*. Lima. PUCP.

TURNER, Victor

1982 *From Ritual to Theatre*. Performing Arts Journal Publications. Nueva York.

1994 (con Marc Swartz y A. Tuden) “Antropología Política. Una introducción” en Revista *Alteridades*.

URBANO, Henrique y RAMOS, Gabriela

1993 *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI- XVIII. Charcas, Chile, México y Perú*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.

URTON, GARY

2004 (1990) *Historia de un mito: Paraqtambo y el Origen de los Inkas*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.

VARGAS UGARTE, Ruben

1951-1954 *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 Vols. Lima

VAZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio

1969 (1630) *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Madrid. Ediciones Atlas.

