

Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas

Karen Spalding

El control colonial depende en gran medida de la cooperación de los conquistados; sin el consentimiento de la sociedad conquistada a su propio dominio, los conquistadores carecerían de acceso a los mecanismos sociales y políticos que posibilitaban su cohesión y regulaban el comportamiento de sus miembros. El control colonial exigía que algunos miembros de la sociedad conquistada participaran en algún grado de los beneficios extraídos, viéndose compensada su lealtad con el prestigio y el poder derivados del respaldo que les brindaban los nuevos gobernantes. En América Latina, es bastante conocida la participación que tuvo la élite nativa —que en el Perú eran los kurakas, dirigentes étnicos de la sociedad andina— en la dominación de su propia sociedad. Este grupo, del que desconfiaban los conquistadores pero del cual dependían también para la extracción de tributos y servicios de sus connacionales, ha dado origen a una vasta literatura, que en su mayor parte se lamenta de las exacciones de este grupo nativo privilegiado merced al poder ejercido por sus integrantes.

No son raras, sin embargo, este tipo de lamentaciones por parte de la clase gobernante; la literatura sobre el dominio colonial en Africa está llena de ellas, como lo está la historia de los británicos en la India. Pero mientras que las leyes de Indias contienen múltiples regulaciones dirigidas a frenar el abuso de autoridad de la élite nativa, muy poco nos hemos preguntado sobre las formas en que dicha élite pudo haber hecho uso de esa autoridad para preservar las tradiciones culturales de su propia sociedad. Hoy en día, los antropólogos aún se maravillan ante la persistencia de los rituales andinos nativos, la continuidad de sus designaciones y relaciones de parentesco, el mantenimiento de las relaciones básicas hombre-tierra cuyos orígenes pueden rastrearse hasta donde lo permite el registro arqueológico. Resulta válido preguntarse cómo hicieron las comunidades andinas para preservar tales prácticas y valores, muchos de los cuales estaban en directa contradicción con las leyes y preceptos españoles. Y, de otro lado, aunque partamos asumiendo que gran parte de la preservación de la tradición nativa dependía

del mantenimiento de los patrones tradicionales de autoridad, resulta igualmente válido preguntarse qué ocurrió cuando el ejercicio de la autoridad tradicional se tornó en una amenaza para dichas tradiciones. ¿Existían límites de la comunidad a la autoridad ejercida por la élite tradicional, y de ser así, cómo eran éstos establecidos y qué alcance tenían?

Desde inicios del siglo veinte ha quedado en evidencia que las denominadas comunidades "tradicionales" de los Andes están involucradas en una red de rituales llenos de simbolismo, la cual más que una fusión de imaginería ancestral y católica, se asemeja a una cebolla cuyas capas externas de días de los santos, misas y procesiones religiosas cubren un corazón de creencias ancestrales. Gracias a la proliferación de "estudios sobre la comunidad", ahora desprestigiados entre los antropólogos pero donde es posible obtener mucha y valiosa información, podemos conocer bastante sobre los sistemas de rituales y creencias en la zona andina. Particularmente en la sierra sur, el mantenimiento de una rica herencia de ceremonias y ritos ha suscitado gran interés sobre el tema.

Sin embargo, los sistemas de creencias y rituales, no obstante poseer su propia dinámica y trayectoria, no pueden ser aislados de la organización socioeconómica mayor de las comunidades de la cual son parte. Los intentos por analizar la estructura o significado de los ritos comunales al margen de la sociedad de la cual son parte, tienden a concentrarse en el "lenguaje" interno o la dinámica de la ceremonia en sí —una forma de "nueva crítica" que, pese a su atractivo, se asemeja en muchas formas a la escuela de crítica literaria del mismo nombre, que insiste en visualizar al sujeto totalmente aislado ya sea del autor o del contexto social. Una empresa de esta índole es a la vez fascinante y divertida, pero en última instancia da como resultado la creación de trabajos literarios que penden del precario asidero de la objetividad científica. En la actualidad poseemos herramientas que nos permiten ubicar rituales y ceremonias en un contexto y visualizar su rol en el mantenimiento y la reproducción de la sociedad que los originó. Utilizando los materiales producidos por historiadores y científicos sociales, planteando sus propios interrogantes, podemos comenzar a comprender la función y objetivos de los rituales y ceremonias que forman parte de la vida social. Para hacerlo, deberemos recurrir al examen de la lucha sostenida por la comunidad andina para preservar dichos rituales frente a los esfuerzos de sus dominadores por eliminarlos.

Uno de los rasgos característicos más importantes de la investigación en ciencias sociales en las últimas décadas ha sido el ataque a las fronteras trazadas entre las disciplinas escolásticas —fronteras que han servido tanto para definir como para arbitrar la legitimidad de los objetos de estudio desde el

siglo XIX. Todos hemos salido perdiendo en este juego de definición y limitación profesionales. Al aceptar las definiciones de fuentes y metodologías establecidas en el proceso de determinación de las disciplinas a finales del siglo XIX— proceso creativo en aquel entonces — hemos terminado limitándonos a “paradigmas” y modelos preconcebidos que, en los años cincuenta, dieron como resultado una situación en la cual investigadores pertenecientes a diversas disciplinas podían emprender un estudio sobre el mismo lugar y producir trabajos que aparentemente no se entrecruzaban en punto alguno. Quienes comenzaron a trasgredir las fronteras —y los hubo en cantidad, impelidos tanto por el aburrimiento como por alguna percepción inicial de hacia dónde podía conducirlos su rebelión— descubrieron para su complacencia y nuestro beneficio que el gran sueño del siglo XIX de una ciencia social unificada, el estudio científico de la “prehistoria” de la sociedad humana propendido por gente como Carlos Marx y Federico Engels, no era sólo un sueño sino una empresa de real envergadura en la cual las metodologías especializadas que fueron desarrolladas por las distintas disciplinas desde fines del siglo XIX pueden efectuar una gran contribución.

El material que presentamos constituye un alegato en favor de una empresa integrada de este tipo, utilizando fuentes y datos provenientes de diversas disciplinas escolásticas. Nos hemos basado principalmente en los materiales tradicionales del historiador —el registro escrito— para interpretar las interacciones sociales, que cobran un sentido mucho mayor al examinárseles a la luz de otros materiales e interpretaciones producidos por otras disciplinas de las ciencias sociales. Los historiadores recibimos una formación que se basa en el registro escrito. Hasta hace muy poco tiempo, en escasas ocasiones los historiadores intentaban hacer uso de los múltiples registros de otras clases dejados por los seres humanos en el largo curso de su evolución social. La información impensada que contienen los artefactos y objetos elaborados para el trabajo cotidiano o para adorno personal era dejada de lado para que la interpretase el arqueólogo; los datos y los mensajes de la interacción diaria se convirtieron en el área del sociólogo o el antropólogo. Sin embargo, gran parte de los registros escritos de las sociedades humanas tienen poco significado sin la contribución de estas disciplinas, y los registros escritos de esta naturaleza con frecuencia han sido ignorados o usados principalmente por los folkloristas.

En los Andes, un conjunto de materiales de este tipo es el registro de rituales y creencias comunales dejado por los investigadores de la Iglesia Católica que se dedicaban a la erradicación de los sistemas y ceremonias religiosos prehispánicos. Estos registros, que en la actualidad se sabe existen únicamente en una colección de documentos en el Archivo Arzobispal de

Lima, fueron producto de una serie de detalladas investigaciones realizadas *in situ* por investigadores viajeros, a quienes se conocía como “visitadores de idolatrías” y que eran una especie de inquisidores locales en los pueblos indígenas nativos del arzobispado limeño. Existe una considerable evidencia oral que respalda el supuesto de que dichos registros fueron originados en otras zonas de los Andes, y en Mesoamérica también, pero en ningún caso han sido descritos o utilizados hasta la fecha, y dado que es obvio que las campañas para extirpar “idolatrías” o creencias tradicionales no constituyeron un punto álgido en la historia de la Iglesia Católica en América, nos atrevemos a pensar que ha existido y existe poco interés entre los círculos oficiales de la Iglesia para sacar a luz dichos documentos. Estamos seguros, sin embargo de su existencia, y a esta distancia histórica no tendría utilidad el utilizarlos ya sea para atacar o defender prácticas por demás en desuso. Por el contrario, podemos hacer uso de ellos —en los casos en que pueda ubicárseles— para examinar la dinámica e interacciones sociales de las sociedades americanas cuya propia historia, que a la fecha aún no ha sido escrita en su mayoría, forma parte de la historia de las sociedades contemporáneas de las cuales llega a ser un componente — y en algunos casos, un componente numeroso.

El ataque sistemático a las creencias religiosas precoloniales constituyó un elemento importante de la política colonial, en estrecha asociación con la consolidación del control de la metrópoli hispánica en los Andes. La eliminación de la estructura religiosa de la sociedad andina, encomendada a la Iglesia Católica, era vista como una parte integral del sistema de poder estatal en la Colonia. El Segundo Consejo Conciliar de la Iglesia, realizado en Lima en 1567, denunció todas las ceremonias nativas. Para Francisco de Toledo, acreditado con la consolidación de la autoridad central en el Perú en la década de 1580, la destrucción de las ceremonias y rituales nativos era un elemento esencial en el establecimiento del gobierno colonial. Se lo trazó como objetivo primordial de su inspección personal del virreinato, instruyendo a los inspectores encargados de investigar las condiciones que la finalidad era “la extirpación de idolatrías y hechicerías, y la neutralización de los dogmatizadores de manera que la doctrina del Evangelio pudiera sembrarse en el terreno preparado para recibirla”¹.

Las investigaciones sobre creencias nativas y la destrucción sistemática de imágenes y fardos funerarios se realizaron a partir de los años de 1540, pero las campañas organizadas en contra de idolatrías cuyo origen fue Lima se iniciaron en los primeros años del siglo XVII. El entonces Arzobispo de Lima, Antonio de Arriaga, hizo caer el peso de la autoridad de la Iglesia en respaldo de una campaña para denunciar y eliminar todo vestigio de las

creencias y prácticas religiosas andinas —campaña que prosiguió de manera esporádica hasta el siglo XVIII. Los primeros investigadores enviados desde Lima datan de 1619. Esa campaña duró hasta 1621, reiniciándose las investigaciones sistemáticas recién en los años de 1630, cuando comenzó una nueva campaña que duraría hasta 1638. El ascenso de un nuevo arzobispo, Pedro de Villagómez, dio estímulo a otra campaña que duró desde 1641 hasta 1671. Aunque el registro de investigaciones continúa hasta la década de 1730, la evidencia de campañas organizadas centralmente comienza a desaparecer hacia fines del siglo XVII. Los documentos en el Archivo Arzobispal abarcan el período comprendido entre mediados del siglo XVII y la década de 1730, y consisten en un registro diario de denuncias, interrogatorios y confesiones en los poblados nativos del Arzobispado. El conjunto de estos documentos constituye una fuente etnográfica de suma importancia, una descripción del ritual local obtenida por investigadores —a través de mecanismos altamente sofisticados, y aun brutales— sólo un siglo después de la conquista española, y más de doscientos años antes de las detalladas descripciones que sobre rituales pueblerinos contienen los estudios contemporáneos sobre la comunidad. Y, por lo menos en algunos casos, se describen los *mismos* rituales que los registrados en la actualidad³.

Estas investigaciones constituyen una excelente fuente para el estudio de los mecanismos del régimen colonial. En una ocasión anterior, las hemos utilizado para obtener una visión local y personal del ritual de dominación involucrado en estas investigaciones altamente ritualizadas, con sus informantes, prisiones, interrogatorios y aun torturas, que culminaban en grotescas representaciones de un auto de fe medieval en los pequeños poblados serranos de los Andes Centrales⁴. Pero este testimonio es excelente por igual para otros propósitos. En las páginas siguientes nos basaremos en la información contenida en diversos casos para examinar los interrogantes antes presentados: (1) el esfuerzo de la comunidad para mantener los rituales sociales de solidaridad que se centraban alrededor de los antepasados, fundadores míticos de los extensos grupos de parentesco que comprendía la comunidad y propietarios de las tierras y recursos de los cuales dependía para su supervivencia; y (2) la relación entre el mantenimiento de la autoridad tradicional, representada por el kuraka o jefe étnico, y el éxito o fracaso de los esfuerzos de la comunidad para preservar sus ceremonias y rituales.

En la sociedad andina tradicional, el ritual local estaba estrechamente relacionado con la producción y la movilización de la mano de obra productiva. La organización de la producción dependía del trabajo cooperativo de grupos de dimensiones variadas, que iban desde el grupo familiar local hasta grandes entidades que abarcaban a miles de personas. La composición de

estos grupos se definía en términos de vínculos de parentesco —relaciones sociales que especificaban las responsabilidades de las personas entre sí en términos de su vinculación con un antepasado común, real o mítico. Cada miembro de la sociedad andina integraba un número de grupos sociales de extensiones diferentes, cada uno de los cuales estaba definido en términos de un antepasado de esta naturaleza. La tierra y otros recursos pertenecían a los antepasados, que eran definidos como los fundadores de la unidad particular; el acceso tanto a los recursos materiales como al tiempo de trabajo de otra gente era determinado por la pertenencia al grupo.

Los antepasados —representados en la actualidad por fardos funerarios de los que se decía eran los antepasados mismos—, según la tradición, habían concedido el usufructo de los recursos comunales a sus descendientes —los miembros de la comunidad— en retribución a su conservación después de muertos. Las momias, o imágenes de piedra también definidas como propietarias de los recursos del grupo, eran honradas y festejadas periódicamente en celebraciones que incluían danzas y juegos competitivos, y constituían una parte del desarrollo de las tareas esenciales de la comunidad.

Los antepasados estaban directamente vinculados a la conservación de los recursos del grupo y la mano de obra necesaria para mantenerlos en funcionamiento. A pesar de que la mayor parte del trabajo cotidiano en el sistema agrícola andino abarcaba a grupos relativamente reducidos, el acceso a recursos más distantes o la construcción de tecnología para aumentar la productividad de la tierra demandaba el trabajo cooperativo de un gran número de personas. Una preocupación central era el problema del agua para los sembríos. El agua es un valioso elemento en la producción agrícola andina. Suele escasear. La lluvia puede no llegar cuando se le espera, y la labranza dependía también de los canales de irrigación que se extendían por kilómetros a lo largo de las laderas de los cerros, y que acarreaban el agua desde los lagos o manantiales en la cima de las montañas entre los valles alpinos. La gente debe cooperar en el mantenimiento de diques, compuertas y acequias. Tienen que reparar las terrazas, protegerse de la destrucción de las inundaciones, y de la erosión general producto de la acción de las lluvias en las laderas escarpadas. Debían hallar consenso igualmente para determinar la distribución del agua, debido a que los campos eran irrigados con la proveniente de canales que surcaban tierras de propiedad de diversos grupos.

Existe evidencia clara de que los rituales en relación a la limpieza anual de las acequias de regadío datan del período prehispánico. Los mitos y leyendas de la provincia de Huarochirí en los Andes centrales, recolectados hacia fines del siglo XVI, narran la historia de un wak'a o deidad llamado Chuquisuso, que era honrado por el ayllu de Cupara en el pueblo colonial

de San Lorenzo de Quinti. Antes de iniciar el trabajo de limpieza, la gente acudía al lugar de wak'a, en el manantial que daba inicio al canal, con ofrendas de chicha, cuyes y llamas. La permanencia era obligatoria durante los cinco días de limpieza del canal, y una vez concluida, todos se congregaban en el lugar para una gran fiesta, donde se bailaba y bebía durante toda la noche. Una mujer del ayllu fue elegida para representar a Chuquisuso, y servía a cada persona la chicha diciendo, "esta es nuestra madre chicha", junto con maíz tostado⁵. En 1955, cuando se efectuó la limpieza del canal de irrigación del poblado vecino de Huancaire, también durante cinco días, el primer flujo en pasar por el canal fue recogido por un grupo de mujeres y dado a beber entre la gente que había trabajado. El trabajo culminó, al igual que en el siglo XVI, con una noche de danzas y festejos. En los años de 1960, un diario limeño hizo la descripción de la limpieza de los canales de regadío en el pueblo de Chacalla, que forma parte de Huarochirí, en donde las ceremonias de adoración eran pronunciadas en quechua, lengua que ya no se habla en el pueblo⁶.

El mantenimiento y la distribución de factores de producción escasos como el agua tenían como fundamento la tradición, interpretada y reforzada por la autoridad de los miembros privilegiados de la comunidad. El representante visible de la autoridad local era el jefe étnico o kuraka, reconocido como parte de la élite nativa tradicional por el régimen colonial español. El kuraka estaba ligado a su comunidad por una serie de lazos de parentesco; al pretender que su autoridad se basaba en su descendencia de quienes habían ostentado dicha posición en el Imperio Incaico, formaba parte de los grupos anidados de familias cuyo usufructo de los recursos necesarios se basaba en su propia relación con un antepasado común. La posición que ocupaba era similar a la del anciano venerado de una familia o linaje en pequeña escala. Hubo un cierto debate entre los españoles que llegaron luego de la invasión europea en torno a si el kurakazgo era una posición hereditaria o electiva, pero pronto quedó de manifiesto que bajo el Imperio de los Incas ésta era hereditaria, mas no se sabe si al hijo o al hermano. La sucesión a las posiciones de autoridad residía en linajes particulares, conocidos y aceptados, y cuyo alcance abarcaba el grado de extensión del grupo familiar o ayllu.

Existía también un orden en las sucesiones, tanto para quienes llegarían a ser Inca, el Señor principal, como en relación a todos los demás dominios y patrimonios particulares, y que sucederían o representarían los intereses de sus padres en el ayllu o grupo familiar [parcialidad]⁷.

Una parte importante de la función del kuraka consistía en resguardar los derechos de cada miembro de la comunidad, asegurándose de que nadie usufructuara más de lo correspondiente en las tierras o bienes producidos por la comunidad y distribuidos entre sus miembros. Vigilaba el esquileo anual de las llamas para cuidar la lana, y “lanzaba” en cultivo las tierras agrícolas, rotadas anualmente con fines de barbecho. Era el representante de su comunidad hacia el exterior, al igual que el árbitro en disputas y diferencias ocurridas internamente.

Los kurakas eran los intermediarios entre su gente y el Imperio Incaico antes de la invasión europea, y asumieron el mismo papel en relación al Estado colonial español a partir del siglo XVI. Eran responsables de la ejecución de las demandas, primero de sus encomenderos y posteriormente del Estado colonial. La autoridad del kuraka entre su gente era un hecho conocido, y los españoles —quienes difícilmente ganaban acceso directo a la mano de obra o los bienes de los indios sin su intervención— se lamentaban amargamente de lo que insistían en tipificar como un control autocrático y total del kuraka sobre su comunidad.

“... los caciques no sólo se posesionan de las propiedades y mano de obra de los Indios, en beneficio de sus intereses y sus campos, sino que además toman a sus mujeres e hijas, y los Indios son tan miserables que no se atreven a quejarse o a pronunciar palabra en contra de sus caciques; por el contrario, se contentan cuando sus caciques los llaman e invitan a beber, olvidando cualquier trabajo, ofensa o injuria de la que hayan sido objeto...”⁸

Al margen de la base real de tales afirmaciones, la posición de kuraka como autoridad respetada significaba que tenía conciencia, y tal vez hasta apoyaba, la ceremonia y rituales que acompañaban el uso y mantenimiento de los recursos de valor, y los españoles también era conscientes de ello, e insistían en que la lealtad y conversión religiosa del kuraka era la base para transformar las prácticas de la comunidad de la que éste formaba parte.

Otra figura visible pero de menor importancia en el desarrollo de los rituales y ceremonias era el especialista en ritos. Con anterioridad a la conquista española, existe evidencia de que tanto el acceso a dicha posición como el conocimiento de las habilidades necesarias para efectuar los ritos era reservada para los miembros de determinados grupos de parentesco o ayllus que eran repositorios del conocimiento especializado en relación a tradiciones y ciclos anuales⁹. Estos especialistas señalaban el inicio de la estación de siembra, conducían los rituales para obtener las lluvias neces-

rias, u organizaban y dirigían los esfuerzos comunales para detener las lluvias no deseadas, las inundaciones y otros desastres. Eran los adivinos que vinculaban los desastres personales o comunales con la ira de los antepasados, especificaban la razón y prescribían las ceremonias adecuadas para devolver la buena salud a la comunidad o a sus miembros. Luego de la invasión europea y de la persecución por las autoridades católicas de los especialistas en ritos conocidos, el acceso a dichos roles se tornó menos formal y restringido. Tomando como base el testimonio de investigadores españoles, parecería que mientras que el desarrollo de las ceremonias y la preservación de las imágenes eran transmitidos sin una secuencia de linaje, la opción de asumir la responsabilidad era del individuo, para quien el prestigio y autoridad que investían el rol iban asociados con un riesgo considerable de ser perseguidos por las autoridades coloniales si llegaba a descubrirse la práctica de rituales¹⁰.

Existe además una importante diferencia entre los roles del jefe étnico o kuraka y el especialista religioso o de ritos en el mantenimiento de los rituales de solidaridad comunal expresados a través de la adoración de los ídolos comunes del grupo de parentesco. El kuraka sostenía una posición reconocida por los gobernantes coloniales; era el intermediario oficial entre su gente y el sistema colonial. Era el responsable de la ejecución de las demandas de las autoridades coloniales y, al mismo tiempo, ocupaba un sitio que le permitía lograr considerables beneficios para sí. Sin embargo, el fracaso en ejecutar dichas demandas traía consigo una rápida y contundente respuesta; la rebelión, física o tácita, era punida cuando menos con la remoción de la autoridad, aplicándose en otros casos sanciones más severas. El especialista religioso, de otro lado, era casi desconocido para las autoridades coloniales. Esta figura (masculina o femenina) emerge sólo en el curso de las investigaciones sobre rituales locales; su aparición es un signo del fracaso de la solidaridad comunal.

En la actualidad se sabe que los rituales de la comunidad persistieron durante todo el período colonial, en tanto aparecen en los registros etnográficos de la provincia de Huarochirí, lugar donde se efectuaron las investigaciones sobre idolatría a mediados del siglo XVII, en 1955. La gente no se limitó a continuar celebrando la limpieza de los canales de irrigación; los cinco poblados del waranqa de Quinti, que aparece en los registros coloniales como un extenso grupo de parentesco, se reunían cada año hasta inicios del siglo XX en los meses de abril y junio para competir con canciones, bailes y festejos¹¹. Aún se llevan a cabo festividades en conmemoración de las almas de los difuntos, a quienes se considera protectores de la familia¹². Sobre estos rituales podría decirse que son distorsiones rurales o campesinas de la

tradición católica, pero sabemos que la gente del Ande alteró su propio calendario de rituales para que concordase con el de la Iglesia Católica, con la finalidad de ocultar el mantenimiento de prácticas tradicionales tras la fachada de los días dedicados a los santos y otras ceremonias cristianas¹³. Existen múltiples similitudes entre las ceremonias descritas en el siglo XVI y las registradas en el siglo XX para no asumir una continuidad real, lo cual dice mucho en favor del éxito de los esfuerzos de las comunidades nativas andinas para preservar los rituales que reforzaron la solidaridad y cooperación de la unidad social.

Pero si asumimos dicho éxito, surgirán de inmediato otros interrogantes, tal vez de mayor interés. ¿Cómo fue posible que la comunidad lograra preservar sus prácticas tradicionales frente al esfuerzo organizado de las autoridades coloniales primero para descubrirlas y revelarlas y luego para erradicarlas? ¿Qué rol desempeñaron —en caso de haberlo— la autoridad y control ostentados por el kuraka sobre su pueblo en la preservación de los secretos comunales? Respecto a este punto podemos revisar las investigaciones sobre idolatría del Arzobispado de Lima. Una investigación más amplia sobre el mantenimiento de rituales locales llevada a cabo en 1660 en Huarochirí nos permite trazar la semblanza de un próspero kuraka, y la manera en que actuaba para proteger a su comunidad sin perder la confianza de las autoridades coloniales en su lealtad hacia el régimen existente. La historia de don Sebastián Quispe Ninavilca, kuraka principal de la provincia de Huarochirí, quien descendía directamente del kuraka provincial en la época de la conquista española, nos permite apreciar la dimensión de un dirigente de éxito desde el punto de vista de la comunidad¹⁴.

El ascendiente de don Sebastián, kuraka en la época de la conquista española, estableció un patrón que sería repetido por sus descendientes. Aquel kuraka, que adoptó el nombre cristiano de Antonio, fue descrito en 1550 como el más hábil y “ladino” o aculturado de los indios en la región de Lima. Su hijo, llamado también Sebastián y kuraka en los años de 1580, poseía una alta jerarquía entre los españoles como Alcalde Mayor de Quipucamayoq, y era responsable de todos los medios de comunicación y transporte en Huarochirí, Yauyos y Jauja. Esta era una posición reservada para los hombres cristianos y de habla española. Don Sebastián I gozaba también del respeto de las autoridades en su propia provincia. El corregidor provincial, Diego Dávila Brizeño, destacaba sus virtudes señalando la colaboración que le había prestado en el reasentamiento de la población en aldeas concentradas¹⁵. Pero Sebastián también preservó, cuando menos, la continuidad de las ceremonias tradicionales, pues la persona que registró los mitos y leyendas de la provincia hacia fines del siglo XVI señalaba que la

adoración del antepasado propietario del canal de regadío del ayllu Cupara de Huarochirí, era mantenida abiertamente en vida de “el apu, don Sebastián el mayor”¹⁶.

Sebastián el menor, kuraka de la provincia en los años de 1640, aparece en los documentos de su época como el perfecto representante nativo de la autoridad colonial española. Era alfabeto en castellano y servía como intérprete en las investigaciones locales sobre la práctica de costumbres tradicionales. Cabe presumir que, cuando menos formalmente, era un católico practicante —condición exigida a todos los kurakas— dado que al fallecer fue enterrado con un hábito de San Francisco. En 1642, aparece como intérprete y traductor en una investigación sobre las actividades de una mujer del grupo cuyo parentesco era por matrimonio y que había sido acusada de conducir el sacrificio de una llama en un intento por salvar la vida de un familiar en agonía. La ceremonia se efectuó con imperfecciones y la persona falleció esa misma noche, y al llegar el inquisidor al poblado dos años después, la mujer fue denunciada ante el sacerdote¹⁷. A lo largo de todo el testimonio, al que fueron llamados a declarar varios testigos, don Sebastián fue el perfecto representante del régimen colonial, traduciendo las palabras del acusador y los testigos sin dar muestras que no hubiese una total identificación con el inquisidor y la causa de la Iglesia colonial. Sin embargo, al impartirse la orden de arresto doce días después del testimonio inicial, la acusada había desaparecido y no existe en los registros informe alguno de que lograra ser ubicada.

En una época anterior a 1660 murió don Sebastián, y al volver a Huarochirí el investigador de idolatrías, era su hijo Antonio quien ostentaba el cargo de kuraka provincial. La técnica para obtener mutuas acusaciones anónimas entre vecinos, recomendada por los organizadores y auspiciadores de tales investigaciones, había dado entonces tan buenos frutos que muchos se vieron inmersos en la red antes de que los miembros de la comunidad se percataran del peligro que para su propia seguridad estaba implícito en tales intentos por vengar injurias reales o imaginarias. La red llegó a abarcar a una mujer de la propia familia de Antonio, perteneciente a su ayllu y miembro de su casa y de la de su padre. Durante el interrogatorio, la mujer dio una versión bastante diferente sobre el rol de don Sebastián en su comunidad¹⁸.

Don Sebastián había tenido conocimiento de los sacrificios realizados por los miembros de diferentes ayllus en las tierras pertenecientes a grupos de su familia, en la esperanza de lograr mejores cosechas. Había sido informado sobre las ceremonias y, contraviniendo las regulaciones coloniales, había callado ante el sacerdote. Cuando tres años atrás una mujer no logró salvar la vida de su marido mediante el sacrificio ritual de una llama y fue denuncia-

da ante el inspector de idolatrías por un pariente vengativo, don Sebastián “negoció por ella, y ocultó los papeles. . .”. Por su parte, solía consultar a especialistas en ritos sobre premoniciones para el año venidero, y tuvo un papel activo en mantener la información sobre ceremoniales fuera del alcance de las autoridades españolas. En 1660, la mujer durante el interrogatorio sostuvo ante el investigador de idolatrías que la última vez que llegó a Huarochirí el inspector antes de morir Sebastián, éste “había dicho que nada debía mencionarse sobre hechicería, y que todos debían guardarlo en sus corazones”. Obviamente, conocía el probable alcance de la expresión de desavenencias menores y aun diferencias mayores dentro de la comunidad a través de las acusaciones de hechicerías, con el consiguiente agrietamiento de la débil estructura católica al margen de la cual operaba la comunidad. Y al parecer se valió de su considerable autoridad para evitar toda posible fisura en el transcurso de su vida.

El hijo de Sebastián, que ostentaba el cargo de kuraka al efectuarse la investigación en 1660, no logró mantener el silencio de la comunidad, y fue así como salió a relucir la historia. Aunque fueron meses dedicados a la investigación, interrogatorios, e incluso torturas a docenas de personas, la “hechicería” consistía casi siempre en actos individuales de sacrificio o adoración, o en curaciones. ¿Podemos suponer a partir de ello que el ceremonial en grupo había desaparecido en los primeros años del siglo XVII y que las advertencias de don Sebastián a su gente tenían como propósito proteger únicamente a los individuos? Cabe señalar que incluso en 1642, el kuraka no hizo intentos por detener una investigación una vez iniciada. Pero tanto entonces como más tarde, el testimonio de los testigos se limitaba a la descripción de actos individuales de curaciones y adoración; aun en los casos en que se hace mención a la divinidad de un ayllu, todos insisten en que el culto era individual, practicado por una o dos personas que se desplazaban a los campos furtivamente durante la noche para llevar a cabo sus ritos. No aparece la comunidad como grupo.

Una respuesta a ese interrogante, al igual que al anterior sobre el grado de sumisión de la comunidad frente a la autoridad del kuraka, es la proporcionada por el segundo ejemplo extraído de las investigaciones sobre idolatría del Arzobispado de Lima¹⁹. Esta investigación se llevó a cabo casi medio siglo después de la primera, en los años comprendidos entre 1723 y 1730. La información salió a relucir en el curso de dos casos emprendidos contra individuos acusados de idólatras en el waranqa de Carampoma, que comprende cinco poblados en la cuenta del río Rímac en la provincia de Huarochirí. Dos hombres fueron acusados de actuar como especialistas en rituales, de tener responsabilidad en el mantenimiento del altar al ídolo de

su ayllu y de celebrar sacrificios y ceremonias para su grupo de parentesco. Uno de ellos había sido apaleado años atrás por participar en una revuelta en la cual el kuraka del waranqa había sido apedreado hasta morir.

En el curso del interrogatorio, fue llamado a declarar Francisco Julcarilpo, quien reemplazaba al kuraka fallecido. Este no sólo no retuvo información sino que optó por aliarse a los investigadores españoles, dándoles a conocer una versión de las ceremonias del lugar en las que toda la población participaba y hacía suyas, a tal grado que la comunidad estaba dispuesta a ejecutar a su kuraka por interferencia en el desarrollo de los rituales. Según Julcarilpo, la gente del poblado de Carampoma acudía todos los años para adorar al ayllu de su grupo de parentesco en el día de celebración de Santiago, santo patrono de su pueblo. El antiguo lugar se hallaba ubicado en los cerros, a gran altura del poblado. Antes de iniciar el trayecto hacia el lugar del ceremonial, la gente se reunía para bailar en torno a una cruz en lo alto del poblado de Huanza. Luego se trasladaban hasta el lago —denominado también Carampoma— en las alturas del poblado y que abastecía de agua al grupo. Pasaban ahí la noche efectuando sacrificios y regresaban al siguiente día a Huanza, para sacrificar una llama y celebrar una gran fiesta.

A partir del testimonio de Julcarilpo se desprende también la existencia permanente de un especialista en rituales a cargo de los ritos del grupo de parentesco. El acusado de la primera investigación era claramente un individuo que había asumido la responsabilidad de cuidar del ídolo de su grupo de parentesco. Su hermano declaró que en su familia los ídolos habían pasado de generación en generación desde la época prehispánica, aunque —insistió— él nada tenía que ver con su cuidado y desconocía por completo lo referente a las ceremonias. Al hombre, llamado Juan de Rojas, le habían sido encomendados los ídolos por su madre al fallecer su padre; los guardaba en su casa, a donde acudían los hombres de su grupo de parentesco para efectuar los sacrificios y para beber. Existe también evidencia de que en esa época la posición de especialista en rituales se había convertido en un “cargo”, o sea en una responsabilidad comunal rotativa entre aquellos miembros que deseaban asumirla a cambio del prestigio inherente al desempeño de las funciones. Nuevamente según versión de nuestro kuraka-testigo, una persona era designada anualmente por la comunidad como *Mascayoq* o “buscador de alimentos”. (De *mazcani*: buscar; *mazca camayoq*: diligente en conseguir alimentos)²⁰. El pueblo pagaba su tributo y lo protegía de las penas que podía imponerle el sacerdote por haber faltado a misa, “porque se dice que si él va [a misa], las cosechas se malograrán”. Esta persona conducía las ceremonias para pedir por las lluvias y organizaba a los niños del pueblo para desfilarse en doliente procesión, al golpe de pequeños tambo-

res ceremoniales o tinyas. También tenía bajo su responsabilidad realizar los sacrificios ofrecidos para aplacar a los antepasados cuando las lluvias eran muy intensas y amenazaban con arruinar las cosechas.

Es evidente que la legendaria autoridad ostentada por el kuraka en relación a su gente tenía como fundamento principal su propia capacidad de liderazgo y no la obediencia irreflexiva de la población de la aldea. El kuraka que, como don Sebastián, podía desplegar un doble juego entre catolicismo y ritual tradicional y presentar una buena imagen ante los españoles —protegiendo así las prácticas ceremoniales que, en la creencia de su gente, le aseguraba buenas cosechas y buena salud— era respetado y comandaba las audiencias. Pero el individuo que cometía el error de pensar como los españoles, de intentar usar su posición para cambiar las prácticas de la comunidad, se topaba con un brutal recordatorio de los límites a la autoridad. Al encontrarse sorpresivamente una vez el kuraka de Carampoma con la gente que regresaba de efectuar sacrificios para el ayllu, y entrar éstos en sospecha de que el kuraka podía llegar a informar sobre sus prácticas a las autoridades españolas, lo apedrearon a un grado tal que falleció como consecuencia de las heridas. Julcarilpo, su sucesor y kuraka interino, sostuvo ante las autoridades que aunque durante diez años había sido alcalde y kuraka interino, y sabía sobre los rituales y ceremonias comunales, había callado por temor a la gente a quien pretendidamente gobernaba. Y existe evidencia de que los miembros de la comunidad podían dejar en manos de ésta el castigo directo a las transgresiones cometidas por las propias autoridades comunales, pero de otro lado eran capaces de usar a las autoridades españolas para vengarse por propia cuenta. Siete años después de realizada la primera investigación —como resultado de la cual recibió cincuenta latigazos la persona encargada de los ídolos y sacrificios de la comunidad, y otra fue condenada a exilio perpetuo—, se informó a las autoridades españolas, a través del usual informante anónimo, que Julcarilpo mismo efectuaba en su propia casa sacrificios para los ídolos. Al investigar, en la casa de su cuñada encontraron objetos de piedra con huellas de sangre de cuy. Julcarilpo protestó aduciendo que la gente comprendida en la investigación anterior trataba de vengarse con dicha acusación por haber él revelado ritos comunales, insistiendo en que no se explicaba la presencia de los ídolos en su casa. A pesar de sus protestas, fue apresado, juzgado y condenado. Resulta casi inevitable suponer que fue así como la comunidad se deshizo de un miembro no deseado que ostentaba un cargo de autoridad, valiéndose de las leyes contra la idolatría. Julcarilpo, quien después de todo era miembro de la comunidad a pesar de su actitud delatora y su estrecha relación con los españoles —según muestran las referencias hacia su persona—, sin duda guardaba cuando menos los

ídolos de la familia que protegían y preservaban su propia casa, al margen de que hubiese o no participado en los ritos comunales. Y la comunidad, teniendo conocimiento de ello, podía usar intencionadamente esa información para expulsarlo del pueblo e invalidar su testimonio. Es interesante destacar que en esta ocasión hubo escaso o ningún intento por seguir indagando sobre las acusaciones a Julcarilpo; en 1730 las prácticas comunales no eran objeto de un examen más acucioso de lo que habían sido en 1660.

Aunque el Estado colonial nunca llegó a desautorizar las campañas contra idolatrías, el énfasis puesto en la erradicación de rituales y ceremonias nativos de los Andes se había disipado hacia el siglo XVIII. Al tornarse el Estado seglar, fue modificándose también la visión oficial sobre las creencias tradicionales como un arma o elemento organizado del demonio para destruir el Estado español; y las autoridades volcaron su atención hacia el problema de conservar el orden político más que hacia la eliminación de errores doctrinales. El Estado se movilizó, rápida y violentamente, para suprimir manifestaciones de revuelta, sedición y resistencia definidas en términos seculares, dejando que las ceremonias de la vida cotidiana continuasen como siglos atrás. Ceremonias, fiestas y celebraciones se tomaron así en materia del folklore, rasgos de supervivencia que los turistas observaban y los reformistas liberales deploraban, dejando de representar un elemento de resistencia comunal frente a los esfuerzos de un Estado invasor por destruir su identidad e integración.

Sin embargo, los registros sobre esa resistencia, interpretados a la luz de los datos obtenidos actualmente a través de otras metodologías de investigación, hacen posible visualizar los mecanismos que la explican, mediante la protección de la comunidad de los rituales que definían la condición de sus integrantes y buscaban la prosperidad común. La autoridad en la sociedad andina tradicional era conferida por la comunidad, a cambio de servicios prestados por el interés solidario comunal. Un buen dirigente era servido por su gente en retribución a su rol como protector de las normas comunales, y los miembros de la comunidad podían demostrar su disconformidad con su actuación "olvidando" algunas de sus obligaciones, según solían lamentarse los kurakas²¹. Este patrón de comportamiento al parecer prevaleció durante el período colonial; la comunidad luchaba por preservar sus tradiciones mediante el secreto y la simulación, con ayuda de su kuraka cuando éste optaba por trabajar dentro de la misma, y en abierta oposición a él en los casos contrarios. Y la fuerza del Estado colonial, organizado sobre el principio de la autoridad jerárquica, terminó por desgastarse frente a la capacidad de aparente mutación de una comunidad unificada.

NOTAS

- 1/ Citado en Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971) p. 124.
- 2/ Duviols, *Lutte*, pp. 159-176.
- 3/ Estos materiales pueden consultarse en el Archivo Arzobispal de Lima, bajo la clasificación de "Visitas de Idolatría del Perú". Una transcripción mecanográfica de los casos relacionados con la provincia de Huarochirí fue preparada para el profesor John H. Rowe en 1950 por Luis Basto Girón, la que ha sido consultada para el material contenido en el texto. Ejemplos contemporáneos sobre rituales y ceremonias en la misma provincia están contenidos en José Matos Mar et al., *Las actuales comunidades de indígenas: Huarochirí en 1955* (Lima: Instituto de Etnología y Arqueología, 1958).
- 4/ Trabajo presentado en un seminario en la Ciudad Universitaria de Nueva York, Escuela para Graduados, dirigido por el profesor Eric Wolf, 1975, revisado como "Your Fathers Burn in Hell: the Church and Social Control in Colonial Peru", ms. no publicado.
- 5/ *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Avila [¿1598?]*, trad. de José María Arguedas (Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1966), p. 53. Esta traducción está en español; un texto más exacto pero de menor calidad literaria en quechua e inglés se encuentra en proceso de preparación; véase Donald Solá y Jorge Urioste, trad., "The Sons of Pariacaca", manuscrito en proceso no publicado.
- 6/ "La comunidad de San Pedro de Huancaire", por Eduardo Soler, en Matos Mar et al., *Las actuales comunidades de indígenas*, p. 197. El material periodístico fue obtenido del diario *El Comercio* de Lima (17 octubre 1967); el profesor John V. Murra me proporcionó una copia xérox que lamentablemente he traspapelado.
- 7/ Juan Polo de Ondegardo, "Informe del Lic. . . al Lic. Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú", *Revista Histórica* (Lima, 1940) No. 13, p. 194.
- 8/ Rodrigo de Loayza, "Memorial de las cosas del Perú tocantes a los Indios [1586]", *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. XCIV (Madrid, 1889) p. 587.
- 9/ *Dioses y hombres*, p. 65, 79, 103.
- 10/ Véase el caso 6.4. Apéndice III abajo. Igualmente, Padre Pablo José de Arriaga, *The Extirpation of Idolatry in Peru*, trad. de L. Clark Keating (Lexington: Univ. of Kentucky Press, 1968).
- 11/ Soler, "San Pedro de Huancaire", en Matos Mar et al., *Las actuales comunidades de indígenas*, p. 311.
- 12/ *Ibid.*, p. 244.
- 13/ Véase, por ejemplo, *Dioses y hombres*, p. 75.
- 14/ Véase el resumen en inglés del caso del Apéndice I más abajo.
- 15/ Waldemar Espinoza Soriano, "El Alcalde mayor indígena en el yirrcinato del Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XVII (Sevilla, 1960), p. 42; Diego Dávila Brizeño, "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos [1586]", *Relaciones Geográficas de Indias* (Madrid, 1881) vol. 1, p. 70
- 16/ *Dioses y hombres*, p. 53; citado de la traducción de Solá Urioste.
- 17/ "Causa criminal de hechicerías contra Isabel Huaney, 1642", Archivo Arzobispal, Visitas de Idolatrías, Legajo 1:32; documento No. 1.32 de los documentos transcritos consultados gracias a la amabilidad del profesor John H. Rowe de

- la Universidad de California, Berkeley.
- 18/ "Causa criminal de hechisera de oficio contra María Pomaticlla del Pueblo de Guarocherí y ayllu Qui-ripa y de Catalina Chuquiticlla... y de Juana Chuquiticlla del pueblo de Guarocherí, 1660", Archivo Arzobispal, Visitas de Idolatrías, Legajo no citado; documento No. 0.2 de los documentos transcritos gracias a la amabilidad del profesor John H. Rowe.
- 19/ "Causa criminal contra Juan de Rojas, su mujer y otros indios de Carampoma, por ydolatras, impios y hechiseros; de la provincia de Huarochirí, 1723", "Causa criminal de hechisero de oficio seguido contra don Francisco Julcarilpo y su cuñada dona Francisca de Oría, naturales del pueblo de la Asención de Guanza, en la Doctrina de Carampoma de la provincia de Huarochirí, 1730", Archivo Arzobispal, Visitas de Idolatrías, documentos Nos. 6.1 y 6.4, respectivamente, de los documentos transcritos en posesión del profesor John H. Rowe.
- 20/ Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca* (Lima: Instituto de Historia, 1952) p. 232.
- 21/ John V. Murra, "Una apreciación etnológica de la visita", en Garci Díaz de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito por... en el año 1567* (Lima: Casa de la Cultura, 1964) pp. 434-35.