
RELIGION POPULAR Y ETNICIDAD

La población indígena de Lima colonial

Iris Gareis*

LA VIDA DE LOS INDÍGENAS en el Virreynato del Perú se asocia habitualmente con temas como la disolución de la población autóctona, el trabajo forzado en las minas o la miseria que resultó del sistema de encomiendas, para citar algunos ejemplos. Las investigaciones han considerado preferentemente la situación de la población indígena en

· El presente artículo se basa en una ponencia presentada en la Tercera Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular y Etnicidad, que tuvo lugar en la ciudad de México del 29 de mayo al 9 de junio de 1990. Agradecemos a los organizadores del congreso la invitación y a la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG -Asociación Alemana de Investigación Científica) como también al Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Federal de Alemania la ayuda de financiación para el viaje. Nuestros estudios de archivo en España y en el Perú han sido posible gracias a una beca de la DFG concedida para una investigación sobre el cambio cultural en las sociedades andinas en el siglo XVII.

En especial agradecemos a nuestra amiga María Susana Cipolletti la corrección y lectura crítica del manuscrito. También aprovechamos las sugerencias y críticas de Manuel Marzal y de Xabier Albó. Javier Flores nos ha cedido gentilmente copias transcritas de varios de los documentos aquí citados (v. las notas).

IRIS GAREIS

zonas rurales. mientras que los indígenas que poblaron centros urbanos han sido hasta ahora muy poco estudiados. Recién en la última década se publicaron algunos artículos que abordan esta interesante problemática¹.

El hecho que no se haya realizado más trabajos sobre los habitantes autóctonos de las ciudades se debe probablemente no tanto a la falta de interés de los investigadores, sino más bien a la escasez de fuentes históricas sobre la población autóctona urbana, ya que esta perteneció, en gran parte, a los niveles más bajos de la pirámide social de la colonia y, por lo tanto, pasó casi desapercibida. Considerando, además, que los indígenas por lo general no participaron de la cultura dominante del virreinato, no es extraño que sólo muy raras veces pasen de ser meras cifras de tributarios a figurar como individuos en la documentación histórica.

Esto acontece con más frecuencia en los textos relacionados con la extirpación de idolatrías, especialmente en los procesos contra idólatras². Esta documentación proporciona datos muy sugerentes para el estudio de las religiones andinas, tanto de los cultos de las regiones rurales de la sierra central peruana, como también de las creencias vigentes entre los indígenas de los sectores urbanos³.

Este sistema de creencias vigente en la población autóctona urbana es el que merece, a nuestro parecer, el

¹ Aquí hay que mencionar los trabajos de Lowry (1988), María Emma Mannarelli (1985, 1987), Luis Millones y Gina Solari (1980) y Hugo Pereyra Plascencia (1985).

² Una cantidad considerable de estos procesos se conserva en la sección "Causa de Idolatrías y Hechicerías" (en adelante IH) del Archivo Histórico del Arzobispado de Lima. Para más datos sobre los fondos documentales de la sección de "Idolatrías y Hechicerías" del AAL, véase el catálogo preparado por Lorenzo Huertas Vallejos (1981, Apéndice II: 121-146).

³ En otros dos trabajos nos hemos referido ya a la tipología y crítica de estas fuentes (v. Gareis 1990, y en prensa).

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

calificativo de "religión popular". En adelante veremos que ésta se diferenciaba bastante de las llamadas "religiones andinas", es decir, de las religiones locales de la población rural. También el término "etnicidad" adquiere un sentido diferente si tratamos de la sierra peruana o si lo aplicamos a la población indígena de las zonas urbanas. Durante toda la Colonia y aún hasta la actualidad, la historia de la sierra peruana está enmarcada por las rivalidades existentes entre los diferentes grupos étnicos⁴. En los centros urbanos, en cambio, la afiliación étnica pierde poco a poco importancia, al mismo tiempo que se va formando una red de nuevas relaciones sociales, que incluyen también a miembros de otros grupos culturalmente diferentes.

En adelante nos proponemos mostrar cómo se vincularon los integrantes de diferentes grupos étnicos de la sociedad colonial limeña a través de la naciente religión popular, dando lugar a la formación de una nueva identidad⁵.

⁴ Para comprender mejor la importancia que alcanzaron estas rivalidades en la historia andina basta recordar, por ejemplo, las reflexiones de Degregori (1988: 47 y sgs.) y de Flores Galindo (1988 (1986): 402 y sgs). Ambos autores llaman la atención sobre el papel, a veces decisivo, que adquieren las contiendas de comunidades andinas en la lucha de las fuerzas armadas contra "Sendero Luminoso", que actualmente convulsiona al Perú.

⁵ Estamos conscientes de la problemática que implica aquí el término "étnico". La estratificación social en las colonias hispanoamericanas se fundaba en el sistema de "castas" y, por consiguiente, la posición social del individuo era determinada más por factores raciales que por su afiliación étnica. Es decir, las categorías "raza" y "etnia" se hallaban entrelazadas y se superponían en la sociedad virreinal. Si a nivel de la organización social del virreinato, por lo tanto, deberíamos hablar de grupos raciales antes que étnicos, en el contexto de nuestro trabajo es más indicado referirnos a la segunda categoría, ya que nuestro interés se centra en los rasgos socioculturales de los diferentes grupos integrantes de la sociedad limeña colonial. Véanse Bourricaud (1975: 350, 357, 363-365, *passim*) y Van den Berghe (1974: 4-5). Aunque ambos autores se refieren a la época actual, señalan también este problema.

IRIS GAREIS

I. LA POBLACIÓN INDÍGENA DE LIMA COLONIAL

Al tiempo de la llegada de los conquistadores españoles, el valle del río Rímac, donde posteriormente se fundara la ciudad de Los Reyes o de Lima, estaba poblado por diferentes grupos de indígenas costeños⁶. Después de la fundación de la capital de la colonia, en 1535, los españoles no tardaron en despojarlos de sus tierras, en las cuales erigieron la ciudad de Lima con las características de un típico municipio colonial (Pereyra 1985: 49; Riva-Agüero 1968: 368).

En las décadas posteriores a la conquista, la disminución demográfica de la población autóctona fue sumamente elevada, especialmente en la costa (Pereyra 1985: 50; Wachtel 1971, gráf. 1, 2). Para el cultivo de sus tierras y otros trabajos, los colonizadores hispanos de Lima debieron recurrir pronto a la mano de obra de los indígenas de la sierra. En la segunda mitad del siglo XVI, sobre todo durante el virreinato de Francisco de Toledo (1568-1582), los mencionados migrantes y trabajadores estacionales de la sierra y los pocos sobrevivientes de la población autóctona costeña fueron agrupados en las así llamadas *reducciones*. En estos pueblos, trazados según el modelo de los asentamientos españoles coloniales, fueron reunidos todos los indígenas de la región. Toledo afirmó que esto era necesario sobre todo para la cristianización y "educación" de los indígenas⁷. Pero es evidente que la reunión de los habitantes autóctonos en grandes pueblos también facilitaba a los españoles el acceso a la mano de obra indígena y aseguraba un mayor control sobre este sector de la población.

⁶ Pereyra 1985: 49-50; Riva Agüero 1968: 365 y sgs.; Rostworowski 1978: 49 y sgs.

⁷ Toledo al Rey, Cuzco 25.III.1571, AGI, Lima 28, n. 49, lib. II: fs. 42v-43; id. (1582) 1921: 83, 88.

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

La más importante reducción de Lima, cuya construcción se terminó en 1570 (Málaga Medina 1974: 158) fue llamada "Santiago del Cercado", debido a que se hallaba rodeada por un gran cerco. Sólo tres puertas la comunicaban con el exterior; dos con la ciudad de Lima; otra daba hacia el campo. Las puertas se cerraban por las noches para impedir que entraran españoles y negros, ya que temían efectos nocivos sobre los indígenas (Málaga Medina 1974: 158; Pereyra 1985: 51). Desde la época de Toledo, la evangelización de los habitantes del Cercado estuvo a cargo de los Jesuitas (Málaga Medina 1974: 160).

En 1567 el "Cercado de los indios" contaba con 250 casas y en 1589 con 600 "almas de confesión" (Lowry 1988: 19). A principios del siglo XVII, el autor de una descripción anónima del Perú, denominado comúnmente el "judío portugués", afirmó que en el Cercado vivían "800 indios ricos y ladinos" (citado por Riva-Agüero 1968: 82), es decir, indígenas hispano-hablantes, en cierta manera aculturados. La descripción del anónimo portugués concuerda con las observaciones del padre Bernabé Cobo hacia 1630:

"Tiene al presente como doscientas casas y ochocientas almas de confesión... Están tan españolizados que todos generalmente, hombres y mujeres entienden y hablan nuestra lengua. En el tratamiento y aderezo de sus casas parecen españoles y basta decir...que entre todos ellos tienen más de ochenta negros esclavos de que se sirven, que todos los demás indios del reyno, juntos no deben tener otros tantos"⁸.

⁸ Citado en Málaga Medina 1974: 161. Es de señalar que los Jesuitas del Cercado también tenían negros esclavos (AHN. Jesuitas, Leg. 127 No. 38, s.fol.).

IRIS GAREIS

Los textos citados ponen de manifiesto que el intento de mantener separadas la "república de indios" y la "república de españoles", que se pretendió llevar a cabo mediante la separación de las "reducciones de indios" respecto de los asentamientos españoles, no se pudo realizar totalmente⁹.

En el caso particular de la población autóctona de Lima diversas razones dificultaron la separación definitiva de la "república de indios" de la de los españoles. La reducción del Cercado se hallaba muy cerca de Lima, la capital del virreinato, pues distaba apenas un cuarto de legua del casco urbano (Málaga Medina 1974: 158). Pronto se establecieron lazos económicos entre los asentamientos, de manera que los indígenas del Cercado abastecían a la ciudad de los españoles de todo lo que era menester (ib. 160). Además, no todos los residentes autóctonos de Lima cumplieron con la orden de vivir en el Cercado. Ya en enero de 1585 un número considerable de indígenas había erigido viviendas en el barrio de San Lázaro, también denominado "bajo puente", al otro lado del Rímac¹⁰. En 1614, los indígenas residentes en la ciudad -sin incluir los habitantes del Cercado- formaban la décima parte de la población de Lima (Cook 1976: 37). Esto significa que ya por esa fecha se había consolidado una población indígena urbana.

No obstante la existencia de un creciente número de indígenas urbanos, es de notar que, en cifras absolutas,

⁹ Sobre la orden que prohibía a los españoles, negros, mestizos y mulatos la entrada a los pueblos de indios, véase Solorzano y Pereyra (1930: Lib.II cap.XXIV: 382). Para una discusión crítica consúltense Marzal (1988: 78 y sgs.) y Lowry (1988: 12 y sgs.).

¹⁰ Málaga Medina 1974: 160. Por provisión de 1590, éstos fueron trasladados al pueblo del Cercado (Lowry 1988: 19-20; Málaga Medina 1974: 160). Sin embargo, el censo de 1614, apenas dos décadas más tarde, muestra que muchos indígenas seguían viviendo en la ciudad de Lima (Cook 1976: 37).

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

en Lima los habitantes españoles y negros superaban a los indígenas. Aunque durante el siglo XVII Lima atrajo inmigrantes de toda índole, bajando también muchos habitantes autóctonos de la sierra a la costa, la relación entre indígenas y otros grupos de la población se mantuvo numéricamente desfavorable para los primeros. Incluso parece que el porcentaje de los indígenas respecto a los otros grupos disminuía aún más, ya que en 1636 de los 27.000 habitantes, aproximadamente 50% eran negros, 40% europeos y sólo 5% "indios"¹¹.

Ante tal desproporción, no es extraño que la población autóctona de Lima y también los habitantes del Cercado -aunque en menor grado- se hayan adaptado mucho más a la forma de vivir de los españoles que los indígenas de las zonas rurales. Con el transcurso del tiempo, los diferentes grupos étnicos de la sociedad limeña colonial no solamente vivían en el mismo lugar sino que, por lo menos a nivel de los estratos más bajos de la población, empezaron a convivir e interactuar.

II. LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

Sólo escasos procesos de idolatrías referentes a las creencias de la población autóctona de Lima datan de la primera mitad del siglo XVII; la mayoría es de fecha más tardía. A pesar de la escasa de información disponible

¹¹ Los datos expuestos por Pereyra (1985: 51-52) y por el Anónimo portugués (citado en Riva-Agüero 1968: 84-85) sugieren además un porcentaje mínimo de mulatos y mestizos, lo cual parece poco verosímil. Mazet (1976: 53-54) nos da una idea de los problemas que dificultan el establecer estadísticas demográficas para la época. Advierte, por ejemplo, que la mayoría de los cuarterones en los registros eclesiásticos eran inscritos con los mestizos, mulatos o blancos (ib. 79) y que, en general, todos los grupos intentaron aparecer más blancos para aproximarse a la clase dominante (ib. 78-79).

IRIS GAREIS

para los primeros decenios del siglo, las pocas fuentes de fecha anterior a 1650 nos permiten distinguir dos tipos diferentes de reacción frente a la situación colonial: algunos indígenas se integraron más a la sociedad urbana, mientras que otros permanecieron más arraigados en su cultura de origen. En general, el primer tipo de comportamiento lo observamos entre los indígenas que vivían en la ciudad de Lima o en el Callao, fuera del Cercado. El segundo comportamiento se dio principalmente entre los pobladores del Cercado.

La causa criminal contra don Fernando Quispi Lloclla, quien en 1610 fue acusado de hechicero¹², nos proporciona un primer ejemplo para procesos de idolatrías contra habitantes del Cercado. Por la carta en la cual se le acusa ante el Provisor del arzobispado, pareciera que fue sorprendido por los mismos "indios" del Cercado en posesión de "ídolos" y haciendo sacrificios (ib. s. fol. <f. 1r>). Pero, a pesar que don Fernando no era oriundo del Cercado, donde fue apresado, pudo presentar varios testigos a su favor. Como él, todos eran originarios de la región de Yauyos, donde el acusado ejercía además el cargo de *curaca*. Los testigos confirmaron la versión alegada por el acusado, según la cual el fiscal del Cercado le había "lebantado un testimonio", siendo don Fernando en realidad un buen cristiano (ib. <f.2 y sgs.>). Todo esto sugiere que entre los migrantes de la zona de Yauyos existía un sistema de relaciones sociales que funcionaba también fuera de su lugar de origen y al cual podían recurrir en situaciones difíciles.

El documento consiste en su mayor parte en la defensa del *curaca* por lo cual carece de información

¹² "Causa criminal de hechicería contra D. Fernando Quispi Lloclla por hechicero". AAL, IH Leg.2 Exp.III, Fs.6. Según el catálogo efectuado por Huertas Vallejos (1981: 123) debería tener 12 fs., de los cuales encontramos sólo 5 fs. y más tarde otro fragmento de 1 folio.

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

acerca de los "ídolos" o prácticas rituales. De todos modos es de suponer que, aunque hubiera más datos, éstos reflejarían creencias religiosas vigentes entonces en la región de Yauyos y no en Lima, pues el acusado y todos los testigos eran de aquella región y manifestaban que sólo al presente se encontraban en Lima. Además es interesante destacar que casi todos ostentaban el título "don", reservado a curacas o principales, hecho que probablemente favoreció en gran medida el descargo de Quispi Lloclla

En 1641 otro indígena del Cercado, llamado Hernando Julca, fue acusado de hechicero¹³. Pero, a diferencia de don Fernando, Julca era un indígena común del corregimiento de Cajatambo y no tenía quién lo ayudara. Además, al tiempo de la acusación había vivido cuatro meses en el Cercado y aún no estaba asentado.

Dos veces le habían consultado "indios" en el Cercado, ya que sabía curar enfermedades (ib. f.2r). Su método curativo era netamente andino: sobaba y "lavaba" a los enfermos con maíz, succionando las partes del cuerpo afectadas por el mal, extrayendo sapos, piedras y otros objetos. En el proceso confesó que todo esto "era embuste" (ib.f.1v). Fue condenado a cien azotes y posteriormente recluído durante seis meses en el colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús (ib. fs. 2v-3v). Como en el documento anterior, tampoco aquí se proporciona información acerca de la religión popular urbana, sino más bien de la forma de curación andina. Sin embargo es de interés para nuestra temática pues permite vislumbrar cómo -también a través de los pobladores del Cercado- las creencias y prácticas rituales andinas podían influir en las ideas religiosas de los habitantes indígenas de Lima, para penetrar luego la conciencia de los otros grupos de la población urbana.

¹³ "Aberiguación y auto contra Hernando Julca yndio, por echicero." Cercado 1641. fs.3. AAL, IH Leg.6 Exp.VI. Javier Flores nos cedió gentilmente una transcripción de este documento.

IRIS GAREIS

En la época temprana, encontramos a los indígenas que convivían más estrechamente con europeos y afroperuanos, representados sólo en una fuente, que incluso no es muy explícita respecto a las ideas implicadas o a las prácticas rituales empleadas. Sin embargo, este texto nos puede dar una idea aproximada del modo en que paulatinamente se va formando el sistema de creencias de la religión popular, hasta llegar a la imagen más completa proporcionada por documentos de fecha mucho más tardía.

Se trata de una denuncia presentada en 1621 por un indígena de Trujillo, casado en el pueblo de la Magdalena, cerca de Lima¹⁴. Movidó por un sermón que había escuchado en Lima, delata a un "indio ladino", oriundo de Cajamarca, pero asentado en el mismo pueblo, que le había prometido "hierbas y echisos" (Ib. f. 3r). Además de los indígenas y del curaca del pueblo de la Magdalena, figuraban también españoles como testigos, quienes afirmaron que el acusado Agustín de Gamarra, siendo alcalde, había matado a varios indígenas principales de pueblos cercanos. A fin de obtener "hechizos y hierbas" para matarlos, según afirmaron algunos testigos, había apremiado a un hechicero preso en la cárcel de Santiago de Surco¹⁵, para que le enseñase su arte y le entregase las hierbas. Uno de los principales supuestamente asesinados por Agustín de Gamarra fue envenenado con "bizcochuelos", que le había llevado Gamarra cuando aquel yacía

¹⁴ "Causa criminal de hechicería contra Agustín de Gamarra." Lima, Magdalena 1621. AAL, IH Leg.2 Exp.V. Fs. 5, según el catálogo de Huertas Vallejos (1981: 124), de las cuales sólo encontramos 2 fs. Cambiamos el título porque el que da Huertas no concuerda con las hojas que encontramos.

¹⁵ Ib. fs. 3 y 4. Todos los pueblos, como el de Santiago de Surco etc., que en los siglos XVI y XVII eran poblados por indios corresponden hoy a barrios de Lima (Pereyra 1985: 50-51). Sobre el pueblo de Santa María de la Magdalena véase Rostworowski (1978: 76-77).

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

enfermo en casa de una mulata. El otro murió estando preso en la cárcel de Santiago de Surco, (por una contienda que tenía con el Corregidor por los tributos), después de haber comido los bizcochuelos ofrecidos por Gamarra (causa contra A. de Gamarra f. 4r). Para dar más peso a su testimonio, un testigo indígena alegó incluso que Gamarra había solicitado también los servicios de una tal Doña Catalina. "gran echisera de fama", pidiéndole "hierbas y echizos" (ib. f. 4v).

La causa criminal contra Agustín de Gamarra hace palpables tanto las tensiones existentes entre las autoridades indígenas del pueblo -Gamarra también era alcalde- como las existentes entre autoridades indígenas y corregidor, contrastando con la descripción idílica que Vásquez de Espinoza hizo en 1629 del mismo lugar:

"un pueblo de indios que se dice Magdalena... que es un pedazo de paraíso por el buen sitio, verdor y alegre cielo que tiene..." (citado en Rostworowski 1978: 77).

Para nuestro propósito -el de señalar las raíces de la religión popular urbana del virreinato- resulta interesante el hecho que los testimonios de españoles e indígenas concordaron completamente en cuanto a la concepción del daño causado por la brujería. También es de notar la composición social de los testigos: mientras que por parte de los indígenas intervino entre otros el cacique principal de la Maranga¹⁶, de los testigos españoles uno era sastre y del otro no se conocía su ocupación, aunque no parece haber sido persona de alto nivel social (Causa contra A. de Gamarra fs. 3r-3v). Considerando además la intervención de la "gran echizera" doña Catalina y de la mulata,

¹⁶ Fue uno de los curacazgos de la región de Lima reunidos por los españoles en La Magdalena (Rostworowski 1978: 77).

IRIS GAREIS

la que albergó en su casa al principal enfermó, ya estamos entrando al escenario que nos ocupará en adelante.

Contamos con una serie de procesos llevados a cabo entre 1668 y 1669 por un mismo juez de idolatrías, el licenciado Juan Sarmiento de Vivero, con ocasión de una visita de idolatrías que se efectuaba en aquél entonces en la ciudad de Lima. Las causas procesadas se asemejan bastante a los procesos de la Inquisición contra hechiceros. La mayoría de los personajes que intervienen, ya sea como acusados o testigos, son mujeres. Además llama la atención el hecho que los acusados no eran sólo indígenas, sino que también hay un proceso contra una mulata¹⁷ y otro contra un verdugo¹⁸, personas que generalmente eran procesadas por el tribunal de la Inquisición. Los jueces de idolatrías se ocupaban, por lo general, exclusivamente de las causas de los indígenas, ya que la extirpación de idolatrías se institucionalizó precisamente porque los indígenas peruanos no estaban sujetos a la Inquisición (Duviols 1971: 217-218; Medina 1887 (I): 17). Parece que en esta época -a finales del siglo XVII- ya no era siempre posible separar los procesos contra indígenas limeños de los que se iniciaron contra mulatos, negros y mestizos¹⁹, probablemente porque las creencias y prácticas incriminadas por los jueces ya se habían hecho común a todos estos grupos.

¹⁷ "Acusación y juicio seguido contra María Rodríguez, mulata que tenía fama de hechicera y supersticiosa", Lima 1668, AAL, IH Leg.7 Exp VII. Fs. 7. Hemos citado el título del catálogo de Huertas Vallejos (1981: 145), aunque en realidad María Rodríguez actúa en calidad de testigo y otra mulata es la acusada. Agradecemos a Javier Flores por habernos facilitado una copia de su transcripción del documento.

¹⁸ "Acusación y juicio contra Alonso Carrillo, negro verdugo, en razón de aver dado un pedazo de soga de ahorcado para usar de ella con supersticiones y abusos". Lima 1669. AAL, IH Leg.7 Exp. IX. Fs. 16.

¹⁹ Este hecho ya fue señalado por Millones y Solari (1980: 6).

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

Hemos mencionado que entre los acusados figuraba un negro verdugo y una mulata, que era dueña de una pulpería. Personas que ejercían tales profesiones pertenecían a un nivel social bajo. La mayor parte de las mujeres procesadas eran viudas, solteras o no vivían con su marido²⁰, y varias entre ellas se ganaban la vida como pulperas²¹. Esto demuestra que muchas de las personas implicadas en estas causas criminales formaban parte de un estrato bajo de la sociedad limeña colonial.

En la mayoría de los casos, las razones por las cuales las mujeres habían solicitado los servicios de las acusadas, se hallaban relacionadas con la vida amorosa. Se trataba de "hacer que las clientas serían bien queridas", de adivinar si había de regresar un amante o si se casaría una mujer, de "atar la voluntad" de un hombre o de hacer volver a los maridos que habían abandonado a sus mujeres, de embrujar a la amante del marido etc. Otro motivo de consultas muy frecuente eran enfermedades, especialmente si las mujeres creían que habían sido causados por maleficios. También el deseo de mejorar la situación económica podía ser motivo para consultar a las "curanderas"²².

Las razones por las cuales estas mujeres recurrían a los servicios de las curanderas son prácticamente idénticas a las que se refieren en los procesos inquisitoriales

²⁰ Pasquala de Salcedo confiesa en 1669 siendo natural del Cusco y viuda: "Causa criminal de oficio contra Pasquala de Salsedo india sobre ser hechicera", Lima 1669. AAL, IH Leg. 4 Exp. XXXVIII. Fs.29. (Ultimamente se encontraba en Leg. 2). La "india María Antonia", acusada en 1695, también era viuda: "Juicio seguido contra María Antonia, india, y otras personas por usos de hechicerías". Lima 1695. AAL, IH Leg. 7 Exp. XXI. Fs.7.

²¹ Como por ejemplo muchos de los personajes involucrados en los procesos citados en las notas 17 y 18.

²² Aquí dejamos de citar los documentos respectivos, porque estos motivos son comunes a todos los textos citados en las notas anteriores.

IRIS GAREIS

contra "hechiceras". En el auto del 5 de abril de 1592, por ejemplo, fue castigada una mujer española por haber dado a otra una piedra "de ara consagrada...para que la quisiesen bien"²³. Por los mismos años una sevillana, casada con un soldado, fue procesada por la Inquisición limeña porque "para que la quisiesen los hombres recitaba en voz baja las palabras de la consagración" (Medina 1887 (I): 299). En 1611 se abrió proceso contra una "cuarterona de mulata" por haber querido adivinar si sus clientes se iban a casar o no, y por haber preparado polvos para atraer a los hombres etc.²⁴ Los papeles de la Inquisición proporcionan numerosos datos similares²⁵.

Los motivos para las consultas de curanderas y especialistas en rituales correspondían a la situación social de las mujeres. Hemos señalado que la mayoría de ellas vivían solas o a lo mejor sin marido y frecuentemente en condiciones económicas precarias. De ahí la importancia que otorgaban a la vida amorosa y matrimonial. En la sociedad colonial limeña, como solteras, viudas, etc., se hallaban marginadas de la vida social, viéndose además obligadas a ganarse el sustento en un ambiente social difícil, a veces cargado de agresividad²⁶. Por eso querían

²³ Medina 1887 (I): 260. El uso de estas piedras también es mencionado en otros procesos. Por ejemplo, un testimonio contra una mulata refiere el uso de piedras de ara conjuradas para hacerse amar por los hombres (AHN, Inquisición, "Relaciones de causas de fe" Lib. 1029, f.5r).

²⁴ AHN, Inquisición, Lib. 1029 Fs. 499r-507r. En forma abreviada este texto es citado por Medina (1887 (II):7).

²⁵ Medina 1887 (I): 300, 312, *passim*; id. 1887 (II): 7, 190, *passim*.

²⁶ Así por ejemplo, en 1697 una viuda indígena presentó una denuncia contra otras dos mujeres indígenas que la habían atacado en un callejón. La viuda quedó herida, pero se defendió con una piedra, hiriendo a su vez a una de las agresoras (AGN, Real Audiencia, Causas Criminales, Leg. 4, C.15. Fs.12). Otra mujer española iba a comprar coca al mediodía armada de unas tijeras, de un cuchillo y de una navaja, lo que hace suponer que llevaba armas blancas para poder

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

atraer hombres o hacer volver al marido aunque -como también confesaban algunas- no se entendieran bien con él²⁷. Para las mujeres de bajo nivel social, por lo tanto, las especialistas religiosas cumplían una función importante, prestándoles su ayuda en el seno de una sociedad a menudo hostil.

Las técnicas rituales empleadas por las mujeres muestran tanto elementos de origen español como elementos de rituales andinos²⁸. Por ejemplo, también entre españoles de bajo nivel social²⁹ parece haberse generalizado la costumbre de mascar coca. Hacia el año 1666 se hace mención en los documentos inquisitoriales de varios procesados por mascar hojas de coca o conjurarlas. Entre otros, es castigada una muchacha de quince años, hija de una pulpera, “que se encerraba a mascar dicha yerba hasta después de media noche” (Medina 1887 (II): 179). En los procesos de idolatrías, el rito andino de mascar coca resalta todavía más, siendo juzgado por las autoridades eclesiásticas como:

“...de poco fruto y mui dañoso...por traer....consigo muchas supres/ticiones agueros y otros graues pecados/...”³⁰

defenderse (“Declaración de Augustina Francisca de Heredia” en: “Acusación contra María Rodríguez..”1668. Véase nota 17, citas en fs. 4v-7r).

²⁷ María Emma Mannarelli (1985: 145) se ocupó especialmente de esta problemática y adelantó interesantes hipótesis al respecto. Sobre la situación de las mujeres divorciadas, véase Lowry (1988: 25-26).

²⁸ A este respecto, véase también Millones y Solari (1980: 6 y sgs.).

²⁹ Quizás no está demás recordar que también entre los españoles de Lima había pobres y que algunos incluso vivían en la miseria (Mazet 1976: 56).

³⁰ “Testificación del licenciado Luis de Herrera, cura de la doctrina de Lurigancho, Visitador General Ordinario, contra la india Francisca Tomasa por “usar el vicio de mascar coca”. Lima 1670. AAL, IH Leg.4. Exp.XL. Fs. 3, cita en f. 1r.

IRIS GAREIS

Consecuentemente, durante la visita de idolatrías de los años 1668-1670, fueron procesadas varias personas por la venta de la preciada hierba³¹.

Los documentos de la segunda mitad del siglo XVII demuestran que las hojas de coca eran un elemento indispensable en los rituales de la religión popular. Además de la "chacchada" (la masticación ritual de la coca) las hojas también eran utilizadas en la adivinación. Según la descripción de una sesión ritual que se hacía en casa de la oficiante, las participantes (en este caso tanto españolas y mulatas) se sentaron en círculo³². Después de haber "chacchado" coca y tomado vino durante varias horas, la oficiante mulata empleó una técnica adivinatoria empleada por los adivinos andinos (Marzal 1988: 259; Millones/Solari 1980: 10), echándose el zumo de la coca en la palma de la mano y adivinando según las líneas que éste dibujaba ("Acusación c. M. Rodríguez", f.6r). Esta adivinación andina fue llevada a cabo previamente a la adivinación por medio de naipes. Aquí podemos apreciar cómo se unían, en un mismo ritual, tradiciones de origen andino y europeo.

Otros elementos rituales andinos mencionados en los documentos son los baños preparados con yerbas especiales, que la curandera aplicaba a sus clientes, y "la mesa" ceremonial que también formó parte del ritual³³. La

³¹ Véase por ejemplo el proceso contra "Xristoval de la Torre, indio sombrerero", publicado en 1967 por Ramírez Valverde (Documento del AAL, IH Leg. 5, Exp. XVIII). Huertas Vallejos (1981:140) cita además en su catálogo del AAL varios otros expedientes de causas criminales por el mismo delito. Sección de Idolatrías y Hechicerías, por ejemplo, Leg.5 Exps.XXII y XXIII.

³² "Acusación contra María Rodríguez", doc. citado en nota 17.

³³ "Declaración y denunciación que hizo Juana de Mayo, natural de Ica, contra María de la Cruz, por hechicera." Lima 1668. AAL, IH Leg.7 Exp. VI. Fs. 69. Agradecemos a Javier Flores la transcripción del documento. Sobre los baños y la masticación de la coca para fines ri-

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

“mesa” tiene una larga tradición cultural, ya que aún en la actualidad es característica de los rituales andinos. Se trata de una manta o una mesa, donde el especialista religioso deposita la parafernalia y los materiales rituales³⁴.

Muy raras veces son transmitidas las invocaciones pronunciadas por las curanderas durante las sesiones. Sin embargo, parece que no eran frecuentes las invocaciones a dioses andinos. Las oficiantes dijeron palabras quechuas (por ejemplo para conjurar la coca) combinadas con fragmentos -rezos o conjuros- de la tradición española³⁵. Los datos proporcionados por los documentos sugieren que en esa época las oraciones a divinidades andinas habían sido reemplazadas entre los indígenas urbanos de Lima en gran parte por oraciones a diversos santos. Aquí vemos cómo paulatinamente se va formando el conjunto de creencias de la religión popular, incorporando elementos de las diferentes tradiciones culturales.

De la tradición católica -como acabamos de señalar- se adoptaron los santos. Algunos de ellos cobraron gran importancia en los rituales de la religión popular³⁶.

véase además “Cabeza de proceso contra Juana Bernarda, mestiza tuer-ta”. Lima 1669. AAL, IH Leg.4 Exp. XXXIX. Fs. 15, s. fol. <fs.2v, 3v, passim> y “Cabeza de proceso...contra Alonso Carrillo...1669. AAL, IH 7: IX Fs 3r-3v, passim.

³⁴ Gareis 1982: 117 y sgs; Sharon 1976: 82 y sgs. En el siglo XVII, Juana de Mayo preparó la mesa ritual en una estera. Véase el documento citado en la nota anterior y también las sugerencias de Millones y Solari (1980: 7.).

³⁵ Declaración de Juana de Mayo”, doc. cit. en nota 33, f.9v.

³⁶ Debemos prescindir aquí de referencias a las actividades religiosas de los indígenas limeños dentro de las instituciones eclesiásticas, como por ejemplo en las cofradías, que ocupan un lugar muy importante en la religiosidad de las clases populares, especialmente en los indígenas. En 1686, por ejemplo, un indígena de Santiago de Surco, al parecer un “indio común”, declaró en su testamento ser miembro de cinco cofradías (Testimonio de testamento que Andrés Cancho-haique, indio... otorgó en 9 de Marzo de 1686... AGN, Derecho Indígena, C. 151. Fs. 3, cita en fs. 1r-1v). Otro indígena, condenado en 1710 en un proceso de idolatrías por ciertas curaciones que había efectuado, alegó en su defensa las

IRIS GAREIS

Así, por ejemplo, a Santa Marta se le atribuía poderes extraordinarios en asuntos de amores. En 1595, la Inquisición condenó a una sevillana, quien para ser querida había rezado de rodillas, con una vela encendida delante de una imagen de Santa Marta (Medina 1887 (I):312). Casi un siglo después, en 1669, Juana Bernarda, "mestiza tuerta" recomendó invocaciones a Santa Marta para el mismo efecto³⁷. Esta y otras referencias parecidas sugieren que a nivel de las clases populares se había generalizado la creencia que Santa Marta era la "patrona" de los asuntos de amores³⁸.

No conocemos procesos contra "idólatras" de la segunda mitad del siglo XVII que se hayan realizado contra habitantes del "Cercado de indios", pero es de notar que éstos no vivían aislados de la población de Lima. Sabemos, por ejemplo, que una de las procesadas por hechicería en 1669 tenía un amante en el Cercado, quien, cuando estaba presa en la cárcel eclesiástica, la auxiliaba "con nombre de que es su tío"³⁹. Otra acusada en un proceso de idolatrías había pedido dinero a su clienta, para solicitar a una "camarada" que tenía en el Cercado "que vería si el dho hombre volvería a esta / testigo en el mascado"⁴⁰.

donaciones de considerable valor que había hecho a una cofradía ("Juicio seguido contra Juan Vásquez indio, por usar Hechicerías." Lima 1710. AAL, IH 7: XXII. Fs. 81, citas en fs. 66v, 71r-71v.). Sobre la introducción e importancia de los santos véanse Marzal (1988: 184, 203 y sgs.) y Gonzales Martínez (1987: 47 y sgs., y para la actualidad: 121-133).

³⁷ "Cabeza de proceso contra Juana Bernarda... 1669. Doc. cit. en nota 33, citas en fs. 2r, 3r.

³⁸ "...y que encudiese Una vela a un retablito chiquito de *santa marta* para que le trujese a su amigo a la dha doña Geronima.." ("Declaración de Juana Mayo, doc. cit. en nota 33, f.17v). En los procesos inquisitoriales se encuentran más referencias e incluso oraciones para conjurar a Santa Marta (AHN, Inquisición, Relaciones de causas de fe, Lib. 1029, fs. 4v-6v).

³⁹ "Declaración de Juana de Mayo, 1668", doc. cit. en nota 33, cita en fs. 43v-44r.

⁴⁰ "Cabeza de proceso c. Juana Bernarda, 1669." Doc. cit. en nota 33, cita en f. 12r.

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

En adición a las actividades de curanderas y curanderos, de adivinos y adivinas, de las cuales aquí sólo fue posible mencionar algunos ejemplos, contamos también con la descripción de un rito andino de transición, celebrado en 1690 en Lima conjuntamente por indígenas, españoles y afroperuanos. Para el primer corte de cabellos de su hijo, un matrimonio indígena había nombrado padrinos a un español con su esposa y a una indígena⁴¹. Varias mujeres españolas, mulatas y negras (ib. f. 3v) participaron en el rito, siguiendo el ejemplo de los padrinos, que habían cortado algunos cabellos al niño, los que depositaron, ofreciendo un par de monedas, en una palangana de plata (ib. f. 1r y sgs.)⁴². Resulta interesante la afirmación de varios testigos (ib. fs. 2, 5r, 11v, 15r-16r) según la cual la indígena que oficiaba de madrina no conocía el rito y debió ser instruida anteriormente por la madre del niño. Esta le explicó que “lo hasian en la tierra del Padre del dho muchacho” (f. 11v)⁴³ y

“que le habían dho que quitando el cavello al dho niño Sus Padres se tullería” (f.2r)

Añadió la madre del niño que el dinero ofrecido por los participantes

“seriviría para comprarle un havito al dho muchacho” (f.5r).

⁴¹ “Causa criminal que se sigue contra unos indios por supersticiosos.” Lima 1690. AAL, IH Leg. 7; Exp. XVIII. Fs. 26. Javier Flores nos facilitó gentilmente una transcripción de este documento.

⁴² De igual manera se celebra actualmente el rito del “rutuchikuy” en la sierra peruana. Véase la descripción en Zamalloa González (1972: 28-29).

⁴³ Curiosamente Catalina Lucía, la madrina indígena, también era natural de Huacho (ib. f. 15r), como el padre del niño (f. 13r). Sin embargo, no es posible colegir de este dato que Catalina Lucía había mentido al afirmar que no conocía el rito. Aunque el rutuchikuy perte-

IRIS GAREIS

La defensa realizada por el procurador de naturales llamó la atención sobre el hecho que, con las contribuciones de los invitados, los padres querían comprarle a su hijo un hábito de San Francisco (f. 23r) y también que el padre del niño era "cacique y gobernador" (f. 23v). Esto explica probablemente la presencia en la fiesta de tantos españoles, quienes, por las descripciones de los testigos, parece que eran de condición social modesta, pero no muy baja (fs. 2v, 6v, 11v).

De las declaraciones de testigos y acusados consta que, aparte de los padres del niño, ninguno de los presentes parece haber conocido éste rito. Aunque la concurrencia de los convidados por lo tanto no equivalía a una celebración consciente del rito andino, nos parece muy sugerente la participación en esta ocasión de integrantes de las diversas tradiciones culturales que formaban la sociedad colonial limeña.

Este hecho demuestra que las tensiones existentes entre estos grupos a nivel de la sociedad se atenúan a nivel del vecindario y en la vida cotidiana. Al reunir a los vecinos y al establecer lazos de parentesco entre indígenas, españoles y descendientes de africanos, el rito andino reforzaba la cohesión social entre estos grupos, a pesar de que a nivel de la sociedad colonial eran antagónicos.

Se podrían citar más ejemplos, pero creemos que los casos anteriores han demostrado con bastante claridad que el sistema de creencias y prácticas rituales vigentes en la población limeña de modesto y bajo nivel social se hallaba, a finales del siglo XVII, caracterizado sobre todo por la fusión de elementos indígenas, españoles y probablemente africanos⁴⁴.

necía a los ritos del ciclo vital muy difundidos en los Andes Centrales (v. Guamán Poma de Ayala (ca. 1612-1615) 1980: 837-838, f. 907) es posible que no lo conocieran los indígenas radicados desde hace mucho tiempo en la ciudad de Lima.

⁴⁴ Es muy difícil encontrar elementos africanos en los papeles de idolatrías, porque, como ya mencionamos, las personas de descenden-

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

III. CONCLUSIONES

Resumiendo los resultados del presente trabajo. En primer lugar, hemos trazado los orígenes de la sociedad de Lima colonial: en unas pocas décadas, los españoles erigieron la capital de la nueva gobernación en las tierras habitadas anteriormente por varios grupos indígenas. La población autóctona, despojada de sus tierras, fue obligada a mudarse a pueblos construidos en los suburbios, para ejercer un fácil control sobre la misma. Esta medida además aseguraba a los colonizadores españoles el acceso a la mano de obra indígena.

Las fuentes históricas consultadas sugieren que durante el siglo XVI y principios del XVII, a raíz de la convivencia entre españoles, hombres de descendencia africana e indígenas, se produjo en los centros urbanos paulatinamente una mutua compenetración de las diferentes tradiciones culturales. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los españoles dominaban a los otros grupos y que, por lo tanto, este proceso de compenetración no ocurrió en todos los niveles de la sociedad y tampoco con la misma intensidad.

En los estratos bajos de la pirámide social era donde particularmente se fusionaban elementos de las diferentes tradiciones étnicas de la sociedad colonial. Los documentos relacionados con la extirpación de idolatrías demuestran el papel decisivo de la religión popular en este proceso y su fuerza integradora. A través de los rituales de la naciente religión popular entraron en contacto personas de todos los grupos étnicos de la sociedad. Al

cia africana no fueron juzgadas, por lo general, por la extirpación de idolatrías. Sobre su situación social y creencias véase el trabajo de Millones y Solari (1980: 3-4, 8-9, 11). En cuanto a las deficiencias de la instrucción religiosa de los afroperuanos y los métodos elaborados por los jesuitas para remediar este problema, resulta muy informativo el artículo de Tardieu (1989).

IRIS GAREIS

incorporar las diferentes tradiciones culturales de los grupos implicados, la religión popular sirvió de base para la formación de una nueva etnicidad. Este proceso resalta con gran claridad en los documentos examinados de la segunda mitad del siglo XVII. En esta época ya no era fácil separar, en los niveles sociales mas bajos, las tradiciones culturales de indígenas, mestizos, mulatos o españoles. Sus respectivas tradiciones se habían vinculado a través de la religión popular hasta fundirse en una nueva identidad cultural.

Bibliografía

SIGLAS

AAL	Archivo Histórico del Arzobispado de Lima
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
AGN	Archivo General de la Nación, Lima
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid

FUENTES PRIMARIAS PUBLICADAS

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno. Eds. Jhon V. Murra y Rolena Adorno. En *Col. América Nuestra, América Antigua* 31. México.
- RAMIREZ VALVERDE, María (ed.)
1967 Un documento sobre Idolatrías (s. XVII). En *Humanidades* 1, pp. 173-208.

IRIS GAREIS

SOLORZANO Y PEREYRA, Juan de
1930 *Política Indiana*. Madrid.

TOLEDO, Francisco de
1921 Memorial que D...da al Rey nuestro Señor del estado en que dejó las cosas del Pirú después de haber sido él virrey y capitán general trece años, que comenzaron el de 1596. En: *Col. de las Memorias o Relaciones que escribieron los Virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas generales del reino*. Ed. Ricardo Beltrán y Rózpide, vol. I, pp. 71-107, Madrid.

FUENTES SECUNDARIAS

BOURRICAUD, Francois
1975 Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification. En: *Ethnicity, Theory and Experience*, ed. N. Glazer y D. Moynihan, Cambridge, MA, pp. 350-387.

COOK NOBLE, David
1976 Les indiens immigrés a Lima au début du XVIIe siècle. En *Cahiers des Amériques Latines* 13-14, pp. 33-50.

DEGREGORI, Carlos Iván
1988 Sendero Luminoso: 1. Los hondos y mortales desencuentros; 2. Lucha armada y utopía autoritaria. (Documentos de trabajo No. 4 y 6). Lima: IEP.

DUVIOLS, Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de*

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

l'idolâtrie entre 1532 et 1660. (Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines 13). Lima, s.f.

FLORES GALINDO, Alberto

1988 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes.* (Historia 5). Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 3a. ed. (1a. ed. 1986).

GAREIS, Iris

1982 *Llama und Alpaca in der Religion der rezenten Bewohner des zentralen und südlichen Andengebietes.* (Münchner Beiträge zur Amerikanistik 6). Hohenschäftlam.

1990 La "idolatría" andina y sus fuentes históricas: Reflexiones en torno a "Cultura andina y represión" de Pierre Duviols. En *Revista de Indias*: 189, pp. 607-626.

en prensa *Las religiones andinas en los procesos de idolatrías: hacia una crítica de fuentes.* (Ponencia presentada en el III Colloque International d'Etudes Andines, Aix-en Provence del 7 al 9 de dic. 1989). (en prensa).

GONZALES MARTINEZ, José Luis

1987 *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico.* Cusco: IPA.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo

1981 *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII.* Lima.

LOWRY, Lynn

1988 Religión y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima. En *Allpanchis Phuturinga*: 32, pp. 11-42.

IRIS GAREIS

- MALAGA MEDINA, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). En *Historia y Cultura* 8, pp. 141-172.
- MANNARELLI, María Emma
1985 Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII. En *Revista Andina*, año 3, No. 1, pp.141-155.
- 1987 *Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII*. (Cuadernos Culturales, serie 1 "La Mujer en la Historia"). Lima: Centro de Documentación sobre la Mujer.
- MARZAL, Manuel M.
1988 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 3a ed. (1a.ed. 1983).
- MAZET, Claude
1976 Population et société à Lima aux XVIe et XVIIe siècles: la paroisse San Sebastián (1562-1689). En *Cahiers des Amériques Latines* 13-14, pp. 51-100.
- MEDINA, José Toribio
1887 *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima 1569-1820*. Santiago de Chile, 2 ts.
- MILLONES, Luis y Gina SOLARI
1980 Males del cuerpo y males del alma. En *Cielo Abierto* III:7, pp. 3-11.
- PEREYRA PLASCENCIA, Hugo
1985 Indios y mestizos en Lima de los siglos XVI y XVII. En *Cielo Abierto* XI:32, pp. 49-57.

LA RELIGIÓN POPULAR EN LA CIUDAD DE LIMA COLONIAL

- RIVA AGÜERO, José de la
1968 *Obras completas VI: La conquista y el virreinato*. Lima: PUC.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1978 *Señoríos Indígenas de Lima y Canta*. Lima: IEP.
- SHARON, Douglas
1976 *The Distribution of the Mesa in Latin America*. En *Journal of Latin American Lore* 2:2, pp. 71-95.
- TARDIEU, J.P.
1989 *L' action pastorale des jésuites auprès de la population noire de Lima (XVIe - XVIIe s.)*. En *Archivum Historicum Societas Iesu* LVIII, fasc. 116, pp. 315-327.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L.
1974 *Introduction*. En: *Class and Ethnicity in Peru*. Ed. P.L. Van den Berghe. (International Studies in Sociology and Social Anthropology XVI) Leiden, pp. 1-11.
- WACHTEL, Nathan
1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*. Paris.
- ZAMALLOA GONZALES, Zulma
1972 *Ciclo Vital en Sayllapata*. En *Allpanchis* IV, pp. 21-32.