

---

# RELIGION Y CONTROL SOCIAL EN LA COLONIA

El caso de las indios urbanos de Lima,  
1570 - 1620

Lyn Lowry

---

LA RELIGION CATOLICA ocupó un papel sumamente importante en la vida colonial\*. Todavía podemos encontrar vestigios de su importancia en las numerosas obras arquitectónicas y en el arte religioso, tanto en las aldeas pequeñas de América Latina como en sus ciudades grandes. Pero la religión ha dejado también otra marca, no menos material que la de los edificios: la iglesia católica y sus ministros que formaron una fuerza para la pacificación, la modelización y el control de los naturales de América. No es exagerado decir que para la mayoría de los indígenas del Nuevo Mundo, la religión impuesta por los conquistadores les resultó a la vez una entrada en la cultura europea y un mecanismo para su conquista y dominación.

Algunos estudiosos actuales, sobre todo A. Acosta y B. Lavalle, han contribuido mucho a un mejor entendimiento de la importancia económica de los religiosos doctrineros en la historia rural andina; otros, como P. Duviols, L. Millones y J. Ossio, se han ocupado de problemas originados por la imposición ideológica de la iglesia. Sin embargo, el aspecto del papel de la religión en la formación de la



Lyn Lowry

vida social y política del indio colonial ha sido aún poco estudiado.

## I. LA MODELACION HUMANA DEL INDIO

Es corriente decir que la religión fue una parte intrínseca de la conquista. La justificación central de la invasión era que los españoles traerían la fe cristiana y “buena policía” —la vida moral, ordenada e hispanizada— a las Indias. Los religiosos acompañaron a los conquistadores, otorgando legitimidad a la conquista; y después de los desastres demográficos que azotaron a los indígenas de las Antillas, los obispos en los territorios nuevos asumieron el título de “protectores de los indios”.

Las sociedades que encontraron los españoles a su llegada a las Américas eran muy distintas de las sociedades europeas. Además, la conquista juntó grupos indígenas también distintos unos de otros. La sociedad colonial resultante fue así una sociedad plural incipiente, conformada por grupos divididos por su cultura y sus rasgos físicos.

La política de la corona fue mantener una distinción entre los indígenas, o sea el conjunto de todos los grupos étnicos encontrados, y la gente del Viejo Mundo. Instituyó con el primer grupo una “república de los indios”, con pueblos propios y una administración distinta. El deseo de la corona era amoldarlos a la cultura española en los aspectos relacionados con la religión, el gobierno y las costumbres, morales e higiénicas, conservándoles al mismo tiempo sus rasgos típicos no antagónicos a la “ley natural”. También quería preservarlos de las malas costumbres de los colonos europeos y africanos, y protegerlos como grupo dominado y útil base laboral.

Este nuevo orden colonial trajo la necesidad de nuevos métodos de control social. El joven imperio de España desarrolló un gobierno centralizado, conducido por una



### Religión y control social en la colonia

burocracia civil, y con todo el poder, teóricamente, en manos del rey.

Sin embargo, no se desarrolló un solo sistema de justicia y administración. Aunque los antiguos grupos corporativos de España, cada uno con sus fueros —sus derechos, percances, exenciones y honores particulares— no se duplicaron fielmente en las Américas, el sistema mismo se traspasó. Las corporaciones de América hispánica, como la iglesia y las órdenes religiosas, la milicia, las ciudades y los gremios, negociaban para sus fueros particulares. Cada una quería ejercer el derecho de disponer según sus intereses y, en función de ello disciplinar a sus integrantes. El resultado fue una multiplicidad de juzgados con jurisdicciones solapadas o en conflictos. Por eso el indio colonial estuvo sujeto a muchos sistemas de control y disciplina.

Según la ley hispánica, la iglesia también tenía sus “fueros”, incluso un juzgado eclesiástico. Zumárraga, obispo de Nueva España, ya protector de indios en 1529, propuso extender estos poderes a fin de incluir toda jurisdicción, civil y criminal, sobre juicios indígenas, o sea entre sí o con españoles, bajo la administración de frailes. Si esto había sido concedido, la sociedad indígena hubiera pasado totalmente bajo el control eclesiástico, administrado por manos de obispos y misioneros, como notó Borah (1983: 64). La corona se lo negó, limitando así los poderes episcopales.

En los libros de cabildos de Lima, los documentos relativos al nombramiento de Valverde, primer obispo del Perú, como protector de indios, señalan sus responsabilidades y sus límites: el protector debía visitar a los indios “ehazer q.e sean bien tratados eyndustriados yenseñados en las cosas denuestra santa feecatolica porlas personas q.los tubieren acargo”. Podía enviar diputados, y hacer “pesquyzas e enformaciones de las malos tratamyentos q.se hihzieren alos yndios”, pero no podía “conocer ny conoscan de ny-



Lyn Lowry

guna cabsa crimynal q.e entre un yndio y otro pasare de las q.e el dicho señor governador e otras justicias conoscan dello”, ni castigar “malos tratamientos q.se hizieren a los yndios”. En casos de mal trato, u otras causas criminales, el obispo o su diputado debía enviar a los culpables al gobernador civil para el castigo. Claramente, según la corona, el papel de la iglesia debía ser inferior a la autoridad del estado: “no es nuestra yntencion q.los protetores tengan superioridad alguna contra las nuestras justicias” (LC1:182s). La iglesia tenía derecho y responsabilidad de revisar y de dar su parecer, pero el poder de castigar quedaría en manos del estado.

En su oficio de visitadores, los eclesiásticos, como el Arzobispo Mogrovejo, visitaron su territorio. Asimismo, los visitadores eclesiásticos acompañaron a los visitadores civiles en inspecciones, como la Visita General de Toledo. Estas prácticas eran destinadas a la transformación colonial de la sociedad indígena.

En la Visita General, la función de los eclesiásticos era ayudar en las tasas y reducción de los naturales a pueblos de estilo español. Según las informaciones de Cristóbal de Albornoz, visitador eclesiástico, en su Visita, él averiguó si habían conflictos entre las prácticas de los curas doctrineros y las leyes reales; igualmente, si los curas tenían cárceles, o si hacían castigos excesivos (docs. 1 y 2, pregunta 4).

Las reducciones eran lugares donde los indios podrían vivir “pulíticamente como personas de razón y como los demás vasallos de su magestad” (Toledo 1925:163), es decir que en las nuevas reducciones los indios debían vivir, trabajar y organizar su vida política como españoles. Según las instrucciones de Toledo, la reducción debía tener una plaza suficiente para doctrinar a 400 indios, y un lugar cerca de la casa del cura para guardar a brujos (p. 174).



### Religión y control social en la colonia

El anhelo de la corona y los misioneros era nada menos que la “modelación humana del indio” (Borges 1960: 203). El indígena debía dejar sus costumbres precolombinas, o por lo menos las antagónicas con las costumbres españolas. Debía acomodarse a un modo a la vez “humano” y “político”, o sea al modo europeo, como lo expresó Isabel la Católica a Nicolás de Ovando en 1503 (Borges: 213). Este modo consistía en la limpieza y arreglo personal; uso de mesas y lechos en la casa (Borges: 205); cumplir con las costumbres morales europeas contra las prácticas de incesto, de comer carne humana, de homicidio y de desnudez; y hacer “pueblos como los Christianos juntos, haziendo casas como los españoles” (1).

A pesar de la prohibición por la corona y por las leyes de la iglesia, en las áreas remotas los religiosos fueron a menudo, los únicos representantes de la sociedad dominante. Para hacer avanzar la pacificación y facilitar el control de los indios, la corona española nombró a conquistadores individuales, encomendándoles grupos de indios con sus líderes tradicionales. A cambio del servicio personal y del tributo, el encomendero tenía a su cargo las almas de los indígenas, es decir el trabajo de cristianizar e hispanizar a sus encomendados.

Tal cargo no se hizo personalmente; en teoría cada encomienda debía tener su doctrinero, regular o secular, con sueldo procedente de los tributos cobrados a los indios; en el siglo XVI tal sueldo valía hasta 600 pesos ensayados al año (Lockhart y Otte 1978:254; Toledo 1975: *passim*).

La legislación colonial temprana es bien clara en cuanto a los cargos de doctrineros. Por ejemplo en Guatemala, según una cédula real de 1550, los frailes doctrineros debían enseñar tanto la lengua castellana como la doctrina cristiana (Van Oss 1986:53); y tanto las costumbres españolas como sus creencias religiosas.



Lyn Lowry

Pagados con el tributo, los doctrineros tempranos eran, entonces, empleados de los encomenderos. Como tales, frecuentemente servían como mayordomos de las encomiendas (Lockhart y Otte:253), pues eran cobradores de tributos y administradores de obras y haciendas. Además, como únicos representantes españoles en el campo, de ordinario tenían la responsabilidad no sólo de adoctrinar y enseñar "buena policía" sino a la vez, administrar la justicia española. Aunque estaba prohibido por la iglesia, los religiosos beneficiados de adoctrinar tuvieron cárceles y postes de flagelación. En ausencia de otros oficiales españoles, ellos desempeñaron un papel central en el control social de los indígenas del campo.

Este papel colonizador ha sido explorado para América hispánica rural (2). La extirpación de idolatrías, las cárceles y haciendas de doctrineros, las rebeliones traicionadas por medio de la confesión son sujetos muy conocidos en la historiografía del Perú colonial. En cambio, casi nada se sabe del papel de la religión en el control social de los indios residentes en las ciudades españolas y en sus alrededores.

## II. RELIGION Y CONTROL SOCIAL DE LOS INDIOS EN LIMA COLONIAL

Desde luego, a tantos años de distancia, no se puede estudiar directamente el papel de la religión en la vida cotidiana de los indios urbanos de la colonia. Sin embargo, se puede extraer el intento de los evangelizadores y doctrineros; el papel asignado por los oficiales civiles a la religión y a los eclesiásticos en la cristinización y el control de las poblaciones indígenas; y los hechos revelados en juicios, peticiones, testamentos y otros documentos legales. Por esta documentación se pueden revisar los métodos de supervisión y control usados, examinar la participación de los mismos indígenas y, luego, calcular los efectos en la sociedad



## Religión y control social en la colonia

indígena urbana. En este artículo, lo haré en base a la documentación de Lima colonial.

### Métodos de Control

Entre los métodos de control habían los de carácter físico, como la reducción a pueblos y la superintendencia de la moralidad pública; y los de carácter mental, ejecutados por la confesión. En las ciudades españolas, como en el campo, se hicieron reducciones de indígenas puestos a cargo de doctrineros o curas parroquiales. Allí el cura administraba los sacramentos, especialmente la confesión o penitencia; enseñaba doctrina; establecía escuelas infantiles; supervisaba y castigaba los vicios públicos como borracheras, concubinato e idolatría menor; y predicaba y exhortaba contra los pecados tanto de pensamiento como de obra. También administraba castigos, aunque la iglesia, al igual que la corona, no quería que los eclesiásticos administrasen la disciplina a los indígenas en asuntos civiles: “no pertenece eso al oficio sacerdotal...; el castigo no es propio de sacerdote” (J. de Acosta 1576:313).

Como hemos visto, en el campo, los eclesiásticos tenían a la vez más poder y más responsabilidad judicial. En Lima y las otras ciudades, los doctrineros y los párrocos, sometidos a la vigilancia de autoridades más altas, se conformaban más con este ideal. No obstante, en asuntos religiosos, como pecado o falta de asistencia a la misa y doctrina, el Padre Acosta prescribió “alguna ligera multa pecuniaria, echarlo en grillos durante el día, alguna vez unos pocos azotes, lo más grave de todo trasquilarle, que es tenido por mahor afrente entre los indios” (p. 410). Con excepción del último, son castigos paternos, de conformidad con la política colonial hacia los indios.

Para asuntos religiosos más graves, como los relacionados con matrimonio, bigamia, idolatría, hechicería, o deu-



Lyn Lowry

das a instituciones religiosas, el tribunal eclesiástico no tuvo en cuenta la jurisdicción. Este también revisó todo tipo de juicios en base a su fuero de la "inmunidad eclesiástica": los indios que apelaban al santuario de la iglesia debían ser enjuiciados por la propia iglesia. Sin embargo, la iglesia cedió los castigos mayores al "brazo secular", o sea al gobierno civil, que, para los indígenas de Lima, era el tribunal del corregidor o la audiencia virreinal.

### Evangelización urbana

Hasta 1579, con excepción del hospital de naturales Santa Ana, no habían facilidades particulares para los indígenas de Lima. Los naturales originarios de Lima eran sujetos de don Gonzalo Lima. En los 1540, este kuraka y algunos de sus indios vivieron en las afueras de Lima, cerca del sitio que más tarde fue la iglesia de San Sebastián; pero fueron reducidos al pueblo de Magdalena, en el tiempo del Marqués de Cañete (Rostworowski 1978:76-77).

Santa Ana era tanto parroquia como hospital. Fue la parroquia de don Gonzalo y sus indios, antes de su traspaso a Magdalena; y el kuraka mismo juntaba a sus indios para ir a la misa y castigaba a los que faltaban (Lima 1982:141). Los beneficiados de la parroquia proporcionaron doctrina y sacramentos a los feligreses y a los enfermos indígenas. La confesión y el bautismo de los infieles eran considerados especialmente importantes según las ordenanzas tempranas, y aún en 1550 muchos de los pacientes del hospital eran forasteros (Ordenanzas 1938:143).

Hacia 1570, un padre jesuita solía salir con unos hermanos cada domingo en la tarde; recogían a los morenos de Lima y les enseñaban la doctrina y las oraciones (MP I:415). A la vez, otros hermanos estudiantes recogían a los indios (Anón. 1600:274). Además, los contratos entre amos y sus trabajadores indígenas siempre mandaban que



## Religión y control social en la colonia

los amos les asegurarían la enseñanza de la doctrina y la fe. Sin embargo, para las autoridades coloniales, la reducción, “indispensable para la aceptación del evangelio” (Albó 1966:407), era también indispensable para el control político tanto en la ciudad como en el campo.

### La Reducción Urbana en Lima

Considerando que los indios eran “gente tierna en la fe y plantas nuevas y por consiguiente muy débiles”, el Virrey Toledo y el Arzobispo Loayza acordaron en 1568 recoger a los “yndios de Los Reyes y de las heredades del distrito ...poniéndolos todos en un sitio de por sí, continuado con la misma ciudad donde tubiesen su iglesia y curas propios q. avian de ser de la Comp. de Jesús”. Otro motivo urgente para la reducción era que bajaran los inviernos “tres mil yndios serranos para servicio de las sementeras y otras cosas necesarias al pueblo, los quales ni tenían dónde recogerse sino por aquellos campos, ni quien les acudiese en sus enfermedades sino era en el hospital, q. es cossa q. ellos rehusen aunq. se mueran” (Anón. 1600:230-231).

La reducción Santiago del Cercado se fundó en 1571, bajo el cargo de un padre y un hermano jesuitas. Además de los residentes permanentes, más de mil indios vivían en el Cercado durante las fiestas y los domingos, mientras que durante la semana la mayor parte de ellos vivían en casas o heredades españolas donde servían por jornal (MP II:136-137).

Hasta 1576 se habían edificado unas 250 casas. “El p— que allí assiste aministra los Sacramentos y procura que vivan en policía y que edifiquen sus casas como los españoles, y que no se enborrachen”; el hermano enseñaba la doctrina y “a leer a los yndios chiquitos” (MP I 1571:435).

En 1589 habían 600 “almas de confesión” (MP IV: 478); mientras en 1590 el Virrey Mendoza redujo a los in-



Lyn Lowry

dios de San Lázaro al Cercado. Lo hizo en parte para asegurar que ellos cesaran “las borracheras, amancevamientos y otros bicios muy feos que entre ellos habían” (MP IV: 646), bajo la vigilancia de los jesuitas.

No obstante la reducción, la tradición de evangelización urbana siguió en Lima debido a la imposibilidad de reducir al Cercado a todos los residentes indígenas. Siempre los jesuitas fueron los primeros entre los evangelizadores: salían diariamente diez o doce confesores jesuitas para indios (MP II 1576:12). Además, los domingos y fiestas salían a asistir en las calles, cárceles y en el hospital de naturales, confesándolos, enseñándoles, administrándoles el viático y bautizando a los infieles (MP I 1575:706; MP II 1576:218). También se siguió la costumbre de tener facilidades para indígenas en las parroquias de Lima: en 1610 la parroquia de San Marcelo tuvo “sacristan, sacerdote y sustituto que sabe y predica en la lengua de los naturales” (3).

¿Por qué se escogió a los jesuitas? Seguramente su evangelización agresiva y su presentación de teorías coherentes y poderosas atraían a las autoridades coloniales.

En principio, la Compañía de Jesús desarrolló una teoría de clasificación de las nuevas culturas encontradas en la expansión europea, la cual fue muy acogida por la élite y los burócratas coloniales. La clasificación distinguía tres tipos de bárbaros: el primero, como los chinos, organizados en repúblicas con leyes, autoridades y escritura; el segundo, como los de México y el Perú, organizados pero sin escritura; el tercero, “salvajes ...que apenas tienen sentimiento humano”. A base de esta teoría, desarrolló un programa de enseñanza y vigilancia conforme a su estado: “por ser las naciones de indios innumerables”, cada una necesita “ser instruida de modo distinto” (J. de Acosta 1576: 46-47). Instituyó la práctica de adoctrinar a los indígenas en las lenguas indígenas, y puso mucho énfasis en la enseñanza de lenguas a sus novicios. Fue política aprobada por



## Religión y control social en la colonia

los poderosos coloniales, pues muy pocos de éstos, con la cristalización del sistema colonial, tenían interés en tener muchos indios hispano-hablantes.

Pero por lo menos, el programa práctico se desarrolló en el curso de sus cargos coloniales, sobre todo los de las doctrinas de Juli y del Cercado (4). Lo que es cierto es que los jesuitas debían mucho de su influencia al patrocinio del gobernador García de Castro y del Virrey Toledo (Martín 1968:10-12), y que su evangelización agresiva atrajo el apoyo tanto de los vecinos ricos de Lima como de las autoridades coloniales. También es cierto que su disciplina, sus métodos de enseñanza y su teoría de la gente colonizada hicieron de su orden una herramienta indispensable para el mismo sistema colonial.

### El Ciclo de Vida

La religión abarcó toda la vida colonial. Sus ritos circunscribieron el ciclo de la vida hasta más allá de la muerte.

Reguló la vida política. El rito del bautismo marcaba la entrada de la criatura y del adulto infiel en la sociedad colonial. Además, esta entrada del alma a la comunidad católica era requisito previo para todos los indígenas, con cargo oficial. Tanto los kurakas como los alcaldes y regidores de cabildos de indios tenían que ser cristianos bautizados.

Reguló la vida familiar. Los eclesiásticos revisaban los impedimentos para el matrimonio y determinaban los grados de consanguinidad permitidos; definían la relación entre hombre y mujer en el matrimonio; castigaban el concubinato; administraban consuelo matrimonial en la confesión sobre deberes, castigo de hijos, maltratos a la esposa y pecados sexuales; controlaban los juicios de divorcio o nulidad.



Lyn Lowry

Reguló la vida espiritual. Definía los pecados, los averiguaba y castigaba, incluso la adoración o sacrificio a las “huacas, villcas, cerros, ríos, al sol u otras cosas”, el uso de hechiceros para curar o confesar, el uso de oráculos, la adivinación o la creencia en sueños (J. de Acosta 1585).

Los eclesiásticos atendían al pie de la cama a los enfermos, los confesaban y preparaban para “bien morir”, y a tal fin conseguían que hicieran sus testamentos para dejar sus bienes a sus herederos y hacer las reparaciones debidas para el bien de su alma (ibid.). Luego, los enterraban y ofrecían misas por sus almas, dentro del límite de los recursos materiales dispuestos por sus bienes o los de sus parientes.

Además, las escuelas, hospitales y otras instituciones de bienestar y caridad estaban, en mayor parte, bajo el cuidado de la iglesia.

Los indios coloniales urbanos también se integraron a este proceso, como los demás ciudadanos. Como la de los otros moradores urbanos, sus vidas fueron alcanzadas por los ritos católicos y, aún más que la de los otros, fueron reguladas y vigiladas por la iglesia.

### La Vida Cotidiana

Todos los días, una hora antes del amanecer, nos dice Avendaño en 1620, se juntan los indios e indias en la iglesia de Santiago del Cercado. Se celebra una misa cantada seguida por el catecismo “con lo cual puedan después de acudir a trabajar con que se sustentan. Hay escuela donde los niños aprenden á leer, escribir y canto de órgano y á ellos atiende un hermano coadjutor” (p. 58).

Así era la vida en el Cercado a comienzos del siglo XVII, según un cronista jesuita. Los doctrineros jesuitas insistieron en la educación, especialmente de los niños, pues se decía: “los fundamentos que se pusieren en la ju-



### Religión y control social en la colonia

ventud ténganse por norma y estructura del resto de la vida" (J. de Acosta 1576:295). Siguiendo el método de Acosta, en la educación tanto de adultos como de niños, se intentó dar instrucción de acuerdo con su nivel cultural, en su propio idioma, con un método ordenado y graduado. Acosta insistía en que el doctrinero tuviese la autoridad necesaria hasta "compeler con castigos a los rehuacios, porque el indio se le ha de tratar como niño". Además la instrucción debía ser continua y estable, hecha con caridad, paciencia y constancia (Vargas Ugarte 1941:27).

En Lima, en 1561, el Arzobispo Loayza estableció una escuela para niños españoles, enseñándoles gramática y música (Martín 1968:4). Pero usualmente en las primeras décadas de la colonia, los padres de familia contrataban a maestros particulares para educar a sus hijos. Por lo menos a fines del siglo XVI habían escuelas urbanas autorizadas y examinadas por las autoridades civiles (Martín y Pettus 1972:123); pero las escuelas de indígenas fueron los primeros pasos hacia una educación pública y universal. Mayormente, estaban en manos de religiosos. Antes de los jesuitas, entre 1550 y 1570, los Dominicos y Franciscanos tenían escuelas para niños indígenas en sus doctrinas (*ibid.*), experimentos tempranos en la educación popular.

En la doctrina de Juli, se daba catecismo todos los días a los niños de 15 ó 16 años para abajo. Aprendieron a leer, escribir y cantar, y a los que mostraban habilidad, les enseñaban oficios. Algunas mujeres ancianas dirigían escuelas de niñas donde se aprendía, además de oraciones y catecismo, a hilar, a tejer y otras tareas domésticas. En el Cercado, al parecer, no se enseñaban oficios, ni habían escuelas de niñas. Su proximidad a Lima ofrecía más oportunidades: los niños indígenas del Cercado, al igual que los del centro, podían hacerse aprendices de maestros urbanos de oficios; y las niñas, sirvientas en las casas de la ciudad, aprenderían las tareas domésticas.



Lyn Lowry

En 1620, después de más de 50 años de discusión, se puso un colegio para los hijos de los kurakas del distrito. Como a los niños comunes, se les enseñaba a leer, escribir, contar, así como la doctrina y buenas costumbres. Oliva ha señalado la razón por la cual se fundó el colegio después de tanto tiempo: los kurakas enseñados podían llegar a “ser instrumentos eficaces para desarraigat la ydolatria” (p. 203). No todos los niños asistían con buena voluntad; de vez en cuando se necesitaba una orden del virrey. En un caso, la familia recuperó a su hijo de 14 años y lo hicieron casar; pero esta medida no le ayudó a escapar de la escuela. Los oficiales del colegio lo llevaron de nuevo y, encontrándolo “muy insolente y rebelde”, lo pusieron en grillos hasta que aprendió la doctrina, “porque no sabia palabra della”. Después de cuatro o cinco días la aprendió muy bien, incluso podía servir en la misa (Arriaga 1621:103).

Además de la escuela, la vida cotidiana del indio urbano fue amoldada y circunscrita por la religión. Si bien la vida diaria del indio común del centro de Lima no era tan circunscrita como la del Cercado, vigilada por la Cía., de todos modos estaba sujeta al control religioso, a la doctrina de los domingos y fiestas, y a ciertas instituciones religiosas.

Bajo el control eclesiástico, se establecieron cofradías de indios, organizaciones fraternales y caritativas que, además de proveer misas para cófrades muertos y ayuda para cófrades enfermos o pobres, sirvieron de guía para su vida pública bajo la dirección de un párroco. En el Cercado, se fundó, también en 1620, una casa para guardar a brujos, la mayoría de ellos ancianos, bajo la vigilancia de los jesuitas. La corte eclesiástica conoció casos de divorcio, y los indios, al igual que los otros miembros de la sociedad limeña colonial, recurrieron a él: en el censo de 1613 se mencionan a dos indias divorciadas (Contreras 1613); y a fines del



## Religión y control social en la colonia

siglo XVIII, de todos los litigantes cuya etnia se conocía, más del 30% eran indios (Flores y Chocano 1984:407).

Adicionalmente los monasterios, los hospitales y otras instituciones religiosas debían servir de refugios, claustros para desamparados, huérfanos, divorciadas, prostitutas reformadas y mujeres arrepentidas. Realmente, pocas mujeres aceptaron el refugio libremente: ellas y también hombres y mujeres criminales fueron mandados a tales instituciones por las autoridades civiles (5). Juli, como el Cercado, tuvo una casa particular para guardar a brujos, otra para "algunas indias escandalosas" (Albó:307); pero en Lima las autoridades pusieron a éstas a trabajar en los hospitales y monasterios.

Esta práctica continuó a lo largo de la colonia. Un caso aunque tardío, es ilustrativo: ocurrió en el siglo XVIII. Un Juez de Crimen envió a unas mujeres al Beaterio de Amparados de la Concepción. En un expediente seguido por la priora, ella nos dice que, además de claustro, el beaterio era una escuela de "hijas de personas honradas", y que sirvió como "el depósito de mujeres divorciadas", y

para las casadas q.— litigan con sus maridos hasta q.— se les declare el divorcio, o ellos se quieran unir voluntariam.<sup>t</sup>— y estas se mantienen á costa de sus maridos y pagan 4 pesos mensuales, así para la celda q.— ocupan; como por el cuidado, y vigilancia q.— es necesario tener con ellas p.— q.— no hayan fuga escalando los techos, ó abriendo forados en las paredes, como ha sucedido en alg.— ocasiones...

La priora notó que "los señores Jueces así eclesiásticos como seglares" mandaban a criminales a los hospitales, pero mantuvo que los criminales no son "gente apropiada para ponerlas á la testa de una Juventud tierna, como las niñas" en el beaterio. Notó además que un depósito pa-



Lyn Lowry

ra mujeres divorciadas “es mui distinto de una carcel de reas criminales”, un sentimiento aparentemente no compartido por la sociedad colonial.

Entre las criminales enviadas por la corte estaba una india, encerrada por el “delito de complicidad en el rebellion acaecido en la Provincia de Guarochiri”. Como india, dijo la priora, debían enviarla a Coapcabana “q.— es propio de su nación” o a Santa Ana donde pudiera servir a los enfermos: “alli serviria de exemplo su humillación, p.— q.— escarmienten los naturales biendo su castigo” (6).

### La Participación Indígena

Aunque la iglesia no permitía desarrollar un clero indígena, se instituyó “un cuerpo de especialistas religiosos indígenas”: fiscales, sacristanes, catequistas, acólitos, músicos, mayordomos de cofradías, y los demás oficios del culto. Algunos vigilaban el “cumplimiento de los deberes religiosos de los indios”, otros servían al culto o al cura, mientras otros tomaban varios cargos en la celebración de las fiestas y en el cuidado de los bienes de la iglesia y las cofradías (Marzal:343). Otros entraron a la vida religiosa como “donados”, el rango más bajo en las órdenes regulares, o como sirvientes en los conventos. La participación popular en la religión era alta en la colonia, sin excluir la participación de los indios urbanos.

La vida social y pública era sobre todo religiosa. Las fiestas, la música y el drama eran fuertemente religiosos. Zumárraga dijo en 1540, “Mas que por las predicaciones se convierten [los indios] por la música” (Albó 412, n. 246). Había un coro orquesta en el Cercado: sus integrantes aprendieron a cantar y tocar “chirimias, cornetas, orlas y otros instrumentos” en la escuela jesuita; su música fue una fuente de trabajo e ingreso económico, porque se pagaba por tocar en las fiestas de la ciudad (Anón.:234).



### Religión y control social en la colonia

Además los jesuitas desarrollaron una especie de teatro didáctico con diálogos, coros, danzas y cantos (Albó:415) que era muy impresionante. En un ejemplo temprano, unos "indios, estudiantes de nuestro colegio", se dice, presentaron delante del Virrey declamaciones y música (7).

Había un amplio interés por las imágenes de los santos católicos, las cuales inspiraban "reverencia profunda y lealtad entre la gente" indígena (Van Oss:151). En un testamento de 1779, un indio guatemalteco pretendía tener como bienes solamente cuatro imágenes sagradas (ibid.: 152). Igualmente en la Lima del comienzo del siglo XVII, algunos testamentarios notaron la posesión de arte religioso, incluso de un "libro de canto" (8).

El interés por los santos coincidió con la participación en las cofradías de naturales, fuerzas poderosas en la vida social de los indios urbanos de la colonia. Los indios de las cofradías de Lima participaron en las fiestas corporativamente, juntaron limosnas para el hospital de naturales y otras obras de caridad, ayudaron a sus integrantes, y acumularon bienes (9), dando así a sus dirigentes indígenas alguna experiencia en administración económica e influencia en la comunidad. Debido a la escasez de documentos, es difícil estimar el nivel de participación indígena en cofradías. Lo único que podemos decir es que en los testamentos existentes de 1600-1620 se comprueba que el 75% de los hombres eran integrantes de una o más cofradías, mientras que la cifra para las mujeres era de 55% (10).

Desde luego, dentro de toda esta expresión religiosa había una tendencia profunda de conformismo y aculturación fomentada por los premios a cargos y oficios y por las aprobaciones de las autoridades españolas. Hacia 1550, don Gonzalo Lima desempeñó el cargo de Alguacil mayor de indios. En tal calidad, azotó a una india por consentir el concubinato de su marido, y azotó a otros por faltar a misa (11). Guaman Poma, cronista indígena, también sirvió



Lyn Lowry

como fiscal en la campaña contra la idolatría hecha por Cristóbal de Albornoz en la sierra sur en los 1560 (12). Además, los jesuitas nos dicen que los niños educados en las escuelas religiosas aprendieron a burlarse y perseguir las hechicerías y borracheras de sus padres (MP II:263), es decir sus costumbres y autoridades tradicionales (13).

Pero por otro lado es imposible decir qué éxito tenía la evangelización realmente, ni qué sentido tenía la participación indígena en los ritos y actividades religiosas introducidos por los conquistadores. Seguramente, lo que dijo el arzobispo de Guatemala hacia 1770 tiene un meollo de verdad:

En esta consideración aunque algunos se persuaden de hallarse bien fundada la religión cristiana en los indios por lo que gastan en templos y ornamentos, este es un argumento muy equívoco, supuesto que se sirven de los mismos para su idolatría...

Cortes y Larraz, 1770; cf. Van Oss:152.

Es cierto que la colonización trajo muchos cambios. También es cierto que la nueva religión, con su ideología y sus nuevos métodos de control, fue la fuente de una transformación profunda de la cultura andina. Pero todavía no se puede decir mucho ni de la naturaleza ni del sentido de esta transformación.

### Resultados

Las formas de control social impuestas a través de la evangelización y la enseñanza de religión tuvieron ciertos efectos predecibles. Hicieron cambios importantes en las relaciones dentro de la cultura, la organización social y la ideología andina.



### Religión y control social en la colonia

Se intervino sobre las relaciones sexuales y familiares. Se impuso la monogamia, se cambiaron las ideas tradicionales sobre los grados de afinidad y consanguinidad permitidos por el matrimonio, y se introdujo la idea de que el sexo entre compadres era un pecado mayor.

Se efectuaron tanto cismas como alianzas nuevas en el orden social; surgió una nueva jerarquía y una nueva estratificación social en la cultura andina, debido a los nuevos cargos coloniales y a las relaciones basadas en la cultura y la religión católica.

Se impuso una nueva ideología y se introdujeron formas de control interno. Por un lado, se emplearon algunos indígenas en el oficio de vigilar y castigar a los demás; por otro lado, se les enseñó el concepto del pecado. Este último concepto tuvo implicaciones muy grandes para la cultura andina.

En el pensamiento religioso católico, las enfermedades del cuerpo muchas veces proceden de las enfermedades del alma. Además, como se mencionó arriba, se introdujo el concepto del pecado de pensamiento, un concepto extraño a la cultura andina. La primera creencia, en todo caso, puede acercarse a un pensamiento indígena: la enfermedad se debe a un desequilibrio social, a un descuido de las normas sociales.

Un mito de Huarochirí lo ilustra: el ciclo de mitos de Huatiacuri comienza con la historia de un kuraka que se enfermó gravemente porque su mujer estableció una relación adúltera. La traducción de Taylor nos revela que la relación no fue la del adulterio en nuestro sentido moderno; fue una relación mágico-simpática: ella dio de comer a otro hombre un gran de maíz que había tocado "sus vergüenzas", lo cual estableció "una relación culpabe entre ella y el hombre que comió el maíz" (Taylor 1987:91, 5:23). En el mito, se establece una conexión escondida entre el acto sexual y el de comer.



Lyn Lowry

comer = acto sexual,

hecha por intermedio del maíz; y una conexión entre el maíz y el sexo de la mujer,

maíz → sexo de la mujer.

La transformación se efectúa por medio del contacto, por contagio. Al descuidar estas conexiones ocultas, se trastornó el orden social y se enfermó su marido.

En ambos pensamientos, el español y el andino, se establece una conexión transcendental entre la enfermedad y un descuido. El primero trata de un orden espiritual que afecta al individuo: el alma enferma se expresa por medio de una enfermedad física. El segundo trata del cuerpo social y sus partes.

Tanto el pensamiento español como el mito andino ligan la salud del cuerpo espiritual con la salud del cuerpo personal. En el pensamiento europeo, la relación central se da entre la persona (o el alma) y Dios, tal como era expresado por la iglesia. En el mito, la relación más importante se da entre la comunidad y sus partes: el descuido en el cumplimiento de las normas sociales afecta la relación entre marido y mujer. Esta relación es, o es una parte de su identidad social, el hecho de ser del marido. Por tanto, la ruptura de la identidad social hace que uno se enferme.

Esta idea es gobernada por los "lazos secretos de semejanzas o afinidades" (Foucault 1966:58), lazos que también marcan el pensamiento de la cultura europea hasta el fin del siglo XVI. Para los europeos del Renacimiento, el mundo se plegó, se dobló, se reflejó, formando una cadena de semejanzas y afinidades, siendo cada una la señal de un orden oculto (Foucault:25-26).

Tanto para los europeos como para la gente andina, la introducción de la confesión de los pecados de pensamien-



## Religión y control social en la colonia

to señaló un nuevo paso en el control social, una nueva relación entre el hombre y Dios, y un nuevo sistema de relaciones. La idea de pecado fue eliminada del discurso social y se comenzó un nuevo discurso sobre la conciencia personal y Dios. Esto se llevó a cabo por medio de los sacerdotes, convirtiéndose éstos en nuevos instrumentos de vigilancia y dominación.

### Conclusión

Si bien el campo era lo que más interesaba a la política española en la extracción colonial, la ciudad era el lugar privilegiado de contacto entre españoles e indígenas. Los indios urbanos sufrieron el embate de los nuevos cambios culturales e ideológicos.

La doctrina de naturales urbanos fue un yacimiento de experimentación y práctica. Fue una escuela donde practicaron generaciones de novicios evangelizadores antes de irse a doctrinas serranas aisladas. Fue el sitio donde se desarrollaron las pautas de la política religiosa para los indígenas; esta ríostra tan importante para el orden colonial español. Así, pues, la política religiosa llegó a ser una nueva política de control, cuyos efectos todavía perduran en la actualidad.



---

## Notas

- (\*) El presente artículo es parte de una investigación más amplia hecha posible gracias a una beca de la Wenner Gren Foundation for Anthropological Research. Agradezco también a John H. Rowe, Juan Carlos Godenzzi, Eric Deeds y Humberto Varela por sus comentarios y ayuda con el texto en español.

AAL – Archivo Arzobispal, Lima.

AGN – Archivo General de la Nación, Perú.

(1) Encinas IV 1946:269, cédulas sin fecha; véase también Matienzo 1910:31-37, capítulo 15, sobre la reducción de los indios a la “policía humana” y la forma en la que se debería construir y gobernar a estos pueblos.

(2) Véase especialmente Spalding 1984 y Stern 1982 para casos andinos, Meiklejohn 1986 para la misión jesuita de Juli, Van Oss 1986 para Guatemala. Taylor 1979, sobre México rural, nota la importancia de los religiosos tanto para el desarrollo de la política colonial española como para su administración (p. 18 y 19); pero su estudio se centra en la administración civil.

(3) AAL Visitas, Legajo 7, Exp. V, 1610:f14.

(4) Véase Albó 1966, Meikle-

john 1986 y Vargas Ugarte 1941:44-45 para las doctrinas del Cercado y Juli; Cárdenas 1980 para el Cercado.

(5) Véase Martín 1983:163-167.

(6) AGN Superior Gobierno, Leg. 17, 1783, Cdno. 464.

(7) Corpus Christi, Lima 1569 (MP I:348, Albó:415). Loh-

mann Villena 1941:17 y 37 n.14 subraya la gran importancia de esta fuente de expresión para los indígenas tanto entre poblaciones de la sierra rural como en Lima y Cuzco.

(8) AGN Testamentos de Indios, Leg. 1, passim, 1660-1620.

(9) Véase Temoche Benites 1987:18-31 para el sistema en general. Martín 1968:138 para la cofradía de naturales, San Pablo de Lima.

(10) AGN Testamentos de Indios, Leg. 1. Son 43 testamentos existentes para los años 1600-1620: 20 de mujeres, 23



### Religión y control social en la colonia

de hombres. De éstos, 11 mujeres y 15 hombres fueron cófrades o pidieron que sus albaceas pagaran su entrada póstumamente. Adicionalmente, 75% de mujeres y 82% de hombres pedían misas. Las cifras son más altas más tarde en el siglo, tanto por participación en cofradías como por misas.

- (11) Probanzas, preguntas 16 y 17, esp. pp. 141 y 151.
- (12) Véase Guaman Poma 1966: 388.
- (13) Véase William Taylor sobre este punto para el caso de México.



---

## Bibliografía

- LC — Libros de Cabildos de Lima.  
MP — Monumenta peruana, ed. Egaña

### Documentos

- AGN Testamentos de Indios, Legajo 1.  
AGN Superior Gobierno, Legajo 17, Cdno. 464, 1783.  
AAL Visitas, Legajo 7, Exp. V, 1610:f14.

### Publicaciones

ACOSTA, Antonio

- 1982 Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica* (vol. VI No. 1, julio). Pontificia Universidad Católica del Perú. Pp. 1-34.
- 1982b Los clérigos doctineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630). *Allpanchis* Vol XVI, No. 19. Instituto de Pastoral Andina: Cusco. Pp. 117-150.

ACOSTA, José de, S.J.

- 1952 De Procuranda indorum salute. Ed. Francisco  
[1576] Mateos, Consejo Superior de Misiones: Madrid.



Religión y control social en la colonia

1585 Confessionario para los curas de Indios con la instrucción contra sus ritos; Exhortación para ayudar a bien morir; y suma de sus privilegios... Concilio Provincial de Lima, del año 1583. Imp. Antonio Ricardo: Lima.

ALBO, Xavier

1966 Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. América Indígena Vol. XXVI, Nos. 3 y 4. México. Pp. 249-308, 395-446.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1971 Las informaciones de Cristóbal de Albornoz.  
[1584] Ed. Luis Millones. Centro Intercultural de Documentación: Cuernavaca, México.

ANONIMO

1944 Historia general de la Compañía de Jesús en la  
[1600] Provincia del Perú. Ed. F. Mateos, S.J. T.I. Consejo Superior, Inst. Gonzalo Fernández de Oviedo: Madrid.

ARMAS MEDINA, Fernando de

1953 Cristianización del Perú (1532-1600). Escuela de Estudio Hispano-Americanos: Sevilla.

ARRIAGA, Pablo José S.J.

1910 Extirpación de la idolatría del Pirú. Copia fac-  
[1621] símil. Buenos Aires.

AVILA, Francisco de

1987 Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo  
[1598?] XVII. Trans. y trad. Gerald Taylor. Instituto de Estudios Peruanos: Lima.



Lyn Lowry

**AVENDAÑO, Diego de**

- 1900            Letras anuas de la Provincia del Perú de la  
[1620]        Compañía de Jesús 1620. *Revista de Archivos  
y Bibliotecas Nacionales*, Tomo V, Set. 30. Li-  
ma. Pp. 35-80.

**BORAH, Woodrow**

- 1983            Justice by insurance, the general Indian Court  
of colonial Mexico and the legal aides of the  
half-real. University of California Press: Ber-  
keley.

**BORGES, Pedro O.F.M.**

- 1960            Métodos misionales en la cristianización de  
América, siglo XVI. Departamento de Misio-  
nología Española: Madrid.

**CARDENAS AYAIPOMA, Mario**

- 1980            El pueblo de Santiago, un ghetto en Lima Vi-  
rreynal. *Bull. Inst. Fr. Et. And.*, IX, No. 3-4,  
pp. 19-48.

**CONTRERAS, Miguel de**

- 1968            Padron de los In<sup>o</sup>s que se hallaron en la ciu-  
[1613]        da<sup>d</sup> de los Reyes del Piru.... Seminario de His-  
toria Rural Andina, San Marcos: Lima.

**CORTES Y LARRAZ, Pedro**

- 1958            Descripción geográfico-moral de la diócesis de  
[1770]        Goathemala. *Biblioteca Goathemala*, Vol. XV:  
Guatemala.

**DUVIOLS, Pierre**

- 1987            Cultura andina y represión, procesos y visitas



Religión y control social en la colonia

de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVI. Centro de Estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas": Cusco.

EGAÑA, Antonio S.J., ed.

1954- Monumenta peruana. Institutum Historicum  
1974 Soc. Jesu: Roma.

ENCINAS, Diego de

1945 Cedulaario indiano. Ediciones cultura hispánica:  
[1596] Madrid. 4 tomos.

FLORES GALINDO, Alberto y Magdalena Chocano

1984 Las cargas del sacramento. Revista Andina,  
año 2, No. 2, diciembre. Cusco. Pp. 403-434.

FOUCAULT, Michel

1973 The order of things, an archaeology of the hu-  
[1966] man sciences. Traduc. de Les mots et les cho-  
ses. Vintage Books: New York.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1956-1966 Historia gráfica del Perú según Guamán Poma  
por Luis Bustíos Gálvez. 3 tomos. Ministerio  
de Educación Pública del Perú. Lima.

LAVALLE, Bernard

1982 Las doctrinas de indígenas como núcleos de  
explotación colonial (siglos XVI-XVII). All-  
panchis Vol. XVI, No. 19. Instituto de Pasto-  
ral Andina: Cusco. Pp. 151-172.

LIMA, Consejo

1888 Libro primero de Cabildos de Lima. Ed. To-  
rres Saldamando. Lima.



Lyn Lowry

LIMA, don Gonzalo

- 1982 Los probanzas de don Gonzalo, Curaca de Lima (1555-1559). Ed. por María Rostworowski. *Revista Histórica*, T. XXXIII, pp. 105-173.

LISSON CHAVEZ, Emilio

- 1944 La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos... Archivo General de Indias, Siglo XVI. Vol. I, N. 5-10. Sevilla.

LOCKHART, James

- 1968 *Spanish Peru 1532-1560, a colonial society*. University of Wisconsin Press: Madison.

LOCKHART, James and Enrique Otte

- 1978 *Letters and people of the Spanish Indies: sixteenth century*. Cambridge Latin American Studies, Cambridge University Press: Cambridge.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

- 1941 *Historia del arte dramático en Lima durante el Virreinato, I, siglos XVI y XVII*. Universidad Católica del Perú: Lima.
- 1957 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid.
- 1959 *Las relaciones de los Virreyes del Perú*. Escuela de Estudios Hispano-americanos: Sevilla.

MARTIN, Luis

- 1968 *The intellectual conquest of Peru, The Jesuit college of San Pablo, 1568-1767*. Fordham University Press: New York.
- 1983 *Daughters of the Conquistadores, women of*



Religión y control social en la colonia

the Viceroyalty of Peru. New Mexico Press:  
Albuquerque.

MARTIN, Luis y Pettus, Jo Ann

1973 Scholars and Schools in colonial Peru. Southern Methodist University: Dallas.

MARZAL, Manuel, S.J.

1983 La transformación religiosa peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

MATIENZO, Juan

1910 Gobierno de el Perú. Introd. por José Nicholas Matienzo. Compañía Su-Americana de Billetes de Banco: Buenos Aires.

MEIKLEJOHN, Norman

1986 Una experiencia de evangelización en los Andes. Los Jesuitas de Juli (Perú), *en* Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas": Cusco.

MILLONES, Luis

1978 Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas, Arequipa, siglos XVII-XIX. Historia y Cultura, Revista del Museo Nacional de Historia, 11. Lima, Pp. 7-44.

OLIVA, Anello

1895 Historia de los Incas, y historia de las vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús de esta Provincia. Libro primero y parte del segundo. Lima.  
[1630]



Lyn Lowry

**ORDENANZAS, Sta. Ana**

1938            Las ordenanzas del hospital de naturales, Santa Ana. Ed. Domingo Angulo. Revista del Archivo Nacional, T. XI. Lima.  
[1550]

**ROSTWOROWSKI, María**

1978            Señoríos indígenas de Lima y Canta. Instituto de Estudios Peruanos: Lima.

**ROWE, John H.**

1957            The Incas under Spanish colonial institutions. Hispanic American Historical Review (vol. 37, No. 2, mayo) pp. 155-199.

**RUIZ DE ALARCON, Hernando**

1984            Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians native to this New Spain. Trad. y ed. J. Richard Andrews and Ross Hassig. University of Oklahoma Press: Norman y Londres.  
[1629]

**SOLORZANO, Juan**

1930            Política Indiana. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones: Madrid y Buenos Aires.

**SPALDING, Karen**

1984            Huarochirí, an Andean society under Inca and Spanish rule. Stanford University Press: Stanford.

**STERN, Steve**

1982            El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI). Allpanchis Vol. XVI, No. 19. Instituto de Pastoral Andina: Cusco. Pp. 49-78.



Religión y control social en la colonia

TAYLOR, William B.

1979            Drinking, homicide & Rebellion in colonial Mexican villages. Stanford University Press: Stanford.

TEMOCHE BENITES, Ricardo

1987            Cofradías, gremios, mutuales y sindicatos en el Perú. Editorial Escuela Nueva: Lima.

TOLEDO, Francisco de

1925            Libro de visita general del Virrey Toledo, 1570-1575. Revista histórica, Tomo VII, Entrega II. Lima.

1975            Tasa de la visita general de Francisco de Toledo. Ed. Noble David Cook. Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Lima.  
[1575]

TRUJILLO MENA, Valentín

1981            La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú durante el siglo XVI. Imprenta Editorial Lumen: Lima.

VAN OSS, Adriaan C.

1986            Catholic colonialism, a parish history of Guatemala 1524-1821. Cambridge University Press: Cambridge.

VARGAS UGARTE, Rubén S.J.

1941            Los Jesuitas del Perú (1568-1767). Imprenta A. Castañeda: Lima.

1954            Historia del Perú, Virreinato (Siglo XVII). Imprenta López: Buenos Aires.

1959            Historia de la Iglesia en el Perú. Lima.

1963            Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.



Lyn Lowry

Imprenta de Aldecoa: Burgos, España. 2 tomos.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio

1982

Cuzco 1689, economía y sociedad en el sur andino. Centro de Estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas": Cusco.