

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSTGRADO

**Evangelización y control social en la doctrina de
Canta, siglos XVI y XVII**

TESIS

para optar el grado académico de Magíster en Ciencias de la Religión

AUTOR

Dino León Fernández

ASESOR

Fernando Armas Asín

Lima – Perú

2008

INTRODUCCIÓN	5
PRIMERA PARTE	
MANEJO DEL ESPACIO GEOGRÁFICO Y LA DEMOGRAFIA	
➤ Situación geográfica	32
➤ Canta prehispánica	35
➤ La encomienda de Canta	42
➤ La visita de Bernaldo Ruiz. (1549)	46
➤ La visita de Gómez Fernández y Fray Lope de La Fuente. (1553)	51
➤ El Corregimiento de Canta y las reducciones	63
SEGUNDA PARTE	
BASES PARA LA EVANGELIZACIÓN	
➤ Real Patronato	77
➤ Las doctrinas	80
➤ La Instrucción y los Concilios Límenses.	86
➤ Adoctrinamiento indígena	106
TERCERA PARTE	
LAS VISITAS ECLESIASTICAS A LA DOCTRINA DE NUESTRA SEÑORA DE LA LIMPIA CONCEPCIÓN DE CANTA. FUNCIONAMIENTO Y REALIDADES	
➤ Las visitas eclesiásticas	123
➤ La visita pastoral del Obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo. (1598)	128
➤ La visita pastoral del Prelado don Bartolomé Lobo Guerrero. (1619)	133
➤ La visita pastoral del Arzobispo Gonzalo de Campo y el pleito con la orden de Nuestra Señora de la Merced. (1626)	139
➤ El accionar del Juez Visitador General Eclesiástico	143
➤ Salario del visitador	145
➤ El Visitador Eclesiástico en la doctrina de Canta	150
➤ Inspección del templo, libros de fábrica	152
➤ Biblioteca del doctrinero	161
➤ Escrutinio sobre la conducta del párroco	162
➤ Averiguación sobre el comportamiento de la población	167
➤ Fallo final de la visita	169

CUARTA PARTE
IGLESIA Y ECONOMÍA:
LOS PÁRROCOS DE LA DOCTRINA DE CANTA

➤ Cuestiones generales	173
➤ El sínodo de los párrocos de Canta	179
➤ Ingresos y egresos de los doctrineros	181
➤ Los canteños quejosos	184
➤ El accionar de los doctrineros en la economía del Corregimiento de Canta	187

QUINTA PARTE
LAS VISITAS DE IDOLATRÍAS A LA DOCTRINA DE
NUESTRA SEÑORA DE LA LIMPIA CONCEPCIÓN DE CANTA

➤ Las primeras impresiones	209
➤ Los teólogos y la idolatría	211
➤ La atención de la idolatría por los Obispos de Lima.	217
➤ El Juez Visitador General Eclesiástico de las Idolatrías	240
➤ Los maltratos en los procesos	250
➤ Castigo de cárcel para los hechiceros más connotados	252
➤ Los procesos de idolatría en la doctrina de Canta	255
➤ Abuso de los visitantes	276

A manera de conclusión	280-289
Apéndice documental	290-308
Documentos consultados	309-316
Bibliografía	322-353

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LA PROVINCIA DE CANTA



INTRODUCCIÓN

La idea de investigar un tema referente a una doctrina, en el proceso evangelizador durante los siglos XVI y XVII, se debe a una serie de lecturas sobre la historia eclesiástica en el Virreinato peruano. Éstas me sirvieron para conocer y entender los aspectos generales de dicho proceso, su consolidación, y la unidad de intereses entre la Iglesia Católica y el Estado Colonial. Así, esta inquietud fue derivando en una investigación histórica durante las clases de Maestría en Ciencias de la Religión, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el año 2003. E inicié las pesquisas en el Archivo Arzobispal de Lima, en el Archivo General de la Nación y en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú. Pero desafortunadamente esta investigación se paralizó por diversos motivos laborales y de salud, y recién se la retomó en el año 2006, en que fue avanzada hasta su culminación.

El tema de investigación es sobre *los mecanismos de control social e ideológico de la Iglesia Católica y del Estado Colonial en torno a las parroquias de indígenas a través del adoctrinamiento, las visitas eclesiásticas, y la extirpación de las idolatrías. Y además estudio la relación interna de los doctrineros con la población indígena, la participación de los sacerdotes en la economía durante los siglos XVI y XVII. Este estudio analiza una zona específica de la sierra de Lima, correspondiente a la antigua doctrina de Nuestra Señora de La Limpia Concepción de Canta en el Arzobispado limeño.*

Introducción

El presente trabajo está organizado en una introducción y 5 capítulos. El primero está dedicado a la geografía de la provincia de Canta. Este territorio está situada en la costa y sierra del departamento de Lima y tuvo un importante señorío en la época prehispánica: El de Los Atavillos, que estaba compuesto por ocho ayllus, y gobernado por el curaca principal llamado *Libia Guaranga*. Esta zona es de tierra fértil, factor importante para la subsistencia de los *pueblos*. Es importante mencionar que la actividad agrícola y ganadera fueron las predominantes, pues hubo algunas “parcialidades” dedicadas a tiempo completo a las referidas actividades. Estas realidades se desprenden gracias a las informaciones de las visitas efectuadas durante el siglo XVI para la tasación y además allí existen muchos restos arqueológicos. Otra característica importante de los citados habitantes prehispánicos de Canta, fue su habilidad para la construcción de colcas. Así, en las ruinas de Cantamarca, que probablemente fue una “ciudad”, se encontraron 24 depósitos de alimentos.

Esta provincia de Los Atavillos, ubicado sus tierras en varios pisos ecológicos, contaba con numerosos canales de irrigación, acequias y acueductos que hasta la fecha son perceptibles. Aquí, como en la mayoría de las zonas, se suscitaban pleitos y guerras por el derecho del cultivo de la coca y el ají. Las guerras y conflictos entre los Canta y sus vecinos han quedado perennizadas en mitos y también en documentos de juicios y visitas realizadas después de la invasión española.

Ya en la segunda mitad del Siglo XV fue conquistado por los Incas, sometiendo a los curacazgos de Yauyos, Huarochiris y Cantas. Esta conquista Inca trajo gran cantidad de reformas, como los desplazamientos de poblaciones y el repoblamiento con indígenas foráneos. Ello trajo la reestructuración urbana de la ciudad de Cantamarca y usaron este asentamiento como centro administrativo de la región, tal como se desprende de la gran cantidad de almacenes y por la presencia de una de las esposas de Huayna Capac. Pero el más importante señorío era Canta; los restantes permanecieron ubicados en las inmediaciones de ambas márgenes del río Chillón. Se trata de pueblos enteramente agrícolas, siendo uno de sus productos básicos la coca, bien que este señorío poseía otros recursos: minas de oro y plata, hábilmente explotadas por los Incas con la ayuda de los mitmaqunas bajo el régimen

Introducción

de la mita, e incluso en colaboración de yanaconas. En el recorrido del citado valle aún podemos apreciar gran cantidad de andenes, que parten del río Chillón formando amplios terrales fértiles.

De esta manera en este capítulo explico sobre el manejo del espacio geográfico y la demografía, antes de la llegada de los españoles, y sus posteriores visitas a las parcialidades para la tasación de los tributos y luego detallar los mecanismos de control a través de la organización de las reducciones y doctrinas. Es decir a partir de la implementación de las reducciones, terminadas de instaurar oficialmente por el Virrey Toledo en 1580, comenzó un cambio radical en la penetración ideológica de la población indígena. Constituía, para el español mucho más fácil y eficiente cumplir con su labor de control político, militar y religioso en un pueblo cerrado, donde se hallaba concentrada la población colonizada, a la que se podía obligar a cumplir ciertas normas de conducta.

En el *capítulo segundo* explicamos sobre la coyuntura histórica de la evangelización, englobando en él al real patronato, a la Iglesia antes de la elaboración de los Concilios Límenses, las primeras instrucciones para la correcta cristianización y los tres concilios Límenses convocados para una adecuada estructuración de la Iglesia. Y sobre todo el control ideológico de la población indígena mediante la evangelización.

En el *tercer capítulo* determinamos el control de la doctrina de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Canta a través de las visitas eclesiásticas. En un primer momento con las visitas pastorales de los Arzobispos Toribio de Mogrovejo, Bartolomé Lobo Guerrero y Gonzalo de Campo y posteriormente de los jueces visitadores eclesiásticos. Esta vigilancia la debía realizar en principio el mismo Obispo, pero por algún impedimento podía delegarle a una persona idónea para tal proceso. En tales visitas se debía comprobar in situ el buen adoctrinamiento de la población, el estado de las rentas y ornato de la iglesia matriz, comprobar el buen comportamiento del sacerdote en la buena administración de los sacramentos, etc.

Introducción

En el *cuarto capítulo* explicamos lo referente a la iglesia y la economía, especialmente sobre el accionar de los doctrineros canteños en el marco de la organización socio-económica de la colonia. Asimismo explicamos el salario de los doctrineros, las innumerables quejas de los indígenas en contra de sus párrocos y cómo estos fueron corroborados en ciertos documentos y testimonios de *algunos* cronistas sobre la participación los doctrineros en la economía de la doctrina, concretamente en la de Canta en los siglos XVI y XVII.

Luego en el *capítulo quinto* trato de un control a los indígena idólatras y adoctrinados, y por lo tanto, aquí me es forzoso hablar sobre la atención de la idolatrías por los concilios Límenses e incluso la actuación de muchos teólogos que han dejado sus primeras impresiones sobre la religión nativa. Asimismo la atención de los arzobispos de Lima durante el siglo XVII sobre este problema de la idolatría. Aquí es importante señalar las funciones del juez visitador de las idolatrías y sus contradicciones al interior de este aparato represivo y sobre todo los procesos de idolatrías, las denuncias anónimas de hechicerías, y los castigos para los llamados idólatras de esta doctrina de Nuestra Señora de Concepción de Canta. Finalmente presento las conclusiones, anexos documentales, las fuentes manuscritas y la bibliografía.

La presente investigación pretende sugerir un modelo metodológico para abordar lo que concierne a la doctrina de Canta en el proceso evangelizador. Pero lógicamente es un modelo inacabado, tanto en su aspecto histórico cómo metodológico. Otros estudios similares se encargarán de concretarlo. La realización de este trabajo, seguramente me servirá de base para continuar mis investigaciones hasta arribar a un perfeccionamiento laudable.

HISTORIOGRAFÍA

Respecto a la producción historiográfica concierne a este tema de investigación, podemos mencionar que diversos autores peruanos y extranjeros se han interesado por las doctrinas indígenas en el Virreinato peruano, especialmente por las visitas pastorales, eclesiásticas y de las idolatrías. El tema no es, por tanto, absolutamente novedoso. Lo negativo es que se lo ha tratado sin tener presente la abundante documentación que guardan los archivos. Esos estudios dan solamente algunas ideas que no siempre pueden corroborarse exitosamente con la realidad que se desprende de los expedientes inéditos.

Nuestro trabajo no tiene por objetivo mostrar un balance de los estudios sobre las visitas pastorales, eclesiásticas y de las idolatrías en el proceso de evangelización en general, ni en particular en nuestro país. Claro que lo podríamos hacer presentando un adecuado estado de la cuestión, empezando por organizar sus contenidos de acuerdo a la formulación de nuestros problemas de investigación. Pero debemos mencionar que, en relación al presente problema planteado, no existen trabajos de investigación documental o de síntesis bibliográfica sobre la evangelización, organización, desarrollo, y realidad de las doctrinas como vehículos concretos de control a la población de Canta durante los siglos XVI y XVII.

Ahora bien: para tener una clara definición de los estudios globales de historia colonial, se debe contar con suficiente información pero tenemos apenas breves referencias sobre este tema. Tales trabajos dan una escasa visión de conjunto de la sociedad y su desarrollo. Las referencias son concisas y, en algunos casos, se trata de simples notas. La excepción la constituyen los estudios de James Lockhart (1981) sobre el Perú hispánico y, en especial, el análisis que Javier Tord y Carlos Lazo (1981) hacen de la economía y la sociedad colonial.

Introducción

Con respecto a los estudios concernientes al manejo del espacio geográfico y la demografía, en el presente marco referencial son imprescindibles las publicaciones de María Rostworowski (1978), Lorenzo Huertas (1988), Teodoro Casana (1976) y Pedro Vilar Córdova, sobre los primeros asentamientos de la población de Canta antes y después de la llegada de los conquistadores.

Una aclaración: sobre las doctrinas peruanas en los siglos XVI y XVII realmente sabemos muy poco. Las razones de este desconocimiento son muchas: la falta de interés de algunos intelectuales, falta de apoyo (es conocido por todos las pocas ayudas –becas de investigación– que se brindan al investigador en el Perú), prejuicios, entre otras. Esto último es bueno señalarlo con mayor detalle. Ocurre que aún subsiste en la mentalidad de los religiosos la idea de que estos temas sólo interesan a los miembros de la Iglesia y si algún profano ajeno a la institución, desea abordarlos, es porque quiere desacreditarla. Y esto tiene graves consecuencias para el investigador, ya que el acceso a la documentación eclesiástica se torna muy restringido. Si bien hay archivos eclesiásticos abiertos al público (Archivo Arzobispal de Lima, Archivo del Convento de San Francisco de Lima, Archivo Arzobispal de Arequipa), aún muchos son hoy en día de difícil acceso. A lo cual hay que sumarle el desorden que existe en ellos. No suele haber índices ni guías generales. Y un archivo desarreglado es fácil que pierda sus documentos. Es decir aún no se tiene del todo una real conciencia de la importancia de ordenar y cuidar esta documentación.

Con respecto al tema, existen trabajos como el del autor Valentín Trujillo (1963), desde un punto de vista más institucional sobre la legislación eclesiástica en el siglo XVI; continúa siendo un excelente instrumento de consulta que detalla el origen y los elementos constitutivos de las doctrinas.

Además, como parte de nuestro marco referencial temporal, tenemos el estudio de los historiadores Alejandro Málaga (1971) y Cárdenas Ayaipoma (1972) sobre las reducciones. A través de ellas se puede conocer, a grandes rasgos, la actividad de los curas doctrineros y la función social de la doctrina en un espacio urbano. Dicho asunto fue estudiado también por Lynn Lowry (1988), Quishpe

Introducción

Bolaños (1999) y Dorsinfang-Smets (1964), los tres lo efectuaron con la intención de demostrar los mecanismos de control social a través de la fundación de las reducciones. Estas lecturas han delineado el rumbo de mi investigación, pues proporcionan elementos capitales para comprender la complejidad del proceso evangelizador.

El estudio de la evangelización en el Perú siempre ha sido cuestión de polémica entre los historiadores peruanos. De allí la inmensa bibliografía que existe sobre ella. No creo que haya una sola persona que pueda abarcar, en un solo estudio, toda esa inmensa cantidad de escritos que se han venido acumulando sobre este proceso.

Insistimos: los análisis sobre el proceso de evangelización religiosa en el Perú colonial son muy cuantiosos. En la década del 50, Fernando Armas Medina (1953) planteaba algunos problemas sobre el proceso de evangelización, pero preferimos tomar como modelo los conceptos del proceso de transformación realizados por el antropólogo Manuel Marzal (1983). Hay también trabajos fundamentales sobre las bases para la presencia de la Iglesia en los Andes, como son de los investigadores Acosta Antonio (1999), Armas Medina (1953), Botasso Juan (1993), Castañeda Paulino (1976), Céspedes del Castillo (1985), Dammer Bellido (1976), Antonio Egaña (1966), Dussel Enrique (1972), Fernández García (2000), Gutiérrez de Arce (1954), Málaga Medina (1992), Vargas Ugarte (1953), e Ibot León (1954).

La lectura atenta de estos autores ha delineado, a lo largo de la investigación, los elementos capitales para comprender la complejidad del proceso de evangelización. Aquí señalan, en principio, que el Concilio de Trento tardó en repercutir en el Virreinato peruano, pero que con la llegada del virrey Toledo y la de los jesuitas, se planteó un hito en la aplicación de sus reformas y en el cambio definitivo de la historia de la Iglesia y del poder político en este territorio para el Gobierno colonial español.

Introducción

Son momentos fundamentales para la comprensión de esta época (a partir de 1532) los siguientes sucesos: la llegada de los españoles a la zona andina en 1532; el desencadenamiento de la gran Reforma católica (1545-1563); la disputa de Valladolid (1550) entre Sepúlveda, Mendieta y De Las Casas; los concilios celebrados con anterioridad a la llegada de Toledo (I: 1551; II: 1567-1568); los movimientos de resistencia indígena (particularmente el Taqui Onqoy de 1564-1565); el arribo de los jesuitas a los Andes (1568); la instauración del poder político y religioso hasta la gestión virreinal de Toledo (1569-1581); la ejecución de Túpac Amaru (1572) por orden del citado Toledo; la celebración del III Concilio Límense (1582-83), la publicación del Catecismo y las grandes campañas de extirpación de idolatrías.

La obra de Villegas (1974), *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica*, precisamente no trata sobre la actividad catequística, sino cuando analiza las aplicaciones de las normas tridentinas al Nuevo Mundo. Y los *Concilios Límenses* en los que se manifiesta la acción de los jesuitas, reflejan las preocupaciones de Trento (particularmente el tercero).

Vargas Ugarte publicó, en los años cincuenta, tres tomos consagrados a la edición de textos de los primeros Concilios, acompañados de un sustancioso comentario histórico. Y el estudio de Bartra, *Tercer Concilio Límense, 1582-1583*, publicado el año 1982, señala que los textos de este Concilio marcan una época en la historia de la evangelización de los Andes y confirman, definitivamente, la presencia cristiana en los nuevos territorios conquistados.

Para comprender el fenómeno conciliar, el libro de Juan Guillermo Durán (1981) constituyó un elemento fundamental. Me abrió los ojos respecto a los *Concilios Límenses* en el siglo XVI, a la Iglesia católica colonial, al rol de los jesuitas y al texto evangelizador, entre otros temas.

Introducción

En esta naturaleza del proceso de evangelización a principios del siglo XVI, hay un problema que plantea la historia sobre la Iglesia peruana. Los autores Fernando Armas Medina (1953), Vargas Ugarte (1953) y Borges (1980) transmiten una visión triunfalista del Catolicismo, que vence a las religiones autóctonas. Dicho problema recién será superado por algunos académicos neutrales.

El estudio de Fernando Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, es la mejor introducción sobre la cristianización de los Andes. En él trata sobre los orígenes de la evangelización; la expansión misionera, y sus obstáculos; y sobre las instituciones eclesiásticas, que poco a poco, se van implementando en el territorio andino. Es, por lo tanto, una referencia indispensable y obligatoria para todos los investigadores. También constituye el primer trabajo sistemático sobre la evangelización peruana. Se analiza el paralelismo entre las religiones cristianas y andinas. Este libro debe ser complementado con otros estudios más recientes.

También son muy importantes, sobre todo para la época colonial, los clásicos estudios escritos por sacerdotes, como los jesuitas Antonio Egaña y Vargas Ugarte, el dominico Domingo Angulo, y el mercedario Víctor Barriga. Sus obras se caracterizan por el recuento de hechos del período colonial, ya que sus métodos de análisis histórico son tradicionales, y se apoyan en fuentes escritas, sin tomar en cuenta otras disciplinas. Ahí se percibe que estos religiosos tienen una posición doctrinal católica y, en algunos casos, hay una defensa acérrima del Catolicismo.

Debemos mucho igualmente a los trabajos de Vargas Ugarte que se refieren a la historia eclesiástica de la Colonia, pero presentan un débil interés por la región sur andina. Por eso no hay historia de la Iglesia que se refiera exclusivamente a los Andes, y sería difícil escribirla por los lazos que la experiencia eclesial andina tiene con el resto del territorio del antiguo Virreinato del Perú y áreas cercanas. Pero *La historia de la Iglesia en el Perú* es aún la visión más completa y general de la historia eclesiástica andina. Y, asimismo, Vargas Ugarte escribió muchos ensayos sobre asuntos relativos a la historia eclesiástica andina.

Introducción

El mérito de Vargas Ugarte es realizar una incansable recopilación documental en los principales archivos peruanos, americanos y europeos, y plasmarlo en cinco volúmenes. Esta obra, a pesar de su importancia en cuanto a la cantidad de información recopilada, tiene una orientación excesivamente narrativa y un escaso análisis de los procesos sociales.

De igual manera, debemos mencionar el trabajo importante del ex arzobispo Emilio Lisson Chávez quien, aprovechando su exilio en España, publica una valiosa colección de 26 tomos (1943-56), *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*, con documentación sobre la Iglesia peruana, extraída del Archivo General de Indias de Sevilla. Aquí él no hace una historia de la evangelización, sino colabora con un valioso servicio a los investigadores, pues reunió la documentación de las primeras épocas del siglo XVI, y por ello, nos permite tener una idea clara de las orientaciones del proceso de la evangelización.

Otro de los textos imprescindibles es el clásico libro de Pedro Borges Morán (1980), *Métodos misionales en la cristianización de América, Siglo XVI*, en el que se analizan los métodos en preparación, los métodos de persuasión y los frutos de los métodos. Uno de los aspectos más interesantes del libro es la comparación entre los diversos espacios americanos, y la distinción entre una etapa del Siglo XVI en la cual se da una verdadera conversión de los naturales, y otra en la cual los indígenas yuxtaponen su religión. Este trabajo permitió contar con otros textos de evangelización por parte de los sacerdotes y religiosos de las distintas órdenes. Y posteriormente salieron a la luz los trabajos muy meritorios del jesuita Nieto Vélez (1992a); del mercedario Severo Aparicio (1992,1994, 200a); de los franciscanos Julián Heras (1992b y 1994), y Federico Richter Prada (1989c y 1992, 1994 y 1996), descalzo y recoleto respectivamente.

Introducción

Hay estudios más actuales con perspectivas mucho más analíticas. Tal sucede con el jesuita Manuel Marzal (1983), el diocesano Meiklejohn (1985) y Henrique Urbano (1992). Estos autores modernos hacen uso de los métodos históricos más adecuadamente, a veces hasta instrumental, de otras disciplinas, como, por ejemplo, de la antropología. Pero también hay una defensa del Catolicismo.

Así, por ejemplo, Manuel Marzal, en su libro *La transformación religiosa en los Andes*, discute las opiniones de teólogos y pastores del siglo XVII para llegar a la conclusión de que los Andes estaban definitivamente cristianizados a partir de ese entonces. Y posteriormente responde a las opiniones de los investigadores en un artículo (1999), afirmando sólo algunos elementos de esta transformación religiosa en los Andes.

Igualmente el trabajo de Norman Meiklejohn (1988), constituye un aporte importante y metodológicamente interesante para el investigador. Este autor repasa los resultados de las disciplinas históricas para caracterizar a la población Lupaqa del altiplano andino y, en seguida, analiza los métodos empleados por las familias religiosas comprometidas con el espacio cultural Lupaca, fundamentalmente los dominicos y jesuitas.

De esta manera, en este capítulo, es vital comprender la obra de la autora Regina Harrison (1992), que ha trabajado en los últimos años sobre la confesión programada por la evangelización para los indígenas. Este material complementa claramente el del sermulario, pues alude a esa otra práctica considerada en el proceso de introducción de los indígenas a la Religión católica. La autora analiza la imposición de la confesión dentro del contexto de control religioso y cultural español, así como la resistencia indígena a tal práctica.

Introducción

Inserto un capítulo concerniente al control de las doctrinas a través de las visitas eclesiásticas, bien que éstas, para el siglo XVI, son encuestas socioeconómicas de las doctrinas y de la población indígena. Y para el siglo XVII, son mecanismos para controlar tanto al cura doctrinero como a la población. Por la década de los 30, Domingo Angulo publicó el diario de la segunda visita pastoral del arzobispo de Lima Don Toribio Alfonso de Mogrovejo; aportando un invaluable corpus documental de la visita pastoral del mitrado de Lima. En 1946, Céspedes del Castillo publicó un artículo llamado *La visita como institución indiana*, señalando los tipos de visitas; las denominadas abiertas y las de inspección.

Otro trabajo importante es del dominico Enrique Urbano (1999), en un estudio preliminar y notas hace un análisis de las visitas pastorales y su relación con el Concilio de Trento. Y asimismo el estudio específico sobre una región de los Andes es el del historiador Waldemar Espinoza Soriano (2001 y 2003) sobre la visita pastoral al obispado del Cusco por el Prelado Manuel Mollinedo. En dicho estudio se señala las funciones, deberes del visitador y, sobre todo, hay un amplio detalle de las parroquias cuzqueñas.

Y también el libro recién publicado, de Antonio Benito (2006) sobre la figura del importante arzobispo visitador Mogrovejo, con una introducción y notas; pero sobre todo la transcripción total de toda la visita pastoral. Otro trabajo comparativo es la *Visita pastoral a la Diócesis de Caracas por el arzobispo Mariano Martí*, estudio fundamental, donde señala las funciones y deberes del visitador de la doctrina. También por mi parte he estudiado en los años (2000a, 2004a) sobre las visitas eclesiásticas a las doctrinas de Carabayllo y Cañete.

También acompañamos un capítulo sobre el accionar de los doctrineros en la Economía de Canta, ya que configura el tema específico de la participación de los sacerdotes doctrineros en la economía de sus templos. Un primer acercamiento es el texto de Pablo Macera (1977) sobre las haciendas jesuitas y la economía colonial, trabajó sobre la Iglesia con una perspectiva económica. Y asimismo, a través del Seminario de Historia Rural Andina, impulsó cuantiosos estudios y transcripciones de

Introducción

documentos sobre los diezmos, tributos y otros ingresos eclesiásticos. Y por otro lado, en cuanto a los estudios puntuales sobre las actividades económicas de los párrocos de indígenas en sus doctrinas, nos apoyamos en los importantes trabajos de Antonio Acosta (1979, 1982a y 1982b), y Bernard Lavalle (1982), donde se establece la enorme ventaja que suponía la constante presencia y contacto de los curas doctrineros con la población indígena, y la relativa facilidad para suavizar los efectos de los controles a que estaban sometidos. Esto era importante como la seguridad de contar con mano de obra para las distintas actividades económicas que el párroco aprovechaba. Por nuestra parte, hemos contribuido al estudio de este asunto en los años (2003a y 2004a).

Lo que también ha avanzado bastante en nuestro medio son los estudios sobre las religiones andinas a través de las indagaciones sobre idolatrías en los últimos tiempos. Los valiosos documentos que se siguen publicando dan luces sobre cómo se realizó la evangelización católica, con algunos mecanismos de coerción o ideológicos, y más que los resortes de la resistencia andina al fenómeno. Todo indica que la idea idílica de la evangelización pacífica, según las actas de concilios, es producto de un entramado de conveniencias o pactos entre grupos de poder autóctonos, mestizos, criollos y españoles; también representa improntas económicas y sociales. Son imprescindibles los estudios de Juan Carlos García (1994), Antonio Acosta (1987), Pierre Duviols (1971, 1986, 2003), Barnadas (1993), Castro Victoria (1991), Flores Espinoza (1991), Iris Gareis (1989), Gushiken (1974), Huertas Vallejos (1981), Osorio Alejandra (1990), Silverbaltt (1982), Ramos Gabriela y Enrique Urbano (1992).

Como vemos, hay muchos estudios sobre los mecanismos del proceso de evangelización, contamos, pues, con innumerable literatura especializada. De ella, tomamos como base de trabajo los importantes libros de Pierre Duviols (1971, 1986, 2003), que permiten entender los mecanismos violentos de imposición de la cultura cristiana, e incluso los estudios de casos de extirpación en algunas doctrinas.

Introducción

Aquí uno de los problemas más difíciles en la historia de la evangelización y que fue objeto de numerosas discusiones desde el siglo XVII hasta el presente: la discusión de la permanencia de las prácticas rituales prehispánicas en el catolicismo andino. Según la orientación de los estudios y autores, las opiniones insisten en la permanencia y en el carácter pagano de las creencias y rituales andinos. Los historiadores muestran cómo se realizó la evangelización y los métodos empleados en la cristianización de los Andes.

Una de las mejores síntesis de la historia de evangelización de los Andes, desde el punto de vista de las prácticas evangelizadoras y de los resultados obtenidos en la extirpación de la idolatría prehispánica, es la del ya mencionado autor francés Pierre Duviols en su texto *La lucha contra las religiones andinas: la conquista y la colonia*, publicado y traducido en 1977. Ahí se describe los métodos utilizados, las diferencias entre los diversos grupos de misioneros en aspectos como la predicación y concepción del mundo andino, las motivaciones de cada uno según sus tradiciones espirituales. Otro libro reciente del mismo autor es *La cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, (1986). En él hace una utilísima antología de textos de los juicios de idolatrías, en la que se da cuenta de los ritos prehispánicos, de la permanencia de ellos a principios del siglo XVII. Indudablemente, estos estudios son únicos y de un gran valor etnográfico. Son también la mejor introducción al estudio de los métodos de evangelización en los Andes y, al ir acompañado de documentos transcritos, se vuelve imprescindible. Y sobre todo la reciente publicación de su libro *Procesos y visitas de idolatrías, Cajatambo, Siglo XVII*, (2003).

Pierre Duviols nos ofrece este valioso trabajo con el postulado de que fue una verdadera inquisición para los indígenas (aunque recordemos que nunca estuvieron bajo la jurisdicción de dicho tribunal). Nos presenta el clima ideológico y los intereses creados en torno a la Extirpación. Recoge mucha información pormenorizada sobre la manera en que se realizaban las campañas. Pero la obra carece de datos relacionados a la religión andina extirpada. Varios estudios han incidido sobre este punto

Introducción

El tema interesa también al historiador Lorenzo Huertas (1981), quien describe la religión andina, basando sus reflexiones en la misma colección de documentos del Archivo Arzobispal de Lima. Sus análisis presentan un aspecto más sociológico, describiendo –brevemente– las razones de la persecución y los componentes ideológicos de la lucha contra las idolatrías. Este trabajo constituye una síntesis del sistema religioso andino de la provincia de Cajatambo en el Siglo XVII, en base a la documentación que dejaron los extirpadores.

Ya anteriormente Nathan Wachtel (1971), en su polémica tesis de la visión de los vencidos, señalaba que el fenómeno de la Extirpación de las Idolatrías obedeció, en su accionar, a factores culturales e, incluso, personales. Lo cual fue refutado por Antonio Acosta (1979, 1982a, 1982b, 1987, y 1999), quien insistió más en una causa socio económica aclarando el rol de algunos misioneros y las verdaderas motivaciones que los guiaban en esa campaña de represión religiosa. Se refiere más detenidamente a los doctrineros de Huarochirí y subraya los aspectos económicos de la campaña, hasta entonces poco abordados. Tal hipótesis fue corroborado más tarde por el propio Acosta (1979 y 1987), Guibovich (1991), García Cabrera (1993), y Hampe (1993-1995 y 1999), quienes realizaron estudios sobre los extirpadores Francisco de Ávila, Cristóbal de Albornoz, Hernández Príncipe y Fernando de Avendaño, respectivamente.

Sobre la presencia, discurso y prácticas evangelizadoras de los jesuitas, cobran enorme importancia durante el período que investigamos, no sin suscitar violentas reacciones en las otras órdenes religiosas, Ávila y Arriaga, quienes protagonizaron las campañas de extirpación de Idolatrías, instauradas en los Andes durante la primera mitad del siglo XVII. Juan Carlos García Cabrera (1994) ofrece un excelente rastreo de estas campañas.

Introducción

Debemos mencionar, también, el libro de Henrique Urbano (1999), *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, un estudio preliminar del manual de extirpación, donde insiste en el buen análisis de la retórica de los discursos de extirpación y en los manuales de extirpadores como el del jesuita Arriaga. Antonio Acosta (2001) ha continuado, desde esta perspectiva, el análisis de los sermones de Fernando de Avendaño.

Hay dos libros más, que resultan fundamentales. Son el recientemente publicado *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, del doctrinero Bartolomé de Álvarez; y el titulado *Luna, sol y brujas: Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* de Irene Silverblatt. El primero un memorial escrito a Felipe II muy poco después del III Concilio, elaborado a partir de una crítica severa contra la en que la Iglesia y el Poder político manejaban el proceso evangelizador. Autocalificándose como testigo de la manera en que los indígenas continuaban practicando sus propias costumbres y religión, las describe con gran exactitud. El material introductorio del memorial resulta enormemente útil, ya que nos aproxima a la cultura y las religiones indígenas en una zona rural.

En cuanto a Silverblatt, es importante subrayar que su óptica privilegia el rol de las mujeres en la transformación dramática que fue insertada por la presencia del gobierno español en la zona andina. Para los intereses específicos del tema de la hechicería, es particularmente importante el tratamiento que realiza de las relaciones establecidas, por el discurso eclesiástico europeo y colonial, entre “el Diablo” y “la mujer”; además de su trabajo sobre la relación entre percepción y sujetos sociales y económicos más radicalmente subordinados. También estudia la forma en que este “Diablo” y este discurso demonológico son transportados a los Andes, y convertidos en extirpación y persecución cultural y religiosa. Asimismo, interesa su tratamiento de la hibridación de figuras andinas no demoníacas con el demonio occidental, así como de las declaraciones judiciales de las “brujas indígenas”. Las mujeres fueron, a decir de la autora, preservadoras fundamentales de saberes culturales estigmatizados por la estrategia demonizadora de lo cultural nativo durante la colonia.

Introducción

Así la autora norteamericana Irene Silverblatt, en este tema especializado, trata de comprender el lugar de la mujer en el contexto del movimiento contra las prácticas idolátricas. Además, es un estudio minucioso y único sobre estas materias, con sendas referencias a los documentos que nos relatan las acciones de mujeres andinas a través de los ciclos míticos andinos.

También debemos mencionar a María Emma Mannarelli (1985 y 1998) trabajó el tema de las hechiceras y la inquisición, mientras Ana Sánchez en su texto “*Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*” (1991), propone acercarnos al fenómeno de la hechicería y de la idolatría rompiendo el cisma tácito que suele establecerse entre élites, esferas de poder y ámbito popular. Existe la voluntad de hacer lecturas comparativas, que consideren los fenómenos en torno al mal, tanto en Europa como en los Andes. Encontramos en el libro de Ana Sánchez uno de los materiales más sofisticados, específicamente por su voluntad de leer el control religioso y cultural (que lo define como uno solo y inextricablemente engranaje al control político y económico) como algo que excede al proyecto colonial puramente andino, y que más bien caracteriza a la Europa reformista y contra reformista de la época y sus colonias.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

El proyecto de investigación, del presente trabajo, se inicia con un problema principal. El problema es el siguiente: *¿Cuáles fueron las características de la organización, desarrollo y realidad de la doctrinas como vehículos concretos de control a la población de Canta, durante los siglos XVI y XVII?* que estuvo orientado a las pesquisas documentales, la lectura atenta de la historiografía, y a los elementos teóricos, técnicos y metodológicos del proceso de investigación.

Ante esta pregunta medular, fue necesario reconocer como parte de los problemas de investigación otro que consideramos secundarios, que ya fueron advertidos con anterioridad por numerosos investigadores. Son cuestiones que permiten comprender el fenómeno de la evangelización desde una perspectiva integral. Sirven como marcos temporales y conceptuales de los principales. Son los que siguen:

¿De qué manera se efectúa o relaciona la consolidación de la dominación colonial con el proceso de evangelización?

¿De qué modo se manifiesta la acción de los párrocos de Canta que modelaron la religiosidad de los indígenas en los siglos XVI-XVII?

¿Cuáles son los aspectos en que se manifiestan las visitas pastorales en la doctrina de Canta en los siglos XVI y XVII?

¿Cuáles son las características de las visitas eclesiásticas en la doctrina de Canta en los siglos XVI y XVII?

¿Cuáles son las características de las visitas de idolatrías en la doctrina de Canta durante los siglos XVI y XVII?

¿Cómo se implementan los métodos de control sobre la población indígena a través de la organización y desarrollo de las reducciones y las doctrinas?

¿Cuáles son los aspectos en los que inciden las visitas de idolatrías en la doctrina de Canta en los siglos XVI y XVII?

OBJETIVOS

Considerando así la situación, los objetivos que persigo son diferenciados de acuerdo a la profundidad de sus implicancias o alcances temáticos.

Los objetivos principales:

Explicar las características de la conexión entre política de dominación colonial y proceso de evangelización.

Precisar la importancia de la organización y desarrollo de las parroquias rurales como vehículos concretos de la transformación religiosa en los Andes peruanos.

Explicar la importancia de las quejas indígenas en contra de sus curas doctrineros en la parroquia de Canta.

Explicar la realidad de las doctrinas dentro de la realidad colonial

Explicar de manera concreta las características principales del proceso de evangelización en el Perú colonial en los siglos XVI y XVII.

Analizar la conexión entre la Iglesia y Política en la evangelización.

Explicar de manera general el adoctrinamiento indígena.

Explicar las características particulares de los primeros textos legislativos de la Iglesia.

Explicar las funciones y organización de las reducciones.

Explicar la organización y funciones de la doctrina como institución.

Asimismo desagregando cada uno de los objetivos generales de acuerdo a la lógica misma de la investigación como las finalidades específicas:

Introducción

Determinar las características principales de la doctrina como una institución eclesiástica colonial.

Indagar el accionar de los curas doctrineros en la economía de Canta.

Determinar el accionar de las visitas pastorales.

Determinar el accionar del visitador eclesiástico a la doctrina de Canta.

Determinar el accionar del Juez Visitador de idolatrías a la doctrina de Canta.

Descubrir los métodos de control a través de la organización de las reducciones y las doctrinas.

Interpretar los cambios de la religiosidad producidos por la presencia de los doctrineros en Canta.

Clasificar las características principales de la organización y desarrollo de las doctrinas indígenas.

Explicar el desarrollo de la extirpación de idolatría en la doctrina de Canta en los siglos XVI y XVII.

Explicar el control de las doctrinas a través de las visitas pastorales.

Características particulares de los primeros Concilios Limenses en el siglo XVI.

Determinar los mecanismos específicos del proceso de evangelización.

Determinar las características específicas de las reducciones indígenas.

Determinar las características específicas del desarrollo de las doctrinas

Determinar las características concretas de la doctrina de Canta.

HIPÓTESIS

En lo referente a las hipótesis principales. Una de ellas es la correspondiente a las visitas eclesiásticas y de las idolatrías que fue el medio de control a los curas doctrineros e indígenas y a través de ella se familiarizaba con los problemas concretos de las doctrinas, específicamente la de Canta durante los siglos XVI y XVII. Asimismo los cambios de la religiosidad de la población de Canta se debieron a la acción de las doctrinas, que fueron el medio específico para la ejecución de la evangelización.

También en la elaboración de las hipótesis secundarias me ha servido para dar el orden lógico explicativo a los contenidos de la investigación. Y una de ellas es la coyuntura histórica de la evangelización peruana, de que la historia de la evangelización del Perú así como la de toda América hispana, tiene como una de sus características importantes la unión histórica de la Iglesia y el Estado erigidos como los poderes encargados de poner en práctica la denominada cristianización.

Igualmente, otra hipótesis sobre los métodos de control a través de la organización de las reducciones y doctrinas, es que para la realización de la política evangelizadora indígena en la doctrina de Canta, la iglesia asumió como principal tarea la constitución de las parroquias, las que llegaron a constituirse en una de las maneras más efectivas de integración de la población indígena al sistema de dominación colonial. Esta creación de los pueblos de indígenas de Canta, sólo perseguían definidos propósitos fundamentales: el adoctrinamiento hispano-colonial y católico, facilitar el cobro del tributo, contar con reservas de mano de obra disponible en cualquier momento.

Introducción

Además en esta parroquia de indígenas de Canta los curas doctrineros tenían por finalidad llevar los principios generales del adoctrinamiento aplicándolos a la realidad de las reducciones indígenas. Estos principios fueron elaborados por los diversos mecanismos eclesiásticos, intelectuales y políticos vigentes en la época.

En el control de las doctrinas a través de las visitas eclesiásticas podemos mencionar que estas visitas fueron uno de los requisitos impuestos obligatoriamente por el Concilio de Trento. Y en el siglo XVII en la doctrina de Canta se percibe una mayor preocupación en poner mucha atención y vigilancia de la evangelización de los naturales, evitando la opresión y los desordenes que pudiesen padecer esta doctrina. Es decir las visitas eclesiásticas a la doctrina de Canta era el controlar in situ el buen adoctrinamiento de la población indígena, las buenas costumbres del doctrinero y controlar las rentas de la iglesia.

En cuanto al accionar de los doctrineros de Canta estaba sujeto a una serie de circunstancias. En muchos casos hicieron de la tarea evangelizadora un proceso de imposición violenta unida a la explotación por diversos agentes del poder local (curaca y encomendero) y estatal (Corregidor), que en diversos mecanismos presentaban un mismo fin, que era el de beneficiarse de sus puestos a base de la explotación a los indígenas que habitaban en las reducciones de Canta. Esta participación de los curas doctrineros en la economía de Canta se percibe cuando ocupaban generalmente por la fuerza las parcelas de tierras de la comunidad, apropiándose de enormes cantidades de productos agropecuarios, beneficiándose de las rentas de las iglesias, de sus cofradías. El doctrinero ejercía un papel muy activo en la producción misma empleando, la mano de obra indígena en la doctrina de Canta del siglo XVI y XVII.

Y las denuncias contra los curas doctrineros (en pleno proceso de evangelización) en la doctrina de Canta demuestran que la causa de los abusos contra los indígenas eran las numerosas exenciones perpetradas tanto del poder eclesiástico como del poder político del Estado colonial, ya que los sacerdotes de Canta podían ejercer un mandato prácticamente sin límites sobre sus doctrinados. Este mal

Introducción

comportamiento de los párrocos de Canta se entiende por la ineficacia de los mecanismos de control y por el poco celo de las autoridades eclesiásticas encargadas de vigilar los caminos de la evangelización.

Y asimismo en las visitas de las idolatrías en la doctrina de Canta y este control que tenía la Iglesia sobre los catecúmenos, en cuanto a la asistencia a misa en los días establecidos por el calendario católico, pretendía ser muy estricto. No obstante los indígenas lograban burlar dicho control, no aceptaban las normas impuestas por la Iglesia Católica; de manera que las costumbres de vivir como sus antepasados siguieron latentes.

VARIABLES

Una primera variable principal es acerca de la Consolidación de la política colonial en el Perú. Aquí me refiero a la realidad histórica de la consolidación política colonial ocurrida en la década de 1570, que ya ha sido investigada con profundidad, y que ha servido como cuadro general de referencia en el ámbito temporal para establecer las relaciones entre el dominio político y el proceso de evangelización intensificado desde aquella década. Por consiguiente esta variable está considerada como independiente en la investigación, ya que de ella dependen otras.

Una segunda variable es la coyuntura histórica de la evangelización en el Perú colonial. Aquí hago referencia directa al proceso de evangelización en el Perú, pero sobre todo a sus características generales que van mencionadas en torno a los objetivos de explicar la relación política e Iglesia. Esta variable es dependiente con relación a la anterior, ya que su análisis e interpretación dependen del mismo proceso y de las condiciones de la consolidación política colonial en el Perú.

Por otro lado, una tercera variable dependiente es lo referido a los métodos de control a través de las reducciones y la doctrina, específicamente en Canta. Aquí hago referencia directa a uno de los contenidos importantes de la investigación. Es decir, las características principales de la organización, fundación de las reducciones y de las parroquias indígenas como institución eclesiástica colonial que tenía una importancia fundamental en el proceso de evangelización y que actuaba como un vehículo de transformación de la religiosidad en esta doctrina de Canta, durante los siglos XVI y XVII.

Otra variable de investigación es sobre la presencia de la Iglesia en las parroquias de indígenas. Aquí primero se caracteriza el inicio de la estructuración de la Iglesia peruana a través de las primeras normas que emitieron las leyes, reglamentos, como las instrucciones y los concilios limenses que desempeñaron un papel fundamental en la evangelización en las parroquias rurales. La variable se

Introducción

presenta como dependiente, ya que sus características surgen de las relaciones entre dominación política y proceso de evangelización.

Además otra de las variables dependientes imprescindibles es sobre el control de las parroquias a través de las visitas eclesiásticas. Aquí hago referencia a uno de los capítulos más importantes de la tesis. Con ello explicaremos sobre la realidad de las doctrinas indígenas, específicamente la de Canta y el rol que jugó las visitas pastorales como una de las actividades más trascendentes para reconocer el estado de las parroquias rurales y su respectivo control.

Otra variable dependiente señalado en el proceso de investigación es acerca de los doctrineros y su accionar en la economía de Canta. Aquí determinamos de manera específica la participación de los curas en la economía, tomando básicamente parte en los sectores tradicionales de las comunidades andinas: el agropecuario y la manufactura textil, y añadiendo otras actividades productivas llegadas con la conquista.

Asimismo otra variable dependiente es sobre las visitas de idolatrías. Aquí nos referimos a las peculiaridades generales del proceso de la realidad y desarrollo de la extirpación de las idolatrías, específicamente en la doctrina de Canta durante los siglos XVI y XVII.

A lo largo de todo el proceso de redacción de la tesis fui consciente de las deudas académicas que tengo con muchos investigadores y resulta necesario un afectuoso agradecimiento a mi asesor Fernando Armas Asín con su notable experiencia supo enrumbar la tesis a un feliz término. Y asimismo va mi deuda con aquellos investigadores cuyas investigaciones inspiraron: Waldemar Espinoza Soriano, Fernando Armas Asín, Dorothea Ortmann, Jürgen Golte, Jaime Regan S.J., Francisco Quiroz, Juan Marchena Fernández, Inmaculada Rodríguez, Josep-Ignasi Saranyana y los fallecidos Carlos Lazo García y Manuel Marzal, S.J. Y lo mismo a los docentes de la Maestría de Ciencias de la Religión quienes en las clases me permitieron hacer una constante redefinición de los objetivos de la investigación.

Igualmente no hubiera podido concluir este trabajo de investigación de no haber encontrado el apoyo del conjunto de trabajadores de los archivos visitados. A todos ellos mi sincera gratitud, en especial a Laura Gutiérrez y a mi amigo Melecio Tineo Morón, del Archivo Arzobispal de Lima, por atender con mucha diligencia mis pedidos de manuscritos.

Finalmente no podría concluir estas líneas sin hacer un especial reconocimiento de gratitud y admiración a los maestros Waldemar Espinoza Soriano y Fernando Armas Asín, por el apoyo constante y preocupación en la formación de sólidas vocaciones históricas. También mi agradecimiento por su comprensión a mis padres y hermanos, a mis amigos José Carlos Jiyagon, Fernando Calderón Valenzuela, Vladimir Terbullino Tamashiro, Milagros Lock, Rafael Espinoza Huayta y, en especial, a mi compañera Nancy Garnelo Escobar.

PRIMERA PARTE
MANEJO DEL ESPACIO GEOGRÁFICO Y LA DEMOGRAFIA

Situación geográfica

La ciudad de Canta, ubicada a unos 2919 msnm, es capital de la provincia del mismo nombre. Se encuentra a 102,5 kilómetros al noreste de Lima, en la vertiente occidental de la cordillera de los Andes. Esta provincia limita, por el norte, con el distrito de Checras (provincia de Chancay); por el sur, con el de Huarochirí; por el este, con la cordillera de la Viuda y con Oyón que la separa de las provincias de Pasco y Tarma; y, por el oeste, con las provincias de Chancay y Lima. Y desde su serranía, domina al valle del río Chillón.

Actualmente la provincia de Canta se divide en 7 distritos: Canta, Arahua, Huamantanga, Huaros, Lachaqui, San Buenaventura y Santa Rosa de Quivis (Yangas).

En un informe que reporta el Coronel Mariano A. Alcázar, para el Estado peruano en 1891, la provincia de Canta se hallaba dividida en 8 distritos, 48 pueblos y 10 caseríos; siendo estos últimos sólo temporales, pues servían de habitación en el tiempo de los sembríos del maíz, por hallarse en partes más bajas que sus respectivos pueblos.¹

¹ Sobre éste y otros aspectos generales de la provincia de Canta, ver el artículo Mariano A. Alcázar, "Provincia de Canta". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Tomo VIII, Nº 1, 2 y 3. 1898: 108-110. Aquí señala los anexos que posee. *Canta*: Canta, Obrajillo, Pariamarca, Cachua, Lachaqui; *Aragua*: Araguay, Visias, San Lorenzo, Collo, Pampacocha, Yangas y anexos Llicahuasi, Yaso; *Huamantanga*: Huamantanga, Quipán, Marco, Puruchuco, Sumbilca, Rauma, Huándaro y sus anexos Piscocoto, Llancay, Capia; *San Buenaventura*: San Buenaventura, San Miguel, San José, Huacos, Huaros, Cullaguay; *Atabillos Bajos*: San Agustín, Chaupis, Pállac, San Juan, Huascoy, Pampas y sus anexos Huayupampa, Puna, Parantama, Cancha; *Atabillos Altos*: Paza, Pirca, Huaruquin, Chisque, Cormo, Baños con su anexo Rancatama; *Pacaráos*: Pacaráos, Viscas, Ravira, Chauca, Santa Catalina, Santa Cruz, Vichaycocha; *Lampión*: Lampión, Acos, Canchapirca, Cárac. Asimismo, del fraile Rodríguez Jordán: *Pueblos y parroquias del Perú*. 1950-56; Germán Stiglisch, *Diccionario Geográfico*

Por otro lado, el clima de la provincia de Canta es variado: cálido en las quebradas de Acos y Yangas, por ejemplo; frío, en los demás lugares (resultando, por lo general, bastante sano); y templado, como en Canta, Huamantanga y Carac de Lampián (muy eficaz contra las enfermedades al pecho y pulmón).

En esta provincia, los principales ríos que son utilizados para el regadío son: el Pasamayo (que corre en dirección de este a oeste y nace de una vertiente de Antajirja, en la Cordillera de Tumso, límite entre el distrito de Pacaráos con el distrito de Huayllay de la provincia de Pasco). Recibe un pequeño afluente que nace de la cordillera de Chungar (cerca del pueblo de Vichaycocha); y otro, en el sitio denominado Mayoc, cuyo nacimiento es en Cuntupaquí, cordillera de Tuyún (la Viuda). Luego, pasando por el distrito de Lampián, reciben su cauce los riachuelos siguientes: Ticti (que nace de las cordilleras Aquilayoc y Pacsarhuanca, límite con el distrito de Checras, provincia de Chancay); y Tingo, que tiene su nacimiento en Pillucaca, cordillera entre el distrito de Pacaraos y el de Lampián. Estos dos riachuelos van a confluír en el sitio llamado Pallca, al pie del pueblo de Acos. Bajando una legua de este mismo pueblo, el Pasamayo recibe otro afluente (en el lugar Colcapampa), que viene del distrito de Atabillos Bajos; y nace en la cordillera Palcacancha, de una laguna llamada Yanaramán. El mismo Pasamayo riega los distritos de Pacaraos y Lampián pasando al valle de Chancay.

El río más importante de este valle es el Chillón, que se dirige de este a oeste. Se forma de dos brazos: uno, que nace en la cordillera Escaparate (en el fundo Ocsamachay); y el otro, en la Paccha y Chuchun, ascendiendo a la cordillera de la Viuda. Riega los distritos de San Buenaventura, Canta, parte de Araguay y Huamantanga, recibiendo en su curso algunos riachuelos que sólo son temporales.

El terreno de esta provincia es quebrado, en cuyas laderas y pequeños llanos se siembran y cultivan muchas semillas y legumbres. Entre los principales productos se encuentran: el maíz, papas, cebadas, habas, ocas, ollucos, trigo, legumbres y alfalfa, (recogiéndose algunas frutas en las quebradas bajas, como en las de Acos, en Lampián; y Yangas en Araguay). Críase bastante ganado; también, animales silvestres, como vicuñas y carneros de la tierra. En líneas generales, esta provincia, tanto por su población, como por su importancia económica, ocupaba uno de los primeros lugares entre los corregimientos que abarcaba el Arzobispado de Lima. Era una zona con una muy importante actividad ganadera y agrícola.

Sólo en el pueblo de San Buenaventura, en las alturas del pueblo de Huaros, se explotaba algunas minas. Pero en toda la provincia abundan los metales, distinguiéndose los plomizos, pues se encuentran galenas de superior calidad, principalmente desde la quebrada de Acos hasta Vichaycocha, igual que en la de Canta. Hay mercurio en los cerros de Huanchipuquio del distrito de Araguay; carbón de piedra, en distintas localidades; y vetas de oro muy abundantes, pero que, desgraciadamente, no se explotan. Ya en el Siglo XVIII, Cosme Bueno menciona que había minas en abundancia que daban hasta 200 marcos de plata por cajón, y dos

cerros de piedra e imán; asimismo, minerales de alumbre, alcaparrosa, y Almagro. Ya había mencionado Vázquez de Espinoza que en esta provincia se encuentran ricas minas de plata, mucho ganado de la tierra como de España: es muy abundante y regalada de todo.

En el pueblo de Huaros, distrito de San Buenaventura, en el sitio denominado Chiclla, existe una vertiente termal ferruginosa; y otra, sulfurosa, bastante caliente; e igualmente en el distrito de Atavillos Altos, a inmediaciones del pueblo de Baños. En el pueblo de Parí con su anexo Santa Catalina, podemos ubicar baños calientes; y, en el de Puruchuco, tierras excelentes para obras de alfarería.

Canta prehispánica

Esta provincia, situada en una zona de la costa y sierra del departamento de Lima, tiene mucha importancia en el aspecto arqueológico, pues allí existen muchas ruinas de poblaciones prehispánicas y, algunas de ellas, en perfecto estado de conservación. Por ejemplo, las ruinas prehispánicas de Cantamarca, ubicadas al noroeste de la ciudad moderna de Canta (capital de la provincia del mismo nombre), a escasos 5 kilómetros, y sobre la cresta escarpada de uno de los cerros tutelares de la ciudad, a 3660 metros sobre el nivel del mar, en la margen izquierda del río Chillón.

Este sitio arqueológico fue construido durante el Intermedio Tardío (1100 d.C.) y sobrevivió a la conquista por parte de los Incas, en 1450, quienes lo reorganizaron y ampliaron hasta el año de 1550, en que los nuevos conquistadores

españoles reubicaron a los pobladores nativos en la actual ciudad de Canta; luego de lo cual, Cantamarca fue abandonada definitivamente.²

Durante el Intermedio Tardío (1100 a 1450 d.C.), el valle del río Chillón estaba ocupado por varios curacazgos. En la parte baja (zona yunga), estaban los Colli, quienes dominaban desde el mar hasta Quives, en la "chaupiyunga". La parte alta estaba dividida entre los Atavillos, en la margen derecha y los Canta en la margen izquierda. Cantamarca era el asentamiento más importante y residencia del Curaca Principal (gobernante) de los Canta.

Eran frecuentes los conflictos entre ellos sus vecinos, tanto por apropiación de tierras y recursos, así como por motivos religiosos. Por ello, los pueblos de este período fueron construidos en las cimas de cerros escarpados, y además fueron amurallados. Uno de los conflictos más prolongados se produjo por la posesión de la zona chaupiyunga de Quives; pues este piso ecológico es propicio para la siembra de plantas de coca y ají, dos de las más importantes en el desarrollo económico y religioso de los curacazgos prehispánicos. Las guerras y conflictos entre los Canta y los Collí han quedado perennizados en mitos y documentos sobre juicios y visitas, realizadas después de la conquista española.

² Véase, Teodoro Casana. *Restos arqueológicos de la provincia de Canta y de la provincia de Huaraz*. Lima. 1976. 238pp; Pedro Vilar Córdova. *Las culturas pre-hispánicas del departamento de Lima*. Lima 1935. 417pp.

Antes de la invasión de los españoles, este valle, en la segunda mitad del siglo XV, fue conquistado por los ejércitos incas, al mando de Túpac Yupanqui, quienes irrumpiendo en la sierra de Lima, sometieron a los curacazgos de Yauyos, Huarochiri y Canta. Esta conquista trajo una gran cantidad de reformas, como es el desplazamiento de poblaciones (mitimaes) y el repoblamiento con extranjeros, así como la reestructuración urbana de la ciudad de Cantamarca.

Los Incas usaron este asentamiento como centro administrativo de la región, lo cual se deduce por la gran cantidad de colcas (almacenes) que construyeron, y por la presencia de una de las esposas de Huayna Cápac (penúltimo Inca), como está escrito en la Visita al Repartimiento de Canta, en 1553.

La presencia de dicha mujer le dio jerarquía al lugar e implicó la existencia de varias instituciones y estructuras; por ejemplo: las Huasicunas o viviendas, muchayhuasi o adoratorios, plazas ("patas"), ayapatacunas o cementerios, jawaricuna u observatorios, tambos (almacenes) y colcas (depósitos). Se desconoce qué clase de rituales se efectuaron en los adoratorios de Cantamarca; pero, seguramente, el culto a las momias de los curacas pasados fue uno de ellos.³

³ Véase, Lorenzo Huertas: "Algunos aspectos históricos de Cantamarca Ñaupallactacuna". *Actas sobre conservación y patrimonio monumental y cultural andino*. Universidad Inca Garcilazo. 1988: 144-146

Las ruinas de Cantamarca están construidas en la cresta de un cerro escarpado, por lo que son pocos los espacios planos. Para ampliar el espacio hábil, se edificaron muchos terraplenes, a diferentes niveles; ampliando, de este modo, el área construida. Las estructuras no muestran indicios de haber estado cubiertas con algún tipo de enlucido.

Este asentamiento está organizado en dos grandes sectores: 1. El asentamiento, amurallado y con estructuras circulares organizadas alrededor de un pequeño patio. 2. El área de colcas (24 en total), construidas durante la ocupación Inca y destinadas a almacenar los tributos que rendían las diferentes parcialidades de Canta. A diferencia de otras estructuras, en Cantamarca las colcas son rectangulares (3 por 4 metros en promedio), con una entrada al centro, que comunicaba a un patio; y están organizadas en fila, al lado de una larga calle de 3 metros de ancho. La principal característica arquitectónica en Cantamarca son las estructuras circulares de piedra con una columna central. Dicha columna es angosta en la base y se ensancha llegando a la cima. El interior de los muros es convexo, dando forma a una "falsa bóveda". Finalmente, grandes lajas ordenadas en forma radial y un grueso enlucido de barro con graba formaban un techo de 70 centímetros de ancho. Este estilo arquitectónico se ha identificado en otros sitios arqueológicos de la región, queriendo usarlo como prototipo de la arquitectura Canta. El abastecimiento de agua se dio por medio de canales y reservorios alimentados por puquíos (manantiales), distanciados

en unos 100 ó 200 metros del sitio arqueológico. Una red de caminos vecinales unía a Cantamarca con otros asentamientos, como Canta, Huaros y Pumacoto.⁴

En la época incaica, Cantamarca colindaba por el este con el pequeño curacazgo yunga de Quivi, adentrándose en sus dominios después de la conquista cuzqueña al lugar, pues el cacicazgo de Quivi formaba parte del conjunto de señoríos costeños dominados por el señor de Collí. Al sur, colindaba con los Chaclla, los cuales formaban parte de las etnias Yauyos de Huarochirí; al oeste, con los habitantes de Bombón y los Chinchaycochas; y, finalmente, al norte, con una serie de señoríos afines a los Canta. Los antiguos pobladores de esta provincia formaban el gran señorío de Los Atavillos (colindante con el señorío de los Yauyos), denominación que deriva, actualmente, en Atavillos Alto y Atavillos Bajo.

Sabemos que el vocablo *Cantamarca* proviene de dos palabras aymaras: *Canta*, que significa “lazo, cuerda o sogas”; y *Marca*, “población”. Resultando entonces: “*la población que pone lazo*” o “*trenzadoras de lazos*”.

Debemos mencionar que, entre los aymaras, los lazos que servían para cazar vicuñas recibían, también, el nombre de *Canta*; y a la cacería de éstos se denominaba *Cantaza*. La sogas especial para cazar vicuñas constaba de dos o tres ramales que sostenían unas bolas de piedra llamada “rihui”, perforadas por el centro. Otras veces, estas piedras, redondas, estaban forradas con cuero y hatadas al extremo de una sogas, la cual, mediante movimientos ondulatorios, adquiría un gran impulso para arrollarse,

⁴ Ver los artículos de Pedro Villar Córdova. “Ruinas de la cultura de Atavillos”. En: *Lima precolombina y virreinal*. 1938:57-70; “Las ruinas de la provincia de Canta”. En: *Revista Inca*. Vol. I, N° 1, Enero – Marzo. 1923: 1-23.

(fuertemente) al cuello o a las extremidades de los auquénidos. De esta forma, los Cantas capturaban, vivas, a las vicuñas.

Otra de las etimologías de la palabra *Cantamarca* es la siguiente: *Canta*, que el jesuita Ludovico Bertonio escribe: *Cantha* y se pronuncia Candza (Cantha-tha), cuyo significado es “torcer lo hilado”, o sea, la “acción de tejer”; y Marca (“población”). Entonces tenemos la palabra compuesta: Candza-marca que significa “la población de los tejedores”. Según Bertonio, se debe traducir la palabra *Marca* en “provincia”, “región”, “contorno”; pero se la utiliza, más para designar “pueblo” o “población”.⁵

Esta etimología revela algún valor, porque se ofrece otra de las ocupaciones de los habitantes de este ayllu de Canta. Se conoce que (en los terrenos de la antigua población de Carcas, y valiéndose de la habilidad para la confección de telas, que tenían los pobladores de esta región) los españoles fundaron un obraje que perteneció a la comunidad de Canta.⁶

En tiempos prehispánicos, este curacazgo o confederación de Los Atavillos estaba compuesto por ocho ayllus y su extensión territorial era muy diferente a la actual. Las tierras de los ocho ayllus no eran muy extensas, y se situaban en la margen izquierda del río Chillón, en forma alargada, abarcando varios pisos ecológicos, desde el cálido chaupi yunga hasta la frígida puna. En la altura, poseía

⁵ Véase, Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymará*. (1612). Instituto Francés de Estudios Andinos, CERES y MUSEF. Lima. 1984

⁶ Ver el expediente que se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Papeles importantes. Leg. 19. Exp. 2. 1611: 23 folios.

amplios territorios que se extendían tras la cordillera de la Viuda, hasta Carhucayán; y, por la cuenca y el nacimiento del río Chillón, confinaba con la hacienda colonial de Corpacancha, situada en la provincia de Lima. Pero, en la visita del año de 1553, aparece este curacazgo con siete "parcialidades": Canta, Locha, Carhua, Visca, Lachaqui, Copa y Esquebamba.⁷

El curacazgo de los Atavillos se situaba en la banda derecha del río Chancay y se dividía en: Atavillos bajo y Atavillos alto. En tiempos virreinales, y después de las reducciones toledanas, sus dos pueblos principales fueron: Pallac y Pasac. Antiguamente, Los Atavillos consiguieron someter no solamente a los canteños sino a los Anan y Urin Piscas,⁸ ubicados en la margen derecha del mismo río Chancay, y cuyas capitales, en los tiempos coloniales, fueron: Lampián y Pacaraos.

El cacicazgo de Los Atavillos se extendía hasta el río Chillón o de Quivi, e involucraba varios curacazgos, que posteriormente fueron separados. No se sabe cómo funcionaba esta reunión de señoríos, pero sí sabemos que existían grupos de curacazgos sometidos a otro principal, que dominaba a todos los demás. Seguramente, ésta era la situación a la llegada de los españoles. Tampoco sabemos por qué desaparece la importancia de Los Atavillos, en favor de Canta. Los motivos, tal vez, fueron varios; pero se asume que sólo importaba la cercanía de Canta a la Ciudad de los Reyes, hecho que influyó en que Canta fuese elevada a corregimiento,

⁷ María Rostworowski. "Canta: un caso de organización económica andina". En: *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. 1978: 13-16; y *Señorios indígenas de Lima y Canta*. Instituto de Estudios Peruanos. 280pp

⁸ Para María Rostworowski el nombre verdadero del curacazgo de Piscas es Piscas, pero en los documentos consultados en el Archivo Arzobispal de Lima, se le llama Piscas, Pilcas, Pilca, Pirca. Ambos nombres son correctos y dependen mucho del modo costeño, serrano del habla quechua.

además de ser camino obligado entre Lima, las minas de Cerro de Pasco y la provincia de Huánuco. Esto se puede sustentar, ya que (antiguamente) el tránsito, a la sierra se hacía por Canta o por el valle de Lurín, a través de Sisicaya y de Pariacaca, hasta Jauja. Por lo tanto, se desprende que el centro administrativo virreinal para la región fue Canta, decayendo Los Atavillos y perdiendo su gran importancia prehispánica.

La encomienda de Canta

En primer lugar, recuérdese que la Encomienda fue una institución que establecía un sistema de trabajo forzoso o no libre. Jurídicamente, fue establecida como un derecho otorgado por el Rey, en favor de un súbdito español -encomendero- con el objeto de que percibiera los tributos o los trabajos que los súbditos indígenas debían pagar a la Monarquía. A cambio, el encomendero debía cuidar del bienestar de los naturales, en lo espiritual y en lo terrenal, asegurando su mantenimiento y protección, así como su adoctrinamiento cristiano. Estos tributos podían ser en metales, ropa, alimentos como el maíz, trigo, pescado, gallinas, perdices, etc. Eran recaudados directamente por el cacique de la comunidad indígena, quien, luego, los entregaba al encomendero, el cuál residía en la ciudad. La encomienda permitió consolidar la dominación del espacio que se conquistaba, puesto que organizaba a la población indígena como mano de obra disponible.

La *encomienda de indios* procedía de una vieja institución medieval. Fue una manera de recompensar a aquellos españoles que se habían distinguido por sus servicios, prestados y de asegurar el establecimiento de una población española en las tierras recién descubiertas e invadidas. Inicialmente, tuvo un carácter hereditario; posteriormente, se otorgó por tiempo limitado.

Los españoles aceptaron, en general, que los indígenas eran seres humanos, los definieron como incapaces o miserables que, al igual que los niños o los discapacitados, no eran responsables de sus actos. Con esa justificación, sostuvieron que debían ser "*encomendados*" a los conquistadores.

Así la confederación de Los Atavillos (que comprendía también el curacazgo de Huamantanga y los naturales del pueblo de los Socos o Secos), en 1558, estaba encomendada a don Martín Pizarro, y sus territorios estaban extendidos sobre la margen izquierda del río Chillón.

Recordemos que, a la llegada de los conquistadores, los canteños de entonces formaban parte de los curacazgos reunidos bajo la hegemonía de Los Atavillos. Francisco Pizarro, en 1534, otorgó los Atavillos a Juan Morgovejo de Quiñones, que la tuvo por poco tiempo, y, luego, la retomó Pizarro. Este hecho permite mencionar que por aquel entonces, los Atavillos era una región muy rica y próspera, seguramente de gran producción agrícola, ganadera y de mano de obra barata, abundante y cercana. Otras encomiendas que Pizarro adquirió tuvieron también estas

características, como Yucay (que perteneció al Inca Huayna Capac), donde laboraban numerosos yanaconas.

A la muerte de Pizarro, Los Atavillos se dividieron en varias encomiendas. Los partidarios de Almagro dieron Canta a un tal Saavedra, por cinco meses.⁹ Más tarde, pasó a don Gonzalo Pizarro; y en 1549, el pacificador don Pedro de la Gasca la concedía, definitivamente, a Nicolás de Ribera.¹⁰

Según algunos cronistas, a Francisco Pizarro le fue concedido el título de Marqués de Los Atavillos. La realidad es que el Conquistador murió sin tener tal denominación. Y sólo en 1631, el rey Felipe IV otorgó el título de Marqués de Los Atavillos (con una renta de siete mil ducados en indígenas vacos), a don Juan Francisco Pizarro, bisnieto del Conquistador.

Los encomenderos de Canta, en los siglos XVI y XVII, fueron Juan de Morgovejo de Quiñones; Francisco Pizarro; Gonzalo Pizarro; Antonio de Ribera; Nicolás de Ribera, el mozo (1535), con 1225 indígenas tributarios; Sancho de la Ribera y Bravo de Lagunas (1591), con 903 tributarios; Nicolás Ribera Verdugo (1608); Sancha de Ribera Verdugo (1614); Sancho de Castro Verdugo, por mitad con

⁹ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 122r.

¹⁰ Archivo General de Indias. Justicia, 413, N° 1. 1570. Nicolás de Ribera aparece como encomendero de los indígenas de Canta contra los naturales del repartimiento de Chacclla, pidiendo que se les restituyan las tierras del Valle de Quivi.

Margarita Sigoney Luján y Recalde en el año de 1669; y Juan de Urdanegui Cavallero (1673).¹¹

Y en Los Atavillos los encomenderos fueron: Francisco Pizarro; Hernando de Montenegro, el viejo (1549), con 1500 tributarios; Hernando de Montenegro, el mozo, en 1569; Lucía de Montenegro (1590), con 353 tributarios; Juan Gutiérrez Flores; Pedro Alfonso Flores y Montenegro; Petronila Antonia de Uribe y Salazar, y Rodrigo de Obando y Flores, en 1671.

En la encomienda de Huamantanga, estuvieron: Martín Pizarro (1540); Juan Pizarro (1561-1575), con 734 tributarios; Rodrigo Pizarro (1589); María de Loaysa; Luisa Barba de Coronado (1600); y Fernando Castilla Altamirano, en 1647.

En 1581, la encomienda de Canta tenía 1,137 indios tributarios, con el tributo de 4,226, y en 1625, con 782 indígenas y de tributo 2,826.¹²

¹¹ Archivo General de Indias. Audiencia de Lima. 203A, N° 6. 1673. Folio 5/v. Expediente de confirmación de la encomienda de Canta a Juan de Urdanegui Caballero, otorgándole además la estancia de San Marcos de Corpacancha.

¹² Enrique Torres Saldamando. *Apuntes históricos sobre las encomiendas del Perú*. Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1967: 9. Y además véase los interesantes estudios de las encomiendas de Belaunde Guinase, *La Encomienda en el Perú*. Edición Mercurio Peruano. Lima. 1945; Manuel Burga, *De la encomienda a la hacienda capitalista*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 1976; José de la Puente Brunke. *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudios social y político de una institución colonial*. Sevilla. 1992.

La visita de Bernaldo Ruiz. (1549)

El 29 de julio de 1549, don Bernaldo Ruiz y el escribano Cristóbal de Torres visitaron la parcialidad de Canta, provincia de los Atavillos, con el fin de hacer la tasación que debían pagar los canteños. En el pueblo de Quivi, reunieron a diferentes caciques principales; y a Diego Flores (en representación del encomendero Nicolás de Ribera el mozo). Ésta es la lista de los caciques que declararon en ese momento:

- El cacique mandón de Canta era Libya Guaranga. Seguramente para el año de 1549, era el principal de todas las parcialidades, así como de Canta, Carcas y Jajon, en las cuales había 39, 9 y 10 casas pobladas, respectivamente.

- A la vez, declaró otro cacique principal llamado Sauri, indígena mandón de dos pueblos: Pynchianco y Lococho (con 23 casas pobladas, entre indígenas casados, muchachas y muchachos).

- Declaró, asimismo, el indígena principal llamado Capcha Sauri, que poseía dos parcialidades: Yais y Vico. La primera, con 7 casas pobladas; y la otra, con 28 casas pobladas de indígenas casados, indias solteras y muchachos.

- Hubo otro principal llamado Pariona, señor del pueblo de Visca, con 108 casas, pobladas de indígenas casados.

- También, el cacique principal Caxauri, mandón de los pueblos de Caracic, Guincho y Guancarpo. Tenía 17 casas pobladas, 8 casas y 11 casas pobladas de indígenas casados, solteros, viudas y muchachos.

-El cacique llamado Guari, principal del pueblo de Lachaqui, con 52 casas pobladas.

- Otro, llamado Choquibilca, señor de los pueblos de Copamarca, con 72 casas muy pobladas.

- Declaró, además, Arca Poma, cacique principal de los pueblos de Guáncar Calla, con 40 casas pobladas.

- Guanallay, con 16 casas; y el pueblo de Sanyar, con 10 casas pobladas.

En esta visita, se halló 16 pueblos despoblados que no han sido declarados, porque son utilizados, en corto tiempo, para el uso de los ovejeros, alpargateros, olleros, pajareros y cultivadores. Estos pueblos de la parcialidad de Canta son Parón Marca Cambis, Caruacaya/ovejeros, Quiby Chacara, Chacalla pajareros, Cancha Cancha/ alpargateros, Apio Chacara, Choccha Calla despoblado, Aragaco alpargateros, Guaro chacara, Yaca chacara, Achim/ olleros, Chochacara, Mallo chacara, Cato despoblado de mitimaes, Copi chacara y Cazmo chacara.¹³ También, en el pueblo de Rococho, había 50 casas pertenecientes al cacique principal de Canta, para hacer sus sembraduras.

¹³ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 121/v.

Los indígenas de la parcialidad de Canta señalaban que al Inca le tributaban oro (el cual era extraído de las minas de Chuquibamba) y plata, de los Varos de don Antonio; y a la vez, entregaban 100 ovejas, 50 vestidos de lana (para hombres y mujeres), 10 costales grandes de coca, 10 costales de ají, 100 pares de ojotas de cabuya, 50 cargas de charqui, 100 pochas de maíz, 50 indígenas para la guerra, 100 indios para cargas y, finalmente, 10 mujeres y 10 hombres para sus yanacunas. Todo lo cual era llevado al Cuzco.

Con la presencia de los españoles, tributaban a su primer encomendero, don Juan de Morgovejo de Quiñones, originario de Mayorga. Se le recuerda porque había participado en la lista del reparto del tesoro de Cajamarca, con 362 marcos de plata, y unos 8.880 pesos de oro. Este español noble, por parte del apellido Quiñones, incluso tenía el dominio completo de la lectura y escritura.¹⁴ A él le habían tributado en cada año: 2 tesuelos de oro (cuyo peso era de 3 marcos), 53 tesuelos de plata que tenía cada uno marco y medio, 30 vestidos de lana, 6 paños de corte, 400 ovejas, 300 alpargatas, 100 *jaquimas* e cabestros, 250 fanegas de maíz, 250 de papas, 400 perdices, 30 aves y 100 indígenas para hacerle su casa.

Durante el tiempo que fue encomendero, a Francisco Pizarro le tributaron de igual forma; y luego a Sayabedra, que la tuvo a cargo cinco meses.¹⁵ A este último, se le entregó un marco de oro bajo, 43 tesuelos de plata, 40 ovejas, 15 vestidos de lana, 300 pares de alpargatas, 100 *jaquimas*, cabestros y cinchos, 100 fanegas de

¹⁴ James Lockhart, *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Editorial Milla Batres. Tomo I. 1972: 46, 97. Tomo II: 29.

¹⁵ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 122/r.

maíz, 20 de papas, 30 perdices, y 20 gallinas. Posteriormente, a don Gonzalo Pizarro le tributaron, dos veces, lo mismo.

Seguidamente, al encomendero Antonio de Ribera le dieron otro tanto, una sola vez. Pero a Nicolás de Ribera, a 10 meses de ser encomendero, se le entregó (en su casa) 2 tesuelos de oro bajo de un marco y medio, 35 tesuelos de plata, 20 vestidos de lana, 6 paños de corte grandes, 400 ovejas, 300 pares de alpargatas, 100 jaquimas, cabestros y cinchas, 100 fanegas de maíz, 50 fanegas de trigo, 100 de papas, 100 velas de sebo, 200 perdices, 30 palos grandes de aliso, 100 maguey y 50 indígenas para su servicio.

Diego Flores, encargado de la encomienda y en representación de Nicolás de Ribera, manifestó que en la parcialidad de Canta había más de 750 habitantes, entre casados y solteros. El visitador calculaba que había más de mil habitantes para su correspondiente tasación.¹⁶

El cacique principal, llamado don Joan Guanape, se trasladó hacia la ciudad de Lima para presentar el reclamo, ante el Presidente y Oidores de la Real Audiencia, de que estaban agraviados con la tasación de los tributos, con el pago anual de 2 mil 500 fanegas de maíz, 300 de trigo, 156 ovejas, 50 piezas de ropa de cumby, 50 piezas de abasca, 60 piezas de ropa. Este indígena mandón exponía distintos argumentos para que le reduzcan la tasa: no podían pagar la cantidad menor de mil, la enfermedad de los ganados que van muriendo por la caracha, y por la constante disminución de

¹⁶ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 124/r

los indígenas. Por su parte, los miembros de la Audiencia acordaron nombrar a Fray Antonio de Figueroa (de la Orden de los Dominicos) y al cura bachiller Gómez Hernández, para realizar una segunda visita para la tasación. El 26 de mayo de 1553, el dominico fue reemplazado por el fraile Lope de la Fuente, por no saber la lengua indígena. Así, el 5 de junio de 1553 procedió la segunda visita a la parcialidad de Canta.

La visita de Gómez Fernández y Fray Lope de La Fuente. (1553).

En el mes de junio de 1553, los visitadores Gómez Fernández -clérigo Bachiller- y el fraile Lope de la Fuente (de la Orden de los Predicadores) llegaron con la Provisión Real de efectuar una serie de visitas a la población de Canta.

El 15, llegaron, al pueblo de Mallo. E, inmediatamente después, al pueblo de Acos, donde se juntó a todos los indígenas mandones y se les preguntó acerca de cuántas parcialidades tiene el repartimiento de Canta y cuáles son los nombres de los principales naturales, sus sirvientes, población, tierras, minas, etc. Se les advirtió que, si mentían, se les quitaría el señorío, sus ganados, las sementeras, etc. Y, por último, se los condenaría al destierro.

En esta información que nos proporciona la visita, se señala que el repartimiento de Canta tenía 7 parcialidades: la primera es el del repartimiento de Canta, (cuyo cacique principal es don Fernando Aynamechuy); la segunda, la parcialidad de Locha, (cuyo cacique principal es don Francisco Caxaguaringa); la tercera, el repartimiento de Carua, (cuyo principal es don Cristóbal Caxayauri); la cuarta, la parcialidad de Vilca (donde es principal don Hernando Condornysa); la quinta, el quinto el repartimiento de Lacha (en el cual el cacique principal es don Pedro Guari); la sexta, la parcialidad de Copa (cuyo principal es don Pedro Chuquibilca); y la última parcialidad es nombrada Esquibamba, cuyo principal es don Antonio Alcapoma.¹⁷

¹⁷ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 127/r

El 18, los visitantes llegaron al pueblo de *Canta* (donde el principal era don Fernando Aynamechuy) y hallaron noventa y seis casas pobladas, veintiuna casas de servicio, y treinta y nueve casas despobladas, además de los siguientes caciques, con sus hijos y sus respectivas mujeres:

Nombre	Cacique	Mujer e hijos	Servicios
Fernando Aynamechuy	Cacique principal	Con su mujer, hijo de 10 años y dos hijas de 15 y 5 años	2 indias de servicio.
doña Inés Gualda Suyo.	Indígena mujer de Huayna Capac.		5 indias solteras para su servicio de 20 y 30 años de edad.
Felipe.	Difunto cacique, antecesor de Fernando	2 hijos de 8 años	
Libia Guaranga.	Difunto cacique, antecesor de Felipe.	4 hijos varones de 20 a 25 años, casados con sus mujeres.	
Guaman Sauri.	Difunto cacique antecesor de Libia.	1 varón y 3 mujeres de 20 años, y 7 niños	
Francisco Arcos	Cacique principal	Con su mujer, 1 hijo de 9 años, 1 niño de teta y 1 niña de 5 años.	Una india vieja
Anamba	Principal	Con su mujer	
Xulca Poma	Principal	Con su mujer	
Yupas	Principal	Con su mujer	
Alonso Carua Poma	Principal	Con su mujer, 2 hijos de 3 y 4 años.	
Joan Guanare	Principal	Con su mujer, 3 hijos	Una india de servicio.
Hernando Vilca Mychu	Principal	Con su mujer y una hija de 3 años y un hijo de 1 año	
Antonio Pariona	Principal	Con su mujer, 1 hijo de año de vida.	
Francisco Guaranga	Principal	Con su mujer y un niño de teta.	
Guaranga	Principal	Con su mujer, y una niña de dos años.	
Caxabilca	Difunto cacique.	1 niño de 4 años	
Francisco Soldado	Principal de 10 años de edad		

Asimismo, respondieron que este repartimiento tiene 19 chacras chicas de papas y *caby* y hay en abundancia de maíz y trigo.¹⁸

El 21, se visitó el pueblo de *Causso*, perteneciente a la parcialidad de Canta, donde es cacique principal don Tiquilla Chagua. Existían 7 casas pobladas y 4 casas donde guardaban sus comidas. En sus chacras, no se cultivaban papas ni maíz, solamente la maca y se dedicaban a pastear las ovejas.

El pueblo de *Carcas* (donde su indígena principal dice llamarse Ricra) fue visitado el 23. Se halló indios con sus mujeres, indias viudas, y niñas. Había 11 casas pobladas, 10 casas donde guardaban sus comidas y 6 casas despobladas. Mencionaron que tenían 10 chacras pequeñas donde cultivaban maíz, trigo, papas y *caby*.

Inmediatamente después, se procedió a visitar el pueblo de *Racas*, donde el indígena mandón era un viejo de cincuenta años, con su mujer. Se encontró 5 casas pobladas, 17 casas despobladas y 4 donde guardaban sus comidas. Y existían algunas chacras que producían, en abundancia, papas, maíz y *caby*.

El 24, se visitó el pueblo de *Yaso*, de la parcialidad de Canta, donde el indígena principal se llamaba Caxapoma. Se hallaron 19 casas pobladas, 3 casas donde guardan sus comidas y 12 despobladas. Declararon que no tenían ningún ganado (por estar en una región yunga) y que iban a la Ciudad de Los Reyes a alquilarselos y a vender hierba y leña, para pagar sus tributos.

¹⁸ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 130/r

Además, en este repartimiento de Canta, entregaban como tributo a su encomendero 455 pesos, 16 vestidos de lana de cumby, 64 fanegas de maíz, 33 fanegas de trigo, 15 ovejas, 9 maguey, 7 cestas de cebo de ovejas, 39 aves, 2 palos grandes, 4 puercos, 26 pares de alpargatas, 18 fanegas de papas, y dos indios ganaderos en sus tierras.¹⁹

El 25 de junio de 1553, se procedió a visitar el pueblo de *Rocha*, cuyo principal es don Francisco Caxiguaranga.

Nombre	Cacique	Mujer e hijos	servicios
Francisco Caxiguaranga	Cacique principal	Con su mujer, 4 hijos de 15 a 20 años y un hijo de teta.	1 india de servicio
Gonzalo Caruavilca. 30 años de edad	Principal	Con su mujer	
Paucarvilca de 40 años de edad	Principal	Con su mujer, 2 hijos de 15 a 20 años y un niño pequeño, de 3 años	
Tanta	Principal difunto	Hijo de 20 años y 2 mujeres	

En esta parcialidad, se halló 29 casas pobladas, 11 casas donde guardan sus comidas y 11 casas despobladas. Tienen ganados y chacras de maíz y trigo, para venderlos en Lima.

¹⁹ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1553: Folio 133/r

El 26 de junio del mismo año, se visitó varios lugares de la parcialidad de Rocha: primero, el pueblo de *Pinche* (cuyo cacique principal llamábase don Francisco Caxiguarnga), donde se encontró 10 casas pobladas, 6 despobladas y 5 para guardar la comida; declararon no tener ganados, pero sí chacras para cosechar maíz y papas. Luego, el pueblo de *Ayas* (cuyo principal era Francisco), donde hallaron 12 casas pobladas (con indios casados -entre ellos, un indio de 15 años con su mujer de la misma edad-, solteros y viudas), 18 casas despobladas y 12 para guardar comida, indicaron casi no tener ganado, pero sí chacras donde cosechaban mate de maíz y trigo. Y, finalmente, *Hurco* (cuyos caciques principales eran: don Francisco y don Joan Capchi Yauri); se encontró 34 casas pobladas y 23 despobladas; señalaron que tenían ganados, entre ovejas machos y hembras.

En Rocha se obtuvo la información de que entregaban, cada año, como tributo a su encomendero, lo siguiente: 180 pesos ensayados y medio, 13 piezas de ropa de lana de cumby, 42 fanegas de trigo, 2 puercos, 22 gallinas, 2 cestos de cebo, un palo grande, 24 pares de alpargatas, 12 pares de ojotas, 19 ovejas, 1 indio ganadero, 12 fanegasde papa y 12 magueyes.

Después de visitar la parcialidad de *Rocha*, se procedió a inspeccionar, el 27 de junio, la parcialidad de *Lachaque*, cuyo pueblo tiene el mismo nombre. El cacique principal se llamaba don Pedro Guari.

Nombre	Cacique	Mujer e hijos	Servicios
Pedro Guari	Cacique principal	Con su mujer, con sus 3 hijos de 15 a 20 años	2 indias de servicio
Joan Paucar	Principal	Con su mujer y una hija de 3 años	

En el documento se menciona a dos principales, pero además, sólo se nombra un asentamiento que debió ser bastante extenso pues contaba con muchas casas habitadas. Producían papa, caui y a dos leguas, cuesta abajo, poseían tierras para el cultivo de maíz y trigo. Don Pedro manifestaba que para el Inca trabajaban sólo media fanega de sembradura de maíz. Las tierras de este ayllu comprendían zonas de puna detrás de la cordillera de La Viuda hasta Corpacancha.

En esta parcialidad, tenían 71 casas pobladas, 8 donde guardan sus comidas y 80 casas des pobladas hace bastante tiempo. Se menciona, a la vez que poseían ganados y que no tenían minas, pero sí algunas chacras de maíz y trigo. Respondieron que debían pagar -como tributo a su encomendero- 280 pesos, 11 piezas de lana de cumby, 17 ovejas, 54 fanegas de trigo, 11 fanegas de papa, 2 puercos, 33 gallinas, 5 libras y medio de cebo, un palo grande y 6 magueyes, 23 pares de alpargatas, 10 pares de ojotas, y un indio ganadero.

Seguidamente se visitó la parcialidad de *Copa*, cuyo indígena principal se llamaba don Hernando Chuqy Bilca, con su respectiva mujer. Otros principales se llamaban Pedro Ayna (con su mujer y tres hijos), y don Francisco Arco, con su mujer e indias de servicio.

En este pueblo de *Copa*, se halló 94 casas pobladas, 28 casas donde guardan sus comidas y 97 despobladas. Asimismo, informaron que tenían chacras muy lejos del pueblo, donde sembraban papas, maíz y trigo. También mencionaron que cada año debían pagar al encomendero la cantidad de 383 pesos en plata, 17 piezas de ropa, 83 fanegas y media de maíz, 51 fanegas de trigo, 16 fanegas de papa, 26 ovejas, 3 puercos, 50 gallinas, 34 libras de sebo, un madero grande, 6 magueyes, 27 pares de alpargates, 15 pares de ojotas y un indio ganadero.²⁰

Según Stiglich, *Copa* es un villorrio y un fundo en el distrito de Arahua y forma parte del mismo pueblo. Es posible que el antiguo ayllu haya sufrido varias transformaciones en el transcurso del tiempo. A la fecha existen los títulos de la comunidad campesina de *Collana*, situada en Arahua, y colindante con otras tres parcialidades que son *Quicalmachay*, *Collo*, y *Copa*, y posee 3,408 hectáreas de terreno.²¹ Quizá la parcialidad de *Copa* estuvo formada por dos mitades que se dividieron posteriormente, siendo *Collana* una de ellas.

El 28, se visitó la parcialidad de *Esquibamba o Ysquibamba*, donde es principal don Antonio Arca Poma con su mujer e hijo de 17 años, y con indias de servicio. Se encontró 100 casas pobladas y 42 despobladas. No tenían minas, pero sí algunas chacras de maíz, papas y caby, muy lejos del pueblo.

No hay una aldea moderna con ese nombre y sólo existe a la fecha un cerro denominado *Esquebamba* en una quebrada cercana a pueblo de Arahua.

²⁰ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 141/r

²¹ Archivo General de la Nación. Títulos de Comunidades, Cuaderno 6, Año 1937.

A continuación se visitaron dos pueblos de la misma parcialidad de *Esquibamba*: primero, el pueblo de *Quiso*, (cuyo indígena mandón se llamaba Aynamarca, con su respectiva mujer), donde respondieron que no tenían ganados, ni minas, pero sí algunas chacras de maíz, en abundancia.

Y después, el pueblo de *Cararuayllo*, (no se señala el nombre del indígena principal, pero sí hay información de indios casados). A la vez se menciona que no tenían ganados por estar en tierras yungas, y que desconocían las minas, sin embargo, contaban con muy buenas chacras de papas, coca y trigo. Después de ello, se preguntó a los naturales la cantidad de tributo que pagaban a su encomendero al año y, de ello, se desprende que se desembolsaba 240 pesos ensayados, 12 piezas de ropa de cumby y una manta, 62 fanegas de maíz, 36 fanegas de trigo, 12 fanegas de papa, 5 libras de sebo, 3 puercos, 36 gallinas, dos maderos grandes y 5 maguey, 23 pares de alpargatas, 10 pares de ojotas, y dos indios ganaderos.²²

La parcialidad de *Carua*, (donde es principal don Cristóbal Sauri, con su mujer e hijo de 14 años y una india de servicio) fue visitado el 29. A la vez, se halló a un indio mandón llamado Alonso Tunq, con su mujer. También se informa que existían 34 casas pobladas, 8 casas de guarda de comidas y 28 despobladas. Asimismo poseían ganado ovejuno del Inca y algunas chacras para sembrar maíz, papas. Tenían la obligación de tributar a su encomendero, cada año, la cantidad de 150 pesos, 9 piezas de lana de cumby, 39 fanegas y media de maíz, 24 fanegas de trigo, y 8 fanegas y media de papas, 13 ovejas, 10 cestillos de cebo, 1 puerco, un

²² Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 143/v

madero grande y 4 magueyes, 17 pares de alpargatas, 8 pares de ojotas, y 1 indio ganadero.²³

Este ayllu de Carua corresponde posiblemente al actual pueblo del mismo nombre, y estaba situado en un lugar alto, hecho que se desprende de sus sembríos de papas. Siguiendo el padrón de otras parcialidades también poseía zonas bajas; el actual pueblo de San Miguel pertenece a este ayllu y sus campos se extienden hasta el río Chillón.

El 30, se visitó la parcialidad de *Visca* donde uno de los principales era don Hernando Condornisa, con su mujer e hijos y con indias de servicio, de 30 años de edad. Otro principal se llamaba don Francisco Caravilca, con su mujer. Y había otro principal llamado don Antonio Chumbibilca, con su mujer e hijo y dos indias de servicio. Mencionaron que no tenían minas, pero sí chacras del Inca donde sembraban papas, maíz, y trigo. A la vez, informan que poseían ganados en poca cantidad. Se hallaron 118 casas pobladas, 16 donde guardan sus comidas y 80 despobladas. También manifestaron el tributo que debían pagar, al año, a su encomendero y que correspondía a la cantidad de 465 pesos, 22 piezas de ropa de lana de cumby, 11 fanegas y media de maíz, 73 de trigo, 22 de papas, 37 ovejas, 41 libras de sebo, 5 puercos, 70 gallinas, dos maderos, 12 magueyes, 45 pares de alpargatas, 21 pares de ojotas, y 2 indios ganaderos.²⁴

²³ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 145/r

²⁴ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 147/r

Esta parcialidad según los documentos sólo tenía un pueblo y debió ser importante pues contaba 118 casas habitadas, 80 despobladas y 18 depósitos, es decir en esta parcialidad había más casas que en Cantamarca, la capital. En la actual provincia de Canta hay dos pueblos llamados Viscas, el uno pertenecía al curacazgo de Canta y se encontraba en el actual distrito de Arahua, mientras que el segundo se integraba al señorío de los Anan Piscas.

En Julio del mismo año, los visitantes realizaron las visitas siguientes: visitaron el pueblo yunga llamado *Quiby*, donde su principal se llama Caxapoma, con su mujer e hijos. Aquí se cultivaba, en dos chacras, la hoja de coca para el Inca y además producían, en abundancia, maíz. Luego, se visitó el pueblo de *Pariamarca*, de clima caliente, donde había indígenas labradores y poseían 29 casas para tejer ropa de cumby.

Caruacayan, un pueblo de ovejeros, fue visitado el 7. Se halló 32 casas, que servían de refugio para los indígenas que traían sus ganados de las alturas. Más abajo se encontró 5 casas para el mismo fin.

Finalmente, el bachiller Gómez Hernández, clérigo nombrado por el encomendero Nicolás de Ribera, menciona que los naturales de estas parcialidades pueden pagar, cada año, la suma de dos mil pesos y las cantidades antes pagadas. Para el visitador fray Lope de la Fuente de la Orden de los Predicadores, los indígenas deberían tributar, al año, 1000 pesos, 200 fanegas de maíz, 600 de trigo,

100 vestidos y maderas, magueyes, que no deben ser llevados a Lima, sino a la estancia cercana del contador Cáceres.²⁵

De acuerdo a esta segunda visita a la parcialidad de *Canta* y demás anexos, hay una población de 1,145 habitantes de todas las edades y 63 personas reservados de tributos.

Y, en otra información de esta Audiencia de Lima, la encomienda de *Canta* tenía 1,137 indios tributarios con un tributo anual de 4,226 pesos; la encomienda de *Recos* y *Guamantanga*, 631 indígenas con el tributo de 2,223 pesos; y *Atavillos*, 353 indígenas con 1,125 pesos de tributo.²⁶

²⁵ Archivo General de Indias. Patronato 95 – B. Ramo 3. 1557: Folio 149/r

²⁶ Enrique Torres Saldamando. *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú*. Imprenta Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1967: 50-51

El Corregimiento de Canta y las reducciones

Ahora bien, sabemos que el *corregimiento* corresponde a la población o el territorio gobernado por un *corregidor*, así como al cargo y jurisdicción de éste. En el Derecho Indiano, se denominaba con tal nombre a territorios relativamente extensos, donde existía numerosa población indígena y en los cuales un corregidor, nombrado generalmente por la Real Audiencia respectiva, tenía a su cargo la administración de justicia (en lo civil y penal), la vigilancia, la dirección de las reducciones o pueblos de indígenas y el cobro de los tributos.²⁷

Vázquez de Espinoza mencionaba que, en el Arzobispado de Lima colonial, había 16 corregimientos: el Cercado, Cañete, Ica, Yauyos, Jauja., Chancay, Canta, Santa, Huarochirí, la ciudad de León de Huánuco, Tarma, Chinchaycocha, Huamalies, Huaylas, Conchucos y Cajatambo.²⁸

También mencionaba, este religioso, que en el corregimiento y provincia de Canta existen cinco repartimientos y, en ellos, había ocho doctrineros: los cuatro clérigos y los cuatro religiosos de Nuestra Señora de la Merced.²⁹

²⁷ Sobre la actuación de los corregidores, se recomienda leer los siguientes libros: Guillermo Lohmann Villena. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid, Cultura Hispánica. 1957; Alfredo Moreno Cebrián: *El Corregidor de indios y la economía peruana del Siglo XVIII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "G. Fernández de Oviedo". Madrid. 1977. Carlos Lazo García: *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)*. Biblioteca Peruana de Historia, economía y sociedad. Lima. 1981.

²⁸ Antonio Vázquez de Espinoza. *Compendio y descripción de las indias occidentales. Siglo XVI*. Washington. Volumen 108. 1948: 1321

²⁹ Antonio Vázquez de Espinoza. *Compendio y descripción de las indias occidentales. Siglo XVI*. Washington. Volumen 108. 1948: 1835

Repartimientos	Tributarios	Viejos	Mozos	Mujeres	Tributos con costas	Tributos sin costas
Guamantanga	631	256	1,038	2,311	2,223	1,399-4-10
Canta	782	284	1,084	2,785	2,826	1,359-6-4
Hananpuchas	425	150	711	1,311	2,522-7-4	1,017-7-4
Huronpichas	244	108	337	769	831-1	435-1
Atavillos	353	151	580	1,188	1,225	619-4

En este Corregimiento de Canta, había diez curas doctrineros, cuatro clérigos en los pueblos de Canta, Pariamarca (Obraje), San Juan de Quibi, y Atavillos. Además de seis religiosos de Nuestra Señora de la Merced, en Lampián, Pacarao, Huamantanga, San Buenaventura, Cauxo y Bombón.³⁰

En un cuadro preparado por el historiador Guillermo Lohmann sobre los corregimientos en el arzobispado de Lima, aparece el pueblo de Canta con 20 pueblos y 5 repartimientos.³¹

Arzobispado de Lima	Pueblos	Repartimientos
El Cercado	-	13
Villa de Arnedo	10	8
Cajatambo	17	5
Canta	20	5
Cañete	13	5

³⁰ Antonio Vázquez de Espinoza. *Compendio y descripción de las indias occidentales. Siglo XVI.* Washington. Volumen 108. 1948: 1324

³¹ Véase, Guillermo Lohmann Villena. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias.* Madrid, Cultura Hispánica 1957: 595.

Recordemos que antes de la llegada de los españoles, los indígenas se encontraban dispersos en comunidades. Las pequeñas aldeas estaban ubicadas en desorden e independientes unas de las otras, de manera que no había calles, sino pasadizos en laberinto. Siempre se procuraba levantarlas sobre colinas, buscando de preferencia sitios pedregosos o, mejor dicho, improductivos, a diferencia de los pueblos creados por los españoles.

Ya en el siglo XVI, Juan de Matienzo presentó un proyecto a la Audiencia de Lima, para la fundación de pueblos de indígenas. Recomendaba, primero, visitar todo el Virreinato para determinar los lugares con abundancia de agua, tierras; y tomar nota de los pequeños poblados que debían unirse, para dar nacimiento a los pueblos; indicando, al mismo tiempo, el número de habitantes, tanto de hombres como de mujeres, niños y ancianos. Y, después de haber visitado las provincias y visto con atención los pueblos, y la población para fundar las reducciones, se debía mirar qué cosechaban y si criaban ganados. Realizado eso, se debe hacer la traza, las calles, la plaza, la iglesia y la casa del Cacique. Se debe sembrar árboles frutales que no existen en el pueblo, por ejemplo: las higueras. Asimismo, se debe informar si existen minas.³²

Es interesante constatar la existencia de proyectos presentados por las órdenes religiosas, en torno a constituir reducciones y/o doctrinas que encajasen en los programas de urbanización que apoyaba el Estado. Fue el oidor Matienzo, colaborador del Virrey Toledo, quien, hacia el último cuarto del Siglo XVI,

³² “Instrucciones de la reducción de los pueblos de indios en 1572”. En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1944: Vol. II, N° 9: 118-119.

basándose en planificación urbanística, reflejó y sintetizó un innegable proyecto político. Su plan debía ser implementado con la colaboración estrecha entre eclesiásticos y funcionarios estatales, prescindiendo de la iniciativa privada de los encomenderos en términos absolutos, pero sí basándose económicamente en la percepción tributaria. Según el referido oidor, en cada reducción deberían existir, a lo máximo, quinientos tributarios con sus familias. Interesante es destacar que en cada reducción debería funcionar un cabildo compuesto por indios (objetivo, por cierto, cumplido y que denotaba el interés formal por entregar, a los indígenas, el status de súbditos del Rey).

En cuanto a las tierras, deberían ser amojonadas y repartidas por el visitador fundador. Recordemos que había tres categorías de tierras de los indígenas: las de los curacas, la propia de los naturales y las poseídas en común por la reducción. Esto significa, en otros términos, que el proyecto se basaba, en parte, en las propias jerarquías sociales que preexistían en las sociedades indígenas, incorporando sus modos y formas de producción, en calidad de subsidiarios, al modo de producción colonial. Las comunidades indígenas serían “encapuladas” en la forma de reducción, para pasar a articularse, así, al modo de la producción dominante.

Desde sus propios orígenes se entendía por reducción:

“...el hecho de traer poblados a los indios dispersos o nómadas y a aldea resultante de su agrupación en núcleos accesibles, destinados a ser escuelas de civilidad y religión. A estos naturales no se les podían quitar las tierras que poseyeran con anterioridad a su reducción, ni estos pueblos así formados podían vivir españoles, negros, mestizos o mulatos, sino solamente los indígenas gobernados por sus alcaldes y regidores, todos indios, bajo la vigilancia de un Corregidor y un Alcalde Mayor españoles. Estos alcaldes naturales serían dos si la reducción pasaba de ochenta casas y uno si no se llegaba a este número. Por su parte, los regidores indígenas debían ser cuatro o dos respectivamente, renovados anualmente “como se practica en los pueblos de españoles e indios”, en presencia de los curas”³³.

Fue así que se inició la fundación del pueblo de Canta y, sobre ello se conocen dos versiones: una expuesta por monseñor Pedro Eduardo Villar Córdova, donde afirma que en el mismo sitio de Cantamarca se crearía el asiento de algunos españoles mineros y de todos los indígenas de la región. Y que, en diciembre de 1535, fue fundado el pueblo con el nombre de “*Villa de la Purísima Concepción de Canta*”, por el encomendero Nicolás de Ribera el mozo.³⁴ Y la otra versión es del sacerdote Heralio Cabrera Huamán, en la cual señala la fecha de fundación del pueblo (8 de diciembre de 1544), con el nombre de *Inmaculada Concepción de Canta*, por los misioneros, los frailes Pedro Ulloa y Juan Olías. Es cierto que estos dominicos fueron los primeros en llegar a Canta en 1540 y, por eso, fundaron la primigenia parroquia

³³ Antonio Ibot León. *La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Salvat Editores. Barcelona. 1954:255.

³⁴ Pedro Villar Córdova. “Fundación de la parroquia de Canta”. En: *Canta su historia posibilidades de desarrollo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1993: 13-22

de Canta. Igualmente, los frailes de la orden de Nuestra Señora de la Merced fundaron las parroquias de Huamantanga y San Buenaventura.

El plano del pueblo de Canta tiene una plaza de forma cuadrangular en el centro, y manzanas cuadradas que se dividirían en cuatro solares por lado, y con calles anchas. La iglesia se haría en la plaza; y una casa para los españoles que estuvieren de paso. También un Cabildo, un hospital, la casa del Corregidor, detrás de ésta la casa del Tucuyricut y una cárcel con dos cepos, así como una casa para el Curaca. Las reducciones o pueblos hispano/indios configuraban imitaciones diluidas de las ciudades y villas españolas, donde sus habitantes debían transformar sus estructuras económico-sociales y sus mentalidades.³⁵

Retomemos lo dicho arriba. Las reducciones de Canta fueron pueblos de plano ajedrezado, que la política colonial mandó levantar para que en ellos vivieran los naturales, según el modelo español. La erección de este pueblo fluyó como causal a los intereses de todos los sectores de las clases dominantes. El pueblo de indígenas fue la síntesis de una civilización programada para disminuir al ser humano, puesto que, mientras se mantuviera la servidumbre, la pobreza sería proclamada como prueba palpable de su manifiesta incapacidad. Había que reunirlos para echar sobre ellos la red socio-ideológica envolvente y facilitar su expoliación económica. Traigamos a colación la justificación del tratadista Solórzano y Pereira, en su Política

³⁵ Hay muchos estudios que se pueden recomendar como guía para conocer un poco más todos estos aspectos, libros muy útiles, fáciles de leer, además de fácil acceso. El de Cárdenas Ayaipoma, *La reducción del Cercado*. Tesis de Bachiller en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1972 y Alejandro Málaga Medina, *Reducciones Toledanas en Arequipa (pueblos tradicionales)*. Biblioteca de autores arequipeños. Publiunsa. 1971; Juan Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*. Imprenta Real de la Gaceta. Madrid. Tomo II. Libro 6. 1776: 198

Indiana sobre las reducciones: “*Tiene autoridad y potestad el Príncipe o la República para compeler a sus vasallos por libres que sean, siempre que entendieran que esto puede convenir a la pública utilidad*”.³⁶

Sabemos que el dominio colonial obligaba, a los indígenas canteños, que vivieran agrupados, dándose múltiples disposiciones que condujeron a este objetivo. En tal sentido, los ayllus debían reunirse en pueblo pequeño, para que los sacerdotes, religiosos de Nuestra Señora de la Merced y las autoridades españolas pudieran llevar a efecto la campaña del adoctrinamiento y el control económico, político y militar, en forma eficiente. De modo que, centenares de aldeas esparcidas por flancos, llanuras y cumbres fueron despoblados para “reducirlos” o disminuirlos a menor número de asentamientos urbanos de carácter rural.

Recuérdese que los asesores del Consejo de Indias y el clero que intervenía en el Perú opinaron que el único modo de introducir a los indígenas en “*policía*” o, mejor dicho, de encaminarlos dentro de las pautas españolas, sería mediante una previa cristianización. Por eso, en las ciudades españolas como en el campo, se hicieron reducciones de indígenas y fueron puestos a cargo de doctrineros o curas parroquiales. Allí el cura administraba los Sacramentos. Se establecía escuelas, se supervisaba y castigaba los vicios públicos como borracheras, concubinatos e idolatrías.

³⁶ Juan Solórzano y Pereyra. *Política Indiana*. Imprenta Real de la Gaceta. Madrid. 1776. T. I, Lib. II, Cap. XXIV.

Las reducciones, efectivamente, fueron creadas para que los doctrineros y los corregidores pudieran ejercer, eficazmente, sus funciones respectivas. Entonces resultó factible implantar y mantener el régimen del trabajo obligatorio, simultáneamente a los trabajos misionales. En consecuencia, teniendo a los indígenas reunidos en pueblos, se aseguraba tres cosas: 1. Inculcarles una intensa concientización hispanista y católica. 2. Organizar depósitos fijos, y bien controlados, de mano de obra a bajo precio, que es lo típico en el trabajo colonial, para encaminarlos a las labores en las minas, haciendas, estancias, obrajes, etc. Y 3. Facilitar la eficacia de la tributación.³⁷

En tal sentido, 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. Las reglas de “policía” que normaban la vida en el pueblo inducían un sentido de responsabilidad en torno al “bien quedar”, que profundizó, todavía más, el sometimiento. Tales reglas fueron amplias y comprendieron la costumbre del buen vestir, disposición de los espacios en las construcciones, fiestas según el calendario que implantó el dominante; variadas obligaciones religiosas que se desprendían del adoctrinamiento, apelativos y nominaciones castellanas tomados de algún santoral, deberes cívicos en el ámbito de cabildo, deberes para con la “república” (tambos, caminos, puentes, captura de delincuentes, etc.), prohibiciones (de no emplear

³⁷ Sobre este y otros aspectos generales de las reducciones, ver los libros de Alejandro Málaga Medina, *Reducciones Toledanas en Arequipa*. Biblioteca de autores arequipeños. Publiunsa. 1971. Ver también el artículo de Guillermo Céspedes del Castillo, “La sociedad colonial Americana en los siglos XVI y XVII”. En: *Historia de España y América*. Director J. Vicens Nives, T3. Barcelona. 1961. Asimismo, el de Cárdenas Ayaipoma, “El pueblo de Santiago. Un ghetto en Lima Virreinal”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. IX, N° 3-4. 1980: 19-48; David Noble Cook, “La población indígena en el Perú colonial”. *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral/Facultad de Filosofía y Letras. 1965: 73-110; y el libro de María Antonia Durán, *Fundación de ciudades en el Perú durante el Siglo XVI*. Estudio urbanístico Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla. 1978.

caballos, ni usar armas hispánicas) y hasta un sentido discriminatorio de la higiene personal.

También estos métodos de explotación colonial se basaban en elementos preparados por la administración incaica. Los españoles continuaron explotando la enorme reserva de mano de obra indígena. También integraron a la aristocracia andina en la pirámide de la clase virreinal. Imponieron tributos, trabajos obligatorios, servicios personales. Estas realidades eran perfectamente conocidas por los indígenas, ya que el Estado inca les había gravado con idénticas obligaciones.

Por eso, tanto en la documentación privada como en la oficial, el trabajo del indígena aparece como una de las riquezas más valiosas de América, de la cual no se puede prescindir. Y efectivamente, con las reducciones o pueblos de indígenas, (inspirados, según aducían los teóricos en la necesidad de assimilarlos a la “vida política y urbana”), sólo se perseguía definidos propósitos fundamentales ya mencionados. Los naturales debían permanecer mejor vigilados, para que los encomenderos, mineros, obrajeros, estancieros, hacendados, etc. resultaran mucho más enriquecidos. Por eso, fueron ubicados cerca de las haciendas, ciudades, villas y asientos mineros. Estas afirmaciones pueden extrañar a algunos.

Esta fundación de los pueblos o reducciones de indígenas fue -por lo tanto- el fruto del sojuzgamiento, para lo cual a los naturales les obligaban a abandonar sus aldeas primitivas, para residir en las nuevas zonas planificadas. Lo que anuncia que las reducciones, al fin y al cabo, llegaron a ser apreciables reservas de mano de obra.

En tal aspecto, las reducciones dieron inicio a una ola de abusos, explotación, despojo y alienación o despersonalización cultural del hombre andino. Consecuentemente, en lugar de aliviar la existencia humana, se convirtieron en trampas diabólicas de saqueo, hasta sumir a los indígenas en la más absoluta miseria e ignorancia. Y hasta los caciques fueron confinados como tales, con el fin de convertirlos en instrumentos de la explotación y del saqueo. Incluso, con el mismo propósito, nuevos cargos dentro de la sociedad andina: se llegó a crear alcaldes, capitanes de mita, fiscales de doctrina. Se concedió funciones específicas a los *Cabildos de indios*, también llamados comunas, consejos o ayuntamientos. Su misión esencial era la administración de justicia (en lo penal y civil), el cuidado del ornato y el control de las fiestas y mercados, dentro de su área jurisdiccional o territorial. Estos fueron los que determinaron que las reducciones recibieran el nombre de “Repúblicas de Indios”. Esta República estaba conformada por los caciques, 2 alcaldes denominados varayoc, 4 regidores, 1 alguacil, 1 alcalde de aguas, 1 alcalde de campo, 1 escribano-quipucamayoc y 1 verdugo, quienes desempeñaban cargos de acuerdo a ordenanzas muy precisas.³⁸

³⁸ “De los Cabildos, y alcaldes ordinarios de las ciudades, y villas de las indias, de su elección y jurisdicción”. En: Juan Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*. Imprenta Real de la Gaceta. Madrid. 1776:150; y véase, *Recopilación de Leyes de los reynos de las Indias (...)*. Ediciones. Cultura Hispánica. Madrid. 1973. Tomo II, Libro 5 y 6.

Los alcaldes eran dos en las reducciones cuya población pasaba de 80 casas. Uno tenía el nombre de alcalde de primer voto, y el otro el de alcalde de segundo voto. Las leyes disponían que el primer alcalde procediera del grupo de los principales o de la nobleza; y el otro, de los jatunrunas o de la masa campesina.³⁹ La elección era efectuada el 1º de enero de cada año. Los electores estaban constituidos por los demás integrantes del cabildo (regidores, alguaciles, etc.). Fue prohibida la reelección. Estos varayoc, 2 ó 3 veces a la semana, administraban justicia en la plaza del pueblo, sentados en un estrado. Allí escuchaban los problemas de los naturales.

Así sucedió por las ordenanzas del Virrey Francisco Toledo. Los antiguos pobladores de Canta, Locha, Carua, Visca, Lachaque, Copa, Esquebamba y sus anexos se vieron obligados a reducirse en una sola población. Así quedó establecida la población actual como capital del corregimiento de Canta. Al unirse estas comunidades indígenas, no desapareció la demarcación territorial ni la autoridad de los señores naturales, pero quedaron al servicio de la corona española. Se dieron los títulos de Caciques principales, secundarios y alcaldes ordinarios.

Por eso, en la documentación de los siglos XVI, XVII y XVIII aparece el corregimiento de Canta con sus reducciones y sus respectivos anexos. Ya en el año de 1763, el cosmógrafo Mayor del Virreinato (Cosme Bueno), en su *Geografía del Perú virreinal*, menciona que este corregimiento confina: por el Nordeste y Este, principalmente con la provincia de Tarma; por el Oeste, con la de Chancay por el lado de Checra y, con la restante de ella, hasta parte del Corregimiento del Cercado; por

³⁹ No obstante, siempre hay esfuerzos sobre este tema, el de Waldemar Espinoza Soriano, *Virreinato peruano: vida cotidiana, instituciones y cultura*. Biblioteca Nacional del Perú. Lima. 1997; y el de Carlos Díaz Rementería, *El cacique en el Virreinato del Perú: estudio Histórico-Jurídico*. 1977:212

el Sur, con la provincia de Huarochirí. Tiene, de Norte a Sur, 24 leguas; y 35, de Este a Oeste, haciendo así una figura casi cuadrada. Comprende, esta provincia, nueve curatos.⁴⁰

PUEBLO	ANEXOS
Canta	Cachua, Obrajillo, Pariamarca, y Chasqui.
Pomacocha	Carhuacayan y Yanta
Parí	Uchayucarpa, Huayllay, Huaychao, Pacaraos, Vichaycocha, Santa Cruz, Santa Catalina, (hay baños calientes) Chauca, Ravira, Chupas, Culli y Vircas.
Atavillos Altos	Pasa, Chisque, Huaroquin, Cormo, Pirca, Baños y Alpamarca.
Lampián	Cotoc y Cárac
Atavillos Bajos	Pallac, Chapis, San Agustín, Huascoy, San Juan y Pampas.
Huamantanga	Puruchuco, Quipán, Marco, Sumbirca, Ama, Huandaro, y Rauma
San Buenaventura	San José, San Miguel, Huacos, Huaros y Culluay.
Arahuay	Biscas, San Lorenzo, Pampacocha, Anaica, yazu, Mayo, Quizu, Quites y Yanga.

⁴⁰ Las descripciones básicas sobre esta provincia, se puede leer en Cosme Bueno. *Geografía del Perú Virreinal*. Siglo XVIII. 1764 – 1770. Publicado por Daniel Valcárcel. Lima 1951: 34-35. También muchos documentos han incidido sobre asunto: Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*. Edición Atlas. Madrid. 1788; Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*. Editorial don Marcos Jiménez de la Espada, Ediciones Atlas. BAE. 1971; fray Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata, y Chile*. Estudio preliminar de don Mario Hernández. Madrid. 1968; y Antonio Raimondi “Itinerario de los viajes de Raimondi en el Perú”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Librería e imprenta de San Pedro. 1860.

Asimismo, para este corregimiento de Canta y sus reducciones, aparece una información en el libro de los censos, en la contaduría Real del año de 1599: la reducción de Huamantanga con 144 reales y los de Canta con 360 reales.⁴¹

A la vez, hay un informe y una lista de relación de los Juros que están impuestas por provisión del señor virrey Conde del Villar, el 1 de enero de 1608. Los indígenas del repartimiento de Huamantanga tienen de renta, en cada año, alrededor de 360 reales. De la misma forma los de Canta con renta de 1,368 reales.⁴² Por esa razón, la provincia de Canta provee, de salario al Virrey y a las Audiencias, la suma de 800 pesos, aún más que la reducción del Cercado con la suma de 500 pesos, y podemos compararla con la provincia de Cañete o con la villa de Arnedo, Yauyos y Huarochirí.⁴³ Es decir, estamos hablando de una doctrina muy rica y productiva.

⁴¹ Estos datos básicos están en Antonio Vázquez de Espinoza, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Siglo XVI*. Smithsonian Miscellaneous. Washington. Volumen 108. 1948: 1308

⁴² Antonio Vázquez de Espinoza, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Siglo XVI*. Smithsonian Miscellaneous. Washington. Volumen 108. 1948: 1305-1306

⁴³ Antonio Vázquez de Espinoza, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Siglo XVI*. Smithsonian Miscellaneous. Washington. Volumen 108. 1948: 2041

SEGUNDA PARTE
BASES PARA LA EVANGELIZACIÓN

Real Patronato

Debemos recordar el antecedente jurídico inmediato que explica el predominio del Estado sobre la Iglesia en América, el cual surgió a partir de los conflictos entre España y Portugal. Este último tenía derecho único de posesión de las tierras descubiertas y exploradas. Las Bulas “*Incaétera*” del 3 y 4 de mayo de 1493 y la “*Eximiae Devotionis*” del 3 de mayo del mismo año fueron actos jurídicos del Papado a favor de España, a fin de impedir conflictos entre las potencias ultramarinas, con relación a los futuros descubrimientos. Además, en estas bulas, se ordenó que los reyes mirasen por la cristianización de los infieles.¹

También la Corona Española ejercía la dirección de la Iglesia en el Nuevo Mundo por intermedio del Consejo de Indias. Desde la corte jerárquica, estaba minuciosamente fiscalizada la administración espiritual. El Rey era quien presentaba a los primeros Obispos del Perú, señalándoles los límites de sus jurisdicciones. Daba órdenes a los prelados diocesanos para que actuaran según sus funciones y, a su vez, tratasen los asuntos relacionados con materias civiles y eclesiásticas. De esta manera, el Estado controlaba las actividades del clero regular. Por eso, el Consejo de Indias organizaba las expediciones evangelizadoras desde la Casa de Contratación de Sevilla, cuyo organismo estaba encargado de proporcionar, a los misioneros, lo necesario para el viaje. Pero la organización interna de cada Orden estaba cerrada al poder civil. La Corona no intervenía en la selección de los misioneros; esto correspondía a cada Orden.

¹ “...se supone que los Reyes han fundado o han de ir fundando iglesias, y se les obliga de percibir directamente los diezmos, a dotarlas convenientemente para lo futuro. Como se ve, los conceptos son ya los del Patronato: el rey funda y dota; la iglesia reconoce al fundador y dotador y como tal le concede participación en los bienes de la iglesia fundada”. En Pedro Leturia, *Relaciones entre la sede e Hispanoamérica. 1493-1835*. Roma – Caracas. Universidad Gregoriana – Sociedad Bolivariana de Venezuela. T. I. 1959: 12

Recuérdese que el Real Patronato fue concedido a la Corona de Castilla por el Papa Julio II en 1507, mediante la bula “*Universalis Ecclesiae*”. Ésta otorgó a los reyes el derecho de presentación de obispos, de los beneficiados y la administración de los bienes. Asumía, además, la obligación de financiar toda la organización eclesiástica y la labor misionera. Más tarde, en 1522, Adriano VI otorgó al rey español, a través de la “bula Omnímoda”, el derecho de seleccionar y enviar misioneros a América. Prácticamente, toda la administración de la Iglesia en las Indias quedó bajo el control y responsabilidad de la Corona. El gobierno eclesiástico de las colonias se hizo a través del Real y Supremo Consejo de Indias, creado en 1524. De este modo, el Papa sólo ejercería un gobierno indirecto sobre la iglesia de las Indias.

Los principales derechos del Estado, contenidos en el Patronato de tierras americanas fueron los siguientes: 1).El derecho a escoger y enviar misioneros. 2). El derecho de propiedad sobre las iglesias, así como el monopolio en lo que respecta a las edificaciones eclesiásticas. 3). El derecho de percepción de impuestos, especialmente el diezmo. 4). El derecho a distribuir los obispados.

Esta expresión legal de absorción de la Iglesia por el Estado se encuentra contenido en el conjunto de derechos que forman el Patronato Eclesiástico. Según definición de Solórzano Pereira, jurista del imperio, los derechos del Patronato se caracterizaban por el hecho de que:

“Todos los Emperadores, Reyes y Príncipes de la Cristiandad por sólo ser dueños del suelo en que se fundan y edifican las iglesias de sus Estados, toman en sí, como por derecho propio y Real, comúnmente la protección y defensa de ellas, y en especial de las Catedrales, según común opinión de los que tratan esta materia”.²

² Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*. T. III. Madrid. 1647-1648: 17. y *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las India* (...). Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. 1973. Tomo I. Lib. I. Título VI. Ley 1-3. Folios 21-30. 1973.

Mediante el Patronato, obispos y abades quedaban reducidos a la calidad de funcionarios reales o de Estado. Más aún, en las Indias la Iglesia no sólo estaba subordinada a la Corona Española, sino también a los poderes burocráticos establecidos. Así, por ejemplo, el Consejo de Indias fundado por Fernando el Católico se convirtió en la principal autoridad referente a los asuntos religiosos de América.³ Desde allí se delimitaban las diócesis. No hay lugar a dudas para afirmar que la rígida dependencia respecto al Estado iba a evitar que la Iglesia adquiriera en las Indias un grado de autonomía no deseado por el Rey ni el Papa. Es decir, los miembros de la Iglesia americana defendían sus intereses como clase dominante colonial. Pero las órdenes religiosas, especialmente los dominicos, franciscanos y jesuitas serían, en muchas ocasiones, las más fervientes defensoras del Patronato.⁴

Por eso España asumió la responsabilidad y el deber de realizar la labor misionera en América. De manera paulatina, se fue implantando el sistema de la evangelización en el Perú. Superados los episodios de la Conquista, y a medida que se intentaba implantar el organismo gubernamental, se inició de inmediato la acción misionera, al mismo tiempo que se establecían las encomiendas del Virreinato del Perú. El Rey aprobó las ordenanzas dictadas por Francisco Pizarro, en las cuales se obligaba a los españoles que recibían en calidad de depósito a los naturales, a proporcionar un clérigo o una persona lega, de buena vida y ejemplo, para que se desempeñe como curador de almas entre los indígenas encomendados.

³ Sobre este asunto, ver el trabajo de Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1962: 54-56

⁴ Véase, Fernando Armas Medina, *Cristianización del Perú (1523-1600)*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 1953: 115.

Las doctrinas

Ahora bien, cuando nos referimos a las doctrinas, debemos recordar, que el historiador Fernando Armas Medina mencionaba que el origen de ellas estaba encuadrado en las encomiendas y, al respecto, informa que Francisco Pizarro, en nombre del Rey, distribuía a los indígenas entre los primeros soldados, con la condición de percibir tributo a cambio de ofrecerles una instrucción religiosa necesaria.⁵ El origen de las doctrinas se relacionaba también, con la labor de los legos, pagados por los encomenderos para llevar doctrina a los naturales. Posteriormente, las órdenes religiosas eran apoyadas por los conquistadores. Y así, instauraron incipientes centros de culto y catequización cristiana, con el objetivo de que posteriormente se constituyan en doctrinas o parroquias de indígenas. Pero luego, el concilio Límense de 1567 insistía en que la designación del doctrinero debía llevarse a efecto con el consentimiento del obispo, bajo pena de excomunión mayor ipso facto; en caso contrario:

*“...excomuni3n de oficio por un a3o incurra el sacerdote que tomare la doctrina o curacazgo de indios sin orden del Obispo o de su vicario que tenga poder para ello, y a los gobernadores y reales Audiencias se advierte que adem3s de ser esto conforme a derecho can3nico es especialmente mandado por su Majestad...”*⁶

⁵ Fernando Armas Medina. *Cristianizaci3n del Per3 (1523-1600)*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 1953:120

⁶ Muchos estudios han incidido sobre este punto, ver los trabajos del Padre Domingo Angulo, “Los Concilios Limenses”. *Revista Hist3rica*. Lima, Tomo X y XI. 1936-37, Enrique Bartra, *Tercer Concilio Límense (1582-1583)*. Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil. 1982; Leonardo Lisi, *El Tercer Concilio Límense y la aculturaci3n de los indígenas sudamericanos. Estudio cr3tico con edici3n, traducci3n y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Acta Salmanticensia, estudios filos3ficos 233. Ediciones Universidad de Salamanca. 1990. 382pp; Juan Guillermo Dur3n, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementarios pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires, Facultad de Teología de la Universidad Cat3lica. 1982; tambi3n del mismo autor *Monumenta Cathetica Hispanoamericana I-II (Siglos XVI – XVIII)*. Facultad de Teología de la Universidad Cat3lica. 1984; Rub3n Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951. 241; Mat3as Clauyo, *Sumario del Concilio Provincial que se celebr3 en la ciudad de Los Reyes*. Lima. 1612.

Esto fue acatado no solamente por los encomenderos, sino también por los funcionarios reales.

Por otro lado, también debemos mencionar que -en un primer momento- el concepto de *misión* se ha aplicado, indistintamente, a diversas unidades territoriales asignadas al clero, para llevar a cabo tareas de evangelización. Como explica Antonio Ibot León, durante la época del predominio español, se denominaba como misión:

1. Al grupo de religiosos destinados a indígenas gentiles, realizándola de modo permanente hasta la conversión de los infieles.

2. A la predicación propiamente dicha a indígenas gentiles, realizada de modo constante hasta su cristianización, la que también recibía el nombre de “misión viva”.

3. Al poblado o lugar residencial de estos naturales y sus misioneros.

4. Al grupo de varios lugares de indígenas infieles próximos entre sí, bajo el cuidado espiritual y aún material de los mismos misioneros.

5. A la predicación intensiva y transitoria hacia los indios infieles.

6. A la predicación intensiva y transitoria realizada en parroquias de indígenas ya cristianos, por religiosos distintos de sus respectivos párrocos titulares.

7. A la predicación intensiva y transitoria a españoles por religiosos especialmente encargados, independientemente de las funciones del clero parroquial.⁷

⁷ Antonio Ibot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Salvat Editores. Barcelona. Vol. I. 1954: 550

En ciertas oportunidades, las misiones eran conocidas con el nombre de *conversiones* y *reducciones*. Y otras veces, las denominaban *doctrinas*. Pero mientras que “misión”, “conversión” o “reducción” eran términos utilizados como sinónimos para designar -temporal y especialmente- la fase inicial del adoctrinamiento, “doctrina” era un término que se refiere a una “unidad territorial institucionalizada por mandato monárquico”. Estas misiones (conversiones o reducciones) podían llegar a convertirse en doctrinas, mediante Decreto o Cédula Real. La doctrina es pues un concepto jurídico- administrativo-civil, y constituían las parroquias de indígenas asistidas por uno, dos o más sacerdotes, bien seculares o regulares, en condición de curas de almas. Los elementos constitutivos de una *doctrina* eran:

1. El territorio, que siempre estaba situado dentro de los límites de una diócesis, institución de rápida creación y multiplicación. Así, en el territorio peruano, durante el Siglo XVI, fueron erigidos los obispados del Cuzco, en 1537; el de Lima, en 1541; y los de Arequipa y Trujillo, en 1577 (aunque estos últimos recién se ejecutaron en 1609). De suerte que las doctrinas, casi desde un principio, ocupaban una porción territorial dentro de un Obispado.

2. Iglesia o iglesias subordinadas a una principal. En general, tal unidad o pluralidad de iglesias dependía del número de pueblos que abarcaba una doctrina. Casi siempre, durante el siglo XVI, una doctrina comprendía no sólo un pueblo de indígenas sino varios. Es un error histórico considerar como Doctrina a un solo pueblo de indígenas. Lo cierto es que la iglesia matriz estaba situada en el pueblo más importante o cabecera de la provincia, con una verdadera iglesia parroquial, por estar en ella guardado el Santísimo Sacramento y la pila bautismal, con celebraciones de los oficios divinos y administración de los Santos Sacramentos. En tanto que las iglesias subordinadas, situadas en los caseríos o rancherías, si bien tenían utensilios sagrados y podían celebrar los oficios divinos y administrar los Sacramentos, no tiene guardado permanentemente el Santísimo, porque los doctrineros apenas los visitaban de cuando en cuando, para luego volver a la iglesia principal o matriz, donde residían regularmente.

3. Las doctrinas, en los comienzos de la evangelización, estaban -en su mayor parte- encomendadas a religiosos de cualquier orden constituida y reconocida, aunque no fuese lo idóneo. Pero, a medida que aumentaba el número del clero secular, las doctrinas fueron pasando a poder de éstos; ya que les pertenecía el oficio de doctrinero o párroco de indígenas. El número de sacerdotes que atendían las doctrinas -por lo general- era uno durante el siglo XVI, esto si estaba a cargo de seculares; mientras que en las que corrían al cuidado de los religiosos existía la posibilidad de que hubiese dos o más, como en efecto los hubo.

4.- La población o fieles de las doctrinas. Estaba conformada, mayoritariamente, por indígenas, aunque no se excluye la existencia de grupos minoritarios de otros sectores (españoles, mestizos, negros, etc). Por tal razón, tanto en el habla como en los documentos legislativos, y eclesiásticos reales, les dan el nombre de “parroquias de indígenas”.⁸

Las doctrinas de indígenas estaban consideradas como verdaderos “beneficios”, sea por las leyes eclesiásticas como por las reales cédulas, durante el siglo XVI y principio del XVII. Y más aún -en algunos casos- toman como sinónimo el nombre de “beneficios”, y viceversa. Lo mismo repiten los Concilios Liímenses y Sínodos. Y las razones fueron: 1. Por estar erigidas por la autoridad eclesiástica competente. 2. Porque el *ius percipiendi* estaba anexo a un oficio espiritual, y el que la concedía era una persona eclesiástica. 4. Por dársela a un clérigo. 5. Por ser perpetua; y 6. Por concederla a otro, y no a sí mismo. Ahora bien, de todos estos elementos, es el 5to (la perpetuidad) lo que faltaba a las doctrinas. Es que la perpetuidad de las doctrinas era solamente para los religiosos y no para los seculares.⁹ Pero debemos señalar que las doctrinas eran consideradas superiores a las *misiones*, *reducciones* y *conversiones*, pero inferiores a las parroquias de españoles. Así las admitía el Derecho vigente.

⁸ Valentín Trujillo Mena. *La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú durante el siglo XVI*. Librería e Imprenta Gil. Lima. 1963: 88-95. Asimismo, véase el artículo de Fernando Armas Medina, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”. *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo IX: 101-129; Pedro Borges, *Métodos misionales de la cristianización de América, Siglo XVI*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

⁹ Valentín Trujillo Mena. *La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú durante el siglo XVI*. Librería e Imprenta Gil. Lima. 1963: 97

Insistamos otra vez, la creación de las doctrinas fue función privativa del Rey en virtud del Real Patronato, quien lo hacía ordinariamente por medio de sus virreyes, gobernadores, y audiencias. Pero, históricamente, las doctrinas debían su origen a las órdenes religiosas, al ser descubierta América. Estas pasaron conjuntamente con los conquistadores para la colonización y cristianización, reuniendo a los naturales en reducciones. Así, fundaron las primeras organizaciones eclesiásticas alrededor de los conventos de sus iglesias, centros de vida cristiana que con el tiempo llegarían a ser una verdadera organización completa más o menos uniforme, llamada *doctrina* o parroquia de indígenas.¹⁰

Obviamente, en estas parroquias de indígenas, alejadas de las cabeceras de corregimiento o provincia, el único gran poder era el del doctrinero. A él, tenían que prestarle servicios gratuitos, y pagarle -en especie o en dinero- por sus labores. Ejercía autoridad civil y penal sobre los indígenas, apresaba e imponía penas corporales. El derecho canónico le permitía reprenderlos y castigarlos pero solo en casos de ebriedad, idolatría, incumplimiento de preceptos católicos, amancebamientos, incesto y faltas de respeto a sus progenitores.¹¹ Por eso en algunas doctrinas, por disposición de los Obispos, los vicarios ejercían jurisdicción penal y civil sobre asuntos eclesiásticos, como verdaderos jueces; y para los cuales, incluso, tenían implantada la modalidad de nombrar fiscales con vara de justicia, a todas luces ilegales. Y, ya en los comienzos, las doctrinas contaban con la valiosa colaboración de los llamados *alguaciles* o *fiscales*, que en ausencia del doctrinero, tenían la función de convocar al pueblo para los rezos, para lo que llevaban cuenta de los enfermos, de los niños por bautizar y las parejas por casar. Dichos auxiliares quedaban exonerados del pago de tributos, motivo por el cual era un cargo solicitado con frecuencia.

¹⁰ Sigue siendo la guía para este tema el erudito trabajo de Fernando Armas Medina. "Evolución histórica de las doctrinas de indios". *Anuarios de Estudios Americanos*. Tomo IX: 101-129. Al respecto también los trabajos de Dino León Fernández, *Organización, desarrollo y realidad de las parroquias indígenas en el Arzobispado de Lima Colonial. El caso de la doctrina de Cañete. Siglos XVI y XVII*. Tesis de Licenciatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2003. Asimismo, Enrique Fernández García, *Perú cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y filipinas, 1492-1600 e historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Editorial PUCP- Perú. 2000: 245-250

¹¹ Véase, Waldemar Espinoza Soriano. "Sociedad Andina Colonial". En: *Historia del Perú*. Editorial Mejía Baca. Tomo IV. 1981; Lyn Lowry. "Religión y control social en la Colonia. El caso de los indios urbanos de Lima 1570-1620". *Allpanchis*. N°32. 1988 y Fernando Armas Medina, "Evolución histórica de las doctrinas de indios". *Anuarios de Estudios Americanos*, 9, 1952: 101-129.

Respecto a esto, digamos que el título de los *fiscales de doctrina* fue reconocido por los Obispos y Arzobispos. Ellos tenían la función de vigilar, en las reducciones, quiénes cumplían e incumplían con sus deberes religiosos. Por eso, se les dio la facultad de aprehender y azotar a hombres y mujeres. Propinaban latigazos a los que faltaban a la doctrina y a los que no podían aprender, prontamente, de memoria las oraciones. Se opinaba, que en tales circunstancias, hasta podían capturarlos en las noches mientras dormían, para meterlos en la cárcel. Sin embargo, los castigos más generalizados que aplicaban los curas eran los azotes, que variaban de 24 a 50, producto de los cuales -según se afirma en los documentos- algunos fallecían. Recordemos que el virrey don Francisco de Toledo ordenó que hubiese maestros, cantores, fiscales y sacristanes. Todos ellos exentos del pago de tributos para que se dedicasen, a tiempo completo y con más voluntad, a estos oficios. Y que sus tributos los pagase la comunidad.¹²

Por eso, los religiosos, desde un comienzo, anhelaban la fundación de pueblos para agilizar la evangelización. En repetidas ocasiones, manifestaron la necesidad de organizar comunidades e instituciones equivalentes a las castellanas, con el fin de asegurar una vida independiente a la de las villas y ciudades de españoles. Pidieron que las reducciones quedaran bajo la conducción paternal de los doctrineros.

No obstante, hubo muchos sacerdotes, ya sean seculares y regulares, que -en vez de trabajar en la conversión de los indígenas, de acuerdo a su sagrado evangelio-, más bien se dedicaron a actividades totalmente materiales que desprestigiaban, en gran parte, la gestión misional del Estado colonial.¹³ Más adelante nos dedicaremos al estudio de este tema.

¹² “Carta del arzobispo de los reyes (Sto. Toribio) pidiendo que ordene que los doctrineros den el 3 por 100 para los seminarios de San Luís de Guari, Cantores, sacristanes y fiscales según lo establecido por el virrey Toledo. Número de indios en cada doctrina 300. Salario de los curas, 13 de mayo de 1596”. En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 19: 180

¹³ Véase los artículos de Antonio Acosta, “El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607”. En: *Historiografía y bibliografía americanista*, Vol. 23. España - Sevilla: 3-33. 1979; “Religiosos, doctrineros y excedentes económico indígena en el Perú del siglo XVII”. *Histórica*. Vol. VI, N° 1.1982; y “Los clérigos doctrineros y la economía Colonial, Lima 1600-1630”. *Allpanchis*. Vol. XVI, N° 19. Cuzco. 1982. También los trabajos de Bernard Lavalle. “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial. (Siglos XVI-XVII). *Allpanchis*. 1982. Vol. XVI, N°

La Instrucción y los Concilios Limenses

En primer lugar, recuérdese que la evangelización en el Perú tiene, como punto de partida, la llegada de los primeros eclesiásticos a nuestras costas, formando parte de la tercera expedición de Francisco Pizarro. Consta que con él vinieron dominicos, franciscanos y mercedarios. Más tarde, se harían presentes los jesuitas y agustinos. Sin embargo, debemos mencionar que esos primeros religiosos acompañaban, a los conquistadores, colaborando en la fundación de ciudades, así mismo llegaban como capellanes y asistentes espirituales, mas no como misioneros. Las primeras relaciones de la conquista, así como la correspondencia de la época, dan escasas noticias de su labor espiritual. Muchos vinieron atraídos por el oro y la plata del Perú, y no por celo de cristianizar a las almas de los naturales. Ya lo decía el Obispo Tomás de Berlanga, el 22 de enero de 1535, en carta al Rey desde Panamá, que estaba informado de que han pasado al Perú muchos eclesiásticos: “*Que fueran mejor que estuvieran en España, por el no buen ejemplo que han dado*”.¹⁴

Los comienzos de la Iglesia en el Perú fueron complicados. Se desarrollaron en un clima de desorden y crueldad. La ambición personal y la avaricia creaban entre los conquistadores, profundas rivalidades que culminaron en guerras civiles. El pésimo ejemplo demostrado por los conquistadores, en disputa, ofrecía a los naturales más vejaciones y extorsiones. Así lo señala el obispo Tomás de Berlanga, en 1535:

19; “Fallas y grietas del sistema colonial”. En: *Amor y Opresión en los andes coloniales*. 1999: 267-289; Véase los artículos de Dino León Fernández, “Participación de los doctrineros en la economía de Chavín de Pariarca 1600-1654”. *Generación Histórica*. Revista Estudiantil de la Universidad Nacional San Agustín. Arequipa. Año II, N° 2, octubre 2001; “Participación del doctrinero Francisco de Ávila en la economía de la doctrina de San Damián. Siglos XVII”. *Supay*, Año 5, N° 4, “Situación económica de los doctrineros en Chavín de Pariarca. Huánuco, Siglo XVII”. *Revista Historia Total*. N° 1. 2004: 77-86

¹⁴ Como en otros temas de la historia peruana, las obras clásicas son las de Rubén Vargas Ugarte, S.J., Conciso, erudito, con afirmaciones muy interesantes, las obras del malogrado historiador jesuita limeño deben, sin embargo, ser siempre repensadas a la luz de los temas y métodos que hoy en día nos interesan, y que tal vez no interesaban o no eran de conocimiento de los historiadores de su época. Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Burgos. 1953. T. I. 111.

*“En el enseñar los indios en las cosas de nuestra santa fe católica ha habido y hay tan gran miedo que no puede ser mayor y el gobernador no se le da mucho, y quando falta el favor de los príncipes y gobernadores poco aprovecha el trabajo de los ministros, quanto mas que religiosos hay pocos y los clérigos pocos ay que se apliquen a enseñarlos, pues los españoles mas cuydando tienen de pedirles oro y otros servicios de que sean cristianos...”*¹⁵

El cuadro es sumamente triste, pero correspondía a la realidad.

Un primer intento de anunciar el Catolicismo en tierras peruanas corrió a cargo del dominico fraile Vicente de Valverde. Recordemos que él no alcanza a implantar una política pastoral general en este territorio inmenso y desconocido. Estos primeros años de presencia española fueron muy accidentadas y violentos. El número de religiosos resultó escaso, y los presentes no estaban preparados para la ardua tarea de evangelizar. Pero, con todo, Valverde estableció los cimientos para la construcción de la Iglesia, y se ocupó de anunciar los rudimentos de la doctrina católica a las poblaciones. Algunas cartas al Rey manifiestan su preocupación por el futuro de la Iglesia en estas tierras conquistadas:

“Los indios della hanse alegrado y holgado mucho, y tomado mucho ánimo para estar quietos y sosegados y servir a V.M y a los que acá tiene, en saber que V.M envía acá particularmente quien los ampare y defienda; y yo le he platicado muchas veces, diciendo cómo V.M los quiere como hijos, y los llama hijos, y que no quiere que se les haga agravio ninguno: y que juntamente con esto quiere mucho a los cristianos (españoles) que están en estas tierras, y quiere que les sirvan y mantengan y den de lo que tuviesen”.¹⁶

¹⁵ Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Burgos. T. I. 1953: 220

¹⁶ Enrique Torres Saldamando, *Cabildos de Lima*. 1900. T. III: 27

Por eso, el propio Rey, en una carta enviada a Valverde en el año de 1539, trata varios temas relativos a la presencia española en el Perú.¹⁷ En ella, insiste en condenar a los españoles que se apropiaban de los indígenas para obligarlos a trabajar en sus haciendas y minas; también al aprovechamiento que hacían los hispanos, de los yanaconas; y señala la obligación que tenían las autoridades para explicar a los naturales la legislación española. Hasta fines del siglo XVI estuvieron vigentes estas normas. Constituían una obligación fundamental de la política de la Corona, una condición indispensable para la buena marcha del Catolicismo en estas tierras conquistadas. No hay que olvidar cómo los documentos de los primeros años demuestran que las riquezas extraídas de los nuevos territorios debían servir a la difusión de la *doctrina cristiana* y a la ampliación de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo.

Ya el dominico Valverde observó, en las poblaciones indígenas, gente dispuesta a recibir la enseñanza de la doctrina cristiana. Sin embargo, el fraile no ignoraba que las poblaciones eran “paganas”, por lo que recordaba las discusiones acerca de la idolatría como justificación de la conquista americana, uno de los grandes temas de discusión. Alrededor de la idolatría, se tejió uno de los debates más acalorados e importantes para aclarar la legitimidad de la conquista o invasión. Los grandes teólogos, moralistas, juristas y toda Europa cristiana participaron, de una u otra forma, en establecer la verdadera intención de la invasión.¹⁸

¹⁷ “A que no aprovechan los españoles de los indios llamados yanaconas. Los españoles no tienen derecho a tomarlos ni a servirse de ellos. De igual manera, serán libres todas las poblaciones, hasta en caso de rebeliones de los naturales. Se insiste en la condenación de los españoles que se apropian de los indios para obligarlos a trabajar en sus haciendas o en las minas. Llama la atención a las autoridades respecto a la obligación que tienen que explicar a los indios la legislación española.” Lissón Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Vol. I, Nº 3. 1943:19 y Enrique Torres Saldamando. *Cabildos de Lima*. T. III: 1900:97.

¹⁸ Están los que rechazan la conquista bajo cualquier pretexto y los que la aceptan incondicionalmente. En medio de las posiciones extremas están aquellos que justifican la presencia española con ciertas reticencias y los que la acantonan en torno a la conversión al catolicismo. Véase el libro de Lewis. Hanke. *La lucha por la justicia en la conquista española de América*. Buenos Aires. 1949; y el de Gabriela Ramos y Henrique Urbano, (Comp). “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”. En: *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*. Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco. 1993:7-30

Y, además, en las colonias americanas, se concluía el famoso debate entre Sepúlveda y Las Casas sobre el *derecho de dominio sobre la población nativa*, estableciendo que la Corona española podía ejercerlo, gracias a su misión evangelizadora. Iglesia y Corona resultaron, por tanto, los dos brazos del poder colonial, dando por sentado que no podía haber evangelización sin obediencia al Rey y viceversa. Las Casas enciende el debate con sus propuestas radicales a favor de la grandeza religiosa de los pueblos americanos. Sustentó su opinión con una suma de argumentos antiguos y modernos, estableciendo una corriente de pensamiento que, hasta nuestros días, tiene adeptos.

Así, el obispo de Chiapas dilató los argumentos de la Escuela de Salamanca hasta el extremo de sus posibilidades lógicas. Al insistir sobre la bondad natural de los indígenas y su buena disposición hacia las gentes extranjeras, Las Casas reforzó los tratados escolásticos de Vitoria y Soto, donde demostraban que ni la idolatría ni los otros pecados atribuidos a los indígenas eran motivos suficientes para alejarlos de sus Señores y Reyes, usurparles las tierras, saquear sus casas y robarles sus haberes. Tenemos, por ejemplo que, en el capítulo 74 de su *Apologética Historia sumaria*, tejió un larguísimo razonamiento acerca de las idolatrías entre egipcios, griegos y gentiles, para llegar -finalmente- al Nuevo Mundo y analizar las distintas expresiones del hecho idolátrico en las islas, México y los Andes. Concluye que los indígenas americanos, en sus creencias y costumbres, no son tan ignominiosos y viciosos como lo fueron las antiguas civilizaciones; e incluso insinúa que algunos pueblos del Nuevo Mundo ni siquiera conocieron la idolatría. Ofreció cuatro razones para ello:

*“Lo uno...son todas estas gentes de buena razón, lo segundo, porque son más sin dobleces y usan de más simplicidad de corazón que otras, lo tercero, porque son bien acomplixionadas de su natural como arriba queda probado, y éstas son calidades por las cuales con menos dificultad se persuade a los hombres que las tienen [a] la verdad; lo cuarto, por la experiencia que dellos ya se tiene de haberse ya infinitos convertido, aunque algunos con alguna dificultad, y éstos son los que tenían muchos dioses...”*¹⁹

¹⁹ Fray Bartolomé de las Casas. *Obras completas. Apologética historia sumaria* II. Madrid. 1992:900.

Ahora bien: en 1543, llegó a la diócesis de Lima su primer Obispo, el fraile dominico, natural de Trujillo - España, don Jerónimo de Loaysa. Dos años después, la diócesis fue elevada a la categoría de metropolitana, y fray Jerónimo pasó a ser su primer arzobispo. Recuérdese que su papel, en los enfrentamientos civiles que vive la región, es de claro apoyo a La Gasca, en su intento de pacificación de la zona. El punto más delicado de la situación sociopolítica del Perú era el problema planteado por la aplicación de las Leyes Nuevas de 1542, sobre todo las referidas a la perpetuidad de las encomiendas. En torno a él, se plantearon otros problemas y fue la principal fuente de discordia entre los españoles y en lo que se refiere al reconocimiento de las autoridades, al mantenimiento del orden interno y de la paz en los territorios ultramarinos -en general- y peruano, en particular. Cabe recordar que algunos religiosos también poseían encomiendas.²⁰

En 1545, fray Jerónimo Loaysa, primer arzobispo de Lima y protector de los indígenas del Perú, proclamó la *Instrucción*, y manifiesta una orientación bien conocida, y claramente definida, en los documentos oficiales de la Corona:

*“Por quanto él titula y fin del descubrimiento y conquista destas partes ha sido la predicación del evangelio y conversión de los naturales dellas al conocimiento de dios nuestro señor y, aunque esto generalmente obliga a todos los cristianos que acá han passado, especialmente y de oficio yncumbe a los perlados en sus diócesis, y porque personalmente, no podemos visitar el término de nuestro obispado...”*²¹

²⁰ “Tal fue el caso del arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa, quien resultó beneficiado por La Gasca en una operación muy discutida, con una nueva -porque ya tenía otra- encomienda de indios”. Antonio Acosta y Victoria Vergara. “La lenta estructuración de la Iglesia 1551-1582”. En: *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Fernando Armas Asín (Comp). Editorial PUCP. 1999: 36.

²¹ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 139

Digamos que esta *Instrucción*, del 29 de diciembre de 1545, es el primer documento importante de una autoridad episcopal, en materia de práctica pastoral indígena.²² De alguna manera, es la “*Carta Magna*” de esta primera fase de la proclamación de la fe católica en las tierras peruanas. En ella, se explican los fundamentos de lo que debe ser la actitud a tomar frente a las poblaciones indígenas, y las orientaciones pastorales que se deben adoptar en las presentes circunstancias. El tono del arzobispo es moderado. Confía a los doctrineros que residen en los repartimientos, la responsabilidad de visitar los pueblos, indagar acerca de los cultos, creencias, enseñando a las autoridades y a los niños los primeros rudimentos de la *Doctrina Cristiana*. La *Instrucción* menciona el contenido de la enseñanza catequética y empieza por recordar lo grave que es haber olvidado al verdadero Dios. El primer tema es la creencia en un solo Dios. La Encarnación es el segundo tema, más difícil de explicar a la inteligencia indígena, y con ella se explica la muerte y resurrección de Jesús, sin olvidar el papel de la Virgen María en la Salvación. Insisten además sobre el cuidado que se debe poner en la correcta transmisión de las “verdades de fe”, para que no haya ningún error.

Asimismo, se refiere a la existencia de *cartillas* usadas en la enseñanza de las poblaciones indígenas. Las recomendaciones expresan la preocupación por la pureza de la doctrina y por el celo que debe ser empleado en la correcta transmisión de la fe cristiana:

*“Porque aún no nos consta que las dichas cartillas o algunas dellas esté traducida y corregida conforme a la propiedad y significación de la lengua latina o de nuestro romance castellano...mandamos que doctrinen y enseñen a los dichos naturales en el estilo general que es en lengua latina o en romance castellano, conforme a lo contenido de las cartillas que de España vienen impresas...”*²³

²² La Instrucción de Loayza está publicada en Lissón Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943:135-145; y en Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*, II. 1951: 139-143.

²³ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951:142

En esta Carta Magna, llama la atención la libertad que tienen los indígenas de aceptar el Catolicismo. Se menciona, expresamente, que nadie “*debe ser compelido para recibir nuestra santa fe católica*”. Se recuerda que, para recibir el bautismo, se debe estar consciente del acto a realizarse y de las razones religiosas que lo motivan, tanto en el caso de adultos como en el de los niños. Obviamente, esta *Instrucción* no olvida el tema de las idolatrías; especial cuidado se debía poner, según ella, en la vigilancia de los que se hayan bautizado, a fin de que no volvieran a sus antiguas creencias. De igual manera:

*“Trabajarán de saber si hay hechiceros o indios que tengan comunicación con el demonio y hablan con él, y así mesmo los alumbren desta ceguedad y torpeza, haciéndoles entender la gran ofensa que hacen a Dios en tener comunicación con el demonio y creer las mentiras que les dice, y si alguna vez les dice la verdad, que es para engañallos para que les crean otras muchas mentiras y también los amenazarán con la pena y castigo que se hará en los que lo hicieron”.*²⁴

Por ello, no debería extrañarnos ver que estas *Instrucciones* precisan la forma que debía adoptarse en la evangelización de los indígenas, antes de ser bautizados; incluso recoge las últimas disposiciones papales sobre el matrimonio, el bautismo, el ayuno, la abstinencia, los días festivos que debían existir en estas tierras de los Andes, la construcción de las iglesias y la educación de los hijos de Curacas. También dispone la enseñanza de la doctrina cristiana, usando el catecismo impreso en España, para evitar errores y malas interpretaciones que pudiera ocasionar el catecismo preparado en lenguas indígenas, aún no revisado. Tales fueron las principales disposiciones adoptadas para la evangelización de los naturales. Y son importantes porque marcan un progreso en la difusión del Cristianismo, en estas tierras. Constituyeron el primer intento de adaptación, por parte de esta Iglesia, a los decretos de reforma dictados en el Concilio de Trento.

²⁴ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástica Province. Lima. 1951:147; y el de Guillermo Durán. *Monumenta catechetica hispanoamericana, I-II (Siglos XVI-XVIII)*. 1984-1990.

En medio de grandes dificultades, el arzobispo Loaysa se reunió en 1551, por primera vez, con los obispados sufragáneos -o delegados de ellos- para celebrar el Primer Concilio, casi veinte años después de la invasión. Y muchos párrafos fueron retomados de la *Instrucción* de Loaysa de 1545, corregida y publicitada en 1549.

Ahora bien: lo importante de este Primer Concilio Límense es que dividió las materias en “*Constituciones de los naturales*” y “*Constituciones de los españoles*”. Con respecto a los indígenas, se les podría administrar los sacramentos del Bautismo y Matrimonio. El primero señala la entrada en la Iglesia, y el segundo corrige las costumbres antiguas, las cuales planteaban problemas de proximidad de sangre, compromiso definitivo o monogamia. Como regla general, la Penitencia no causaba problemas, pero la Eucaristía exigía una legislación adecuada para que los naturales no tomaran a la ligera la Comunión. Con respecto a los indígenas bautizados que se alejaban de la fe católica, se mandaba amonestarlos y aplicarles castigos, y, en caso de reincidencia, un doble castigo. De igual manera, recomienda observar si hay o no amancebados entre indios cristianos. A los descubiertos en falta, se les aplicaría castigo y, en situación de persistencia, se les administraría más penas y castigos.²⁵ Lo cierto es que en estas Constituciones se reflejan los hechos de esa primera época de difusión del Catolicismo, y la cualidad de las personas comprometidas con ella. Lo más importante fue que este primer Concilio dedicó 40 constituciones a su sección de los naturales. Allí se hacía un repaso a algunos de los asuntos que tenía planteados por entonces: “*el principal fin para que todos, en especial los eclesiásticos, venimos a estas partes: es la doctrina e conversión de los naturales a nuestra santa fe católica*” en palabras de una de las constituciones.

Por otra parte, en relación a la sección referida a los españoles, el Concilio dedicó 82 artículos. Por ejemplo, en la Constitución 1ª, quedó establecido que los sacerdotes que tienen a su cargo la doctrina de los naturales debían sujetarse a la instrucción específica, bajo pena de excomunión y 50 pesos de multa, en caso de desacato. Además se disponía la redacción de una “*Cartilla*” o “*Catecismo Menor*”

²⁵ Rubén Vargas Ugarte, “La pena que se ha de dar al que renegare o dijere mal de Dios Nuestro Señor”. En: *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 22

que contenía las principales oraciones y mandamientos.²⁶ Es decir, todo tenía que ser aprendido de memoria por los indígenas. Como complementos, fueron aprobados unos “Coloquios” o declaración de lo contenido en la Cartilla, todo lo ya traducido en la lengua general o quechua. Por otra parte, fue prohibido terminantemente el uso de otras cartillas, salvo las provenientes de España.

Sin embargo, digamos que las disposiciones de este primer Concilio del año 1551 establecían que, en los pueblos de indígenas, donde reside el cacique provincial, se hiciese una iglesia. Y donde no hubiese dicha posibilidad, al menos construir, una casa pequeña, a manera de ermita, para colocar una imagen o cruz. Y que los ídolos y adoratorios de los nativos fueran destruidos y, de ser lugar apropiado, edificar allí una Iglesia o, cuando menos, poner una cruz. Con el mismo criterio y para deshacer lo pagano, allí donde había huacas o apachetas, deben colocarse cruces.²⁷

En la Constitución 4, se señala que ningún niño, a partir de ocho años, deba ser bautizado sin que antes, y por el tiempo de 30 días, no se le hubiese instruido en las cosas de la fe, impartidas en su propia lengua. Transcurrido ese tiempo y luego de ser examinado, si daba muestras de saber las oraciones y los Mandamientos, se le podía administrar el Bautismo en un día domingo o de fiesta.²⁸

En la Constitución 14, sobre la administración de los Sacramentos, dispuso que sólo se administrase -a los indígenas- el Bautismo, la Penitencia y el Matrimonio. La Confirmación podía concederse a los indígenas, si así lo consideraban los Obispos. En cuanto a la Eucaristía, sólo con licencia del Prelado, de su Provisor o Vicario.²⁹

²⁶ Rubén Vargas Ugarte, “De la orden que se ha de tener en adoctrinar los indios”. En: *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 7

²⁷ Rubén Vargas Ugarte. “Que se hagan Iglesias en los pueblos de indios, y el modo que se ha de tener en hacer” y “Qué las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente se hagan iglesias”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 8-9

²⁸ Rubén Vargas Ugarte, “Cómo y en qué manera han de ser los indios catequizados”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 9-10

²⁹ Rubén Vargas Ugarte. “En que declara qué sacramentos se les han de administrar a los indios”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 14

En la Constitución 25, los entierros y funerales de los difuntos fueron motivo de particular observancia, por cuanto entre los indígenas subsistían muchas ceremonias sobre el particular. Para abolir estas prácticas, dispusieron que a todos los cristianos se les enterrara en las iglesias y con el rito católico, sin permitir colocar en las sepulturas objetos vedados o cosas de comer.³⁰

También el Concilio resolvió que las doctrinas fuesen distribuidas entre el clero regular y secular por provincias, de manera que no quedara ninguna sin doctrinero. Dentro de sus límites, los religiosos edificarían un monasterio o casa principal para atender a los pueblos comarcanos. Se pensó que esta prudente determinación facilitaría la labor de la enseñanza catequística, pondría en contacto a los curas con los feligreses y procuraría evitar los litigios de jurisdicción.

Asimismo, en la Constitución 31, señala que los clérigos debían dedicarse a la administración de los Sacramentos. Los prelados cuidarían para evitar la vacancia de un sitio a otros. Al salir de su diócesis, se les examinaría acerca de sus pasadas ocupaciones. De no haber servido en algún pueblo o doctrina, se les tomaría la mitad de sus bienes.³¹

Por otro lado, la así llamada Constitución 32 fija que ningún doctrinero o cura de indios abandonase su doctrina para trasladarse a otra diócesis, sin licencia del Prelado. En la Constitución 34, se prohíbe que los seglares se encargasen de adoctrinar indígenas, salvo al ser examinados, y con licencia otorgada por escrito, indicando haber sido capacitados para enseñar a otros los rudimentos de la doctrina.³²

³⁰ Rubén Vargas Ugarte, “De la manera que han de ser enterrados los indios”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 20-21

³¹ Rubén Vargas Ugarte, “Que los sacerdotes se repartan por las provincias y doctrinas y cómo”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 25

³² Rubén Vargas Ugarte, “Que no salgan los clérigos sin licencia de sus perlados de un obispado a otro”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 25-26.

En la Constitución 40, se señala la existencia de pueblos a cargo de un Sacerdote. Éste debía fijar su residencia en el lugar más importante o cabeza del curacazgo. Y abriría una escuela para los hijos de los Caciques, donde se les enseñaría a leer, escribir, contar y *las buenas costumbres*. Los domingos citarían a todos los residentes a una legua a la redonda, para acudir a la misa; además del deber de visitar el territorio de su parroquia, por lo menos, dos veces al año.³³

En las Constituciones de los naturales, al reglamentar la catequesis, estableció que los encargados de ella cumplieren con enseñarles “*una misma doctrina*” de conformidad a la citada *Instrucción* de Loaysa, cuyo texto quedó incorporado en dichas Constituciones. A cada doctrina o curato, le señalaron el territorio que le correspondía, así como el número de feligreses de cada iglesia.

Asimismo, hay que mencionar que el Concilio de Trento fue recibido en Lima en octubre de 1565. Y además se leyó, en la Catedral de Lima, la Carta de convocatoria del Concilio Provincial para febrero de 1567, pero no se pudo reunir, sino para el 2 de marzo. Para este año, Jerónimo de Loaysa era ya un anciano achacoso que tuvo que hacer esfuerzos para acudir a las sesiones del Concilio.

Ahora, de acuerdo con el Concilio de Trento, las diócesis metropolitanas debían reunirse -cada tres años- en Concilios, por lo que el arzobispo Jerónimo de Loaysa decidió convocar a la Asamblea. A ésta, asistieron sólo cuatro obispados: La Plata, Quito, Popayán y La Imperial. En los once meses de duración, se discutieron y aprobaron 132 constituciones de la primera parte, correspondientes a los españoles; y las 122 de la segunda, relativas a los indígenas y a los doctrineros encargados de su evangelización.

³³ Rubén Vargas Ugarte, “Que los sacerdotes hagan sus asientos en los pueblos de más gente, y las cosas que han de enseñar a los más hábiles”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástica Province. Lima. 1951: 8-9

En la primera parte -como ya se dijo-, se trató sobre la situación de los españoles, y hubo novedades debido a la influencia del Concilio de Trento. En la segunda, concerniente a los indígenas, se corrobora lo sostenido en el Primer Concilio. El esmero puesto en la definición de los medios empleados en la transmisión de la *doctrina christiana* está presente bajo la autoridad del Concilio. Se insiste en la necesidad que el clero tiene de aprender las lenguas nativas, y también es notable el cuidado en dictar normas relativas al comportamiento de los curas en las parroquias de indígenas:

*“Que los curas de indios aprendan con cuidado su lengua e para esto sena inducidos por los obispos por amor y también por rigor; los que fueren negligentes en ello, al primero año pierdan la tercia parte de su salario, al segundo al tercero se acreciente la pena conforme a la culpa la qual an de executar los prelados por sí o por sus visitadores”.*³⁴

Este Segundo Concilio tiene dos aspectos fundamentales. El primero, referido a las disposiciones dogmáticas y disciplinarias; y el segundo, relativo a la evangelización de los indígenas, aplicación de los Sacramentos, doctrinas, doctrineros, idolatrías, organización de escuelas, levantamientos de iglesias y hospitales.

Sabemos que, por acatamiento al Concilio de Trento, se dejó de hacer un Catecismo único para la doctrina, y se redactó una “Cartilla” o Compendio de la Doctrina Cristiana, de la que debían hacer uso los curas doctrineros. Además, los párrocos debían aprender -en un tiempo prudencial- las lenguas aborígenes, aplicarían penas a los negligentes para despertar su interés. Mientras llegase el anunciado Catecismo del Concilio de Trento, y a fin de guardar la uniformidad en la doctrina así como el modo de enseñarles a los indígenas, cada Obispo debía preparar un Catecismo breve de la doctrina cristiana para el uso de Sacerdotes.³⁵

³⁴ Rubén Vargas Ugarte, Constitución 3. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 240-241

³⁵ Rubén Vargas Ugarte, “Constitución N° 2”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 240

También, en este segundo Concilio, se trató sobre la administración de los Sacramentos, lo cual significó un gran avance. Por ejemplo, se estableció el otorgamiento de la Confirmación a todos los indígenas bautizados, para lo cual sería instruidos previamente sobre el significado y efecto de ella, advirtiéndoles que únicamente podían recibirla una vez.

En cuanto a los feligreses que conformarían la doctrina, había la intención de reducir o fundar algunos pueblos de indígenas. En cuanto a las parroquias, apoyado por el mandato del Rey, el concilio dispuso “*que la muchedumbre de los indígenas que está esparcida por diversos ranchos se reduzca a pueblos copiosos y concentrados*”.³⁶ Por ésta y otras razones, en la Constitución 77 se determinó que cada parroquia solamente contase con 400 vecinos casados, evitando así que la feligresía ascendiera al número de 1500. Cuatrocientos bastaban para el sustento del Sacerdote, quien tendría proporcionada y suficiente ocupación. Naturalmente que hubo excepciones, ya que existieron lugares donde se podía contar hasta con 800 casados y, en otros, con 900.³⁷

Se ordenaba fundamentalmente, que los indígenas vayan a la iglesia para rezar los miércoles y viernes por la mañana, antes de sus labores. El cura o el encargado les enseñaban la doctrina cristiana. En los días de fiesta, la doctrina se circunscribiría a los Misterios de nuestra santa fe.³⁸

³⁶ Rubén Vargas Ugarte, “Constitución N° 80”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástico Provincial. Lima. 1951: 250

³⁷ Rubén Vargas Ugarte, “Constitución N° 77”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástico Provincial. Lima. 1951: 249

³⁸ Rubén Vargas Ugarte, “Constitución N° 92”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástico Provincial. Lima. 1951: 252

Se prohibía, por precepto, que los doctrineros reciban cosa alguna, por administrar cualquier Sacramento, ni siquiera en situaciones de funerales y sepultura, ni por otra causa sagrada.³⁹ Y principalmente, se cerró a los naturales toda posibilidad de acceder al sacerdocio, se les prohibió ser ordenados en las instituciones de la Iglesia y se les vedó hasta de vestir algún ornamento, aunque sea para cantar la epístola.⁴⁰

Por otro lado, en este Concilio Límense se puntualiza, a los curas, tener cuidado en las supersticiones y rezagos de idolatrías aún en uso, así como los “vicios”. Aquí, las creencias y ritos religiosos prehispánicos están bastante más detallados que en los anteriores concilios. Se mencionan varios ritos, por ejemplo: el de poner piedras o apachetas en los caminos, deformar las cabezas de los recién nacidos, hacer trenzas con los cabellos, enterrar a la manera tradicional, horadarse las orejas, emborracharse,⁴¹ consultar con adivinos. La lista es larga y todo está prohibido, pues hay la preocupación por desterrar, de los Andes, las prácticas idolátricas.

Entonces, se retoma la idea de destruir las huacas, y de colocar cruces en su lugar. Se invita, por primera vez, a los curas a visitar los lugares de su feligresía o parroquia, cuidando, en particular, detectar los ritos idolátricos, y descubrir a quienes persisten en estas prácticas, para ello se dictan penas más severas. Se ordenaba, cuanto fuese posible, que los curas debían apartar a los naturales fieles, de la compañía de los infieles, destruyéndoles -a éstos- sus adoratorios e ídolos, exhortándoles a manifestar o delatar la existencia de otras huacas e ídolos, públicos y particulares, para derribarlos, y luego ser castigados por el párroco. Los reincidentes debían ser remitidos al Obispo, con la información respectiva.⁴²

³⁹ Rubén Vargas Ugarte. “Constitución N° 26”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 243-244

⁴⁰ Rubén Vargas Ugarte. “Constitución N° 4”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951. 241

⁴¹ “Se procure por todos los medios posibles desterrar de entre los indígenas el vicio de la embriaguez, raíz de la infidelidad y de innumerables males”. En Rubén Vargas Ugarte. Constitución N° 108. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 254-255.

⁴² Rubén Vargas Ugarte. Constitución N° 96. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 252

Sobre el matrimonio de los naturales, este concilio ratifica las disposiciones del primero, especialmente el desposorio de los adultos. Pero es necesario advertir algunas diferencias. La que más resalta es la relacionada con el matrimonio entre hermanos. La Constitución 38 resolvió que los naturales así casados debían separarse antes de recibir el Bautismo, por considerar que tales uniones repugnaban a la ley natural y que, de ninguna manera, se tendrían por válidos.⁴³

Otros puntos cardinales fueron el de la visita a realizar por los párrocos a todo el territorio de sus doctrinas y la forma cómo debían de inscribir los nombres de los naturales en el libro “*de Statu animarum*”. Como los naturales estaban diseminados en muchos lugares, el Concilio vio por conveniente que el cura los visitase por lo menos seis veces al año. En el libro, los doctrineros escribían los nombres de los Curacas, por el orden de su gentilidad, luego el nombre de los casados, con indicación de sus hijos y del ayllu o parcialidad a la que pertenecían.⁴⁴ Dicha costumbre fue buena pero desapareció a medida que se extinguieron los curacazgos y se confundieron los linajes.

Por eso, hay que señalar los dos primeros Concilios Límenses que establecieron los fundamentos de la iglesia en las tierras peruanas y determinaron las grandes orientaciones a seguir por todos cuantos profesan la fe católica. Los preladados y autoridades proclaman las normas para los indígenas que recibieran el Bautismo, y se preocuparon por aquellos que aún no eran bautizados. Este intento de adaptación está reflejado en las normas dadas por el citado Concilio, en la parte concerniente a la evangelización de los naturales. Aunque, en opinión del Arzobispo Mogrovejo: “*Fue poco efecto él haber proveído y ordenado en él tantas y tan saludables constituciones*”.⁴⁵ He allí, las disposiciones más significativas de este segundo Concilio sobre la evangelización del indígena.

⁴³ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástica Province. Lima. 1951: 245-246

⁴⁴ Rubén Vargas Ugarte, “Constitución N° 15”. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástica Province. Lima. 1951. 243.

⁴⁵ Fernando Armas Medina, *Cristianización del Perú (1523-1600)*. Sevilla. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 1953. 236

Antes de mencionar las disposiciones del Tercer Concilio, hay que señalar algunos hechos históricos importantes en este periodo que va desde 1568 a 1583. En 1569, llegó al Perú el virrey Toledo, gobernante de gran energía que marca el fin del periodo de conquista e inicio del sistema colonial propiamente dicho. EL hito en que incide esta etapa es la ejecución de Túpac Amaru en la plaza del Cuzco.

Hay que mencionar que, para el Virreinato Peruano, la elección del Virrey Francisco Toledo no era una medida de política común y corriente. Fue una importante decisión frente a la gravedad de la situación, tanto política como eclesiástica. Entonces, para fines de la década de 1560, ocurren dos acontecimientos: la presencia del virrey Toledo y la llegada de los jesuitas. El Virrey deseaba que la Compañía se comprometiera con los objetivos de su misión organizadora y participase en la gran visita que él debía emprender por todo el virreinato peruano. Pero los jesuitas prefirieron mantener una cierta distancia frente a las exigencias de Toledo, que anhelaba imponer en la visita general. La incompreensión entre Toledo y los jesuitas nació a propósito de las doctrinas.⁴⁶ Es decir, las razones esgrimidas por la Compañía se refieren a la incompatibilidad entre la vida en las doctrinas y sus objetivos institucionales. Concretamente, la doctrina comprendía ciertas reglas administrativas y financieras a las que los jesuitas no querían someterse.

Retomemos lo dicho arriba, la presencia de los jesuitas y Toledo cambió bastante el mapa de la Iglesia en el Perú. Las drásticas medidas del Virrey acerca de la reducción de los pueblos de indígenas y la voluntad de la Corona por no dejar - solamente en manos de los religiosos- la administración e incluso las actividades pastorales intentaban corregir, entre otras cosas, la ausencia de clero secular en los primeros decenios de la presencia española en el Perú. Por otra parte, los jesuitas comenzaron a abrir nuevos campos en las actividades pastorales, por lo que se entregaron con más energía y voluntad a las tareas llevadas a cabo por otras órdenes religiosas. Con el arzobispo Mogrovejo y la celebración del Tercer Concilio Límense, la presencia de la Compañía de Jesús se hará sentir, cada vez más, en los diversos campos de la actividad pastoral.

⁴⁶ Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Compañía de Jesús (1620-1699)*. Burgos. 1963. T. I: 130-131; Roberto Levillier. *Gobernantes del Perú*. Madrid, Rivadeneyra. 1921-26. Volumen IV: 32.

Ante esto, la visita de Toledo tardó más de lo previsto. Loaysa y el Virrey estaban de acuerdo en convocar lo que vendría a ser el Tercer Concilio, conforme a las normas tridentinas y al deseo del Monarca y del Papa. Para complicar las cosas, Loaysa murió en 1575, por lo que el Virrey debía esperar al nuevo arzobispo para fijar la fecha de la celebración. La presencia del Virrey era de capital importancia por estar en juego las relaciones entre religiosos y seculares, entre la Iglesia y el Patronato. Todo ello exigía vigilancia y mutuo respeto. Toledo, apresurado, trató de convencer a los obispos de Quito y del Cuzco para celebrar el concilio, aún estando vacante la sede episcopal de Lima. Fue convocado en 1579, aunque los prelados intentaron retrasarlo. Un nuevo golpe se suscitó cuando Toledo fue llamado a España. De modo que fue al nuevo virrey y al nuevo prelado a quienes correspondió dar cumplimiento a la convocatoria.

En España, mientras tanto, se hacían las gestiones para nombrar al nuevo arzobispo, siendo elegido uno de los inquisidores de Granada, Toribio Alfonso de Mogrovejo. Ese mismo año de 1580, Felipe II escogió a Martín Enríquez de Almansa, Marqués de Alcañices, para ocupar el cargo de Virrey. Y, casi simultáneamente, las dos autoridades llegaron a Lima en mayo de 1581. No tardaron en ponerse de acuerdo para reunir el Tercer Concilio. Fueron convocados los prelados de Nicaragua, Panamá, Popayán, Quito, Cuzco, La Plata y Tucumán, sufragáneos del de Lima.⁴⁷ Existían desconfianzas y conflictos bastante graves. Recuérdese que anteriormente Toledo denunció, en varias cartas, al Obispo Lartaún del Cuzco, porque los mitrados que apoyaban a este Prelado tenían mayoría en el Concilio. Para el colmo, Enríquez falleció al comienzo de las disputas. Uno de los problemas más graves lo generaba la intención de la Corona de legislar en todos los campos de la vida virreinal, sin excluir el de la propia Iglesia. Los tributos y, en general, todo lo

⁴⁷ Todos los detalles sobre la presencia y desarrollo de las celebraciones del Tercer Concilio, los reproduce Juan Guillermo Durán. *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires. 1982: 121-123. Además se incluye aquí un resumen biográfico de cada uno de los prelados. Véase, Emilio Lissón Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentra en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 24 volúmenes. 1943-1956:57-67

que se refiere a problemas de recaudación de tasas constituían materia de discusiones interminables.⁴⁸

Entonces, se percibe que hubo dificultades para la celebración del Tercer Concilio. Y, entre sus novedades, merece señalarse la abolición de la distinción entre indígenas y españoles. Los primeros capítulos fueron consagrados a las orientaciones que debían tomarse acerca de la vida cristiana de los naturales, para lo que debía dictarse las normas que el clero debía seguir.

Las sesiones de este Tercer Concilio Límense se iniciaron en 1582, con la asistencia del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo. Entre las disposiciones que se tomaron, se nota la preocupación sobre la pedagogía en la instrucción a los naturales, primordialmente acerca de la administración de los Sacramentos.

Ahora, una de las mayores acciones importantes que estableció, como urgente y necesaria, lo que también iba a insistirse en los Sínodos, fue la redacción de un Catecismo único en las lenguas de los naturales, con la finalidad de que a todos rigiese, y sirviera para enseñar la doctrina cristiana a los indígenas. Primero se compuso un texto castellano, para luego traducirlo al quechua y aymará, por ser idiomas muy difundidos.⁴⁹

Insistamos en que, desde la *Instrucción* de 1545, constantemente existió una gran preocupación por la redacción de un catecismo en lenguas indígenas, con uniformidad de criterios en materia de traducción. No cabe duda de que la gran preocupación de los Obispos era el catecismo, para que los naturales fueran mejor instruidos -y de un modo uniforme- en la misma doctrina. Dispusieron, pues, sobre el uso de las lenguas propias para la enseñanza. También sobre el examen de los curas

⁴⁸ Sobre la recaudación de las tasas, diezmos, ver el artículo de Antonio Acosta y Victoria Carmona: "La lenta estructuración institucional de la Iglesia (1551-1582)" *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Fernando Armas Asín (compilador). PUCP. 1999: 33-70

⁴⁹ Al jesuita José de Acosta se le encargó la composición del Catecismo. Véase, Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos. 1963:149-170; Juan Guillermo Durán. *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Facultad de Teología de la Universidad Católica. Argentina. 1982:211-227; Félix León Lopetequi. *El padre José de Acosta y las misiones*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1942.

de indígenas. Los doctrineros no deben recibir dinero por la difusión de los Sacramentos. Por lo menos teóricamente, se habla de escuela para niños indígenas, y hubo preocupación por la limpieza y orden doméstico. Dicha obra contiene oraciones, Doctrina Cristiana, Catecismo breve y Catecismo Mayor para instrucción de los indios, con traducción a las lenguas quechua y aymará. Por igual, un sermonario, un Confesionario y una exhortación para ayudar a *bien morir*.

Pero el tema de la idolatría no estará tan presente como en los primeros concilios. No hay una doctrina nueva sobre este tema. Su existencia era un hecho consumado y se trataba de expulsarla con las prácticas pastorales más estratégicas. Por eso, los prelados presentes recordaron lo que se había escrito en los anteriores concilios, particularmente en el Segundo, pidiendo a los expertos en lenguas indígenas la redacción de los instrumentos catequéticos necesarios para, de ahí en adelante, exigir que, a través de ellos, se hiciese la difusión de la *doctrina christiana*. Es a través de los materiales producidos en quechua y aymará que se puede sopesar el gran esfuerzo realizado por el Tercer Concilio, para organizar la catequesis en el medio indígena y otorgarle carácter definitivo. Ya Rubén Vargas Ugarte, sobre el particular, apunta:

“El concilio señaló Algunas personas doctas religiosas y expertas para que compusieran un Catecismo General para todas estas provincias, encargándolas siguieran el Catecismo del papa Pío V y en cuanto al modo y estilo procurasen al mayor provecho de los indios. Y porque se pretende que esta enseñanza cristiana sea familiar y fácil, pareció conveniente escucharse por preguntas y respuestas; para que la perciban mejor y la tomen de memoria. Se dispuso también hacer un catecismo más breve para los rudos y otro mayor para los más hábiles, procurando que ni por breves dejasen de tener la suficiente doctrina; ni por darla más clara y extensa, cansasen con su prolijidad”.

Los decretos del Tercer Concilio, por lo general, son más breves y precisos que los precedentes. Los números IV, V y VI se refieren a la enseñanza de los naturales, los puntos de la doctrina que deben conocer, la necesidad de convocar a los indígenas todos los domingos y días festivos para que aprendieran la doctrina, más la obligación de los doctrineros de impartir esta enseñanza en las lenguas nativas.⁵⁰

El capítulo VIII, determina no aceptar los matrimonios entre hermanos y, de existir algunos unidos en esta forma, antes de recibir el Bautismo, debían ser apartados el uno del otro. En lo que se refiere a la administración de los Sacramentos, en el capítulo XIX se ordena a los curas administren la Eucaristía a los indígenas en peligro de muerte. En el capítulo XX, se dispone que todos lo naturales reciban la comunión, por lo menos en pascua, pero previa instrucción adecuada. En el Capítulo XVIII, se establece no negarles la Extremaunción, cuando estuvieren gravemente enfermos.

En el Capítulo III, se protege al indígena y se exhorta a todos a velar por su cuidado. En el Capítulo XI, se determina el número de feligreses por doctrina. Este punto, recordemos, ya fue tratado en los anteriores concilios, los cuales establecieron el número de 400 feligreses; pero el III fue más lejos y estableció que en los pueblos hubiese de 200 a 300 indígenas de confesión y doctrina, por cada doctrinero. La principal labor de este Concilio es la importancia dada al Catecismo, Confesionario y Sermonario.

En el Capítulo XXI, se establece -de manera oficial- el trámite para recibir las Ordenes Mayores y el título de Doctrinero de Indios. En la práctica, así se venía haciendo en el Perú, exigiendo a los doctrineros el conocimiento de las lenguas de los naturales. Por otro lado, como muchos párrocos, una vez fallecido un indígena sin parientes, se apoderaban de parte de sus bienes, el Concilio lo prohibió, estableciendo que los indígenas procediesen y dispusiesen de sus bienes como les pareciere. En caso de no dictar testamento, debían ser los herederos los que hicieren la distribución

⁵⁰ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástica Province. Lima. 1951: 322-374

de los bienes. En el capítulo XLIII, se recomienda -otra vez- el establecimiento de escuelas entre los indígenas.

Adoctrinamiento indígena

Ahora, no conocemos, con precisión, los primeros instrumentos catequísticos empleados en las regiones del Virreinato del Perú. Al parecer, eran *Cartillas* preparadas por los mismos misioneros. En 1545 el Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, sobre la base de las experiencias habidas, preparó y promulgó una *Instrucción* sobre el orden que se debía tener en la doctrina de los naturales, en 18 capítulos. Estableciendo, al mismo tiempo, que cualquier otra Cartilla debía contar con la aprobación del Obispo. Al respecto, menciona Vargas Ugarte:

*“Métodos misionales no existieron en un principio. La escasez de misioneros, su dispersión y falta de enlace, unido todo ello al desasosiego que causaron las luchas civiles, fueron causa de que no se emprendiese de una manera regular y obedeciendo a un plan fijo la catequización de los indígenas”.*⁵¹

A esto, habría que añadir que tampoco los religiosos venidos de España traían mayor preparación ni experiencia misional. Actuaban según su criterio individual, creando sus propios métodos, en contacto directo con la dura realidad.

En una *Relación* anónima de la época, se señalan tres métodos para cristianizar a los naturales. El primero consistía en usar la fuerza y violencia, sin preceder catequización ni enseñanza alguna. El segundo, en que debían recibir una instrucción cristiana bastante somera, en castellano o latín, debido a la escasez de misioneros con conocimiento de quechua, así los preparaban sólo para el bautismo. Y el tercero, en que, junto a una buena instrucción religiosa, se los animaba con buenos ejemplos. Manifiesta la mencionada *Relación* que, con la llegada de los jesuitas y con sus intensas predicaciones, aumentó en Lima el fervor y la devoción, al igual que el

⁵¹ Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú. (1511-1568)*. Burgos. Tomo I. 1953: 221-223

concurso de los naturales, con el consiguiente fomento de las cofradías, procesiones, sermones en quechua y la enseñanza de la doctrina a los niños, mediante el canto y la música.⁵²

Respecto a esto, se afirma que, en la población indígena, la nueva religión fue introducida con relativa facilidad, gracias a su mentalidad ya entrenada. Recordemos cómo los Incas y los diversos señores prehispánicos recurrieron al argumento sagrado, para dar a comprender la razón de sus hegemonías y requerir el acatamiento de la masa laboriosa. Lo cierto es que, en la consecución de tales objetivos, acostumbraron al indígena común en una religiosidad sensualista y poco reflexivo. Es decir, en el culto al sol, a los astros y huacas, que, en general, lo entendían sin mayor especulación o razonamiento técnico. A los hechos naturales, los interpretaban según la conveniencia de sus líderes étnicos. Precisamente, sobre estos cánones de adoctrinamiento prehispánico (huacas, leyendas, mitos, etc.), la evangelización cristiana discurrió con fluidez, reemplazando a las antiguas deidades y gobernantes, e imponiendo la omnipotencia del nuevo Dios y de sus respectivos nuevos señores.

Por ello, no debería extrañarnos que la verdadera religión católica, abstracta y especulativa, no fue comprendida por los indígenas canteños. Los vacíos que hallaron en ella los llenaron con sus propias concepciones indígenas. Las nuevas prácticas litúrgicas tampoco fueron asimiladas ni comprendidas plenamente, de manera que no pudo incorporarlas. Por eso, siguió vigente el culto a los cerros, lagunas, lagos, etc.

Sin embargo, tengamos presente que la educación religiosa en la doctrina de Canta, controlada por los curas doctrineros, se reducía a la del Catolicismo, cuyas especulaciones tan abstractas eran muy difíciles de ser captadas por los niños. Les enseñaban el Credo, el Padre Nuestro, los artículos de la fe, los Mandamientos, los Sacramentos, todo lo cual lo aprendían de memoria. La mayoría no asimilaba el mensaje y significado, debido a su "*limitada capacidad*" por lo que habitualmente les decían "*gente ruda*" o "*gente de poco entendimiento*". Ante las citadas dificultades,

⁵² Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú. (1511-1568)*. Burgos. Tomo I. 1953: 224

se elaboraron catecismos breves con preguntas y respuestas, para que los curas hicieran uso de ellos. He aquí un ejemplo:

Pregunta: Decidme, hijo, ¿hay Dios?

Respuesta: ¡Sí, padre, hay Dios!

P: ¿Cuántos dioses hay?

R: Uno solo, no más.

P: ¿Dónde está Dios?

R: En el cielo y en la tierra y en todo lugar.

P: ¿Quién es Dios?

R: La Santísima Trinidad

P: ¿Quién es la Santísima Trinidad?

R: Es el Padre, es el Hijo y es el Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios, no más.

P: ¿Los malos adónde van?

R: Al Infierno, a penar para siempre.

P: ¿Y los buenos a dónde irán?

R: Al cielo para ver gozar de Dios siempre.⁵³

⁵³ Estas dificultades fueron plenamente conocidas por el clero virreinal, por eso monseñor Manuel de Alday, prelado de Santiago, con la finalidad de simplificar el aprendizaje religioso y evitar confusiones, elaboró el siguiente Catecismo Breve por preguntas y respuestas para que los padres de familia, maestros de escuela y doctrineros en general hicieran uso de él. Véase, Manuel de Alday y Aspee, *Synodo diocesana que celebró el Ilustrísimo señor Doctor don Manuel de Alday y Aspee (...)*. 1764: 10-12. Pero este Catecismo seguramente daría los mismos resultados que los anteriores siglos. Asimismo, léase los siguientes catecismos: *Catecismo. Tercero catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por sermones, para que los curas, y otros ministros prediquen, y enseñen a los indios, y a las demás personas...*Lima, 1773; *Catecismo y Doctrina Cristiana en los idiomas castellanos y quechua ordenados por autoridad del Concilio provincial de Lima*. 1828 y *Catecismo, ordenado por disposición de Santo Toribio y del primer Concilio Límense en 1583*. 1892; *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de indios (1584)*. 1985; Jerónimo de Loaysa, "Primeras Instrucciones dadas por el Obispo de los Reyes, Fray Jerónimo de Loaysa, sobre la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales". En: Emilio Lissón Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Documento 106; También, el texto de Javier Castillo Arroyo, "Catecismos peruanos del siglo XVI". *Evangelización y teología en el Perú. Luces y sombras en el Siglo XVI*. Instituto Bartolomé de las Casas. Lima. 1991; Juan Guillermo Durán *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Facultad de Teología de la Universidad Católica. Buenos Aires. 1982

No obstante ello, hay que mencionar que, en una información de la época, se detalla sobre la doctrina cristiana: A este fin acuden todos los indígenas varones y mujeres, grandes y pequeños, y juntos en el cementerio o plaza que está delante de la iglesia, sentados en el suelo, con separación de sexos y edades. Luego empieza la doctrina en la forma siguiente: cada párroco tiene un indígena ciego destinado para decir la doctrina a los demás; éste se pone en medio de todos, y con una tonada que ni bien es canto ni bien es rezo, va diciendo las oraciones palabra por palabra, y el auditorio corresponde con su repetición. La doctrina se dice unas veces en la lengua del Inca o de los naturales, que es lo más común, y otras veces se dice en la lengua castellana, que para ninguno de ellos es ininteligible; este rezo dura poco más de media hora, y a esto se reduce toda la instrucción cristiana que se da a los indios, de cuyo método se saca tan poco fruto, que los viejos de sesenta años no saben más que los pequeños de seis años; ni éstos ni aquéllos aprenden más que hicieran los papagayos si se les enseñara, porque ni se les pregunta en particular, ni se les explican los misterios de la fe con la formalidad necesaria, ni se examinan para ver si comprenden lo que dicen, ni dársele a entender con mayor claridad los que por su rudeza lo necesitan. Así como toda la enseñanza se reduce más al aire de la tonada que al sentido de las palabras, solamente cantando saben por sí solos repetir a retazos algunas cosas, pero cuando se les preguntan sobre algún punto no aciertan a concertar palabra, teniendo de lo poco que saben tan escasa comprensión y firmeza de su destino, que cuando se les pregunta quién es la Santísima Trinidad, unas veces responden que el Padre, y otras que la Virgen María, pero si se les reconviene con alguna formalidad para sondear sus alcances, mudan de dictamen, inclinándose siempre a aquello que se les dice, aunque sean los mayores despropósitos. Este método de adoctrinar a los naturales es tan regular en todos los pueblos, que aun en aquellos en donde los curas se tienen por más celosos no se practica otro.⁵⁴

⁵⁴ Antonio de Ulloa y De la Torre-Guiral y Jorge Juan y Santacilia. *Noticias secretas de América*. Ediciones Mar Océano. Argentina. 1953: 270-271

Ahora bien: el adoctrinamiento católico fue el medio ideológico más eficaz para establecer la conciencia social en las clases sometidas y conseguir de ellas su adecuación a la respetuosa obediencia del orden creado. Así les inculcaron el pensamiento cristiano y su sometimiento al dominio hispánico. Por eso, el Tercer Concilio activó, también, una clara y muy consciente preocupación por asuntos relacionados con el modo de transmisión de la doctrina. Es el rasgo específico del mencionado concilio, que apostó por una evangelización centrada en prácticas verbales que matizaba -en algo- las estrategias evangelizadoras empleadas anteriormente.⁵⁵

Así, parece que la primera evangelización, basada en las formas exteriores del culto y la ceremonia, constituyó el espacio conflictivo que disputaron diferentes proyectos, pero siempre buscando una total aculturación con la sustitución de rituales, vestidos y músicas tradicionales por otros enteramente nuevos. Otros, desde la premisa de una natural predisposición hacia la fe cristiana, propugnaban por el sincretismo, sirviéndose de las ceremonias que encontraron y cambiando tan sólo el objeto del culto.⁵⁶ La primera evangelización habría sido, también y por lo mismo, un espacio que ofrecía determinadas posibilidades de respuesta y resistencia, basadas en la apropiación de elementos simbólicos cristianos para la celebración de antiguos ritos.

⁵⁵“...el paso de una comunicación centrada en lo visual y el ceremonial, a otra en que la palabra es el vehículo que da coherencia a la totalidad del discurso religioso”, Juan Carlos Estenssoro, “Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (Siglos XVI-XVII)”. En: *La venida del reino (Religión, evangelización y cultura en América. siglos XVI-XIX.* Gabriela Ramos (Comp.). 1994: 75; Véase también el artículo de Sabine Dedenbach, “...luego no puedes negar que ay Dios Criador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a seuer, y lo llamaron Pachacamac”. La lengua de la Cristianización en los Sermones de los Misterior de Nuestra Santa Fe Católica de Fernando de Avendaño (1649). *Revista BAS. Estudios Americanistas de Bonn.* Volumen 32: 223-247.

⁵⁶ Estenssoro. “Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)”. En: *La venida del reino (Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX.* Gabriela Ramos (Comp.), Cuadernos para la evangelización en América Latina, N°12, CBC-Cusco. 1994: 76; asimismo ver *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750.* Pontificia Universidad Católica-Instituto Francés de Estudios Andinos. 2001.

Por esta razón, el tercer Concilio adquirió un interés singular y significativo, ya que estaba destinado a los doctrineros de indígenas. Los sermones que propuso sobrepasaron la perspectiva de circulación interna, que caracterizó a otros textos (El Catecismo Mayor y el Confesionario). Para ellos la Iglesia instruye y prepara a sus propios evangelizadores; en cambio, los sermones ofrecen un discurso actualizador. Lo referido por Guamán Poma es la muestra de cómo la situación que el III Concilio propuso superar siguió latente mucho después:

“...Cómo los dichos padres y curas no son muy bien desanimados de la lengua del Cuzco, quichua, chinchaysuyo, aymará para confesar y dezile doctrina y sermon cada semana, el evangelio y la vida de Dios y de su madre bendita Santa María y de sus santos y santas ángeles. Saviendo quatro palabras: “Apomuy cauallo. Mana miconqui. Padreta ricunqui. ¿Mayni soltera? ¿Mayni muchachas? ¿Apomoy doctrinaman? (¡trae el caballo! ¡No comas! ¡Anda a ver el padre! ¿Donde está la soltera? ¿Dónde están las muchachas? ¡Tráelas a la doctrina!, no saue más. Ya dize que tiene doctrina y que es propetario otro obispo. Con ello destruye toda la provincia. Y ansi se acaua los yndios en este reyno. Los dichos padres y curas, estando en misa del evangelio mescla el sermón de su hazienda y rescates y otras ocupaciones que ellos pretenden. Y ci no la oye, manda asotar el fiscal en este reyno los padres”.⁵⁷

Respecto a esto, digamos que, entre algunos de los famosos dibujos de la Nueva Corónica, hay un Sermón del párroco que ofrece -generosamente- una puesta en escena: Al interior de una iglesia, el cura doctrinero predica desde su imponente púlpito, y luego se observa sobre el piso cuadrulado una masa de indígenas amontonada abajo. Además se puede ver una ventana por la que caen diagonalmente sobre la masa indígena, en forma de rayos paralelos, la luz y la paloma que representan al Espíritu Santo. Entre el señor cura y sus oyentes, se lee las palabras del sermón en quechua: “*Hijos míos, les voy a anunciar el evangelio, la sagrada*

⁵⁷ Felipe Guamán Poma de Ayala. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de Jhon Murra y Rolena Adorno. 1980. [1616]: 576

*escritura. No deben servir a las divinidades locales. Antes, sus antepasados vivieron así, pero ustedes ahora ya están bautizados, hijos”.*⁵⁸

En los oficios ceremoniales, compelián a los naturales a presentarse en las iglesias, con sus mejores vestimentas. De otra parte, los referidos rituales comprendían, también, todo un protocolo de concurrencia: asientos y lugares próximos al altar diferenciaban y distinguían la presencia de autoridades españolas, alcaldes, indígenas principales. Los naturales canteños quedaban relegados, como los inferiores del común, en las partes posteriores de las naves de la iglesia, para escuchar de pie, o arrodillados, etc.

También los colores jugaban un papel importante. Las vestimentas sacerdotales eran ricamente bordadas de matices simbólicos, ante cuya sola percepción el indígena de la doctrina de Santa acondicionaba su estado de ánimo para predisponerse unas veces para la alegría, con el color blanco; o para la admiración heroica, con el rojo; o entusiasmarse en la esperanza de un mundo mejor, con el verde; o entristecerse, con el negro; y autoculparse, con el morado o el azul.

⁵⁸ Felipe Guamán Poma de Ayala. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Ed. de J. Murra y R. Adorno. 1980. [1616]:1980: 576



Guaman Poma de Ayala

Dicha puesta en escena parece encarar, de manera arquetípica, el encuentro promovido por los sermones. No sólo porque allí se observa, de perfil, y desde los extremos, la figura del evangelizador y de la población autóctona; sino porque, también, nos sugiere, sobre el diagonal que sirve de puente, la jerarquía presupuesta por la evangelización: El padre desde su púlpito instruye, ilumina y salva a los gentiles (sus hijos).

Surgen, viendo detenidamente el dibujo, ciertos rasgos de estas típicas representaciones. El más sintomático radica en el desdoblamiento icónico de “la palabra de Dios”. En efecto, la verdad del evangelio llega a los naturales por boca del párroco doctrinero; pero también lo hace, directamente, a través del haz de luz y la paloma que entran por la ventana. Es decir, el mismo mensaje se transmite por dos vías.⁵⁹

Sin embargo, la imagen de la “jerarquía” es lo que más claramente se ofrece a la vista, como sucedía en los sermones orales. Particularmente visible, si se dirige la mirada hacia esas secuencias en las que la instancia de la enunciación se hace más explícita, ya sea refiriendo al sujeto anunciador (mediante las diversas formas de la primera persona gramatical: “yo”, el cura; “nosotros”, los cristianos), ya sea refiriendo a su interlocutor (mediante las diversas formas de la segunda persona gramatical: “Tú”, pobre indio; “vosotros” los indios.⁶⁰ En dichas secuencias, se reconoce el dibujo de Guamán Poma: El señor Cura (“yo”), desde lo alto de su púlpito, instruye y muestra el camino de la Salvación a los infieles (“Vosotros”) postrados delante de él. Aparece entonces, la legitimidad del señor cura, como representante divino, y es afirmada sin el menor cuestionamiento: “*nos mandó Dios que viniésemos a enseñaros*”. Aquí, los doctrineros son los emisarios que han de apartar a los gentiles de su error. De este modo, los indígenas resultan, a su vez, y también legítimamente, los beneficiarios de lo que, en verdad, es obra divina (la evangelización).

Seguramente con la cabeza ligeramente inclinada ante su auditorio, bendice con el dedo índice (señala al sur, luego al este), y se retira cómicamente a paso doble. Recuerda la lección del claustro, que él -como preámbulo a la argumentación propiamente dicha-, debe narrar claro, breve, verosímil, y debiendo subordinar su relato al periodo que prepara.

⁵⁹ Esto se presta en esta escena del dibujo que parece cuestionar la legitimidad de la iglesia como intermediario, la legitimidad de la evangelización como palabra de Dios. Esto también se expresa por el hecho de que algunos indígenas miran con atención hacia él que predica, mientras otros miran y reciben directamente la luz y la paloma que entran por la ventana.

⁶⁰ Véase, Juan Durán, *El Catecismo del III Concilio de Lima y sus complementarios pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires. 1982: 346

Además, el clero rural estaba escasamente preparado para una misión que requería especiales condiciones, se hacía evidente que era inaplazable suministrarle los instrumentos pedagógicos imprescindibles. En el mejor de los casos, los párrocos de Canta apenas disponían de dos obras bilingües publicadas por el Tercer Concilio de Lima, que eran el *Tercero Cathecismo por Sermones* y -como complemento- el *Confesionario para curas de indios*. Pero estos libros ya eran escasos en su época, debido al limitado tiraje y al considerable aumento de parroquias a principios del Siglo XVII. Aunque el *Confesionario para curas de indios* fue reeditado en Sevilla en 1603, no existía otra edición del *Tercero Cathecismo*. Este último, como su nombre lo indica, se prestaba más para la enseñanza que para la refutación; es decir, para exponer los artículos de fe, antes que para denunciar los ritos paganos.

En 1649, Hernando de Avendaño publicó en Lima *Los Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica*. Contiene dos partes. La primera abarca desde el primero hasta el décimo. 1.- De la necesidad de la fe. 2. En que se prueba que hay Dios. 3. Que no hay más que un solo Dios y la obligación de servirle y adorarle por su divinidad. 4. Que el Sol, la Luna, y las huacas no son dioses. 5. ¿Quién es Dios?. 6. De los atributos del Dios verdadero 7. En que se declara la creación de los ángeles y su caída, y cómo tientan a los hombres, inventando la idolatría; y las armas con que se han de vencerlos y el oficio de los ángeles custodios. 8. De la creación del primer hombre, su caída, y el pecado original. 9. En que se prueba que todos los hombres del mundo tuvieron origen en Adán y Eva. 10. En que se declara que para redimir al hombre del pecado, y satisfacer a Dios perfectamente fue necesario que el hijo de Dios se hiciese hombre. Estos son, escuetamente, algunos de los sermones redactados en español y traducidos enseguida al quechua, como lo indica el autor en su prefacio.⁶¹ La segunda parte de estos sermones contiene desde el undécimo (*Qué cosa sea el Sacramento*) hasta el trigésimo segundo (*del juicio final en que se trata cómo hay día del juicio universal*).

⁶¹ Véase, el texto incunable de Fernando de Avendaño. *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impugnase los errores particulares que los indios han tenido...*Lima, Jorge López de Herrera, impresor del libro [microfilms]. 1649

Por los títulos, se percibe que, a pesar de su relativa brevedad (doscientos sesenta folios), versa sobre una monumental obra de literatura religiosa americana. Es un libro incunable, no solo porque configura un valiosísimo documento desde el punto de vista de la refutación teórica de la idolatría, sino porque ofrece, además, un gran número de información sobre la religión indígena, en cuyo aspecto puede ser considerado una fuente etnológica de primer orden. Los sermones de Fernando de Avendaño no se limitan a refutar la idolatría. Su método es dialéctico, porque se apoya sobre lo verdadero para refutar lo falso. Su estructura se encuentra en el punto de apoyo en el sistema cristiano del mundo, tal como se concebía en el Perú del Siglo XVII. Al orden divino, lógico y pujante, de la Creación, se opone el orden diabólico, absurdo e infecundo de la religión tradicional indígena.

Respecto a esto, digamos que, en estos sermones de Fernando de Avendaño, encontramos un orden social que -se afirma- emana del orden divino, para lo cual se apoya sobre la jerarquía y el principio de autoridad. Entonces, en el orden colonial, la desigualdad racial, social y económica, está santificada. Deben existir ricos y pobres, o como dijo Aristóteles: amos y esclavos, españoles e indígenas. Avendaño explica que Dios ha moldeado al hombre como el alfarero moldea un cántaro. ¿Sería concebible que el cántaro se quejara de su suerte? Es evidente que el sistema asocia y asimila la religión del Dios verdadero al dominio español. Una y otro se complementan, y representan el Bien. En cambio la religión indígena y el pasado político y social incaico representan el mal, por eso no duda en afirmar que los naturales, en la época incaica, eran más desdichados:

“Más trabajo tenían los indios en tiempo de los incas que ahora en tiempo de los españoles y más tributo les pagaban, y esto de balde, y menos socorro tenía del inca porque ahora que los españoles os curan vuestras enfermedades y tenéis hospitales para los enfermos y ahora tenéis mulas en que andáis y camisas de rúan y buenos vestidos y muchos de los indios tienen

negros esclavos: y así mas bien tratado sois de los españoles que de los incas".⁶²

Así, la clase última de la pirámide social, les hacían sentir un profundo complejo de inferioridad, una sensación de culpa, un sentimiento de odio e inseguridad, etc. A tal fin, contribuían diversos elementos materiales: a) La monumentalidad de las construcciones religiosas, que contrastaban con la humildad de las habitaciones indígenas, lo que les creaba una sensación de pequeñez. b) Las figuras que exhibían las iglesias, representando diversas advocaciones de la Virgen, santos, etc. c) La riqueza de trajes y joyas que sólo correspondían a hombres y mujeres de la clase señorial. La imitación en el ropaje siempre fue fiel a los dictados de la usanza contemporánea, por cuanto acostumbraban vestir a las imágenes de la Virgen con ropas, sayas, tocados al modo que se visten las mujeres nobles.

Con tales similitudes, se compelia al indígena a identificar a los señores terrenales con los celestiales, para -de este modo- explicar los aspectos de las "visiones" en las cuales, por ejemplo; el vidente imaginaba y luego relataba la aparición de una Virgen "*muy blanca y hermosa como española*". Un estricto y amplio "*ceremonial visible*" que aumentaba y remarcaba aun más la grandeza interior del recinto.

⁶² Véase, Fernando Avendaño. *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impugnase los errores particulares que los indios han tenido...*Lima, Jorge López de Herrera, impresor del libro [microfilms]. 16491649. Sermón II. 24/v

También, se transmitía un terrible mensaje, al hablar de los castigos. Aunque el Santo Oficio no tenía jurisdicción sobre los indígenas, Fernando de Avendaño, mintiendo descaradamente, los amenazaba:

“Y el que no creyere estas cosas que Dios ha revelado y la Santa Iglesia nos enseña para que las creamos firmemente es hereje, y si persevera pertinazmente con duro corazón lo quemarán vivo los señores inquisidores. ¿No habéis visto en Lima quemar vivos a los indios y hereges?”.⁶³

No debería extrañarnos ver que, en los sermones, las prédicas eran muy importantes no sólo porque la autoridad de que gozaba el cura le permitía invocar, desde el púlpito, el debido acatamiento a la ley, sino porque los sermones que pronunciaba, los domingos y días festivos, estaban programados con criterio y contenido profundamente políticos. Con relación a la masa indígena se constituyeron en verdaderas lecciones de civismo. Sin embargo, afianzaron la servidumbre y la esclavitud de los indígenas, en beneficio de la prosperidad de la clase dominante. Estas afirmaciones podrían extrañar a algunos.

Por ello, resultan muy significativos los sermones que, con el consentimiento de las autoridades eclesiásticas y civiles, se enviaron a la imprenta y vieron la luz en los siglos XVI y XVII. La finalidad era que los doctrineros y párrocos contaran con manuales de concreta y sistemática instrucción doctrinal. En Primer lugar, conduciendo a los dominados hacia el conformismo. Segundo, con una explicación que avalaba el ordenamiento de la sociedad colonial. Y, finalmente, al indígena le garantizaban que sus permanentes humillaciones y frustraciones aseguraban que Dios ejercería una cruel venganza sobre los malos señores.

⁶³ Fernando Avendaño, *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impugnase los errores particulares que los indios han tenido...*Lima, Jorge López de Herrera, impresor del libro [microfilms]. 16491649. Sermón VIII. Folio 89.

Los sacerdotes predicaban, pues, a favor del orden establecido, desarrollando variados argumentos en torno a sus elementos fundamentales. Explicaban que la desigualdad social derivaba de la sabiduría divina, utilizando textos como el Tratado de los Evangelios, del doctrinero Francisco de Ávila:

*“¿Porqué causa ordenó Dios que hubiera tantos pobres en el mundo? Mirad hijos. Así lo quiso Dios, y un sabio filósofo llamado Aristóteles, dixo que hay hombres que Dios los cría para servir a otros...porque si todos los hombres serían ricos ninguno quisiera servir a otros...Dios ordenó que hubiera hombres pobres en el mundo. Podrá tu corazón con razón, quejarse a Dios y decirle gran señor, porqué me hiciste indio pobre para ir a la mita y al obraje. No por cierto, somos como el barro y Dios por su voluntad haría a algunos hombres para que sean reyes y nos manden y otros para que sean sus vasallos y les paguen tributo...finalmente dice: el barro no tiene derecho para escoger ser jarro y no olla”.*⁶⁴

Este extirpador de idolatrías aclara que el Supremo repartía beneficios a los hombres, según el estado para el cual los había creado. Y, de esta manera, afirmaba que el Señor daba: *“a cada uno conforme a su modo de vida y costumbre, si no lo hiciera así, no fuera sabio ni justo”.*⁶⁵

⁶⁴ Véase también el tratado incunable de Francisco de Ávila, *Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento, hasta la ultima missa de difuntos, santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas castellana, y general de los indios deste reyno del Perú, y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios. (texto a dos columnas, castellano y quechua)*. 1646. T. II. 32

⁶⁵ “De los sermones de todo el año, e lengua indica y castellana, para la enseñanza de los indios y extirpación de sus idolatrías”. En Francisco de Ávila, *Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento, hasta la ultima missa de difuntos, santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas castellana, y general de los indios deste reyno del Perú, y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios. (texto a dos columnas, castellano y quechua)*. 1646. T. II:133

En la crónica de Guamán Poma, se menciona otro sermón: “*te poseyó un Wiracocha (español) parirás una preciosa criatura, te poseyó un mestizo parirás un indio mitayo*”.

Así, en estos sermones se destacan la superioridad de los señores, y recalcan la condición inferior del indígena.

Recurriendo a sutiles ejemplos, le hacían comprender al indígena que quedaba obligado a la obediencia por ser hombre disminuido. Llevando a la práctica una pedagogía acrecentadora del dominio, enrostraban al humilde oyente su supina ignorancia y así predicaban con ventaja a un hombre, de antemano, desmoralizado y acomplejado. Luego de reducir a sus feligreses a una manifiesta minoría, les proporcionaban paternales consejos para el sometimiento servil, diciéndoles: El español bien cristiano te enseñará y platicará lo conveniente para tu salvación, y ese mismo te dará de vestir y de comer.

Además, al indígena lo convencieron de que el poder y la riqueza no hacían la felicidad. Le decían que los hombres ricos que poseían en abundancia casas, criados, etc. soportaban grandes penas y temores porque debían precaverse del robo de sus propiedades. Remarcaban que la tranquilidad que producía la ausencia de toda preocupación por enriquecerse era la prueba experimentada de “*vivir como unos reyes*”. Estos discursos exigían a los naturales una cristiana obediencia a las autoridades españolas. E incluso en estos discursos, había la promesa de una vida mejor. “*Los sacerdotes definiendo la anunciada nueva vida aseguraban a los indígenas que en ella lograrían ser ricos, hermosos, sin tener hambre, disfrutar de todo, sin trabajar llevarían una vida de ricos*”.⁶⁶

⁶⁶ Véase, Francisco de Ávila, *Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento, hasta la ultima missa de difuntos, santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas castellana, y general de los indios deste reyno del Perú, y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios. (texto a dos columnas, castellano y quechua)*. 1646.

Bajo este ambiente material y gracias a su elocuencia y mímica, los doctrineros y los párrocos de Canta podían dialogar desde el púlpito, relatando milagros y revelaciones, para volver convincente su lección. Los curas canteños, conscientes de la superioridad de sus sermones y de su reconocida autoridad, exigían a los indígenas confiar en sus palabras, sosteniendo que, para creer en sus sermones, no era necesario ver, sino sólo escuchar y dar crédito a personas dignas de fe.

Por todo lo señalado hasta ahora, podemos categóricamente afirmar que la doctrina católica cumplió el rol extraordinario de ser el instrumento de dominación ideológica en la colonia, enmascarando el verdadero trasfondo económico de la conquista, invasión y colonización. La doctrina cristiana significó, entonces, la pérdida de autonomía política para las sociedades indígenas; ya que el “*deseo de libertad*” fue interpretado como una maquinación del Demonio, y debía ser reprimido. Por eso, ya Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en el siglo XVIII, mencionaban la causa por que los indígenas aborrecen la dominación de los españoles, y el motivo que los induce a mirar con desprecio la religión católica en que se les desea instruir, consideraban que la religión en el modo que la experimenta, venía ser el instrumento usado para sujetarlos al duro yugo de la tiranía.⁶⁷

Como se ve, era un auténtico imperio colonial, cimentado en la obediencia a Dios y a sus representantes en la tierra. Y los sacerdotes de las doctrinas se prestaban estupendamente a cumplir esa función de instrumentos del sojuzgamiento colonialista.

⁶⁷ Antonio de Ulloa y De la Torre-Guiral y Jorge Juan y Santacilia, *Noticias Secretas de América*. Ediciones Mar Océano. Impreso en Argentina. 1953: 274

TERCERA PARTE

**LAS VISITAS ECLESIAÍSTICAS A LA DOCTRINA DE NUESTRA
SEÑORA DE LA LIMPIA CONCEPCIÓN DE CANTA:
FUNCIONAMIENTO Y REALIDADES**

Las visitas eclesiásticas

Cuando se habla de visitas en el virreinato peruano, nos viene rápidamente a la memoria la Visita General del Virrey Francisco de Toledo, llevado a cabo entre 1570 y 1575.¹ Pero hubo otras que se efectuaron antes y después de ella, como por ejemplo el de la visita a las provincias de Chucuito, en 1575, hechas por Garci Diez de San Miguel. Estas visitas respondían a problemas locales o regionales.

El estudio de estas visitas no pastorales sirve de mucho para entender la implantación de la Iglesia católica en estas tierras. Por ejemplo, hallamos información respecto al cobro de tributos, el control de las mitas, la reorganización de las doctrinas, el rol que cumplían los Caciques (Curacas), la elaboración de tasas tributarias, la fundación de reducciones, etc. Dichas visitas comenzaban cuando el visitador llegaba a la aldea principal del repartimiento, convocando no solamente a los caciques y principales, sino también a la totalidad de la población indígena. Las leyes le permitían nombrar un representante que plantease los puntos concernientes a la defensa de los naturales, denunciando las malas acciones de los encomenderos y de cualquier otra persona. Tal representante recibía el título de *curador de los indios*, cuyas funciones se ejercían tan sólo durante el tiempo que durase la visita. Se recomendaba que fuese un individuo responsable, conducido por el visitador. El visitador no siempre era un experto en lenguas nativas, de manera que para poder entender y comprender, ponía en práctica la autorización para nombrar uno o más interpretes asalariados.

Finalizados los trámites anteriores, el visitador y su comitiva se disponían a escuchar una misa dedicada al Espíritu Santo con la finalidad de ser iluminados intelectivamente para no cometer ningún error. Al concluir, prestaba juramento ante el doctrinero y un escribano que dejaba constancia escrita del hecho. El visitador - quien llegaba con muchos encargos especiales y todas preferenciales- exteriorizaba su intención, prometiendo llevar a efecto su comisión de manera intachable. Acto

¹ Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo Organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582). Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*. Escalpa Calpe. Madrid. 1935: 197.

seguido, explicaba a los curacas e indígenas en general, por intermedio de los intérpretes, cómo el soberano español y el Virrey en el Perú anhelaban un correcto trato a los indígenas en el más amplio sentido, remarcando que los tributos a pagar serían “moderados” en concordancia con las rentas de los naturales, dejándoles un porcentaje apropiado para su holgado autoabastecimiento familiar, inclusive para que acumulen y ahorros.

Antes de desarrollar el tema de las visitas eclesiásticas, debemos recordar que la Iglesia Católica fue (y es) una institución jerarquizada, que respondía, ante todo, a las directivas del Papa. No obstante, en virtud del Patronato, estaba -en las colonias- bastante controlada por los representantes del Rey. Es decir la monarquía española, al tomar a su cargo el funcionamiento de la Iglesia católica en sus territorios europeos y ultramarinos, para su óptimo control mediante múltiples mecanismos administrativos, asumió la responsabilidad de planificar, instaurar y orientar la marcha del catolicismo en el Perú. Todo fue minuciosamente reglamentado. Hasta el nombramiento de los Obispos, por el Papa, fue hecho a propuesta del soberano español.²

Insistamos otra vez en que la Iglesia católica es una institución altamente jerarquizada. En su seno, los obispos ocupaban el más elevado cargo; por eso, los eclesiásticos inferiores y los fieles estaban obligados a acatar todas las normas relativas a su jurisdicción. Los Obispos son los representantes del Sumo Pontífice Romano. Su función consistía en vigilar, cuidadosamente, la evangelización de los indígenas y el comportamiento de los curas en sus respectivos beneficiados, reprimiendo cualquier acto que estuviese fuera del orden establecido. De ahí que el Derecho español determinaba las reglas a seguir en una visita eclesiástica, y ya antes las había dictaminado, ampliamente el Concilio de Trento.

² Véase, Félix León Lopetegui y Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1965. 123-163.

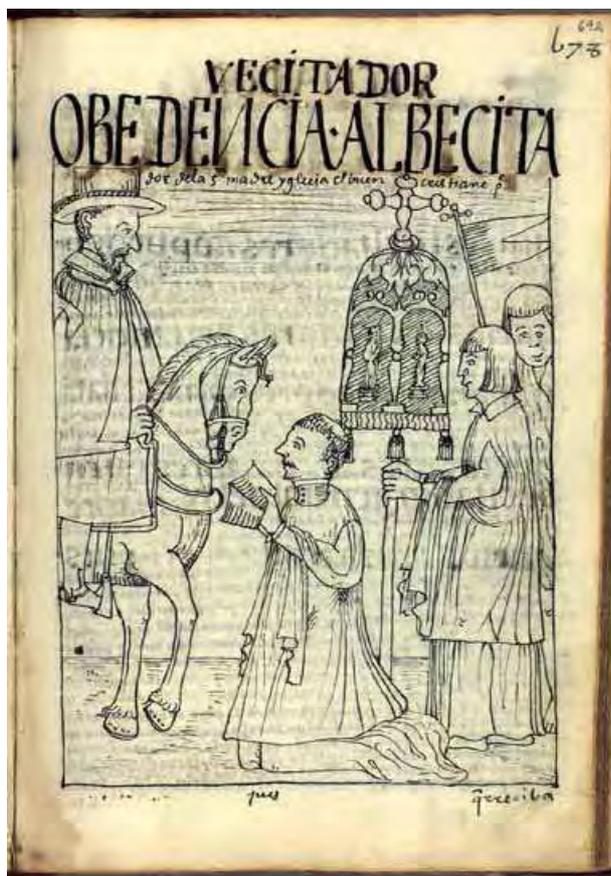
Estas leyes o reglamentos ordenaban, a los obispos, visitar -obligatoria y personalmente- todos los pueblos ubicados en el espacio geográfico de su circunscripción diocesana. De ahí que, para lograrlo con mayor facilidad, lo mejor sería dividir el territorio de la diócesis en *regiones*, e ir visitándola región por región, para, así, en determinado número de años, dejar inspeccionada la integridad del obispado. Por eso el virrey don Martín Enríquez, en 1583, mencionaba en una carta al Rey: “*La visitación que han de hacer los preladados, ellos lo hacen aunque despacio*”.³ Únicamente, en caso de legítimo impedimento, el obispo podía delegar esta obligación en su Vicario General o en algún eclesiástico recomendaba por su ciencia, destreza y madurez en el manejo de la jurisprudencia canónica y en los negocios eclesiásticos.

Al mismo tiempo, había una preocupación episcopal de dirigir una buena administración de los bienes de las iglesias, no permitiendo la disipación o distracción de ellas, o que éstas fuesen derivadas a objetos distintos al bien de las mismas iglesias. Los réditos producidos por las propiedades de las parroquias debían invertirse en provecho de ellas mismas, o en los seminarios, o en los pobres, excepto cuando tuvieran un fin determinado por el legatario o los fundadores. Análogamente, no deberían efectuarse gastos tan excesivos como para generar deudas imposibles o difíciles de cancelar, provocando malestar y pauperidad en el culto y en el mantenimiento de los edificios y altares.

Las visitas eclesiásticas constituían, en consecuencia, una de las actividades más trascendentes de los mitrados. Como pastores apostólicos, transitaban los territorios administrando el Sacramento de la Confirmación. Como ya lo señalamos, éstas debían ser realizadas por el prelado mismo, o por medio de una persona encargada por él, en atención a las dificultades casi insuperables e impuestas por la exagerada extensión de sus distritos y los trabajos terribles durante las jornadas, soportando las inclemencias de la naturaleza peruana, lo que se agudizaba cuando

³ “Carta del virrey Don Martín Enríquez a S.M sobre asuntos eclesiásticos el 15 de febrero de 1583”. En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, Nº 20: 377

tenía la salud quebrantada y la edad avanzada. Ninguna actividad eclesiástica debía escapar a la mirada atenta del obispo. A su acción fiscalizadora, incluso quedaban sujetas las Órdenes del clero regular (frailes), con facultad de invitarlas a reformar, con profundidad, sus monasterios y conventos.⁴



El visitador
Guaman Poma de Ayala

⁴ Véase sobre este particular tema los datos consignados por María García *La visita pastoral a la diócesis de Tortosa del Obispo Paholac, 1314*, Castellón – España. 1993; María Cárcel Orti. *Visitas pastorales de Valencia (XIV – XV)*. Facultad de Teología. España. 1996; Guillermo Céspedes del Castillo “La visita como institución indiana”. *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo III: 984-1025; Lino Gómez Canedo “Estudio Preliminar y coordinación”. En: *Obispo Mariano Martí: documentos relativos de su visita pastoral de la Diócesis de Caracas*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas. 1969; Sonia Chalco *Visitas eclesiásticas: Ancash Siglo XVII – XVIII*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1995; Espinoza Soriano. “La primera visita pastoral del Cusco por el Obispo Don Manuel de Mollinedo y Angulo. 1674-1676”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. Nº 3 y 4. 2002: 45-95; “La última visita pastoral del obispado del Cusco por don Manuel de Mollinedo y Ángulo. Año 1687”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. Además, Dino León Fernández, “Visita Pastoral a San Pedro de Carabayllo (1645-1693). *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. Año 1, Nº 1, 2000; “Las visitas pastorales del Siglo XVII”. *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos – CONCYTEC; 2004: 221-242

Su preocupación era que la gente cumpliera los “mandamientos divinos y eclesíásticos”, mejorase las costumbres y mantuviera los buenos usos y tradiciones, sobre todo en los espacios rurales apartados de la sede obispal:

*“El objeto principal de todas estas visitas ha de ser introducir la doctrina sana y católica y expeler las herejías, promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con exhortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las demás cosas en utilidad de los fieles, según la prudencia de los visitadores, y como proporcionar el lugar, el tiempo y las circunstancias...”*⁵

Los correctivos disciplinarios más comunes eran: la aplicación de multas pecuniarias, el encarcelamiento, los escarmentos físicos, la reclusión en reformatorio y, sólo en casos extremos, la excomunión. Una pena muy común era la imposición de penitencias y confesiones.

Ya hemos mencionado que las visitas eclesíásticas fueron uno de los requisitos impuestos obligatoriamente por el Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, como práctica de realización universal. Esta resolución conciliar disponía realizarlas cada dos años, salvo en circunstancias de territorio pequeño, en cuya situación las podían hacer anualmente. Es decir, las visitas constituían la obligación de los obispos y arzobispos, con el territorio de su jurisdicción.

Lo cual permitía al arzobispo conocer, al detalle, en qué condiciones se encontraban sus feligreses. El Concilio de Trento reglamentaba la legislación pertinente relativa a las visitas pastorales en la sesión VI, de referencia, C.3 y 4; Sesión VII, de referencia c. 7 y 8; Sesión XII, de referencia c. 1; Sesión XIV, de referencia c. 4; Sesión XXI, de referencia c. 8, Sesión XXII, de referencia c. 8; Sesión XXIV, de referencia 2º decreto, c. 3 y 9; Sesión XXV, de referencia c. 1, 8, 11, 20. Aquí, se menciona que las visitas fueron una de las múltiples expresiones de voluntad conciliar. Asimismo, refuerza la autoridad episcopal, en desmedro de los privilegios y

⁵ Véase, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Imprenta Redondo. Madrid. 1856. Sesión XXIV. Cap. III.

exenciones adquiridas por otros doctrineros, tanto regulares como seculares. También las órdenes religiosas veían disminuidos sus privilegios y quedaban sometidos a la acción fiscalizadora del Obispo. Ya en la sesión XXIV, se ordenaba mantener la sana doctrina, alejando a los fieles católicos de todas las herejías. He ahí los mandatos del Concilio de Trento.

La visita pastoral del obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo. (1598)

El Arzobispo de Lima, don Toribio Alfonso de Mogrovejo, encarna el espíritu del concilio tridentino, asumiéndolo tal y como lo entendió el Tercer Concilio Limense, obra suya.⁶ Con su exigente y agotadora labor de visitador pastoral, gastó gran parte de sus fuerzas físicas y mentales, en los caminos y pueblos de los Andes, llegando hasta los más apartados. Dejó registrado en su diario todo lo que iba viendo y haciendo. Ello motivó a formular innumerables quejas contra el accionar de este Obispo. Fue así que, en 1590, en una carta el Licenciado Ramírez de Cartagena, informa los excesos y la constante ausencia del Prelado en la ciudad de Lima:

*“Ha más de seis años que anda visitando sin haber vuelto a esta ciudad...tanta ausencia de su iglesia y en este tiempo ha hecho uno o dos sínodos. Esta visita las hace a costa de los clérigos y ellos de los miserables naturales que es de donde han de sacar todo y como duran tanto tiempo y se va con tanto espacio, de fuerza ha de ser el daño de los unos y de los otros, como lo es y aun incomfortable. Si muere algunos clérigos donde se halla se entrometen en su hacienda y con esto no se sabe lo que della se hace y los herederos o acreedores si los hay, no son pagados ni hay modo de compelerle a ello. Compele a los clérigos por censuras a que pagen mucha más cantidad de la que es necesaria para la doctrina, y sino lo cumplen los declara luego por descomulgados...”*⁷

⁶ Véase Roberto Levillier. *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, Arzobispo de Los Reyes (1581-1606), Organizador de la Iglesia en el virreinato del Perú*. Madrid. 1920

⁷ “Copia del memorial que dio el Licenciado Ramírez de Cartagena contra el arzobispo de los reyes en 1590”. En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la*

En 1598, el virrey conde del Villar escribió que el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo andaba continuamente abocado a la visita pastoral de su arzobispado, e incluso que estuvo seis o siete años sin entrar en la ciudad de Lima y, por esa razón, el Cabildo y el Clero se enredaban en pleitos.⁸ Ante esto, el marqués de Cañete opinaba que las visitas sólo eran en provecho del arzobispo y sus visitadores. Hasta el punto que, en 1598, le ordenaban no salir a visitar su diócesis.⁹

Sin embargo, debemos mencionar que a Mogrovejo y a sus acompañantes les mandaban, los concilios, a visitar los pueblos y eliminar abusos.¹⁰ En los concilios se establecía que los representantes del clero y los propios pobladores no quebrantasen las dadas. Se vigilaba que los doctrineros no ejercieran una cobranza excesiva de los derechos salariales.¹¹ Cuidaban la buena administración de las rentas de las iglesias. Verificaban que los templos organizaran, con exactitud, las ceremonias. Y sobre todo, velaban por la correcta administración de los Sacramentos.¹² Esto -como volvemos a repetir- lo realizaban los Obispos en sus respectivas jurisdicciones, a través de las visitas pastorales.

historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias. Sevilla. 1946: Vol. IV, Nº 20: 385-386.

⁸ “Consulta del Consejo de Indias sobre si se han de prohibir de los reyes las visitas en 1598”. En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, Nº 20: 393

⁹ “Consulta del consejo de indias sobre si se han de prohibir de los reyes las visitas en 1598”. En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, Nº 20: 393

¹⁰ Sobre este notable Arzobispo ver los notables estudios de Roberto Levillier *Santo Toribio Alfonso Mogrovejo, Arzobispo de los Reyes (1581-1606), Organizador de la Iglesia en el Virreinato del Perú*. Madrid. 1920; Pini, Francesco, Miguel León y Julio Villanueva. *Santo Toribio de Mogrovejo, apóstol del Callejón de Conchucos*. Lima: Prelatura de Huari. 1995; Benito Rodríguez. *Crisol de lazos solidarios. Toribio Alfonso Mogrovejo*. Lima: Universidad Sedes Sapientiae y Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España. 2001 y Rodríguez Valencia, Vicente. *Santo Toribio de Mogrovejo: organizador y apóstol de Sur-América. Biblioteca Misionaria hispánica*. Madrid. 1956. 2 volúmenes.

¹¹ Archivo General de Indias. (Sevilla). Patronato. 248. R. 22. 1592. Folio 10r-10/v.

¹² Archivo General de Indias. (Sevilla). Patronato. 248. R. 20. 1590. Aquí Toribio Alfonso de Mogrovejo expone los grandes inconvenientes que hay, en que los curas doctrineros se trasladen a Lima a celebrar sus asignaciones. Folios 1-3.

En las visitas no se debían llevar dinero ni siquiera en poca cantidad, de conformidad con las disposiciones de Trento. Los curas y demás acompañantes apenas debían conducir lo permitido por el Derecho y el Concilio de Trento. Los propios Obispos, los cabildos sede vacantes, las audiencias y virreyes quedaron encargados de cumplir estas disposiciones.

El 11 de mayo de 1582, el propio Felipe II recomendaba a los Obispos abordar la educación religiosa de los indígenas y su buen tratamiento durante estas visitas. Y el 24 de abril de 1618, el Rey volvió a recordar a los mitrados la obligación de hacer sus visitas pastorales. Los exhortó a expedir informes sobre los efectos de ellas en el orden del buen gobierno eclesiástico de las diócesis. Asimismo el citado soberano, el 16 de mayo de 1620, instó a los prelados para que, en caso de designar delegados visitadores, la elección la hicieran sin escuchar ruegos, recomendaciones, intercesiones ni cualquier otro medio injusto y censurable.

En virtud de tal obligación, el arzobispo Mogrovejo hace su ingreso a la *doctrina de Quivi* el año de 1598. En seguida, visitó las parroquias de *Quiso*, *Araguay*, *San Pedro de Yaso*, *Visca*, *Santa Olalla*. Y posteriormente, por caminos abruptos llegó al pueblo de *San Mateo*. En esta doctrina halló 405 tributarios y una población de 1941 personas. No encontró ninguna cofradía, capellanía ni obrajes. No menciona el nombre del doctrinero, pero sí su sínodo que percibe 440 pesos ensayados.

Asimismo, viajó por los penosos caminos de las serranías de la *doctrina de Canta*, donde visitó los pueblos de *San Francisco de Llachaque*, *Canta*, *San Miguel de Cariac*, *San Antonio de Pariamarca* y *San Francisco de Carcas*. En cada uno de ellos permanecía el tiempo suficiente para indagar, con precisión, la marcha espiritual de la población y todo lo atingente a iglesias y cofradías. Halló, en los cinco pueblos, 379 tributarios y 1772 pobladores, entre muchachos, muchachas, viudas y solteras.

También, identificó un obraje. El cura que le servía era el bachiller Juan Sánchez, que percibía un salario de 480 pesos ensayados.¹³

Además, visitó la *doctrina de Huamantanga* y sus 11 pueblos. Aquí no hay información de que el cargo lo ostentaban, primero, los religiosos de la orden de Nuestra Señora de la Merced.¹⁴ El Obispo inspeccionó los pueblos de *San Cristóbal de Rauma, Huamantanga, San Pedro de Oriandaro, San Juan de Sumbirca, Magdalena de Marco, San Pedro de Quipal, Santa Ana de Poruchuco, San León de los Olleros, San Martín de Ana, Magdalena de Ynanga y Santo Tomás de Apa*. En esta doctrina el Prelado encontró 415 tributarios, y una población de 982 personas, y de las cuales estaban confirmadas 648. El cura doctrinero tenía el sínodo de 350 pesos ensayados.

Finalmente, visitó la *doctrina de San José* y sus respectivos 4 pueblos: *San José, San Buenaventura, San Miguel, y Santiago de Huaros*. En esta doctrina halló 129 tributarios y una población de 799 personas, de las cuales estaban confirmados 381 indígenas. En *Santiago de Huaros*, halló un anexo pequeño nombrado *Cullays* y no había registro de sus fieles. En el pueblo de *Cauzo*; tampoco halló padrón de indígenas. Solamente había 70 tributarios y confirmó en sus dos pequeños pueblos, llamados *Yantac y Caruacayán*, a 87 feligreses. En esta doctrina, el cura percibía el sínodo de 350 pesos ensayados.

En suma, fueron visitadas 4 doctrinas y sus 28 anexos. Es decir, 32 pueblos o reducciones, cada uno de los cuales cuenta con sus respectivas iglesias, por lo habitual de adobe o de piedra. El número de feligreses católicos fue calculado en - estas doctrinas y anexos- en 6, 333 habitantes, de los cuales recibieron la confirmación 2, 142 personas.

¹³ En un informe de 1599 sobre la relación de las doctrinas, el arzobispo Mogrovejo señalaba que el cura doctrinero, bachiller Joan Sánchez -graduado en cánones- con presentación del Virrey y de unos 50 años de edad. "Carta del Arzobispo de los Reyes, Santo Toribio, con relación de las doctrinas y quienes la sirven el 28 de abril de 1599". En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, Nº 19: 274.

¹⁴ Archivo General de Indias. (Sevilla). Patronato. 248. R.7. 1583. Folio 1r; 2r. Aquí, Toribio Alfonso de Mogrovejo envía una relación de todas las doctrinas otorgadas a los frailes y clérigos. Y además de las capellanías, cofradías, hospitales, que había visitado.

También mencionemos que en cada curato existían dos tipos de rentas: la de la fábrica de la iglesia y la de las cofradías. También, las iglesias tenían sus rentas separadas de las cofradías, igualmente gozaban de ganados ovejunos y otros productos de pan llevar, pero, lamentablemente, no tenemos datos precisos en estas visitas.

En este *Libro de visitas*¹⁵ del Apóstol del Callejón de Conchucos, hay información de mucho interés sobre la organización religiosa y socioeconómica de las doctrinas del vasto territorio del arzobispado de Lima, por ejemplo, sobre el clero, las instituciones eclesiásticas y sobre la cantidad de ganado, y existencia de obrajes. Así, deja asentado por escrito todo lo que va viendo y haciendo, porque ya el tercer concilio le recuerda:

“Para conservarse el buen orden y disciplina eclesiástica, el principal medio y fuerza está en hacerse bien las visitas, en lo qual por astucia del demonio y demasiada cobdicia de muchos emos visto afan de tanta, que las mayores quejas y daños han nacido de lo que esta establecido para remedio de daños y agravios. Los obispos que no dexen por sus mismas personas de visitar sus distritos con verdadero afecto de padres y si les pareciere enviar visitadores”.¹⁶

¹⁵ Archivo del Cabildo de la Catedral de Lima. *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. folios: 200-203/v, 241/v – 245/v para el año de 1601. También véase el texto de José Antonio Benito, *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605). Introducción, transcripción y notas*. Pontificia Universidad Católica del Perú. 2006; y Domingo Angulo. “Libro de visitas, 1593”. *Revista del Archivo Nacional del Perú*. I, 1920: 49 - 81; 227-279 y 401-419; II, 1921: 37-78.

¹⁶ Ver: Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951:361

La visita pastoral del prelado don Bartolomé Lobo Guerrero. (1619)

El arzobispo de Lima, don Bartolomé Lobo Guerrero¹⁷, en una carta del 15 de abril de 1619, menciona que enviaba, cada año, a sus delegados a visitar los territorios del arzobispado, como lo disponía el Derecho y el Santo Concilio de Trento. Los visitantes hacían lo que podían, castigaban los delitos y desterraban a los inculcados. Cuando terminaban la visita, muchos doctrineros volvían a las actividades prohibidas por los concilios límenses, y los corregidores que podían remediarlo, y mandando cumplir los destierros, disimulaban lastimosamente.¹⁸

Pero, en este caso, el propio tercer arzobispo de Lima, don Lobo Guerrero, emprendió personalmente la visita a la provincia de Canta. Comenzó por la doctrina de Quivi, para proseguir con la doctrina del obraje de Pariamarca, Canta, Atabillos, Huamantanga, San Buenaventura y, luego, detenerse en las doctrinas del valle de Cauxo, Bombón y, finalmente, llegar al pueblo de Santa Lucía de Pacrao. Así, visitó el corregimiento de Canta y sus 10 doctrinas, hallando 57 iglesias con 8,2000 catecúmenos y, 4 clérigos y 6 frailes de la orden de Nuestra Señora de las Mercedes.¹⁹

Recordemos que, en cada parroquia, objeto de visita o de inspección, lo que preocupaba era el examen del libro de fábrica y el número de las cofradías. Es decir, indagar sobre sus bienes y rentas, e inquirir sobre su administración y finalidades, por lo que sus nombres los escribía, con bastante minuciosidad, el secretario o escribano de la visita. A la vez se escribía, con gran esmero, la cantidad y calidad de los bienes raíces, productos, ganados y fondos pecuniarios que se disfrutaban en cada una de ellas, y cualquier otra renta que hubiesen podido tener, como las 12 mil cabezas de

¹⁷ Véase, Paulino Castañeda Castaño, “Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima”. En: *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla. Nº 33. 1976: 57-103

¹⁸ “Carta del arzobispo de Lima don Bartolomé Lobo Guerrero a S. M. informando sobre catorce puntos propuestos por S. M. el 15 de abril de 1619”. En: Emilio Lisson Chávez. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, Nº 23: 2

¹⁹ “Relación de las ciudades, Villas y lugares, parroquiales y doctrinas que ay en este arzobispado de Lima de españoles y de indios: y de las personas que la sirven, así clérigos como religiosos, del número de feligreses que contienen y de las cofradías y hospitales que ay en los dichos lugares, sus rentas y advocaciones en 1619”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, Nº 25: 285-287.

ganado y cuyo múltiplo se repartía entre los indígenas del pueblo de Atavillos y sus cofradías. Hay que observar, además, que pocos pueblos tenían hospitales y la provincia de Canta no era la excepción en esos años.

La *doctrina de Quivi* tiene 9 pueblos, con una distancia de diez leguas en llanos y en sierra. El primer pueblo de los llanos se halla a una distancia de 9 leguas respecto a la ciudad de Lima y tenía, como curador de almas, a don Cristóbal de Castilla, cuya edad pasaba los 65 años y, a partir de 1605, cuenta con 14 años de servicio. Se debe recalcar que él tenía “presentación” del Virrey.²⁰ En cada uno de estos pueblos, hay una iglesia con sus pilas bautismales. Su población se componía de 300 indígenas entre hombres y mujeres confesados, y no poseía hospital ni cofradías.

La *doctrina y obraje de Pariamarca*, ubicada en la sierra y cuya distancia de Lima es de 16 leguas, corría a cargo del cura don Luis de Mora y Aguilar, de unos 45 años de edad. Éste solamente tenía 7 años a cargo y poseía presentación del Virrey. Además esta doctrina tiene 3 pueblos y algunos obrajes alrededor. También posee 4 iglesias parroquiales y sus respectivas pilas de bautismo. Cuenta con 900 naturales entre indios e indias de confesión, y no posee hospital ni cofradías.

La *doctrina de Canta*, a una distancia de Lima de 16 leguas y ubicada en la sierra, estaba a cargo del cura bachiller Antonio de Illescas, de unos cincuenta años. Hace un mes y medio que la servía con presentación del Virrey. Hay 2 pueblos cuyas distancias es de una legua. Esta doctrina posee una iglesia parroquial con su pila bautismal. Tenía 700 indígenas de confesión. Además tenía una cofradía llamada Nuestra Señora sin renta alguna, sólo se mantenía con algunas limosnas de los cofrades cuando se realizaba la misa todos los sábados y pagaban al cura doctrinero. No tiene hospital para esta época. Pero para el año de 1604, ya posee un hospital de indios cuya renta es de un tomín por cada indígena.²¹

²⁰ “Despacho que se dio a Don Francisco de Toledo Virrey del Perú sobre la doctrina y Gobierno Eclesiástico en 1568”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1944 Vol. II, N° 8: 441.

²¹ “Carta del arzobispado de los reyes a S. M remitiendo la relación de los clérigos, frailes y iglesias del arzobispado el 10 de mayo de 1604”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú*.

La parroquia *de Los Atavillos*, se ubicaba en la sierra y a una distancia de 18 leguas de la ciudad de Lima. Este terreno poseía un relieve muy fragoso en sus 13 pueblos cuya lejanía de la doctrina es de 12 leguas. El cura que le sirve es el bachiller Cristóbal de Ortega de unos cuarenta y siete años. Tiene 3 años de servicio, con presentación del Virrey. Hay 13 iglesias parroquiales con 13 pilas de bautismo. Hay 1200 personas entre indios e indias de confesión. En Los Atavillos, con el fin de ayudar a los pobres a pagar sus tributos, un encomendero dejó gran cantidad de ganados de ovejas de Castilla y en ese momento tenía más de 12 mil cabezas, cada año se multiplicaba y se repartía entre los indígenas. Además, hay una cofradía de las Ánimas del Purgatorio, sin renta alguna y sólo se mantiene con las limosnas de los cófrades cuando hacen las misas.

Ya en una anterior visita realizada en 1610, el arzobispo de Lima informaba que, en esta *doctrina de Huamantanga*, había tres religiosos de la orden de Nuestra Señora de la Merced.²² Ésta se encuentra a una distancia de 18 leguas de Lima, su relieve es muy fragoso. Hay 11 pueblos de doce leguas cada uno y poseen, en total, sólo una iglesia parroquial con su pila de bautismo. A la vez, hay 1700 personas entre indios e indias y no tiene hospital ni cofradías. Este beneficio lo poseen los religiosos de la orden de Nuestra Señora de la Merced, a cargo de fray Francisco Guerra en lugar de otro religioso de la misma Orden que ha sido cambiado por su Prelado Superior. No se mencionan los motivos del cambio, pero se dice que el Arzobispo halló que no sabía la lengua indígena y no poseía presentación del Virrey.

Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 21: 508-509.

²² “Carta de los reyes a S. M enviando relación de los conventos de religiosos que existen en el arzobispado, el 15 de marzo de 1610”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 21: 591.

Al parecer, las causas de estas diferencias entre el arzobispo de Lima don Lobo Guerrero y la orden de Nuestra Señora de las Mercedes eran: los religiosos no sabían la lengua materna, hacían continuamente vejaciones a los indígenas con granjerías, telares y otras cosas -sin que sus superiores lo remedien-, no cumplían sus obligaciones de dar buen ejemplo y no procuraban la conservación de los naturales en sus parroquias.²³ Ya anteriormente, en una carta del 20 de abril de 1611, el Prelado menciona acerca de los desórdenes y mala administración de la doctrina, especialmente por los frailes.²⁴

En la *doctrina de San Buenaventura* de los frailes mercedarios, ubicada en la sierra canteña, a 16 leguas de Lima, el religioso que la conducía eran el fraile llamado don Blas de Atienza, de unos setenta y seis años. No le consta al Arzobispo que tenga presentación del Virrey. Se hallaron 5 pueblos de seis leguas cada uno, con sus respectivas iglesias parroquiales y pilas bautismales. A la vez, tiene esta doctrina 4 españoles y un mestizo. Tiene 1100 habitantes entre indios e indias de confesión y no poseen cofradía ni hospital.

La *doctrina del valle de Cauxo*, se ubica en la sierra, a 26 leguas de Lima. Su fraile es Miguel del Villar de la orden de Nuestra Señora de la Merced, quien no posee presentación del Virrey. Aquí se hallaron 3 pueblos de seis leguas cada uno, con sus respectivas iglesias y pilas de bautismo. Hay unos 500 indígenas, entre indios e indias de confesión. No poseen cofradía ni hospital.

²³ “Carta del arzobispo de los reyes don Bartolomé Lobo Guerrero a S. M. sobre doctrineros el 16 de abril de 1619”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, N° 23: 5

²⁴ “Carta del arzobispo de los reyes don Bartolomé Lobo Guerrero sobre granjerías de los doctrineros el 21 de abril de 1613”. En: (Carta del arzobispo de los reyes don Bartolomé Lobo Guerrero a S. M. sobre el estado de la diócesis el 20 de abril de 1611. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, N° 22: 649

La *doctrina de Bombón*, ubicada en la sierra, a unas 28 leguas de Lima, tenía como cura a don Alonso Hernández de Herrera, quien no entiende la lengua indígena y no posee la presentación del Virrey. Aquí hay 3 pueblos de cinco leguas cada uno, con sus iglesias parroquiales y sus pilas bautismales. Se hallaron 800 personas entre indios e indias y algunas estancias alejadas, donde habitan 7 españoles y algunos mayordomos. No posee cofradía ni hospital.

La *doctrina de Santa Lucía de Pacrao*, se encuentra a 18 leguas de la Ciudad de los Reyes. Posee 8 pueblos de cuatro leguas cada uno, con sus respectivas iglesias parroquiales y sus pilas bautismales. En esta doctrina serrana, fue removido el fraile Cristóbal Clavijo de la orden de Nuestra Señora de la Merced, y no posee la presentación del Virrey. El arzobispo Lobo Guerrero procuraba que los clérigos doctrineros tratasen bien a los naturales y que sólo se dedicaran a la predicación y si hallaba curas que se dedicaran a la mala vida con tratos y contratos, disponía que fuesen castigados con rigor. Y si a algunos no se les castigaba era porque los visitantes no habían hallado pruebas en contra de los malos religiosos, que buscaban sus intereses y verdaderamente vejaban a los indios con telares, granjerías y servicios personales. Al respecto, el arzobispo ensaya una solución de quitarles la doctrina y otorgársela a los clérigos.²⁵

En una carta del 20 de abril de 1619, el obispo Lobo Guerrero informaba que, en la visita que había hecho a los pueblos de Canta y de Bombón, halló tres religiosos de la orden de Nuestra Señora de la Merced que no sabían la lengua indígena y vivían con gran deshonestidad y mal ejemplo. Entonces, se comunicó con el Virrey para removerlos de sus cargos. Pero uno de los religiosos, nombrado Fray Cristóbal Clavijo, y otros frailes no consintieron la medida y, con arma en mano y cuatro soldados, fueron donde el visitador para quitarle los testigos a empujones y

²⁵ “Carta del arzobispo de Lima don Bartolomé Lobo Guerrero a S. M. informando sobre catorce puntos propuestos por S. M. el 15 de abril de 1619”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, Nº 23: 3

amenazándolos. Finalmente, el provincial de la orden ordenó su encierro por dos horas.²⁶

El arzobispo reiteradamente lamenta, en su informe, que todo curato servido por sacerdotes regulares (frailes) estaba en completa decadencia. Estos frailes, siempre de tránsito y movibles, no se preocupaban por tener los libros de cuentas. Nadie podía dar razón de lo que recibían de limosnas, donaciones, etc.; en fin, de ninguno de los bienes de las iglesias. También se deja entrever que a estos frailes les gustaba tener, en constante ejercicio, el sistema de pendoneros (cargos) en las festividades para lucrar más a sus anchas. E incluso, en la doctrina de Huamantanga, de los 11 pueblos que deberían tener 11 iglesias con sus respectivas pilas bautismales, sólo existía una iglesia con una pila bautismal.

²⁶ “Carta del arzobispo de los reyes a su majestad sobre visita a los religiosos doctrineros el 20 de abril de 1618”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, N° 22: 680.

La visita pastoral del arzobispo Gonzalo de Campo, y el pleito con la orden de Nuestra Señora de la Merced. (1626)

Rubén Vargas Ugarte nos brinda información, escueta por cierto, sobre algunas de las medidas tomadas por el arzobispo Gonzalo de Campo durante su permanencia en Lima, sobre todo en lo relativo a la visita de los monasterios, su cabildo y la renovación de las licencias a que fue sometido el clero.²⁷

El arzobispo de Lima, don Gonzalo de Campo, decidió salir a visitar, como lo dispone el Concilio de Trento, todo el arzobispado, andando dos veces el camino, entrando y saliendo, no dejando rincón sin visitar con el único medio de transporte en mula, arriesgando la salud, e incluso la vida, ya que viajaba por un terreno con grandes despeñadores. Esta zona de variados temples produce extraordinarias enfermedades. El motivo de la salida del arzobispo fue detectar la idolatría, la herejía de los indígenas y poder informar al Virrey con veracidad, porque había contradictorias opiniones en la capital del Virreinato. Así, los teólogos, predicadores y personas de mucho celo decían que hay mucha idolatría; y otros mencionaban que eran invenciones y codicia de los visitantes que, bajo su título, pretendían ganar mucho dinero, agravando a los naturales con imputarles cosa semejante. Pero el arzobispo de Lima halló, en varios lugares, mucha idolatría y, en algunos casos, los vecinos contaminados de este mal.²⁸

La primera doctrina que visitó fue la de *Carabayllo*, a cargo de los religiosos de la orden de Nuestra Señora de las Mercedes. Colocó, personalmente, el Santísimo Sacramento con su custodia, para llevar el viático a los enfermos que no lo hacían antes. Los religiosos no tenían la orden de su prelado para adoctrinar. El arzobispo escuchaba, callaba, disimulaba, miraba, pasaba sin turbar. Y que los religiosos no son correctos en la doctrina, halló a los indígenas muy ignorantes, no sabían leer o leían muy mal y no conocían nada sobre la doctrina cristiana. El Derecho común y el

²⁷ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Burgos. 1959: II: 331.

²⁸ “Carta del arzobispo de Lima D. Gonzalo de Ocampo a S. M informando sobre las idolatrías el 16 de julio de 1626”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, N° 23: 81-82

Concilio de Trento reconocen al cura doctrinero por su principal calidad de saber la doctrina y enseñarla, pero es cosa muy miserable haber salido a visitar personalmente con trabajo y peligro de su vida, mencionaba el Prelado.²⁹

Ya había mencionado en una carta el arzobispo Lobo Guerrero, el 20 de abril de 1611, que lo que más ha consumido a estos indígenas del Perú es la constante vejación por parte de los corregidores y doctrineros, tanto clérigos como frailes. Aunque es verdad que los clérigos se van más a la mano y temen porque tienen al prelado y visitadores que los castigan, como se ha hecho a algunos doctrineros tratantes que poseían telares y ocupaban a los naturales. Pero en los frailes o religiosos era grande el exceso y desorden en todo género de tratos y granjerías, no dejándoles holgar un momento y tratándoles mal, no dando lugar a que sean doctrinados.³⁰

Entre tanto, el arzobispo Gonzalo de Campo halló religiosos doctrineros de la orden de Nuestra Señora de la Merced en las doctrinas de Late, Carabaillo, Huamantanga, San Buenaventura de Tuti, Janta, Bombon, Lampián, Pacarao, Churin, Andajes, Cayna, Jesús de Nocón y Baños. Estos frailes poseían tanta rotura de conciencia y no temían a Dios. Tenían olvidado el cuidado y exacciones en sus oficios de cura, muy atentos a lo temporal, y tan inmersos en tratos y contratos. Esto ha llegado al profundo del mal y no puede tener peor estado y asiento. El arzobispo señala que no puede estar segura la conciencia del Virrey ni del arzobispo, mientras estas doctrinas están a cargo de los mercedarios.³¹

²⁹ “Carta del arzobispo don Gonzalo de Ocampo a S. M. Relación de la visita pastoral el 8 de octubre de 1626”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, Nº 23: 84-85.

³⁰ “Carta del arzobispo de los reyes don Bartolomé Lobo Guerrero a S.M. sobre el estado de la diócesis el 20 de abril de 1611”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, Nº 22: 626

³¹ “Carta del arzobispo de Lima Don Gonzalo de Ocampo a V. M relación de la visita a los doctrineros regulares y seculares el 15 de octubre de 1626”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, Nº 23: 88.

Ante estas contundentes denuncias del Arzobispo de Lima, don Gonzalo de Campo, el Prelado Superior de la Orden de las Mercedes, el 30 de octubre de 1626, contrataca presentando algunos ítems de defensa a cargo del provincial Fray Gaspar de la Torre y el M. Fray Franco de Rivera. Decía:

1. El arzobispo salió a visitar en junio de este año de 1626 y se sabe que por Real Cedula se manda que no se visite a los religiosos de vida y costumbre. El arzobispo no solo no lo ha cumplido sino se ha excedido en el modo de corregir y castigar.

2. Hace públicamente informaciones a los religiosos y crea alborotos y confusión.

3. Los religiosos de la Orden de las mercedes tienen las doctrinas más probas y sus graduados son maestros suficientes y hábiles en la lengua. Por lo tanto, las infamias que escribe el Arzobispo no están probadas ni averiguadas. También a un religioso de Nuestra Orden le rechazó y excomulgó por no obedecerle porque defendió a sus feligreses diciendo que no había que confundir la idolatría con las supersticiones, que hay en todas partes.

4° Asimismo despachó a la Audiencia Arzobispal información contra un padre maestro que resultó ser falsa (no dice nombres).

5. Todas estas infamias arguyen preparación y prevención contra las órdenes religiosas.

6. El motivo de sus acusaciones es por el precio que tiene de los clérigos seculares que poseen doctrinas que le dan las cuartas, lo que no hacen los religiosos; y estas cuartas han subido en la visita a 24 mil pesos. (No presenta comprobante).

7. El arzobispo no respeta los privilegios de los religiosos ni las Reales Cédulas dadas a su favor. Y finalmente, por lo expuesto, piden amparo y protección del Rey y sus autoridades.³²

El arzobispo don Gonzalo de Campo necesitaba aliados en su proyecto de luchar contra la idolatría y, además, recordemos, estaba muy ligado a los de la Compañía de Jesús. Necesitaba gente de confianza y los mercedarios no lo eran para llevar a cabo las visitas de las idolatrías. En este sentido, los jesuitas se prestaron estupendamente y se les concedió todas las facultades para reformar las costumbres, tanto de los naturales como de los negros y españoles. Con estas instrucciones y con cartas para curas y vicarios de los lugares que visitasen, salieron a apresar hechiceros, quemar objetos de adoración, castigar borracheras, fundar cofradías, confesar a los naturales y colocar el Santísimo Sacramento en varios pueblos cabeza de doctrina. Gonzalo de Ocampo intuía que la verdadera conversión de los naturales dependía más de un trabajo constante y pedagógico en la realidad de las doctrinas y, por ello, entregaría abiertamente, a la Compañía, el control total del proceso evangelizador. Pero la muerte del Prelado frustró esta propuesta.

En el año de 1630, el arzobispo de Lima don Hernando Arias de Ugarte comunica al Virrey el pleito que tenía la orden de la Merced con el arzobispo difunto, don Gonzalo de Ocampo. Y ante ello, propone algunos puntos para solucionar:

1. En cuanto a la cobranza de las cuartas hubo algún cuidado.

2. El punto de los tratos y granjerías de los religiosos, este es un mal tan arraigado que es dificultoso solucionarlo, y el remedio es arrancar sus raíces, o sea es quitarles las doctrinas, pues hay tanta sobra de tantos clérigos para ellas.³³

³² “Carta del Definitorio de la orden de la Merced de Lima sobre los cargos que les hace el arzobispo el 30 de octubre de 1626”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, N° 23: 93

³³ “Carta del arzobispo D. Hernando Arias de Ugarte a S.M. sobre la visita y otros puntos de gobierno eclesiástico el 20 de mayo de 1630”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, N° 23: 119

Estas visitas eran el medio que tenían los Obispos para examinar los problemas de la diócesis, verificar la preparación y calificación de su clero, así como para contactar con los fieles y comprobar su grado de catequización.

El accionar del Juez Visitador General Eclesiástico

Durante el periodo colonial, las visitas pastorales desempeñaron una importante función en lo que respecta al aparato administrativo de la iglesia en sus territorios arzobispales. Aún desconocemos algunas de las visitas que se han realizado en este extenso territorio peruano. Sabemos que el rol preponderante de la Iglesia fue el de ser soporte ideológico de la Corona española y, a través de las visitas, se obtenía conocimiento del estado material de las doctrinas de los indígenas.

Sabemos que la visita pastoral fue uno de los requisitos impuestos obligatoriamente como práctica universal por el Concilio de Trento a mediados del siglo XVI.³⁴ Si el mitrado se hallaba imposibilitado, como ya lo dijimos, difería dicho trabajo en un provisor, en el Vicario General, en un canónigo u otro eclesiástico. Si la sede episcopal estaba vacante, el cabildo que gobernaba la diócesis tenía permiso para nombrar otros visitadores. Los arzobispos de las Indias estaban encargados de poner mucho celo y cuidado al nombrar visitadores:

*"Encargamos a los dichos prelados y cabildos eclesiásticos en sedevacante, que cuando nombren visitadores no consientan ruegos, intercesiones, ni otros medios injustos y reprobados...y nos informen a cada un año con relación firmada de sus nombres de las personas que hubieren nombrado por visitadores, qué tiempo lo han sido, en qué lugar, y en qué Ministerios se habían ocupado antes, y las causas que tuvieron para nombrarlos..."*³⁵

³⁴ Véase el estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*. Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Jesús. Centro de Estudios regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". 1999. XLII-XLIII

³⁵ Véase este asunto en: *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. 1973. L1. T. VII. 35.

Es decir, las visitas debían ser conducidas por los arzobispos en primer lugar y, de no estar en capacidad de hacerlas, por razones de enfermedad, avanzada edad, mal estado de caminos, peligros que éstos conllevan, o múltiples ocupaciones, se tenía la potestad de nombrar un visitador que cumpliera los requisitos para tan arduo y delicado trabajo.

En la Recopilación de las Leyes de Indias, se percibe la preocupación por poner entera atención y vigilancia en la evangelización de los naturales, evitando la opresión y los desórdenes que podían padecer las doctrinas. Por eso, esta práctica de control tenía que desempeñarla los altos funcionarios de la Iglesia Católica:

*"...rogamos y encargamos a los Arzobispos y Obispos, que habiendo visto y considerado....dispongan, por lo que les toca en las visitas que hicieren de sus diócesis, y en todas las demás ocasiones, con toda atención y vigilancia, lo que convenga para evitar la opresión y desordenes, que padecen los indios, y procuren que sean doctrinados y enseñados con el cuidado y caridad y amor...".*³⁶

Igualmente, se encargaba a los arzobispos y obispos de Las Indias la elección de personas idóneas para estos ministerios y que pongan todo su cuidado y los elijan cuáles convienen, por lo mucho que importa para la conversión.³⁷ Ya el jurista Juan Solórzano, en el siglo XVII, mencionaba que los obispos podían delegar esa función a provisosores, vicarios generales, canónigos, u otros eclesiásticos:

"Es tan necesario y sustancial este cargo y cuidado del visitar, que el mismo Tridentino encarga mucho a los dichos prelados que, si ser pudiere, le ejerzan siempre por sus personas, y cuando se hallaren legítimamente impedidos, por

³⁶ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. 1973. L.1. T. VII. 33.

³⁷ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. 1973, L. I, T. VII. 36

*su vicarios generales o visitadores idóneos, de aprobada vida y costumbres, especialmente diputados para esto..”.*³⁸

Luego de ser elegido, el visitador, aparte de tener la misión de evangelizar, era un verdadero juez eclesiástico, acompañado por un fiscal y un notario. De igual manera, el visitador eclesiástico recibía facultades para dictar sentencias, pues era el máximo representante de la Iglesia en tales viajes de inspección. De allí que tenía amplios poderes para condenar, castigar y multar.

Salario del visitador

Sobre las normas de las visitas, en el III Concilio quedó establecido que los visitadores recibiesen “*un salario competente dado por el obispo*”, sin merecer parte alguna de las penas pecuniarias, a más de permanecer de visita sólo el tiempo necesario:

*“.....a cada visitador se le señale para su procuración salario competente por el Obispo...y no gasten más de largo tiempo en la visita de lo que vieren los visitadores ser necesario si de otra suerte lo hicieren de modo que por sus cómodos o por otro respecto se detengan más tiempo del necesario pónganseles pena de excomuniación...”.*³⁹

También, en una carta, el arzobispo de los Reyes, don Lobo Guerrero, menciona que los visitadores, mientras en sus visitas hagan informaciones secretas, tienen la facultad de hacer salir a los curas de sus pueblos. Y, en este tiempo, ellos administran los Sacramentos y reciben, por parte de los indígenas, 4 pesos de procuración y lo necesario para el sustento, llámese comidas. Asimismo, en algunos pueblos de españoles, por costumbre le otorgan 49 pesos de 9 reales por visitar la iglesia y seguramente en otras doctrinas, menos. Estos sueldos se sacan de las fábricas y de las reducciones. Esto ha sido reglamentado por el virrey Francisco

³⁸ Véase, Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*. Imprenta Real de la Gaceta. Madrid. 1776. Libro IV, Cap. VIII, N° 26: 1348.

³⁹ “De la procuración de los visitadores”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1568)*. Ecclesiastical Province. Lima. 1951. 361.

Toledo y por las instrucciones de los concilios que se hicieron para que las procuraciones de los visitadores sean pagadas de las rentas de las iglesias y de los feligreses. Pero además el arzobispo Guerrero había señalado 300 pesos de salario al visitador.⁴⁰ También que los obispos lleven una cuarta funeral de las doctrinas en cada año, y que los visitadores cometan excesos por no tener un salario competente, buscando otros aprovechamientos en detrimento de los pueblos visitados.⁴¹

Una diferencia ya había establecido el virrey don Luis de Velasco, en una carta al Rey el 16 de abril de 1598, donde informaba sobre la renta del arzobispo de Lima que ascendía a unos 60 mil pesos ensayados.⁴²

Además, en otra carta (1610), el arzobispo Lobo Guerrero ordenaba a los visitadores recolectar lo que recibían de las cuartas funerales que pertenecen al prelado.⁴³ En la Recopilación de Las Leyes de Indias se ordenaba que los prelados y sus visitadores no hicieran concierto con los doctrineros por la cuarta funeral, sino se cobrase la cantidad señalada para no ocasionar molestias a los indígenas.⁴⁴ Es decir, a los obispos y miembros del Cabildo eclesiástico iba destinada la Cuarta Funeral, recolectada en las visitas a los doctrineros, y que era un porcentaje de los ingresos habidos por el párroco por los derechos eclesiásticos de los funerales y estaba prohibido que los curas los cobrasen.

⁴⁰ “Carta del arzobispo de los reyes D. Bartolomé Lobo Guerrero a S. M. sobre excesos de los visitadores el 26 de marzo de 1610”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, Nº 22: 598-599

⁴¹ “Carta del Cabildo eclesiástico de los reyes en sede vacante sobre asuntos eclesiásticos el 28 de mayo de 1607”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, Nº 21: 571

⁴² “Carta del virrey don Luís Velasco a S. M sobre gobierno espiritual y reprensión dada al arzobispo el 16 de abril de 1598”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, Nº 20: 389

⁴³ “Carta del arzobispo de los reyes don Bartolomé Lobo Guerrero sobre cuartas funerarias el 16 de marzo de 1610”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, Nº 22: 595

⁴⁴ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. 1973, L. I, T. VII. 33/v

Incluso el 15 de julio de 1559, el Gobierno español emitió una serie de disposiciones reglamentándolas en los Virreinos del Perú y México. Felipe II decretó la prohibición de solicitar a los fieles los llamados *camaricos* o regalos, al igual que los alimentos y mucho menos dinero, cosas que ningún indígena tenía obligación de pagarlos. Debían acompañarse con el menor número de gente disponible, llevar lo mínimo de carruaje y bagajes, deteniéndose en los pueblos con puntualidad para no causar costos ni molestias.

"Los visitadores eclesiásticos no lleven á los legos aprovechamiento ilícito, camaricos, comidas, ni procuraciones, en especie, ni en dinero, pues conforme a derecho, no tienen obligación de pagarlos, y especialmente los indios, y procuren llevar la menos gente, bagaje y carruaje, que sea posible, deteniéndose en los pueblos el tiempo que fuere preciso, para que no causen costa, ni molestia; y a los curas y eclesiásticos no lleven más de lo permitido por derecho, y santo Concilio de Trento...".⁴⁵

Es decir, los visitadores y sus oficiales debían dar ejemplo de modestia y templanza cristiana, sin permitir demasiados gastos en recibimiento y hospedajes, presentes o dádivas. El visitador tampoco debía comprar, ni trocar cabalgaduras para sus recorridos. Estaba obligado en conciencia a restituir dentro de un mes lo recibido ilegalmente como estaba determinado por la Constitución del Concilio Tridentino.⁴⁶ Por eso, Guamán Poma se quejaba de que los visitadores en cada pueblo ocasionaban daños con mitas, camaricos a los padres, criados y oficiales maltratándoles y robándoles.⁴⁷

⁴⁵ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. 1973. L.I.T. VII. f.35

⁴⁶ "De la modestia y templanza que han de guardar los visitadores". En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951. 362.

⁴⁷ Véase en Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1616); Edición revisada de Jhon Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. México. Siglo XXI. 1980: 640

En las ciudades de españoles donde hubiese un solo párroco, la visita no duraba más de seis días y, en caso de alargada por habersele puesto algunos capítulos al dicho doctrinero, éste correría con el sustento del visitador, que iba acompañado de un secretario, notario y fiscal de la visita. En esos seis días, la obligación del cura de almas debía materializarse en dar de almorzar y cenar al visitador y acompañantes, y ofrecer hierbas para los caballos. Pero si el cura prefería dar en dinero el monto del sustento, lo podía hacer a razón de diez pesos de a ocho cada día. En caso el visitador se detuviese por decisión personal algún día más, había de correr con sus propios gastos y no a costa de los indígenas ni del doctrinero.⁴⁸

En los Concilios Limenses, se dictaron normas precisas sobre la visita periódica a los anexos parroquiales. Al menos “siete veces al año” y –dice- por “cada vez que falten de las siete ya dichas paguen veinte pesos” de multa.⁴⁹

Una vez elaboradas las instrucciones y el itinerario que ha de seguir, el visitador debe tener noticias de los lugares que va a visitar, con la finalidad de tomar precauciones necesarias. También, antes de iniciarse la visita eclesiástica, debe despacharse carta pastoral a los vicarios y curas de las doctrinas, para que estén informados y realicen los arreglos pertinentes. Debía observarse tanto el recibimiento del visitador como también el tener al día y correctamente presentados los recaudos relativos a sus funciones eclesiásticas, para que la visita se realizase con rapidez y efectividad. Son comunes, en la documentación, las sanciones del visitador, pues en muchos casos no se cumplía con la entrega de los recaudos. Una vez concluida la visita, se notificaba al cura del próximo lugar, para que tomara las debidas providencias.

Aquí un derrotero o una guía para emprender una visita: del pueblo de Canta, se puede visitar el curato de San Buenaventura que está distante a 2 leguas de camino muy penoso. De la ciudad de Canta al pueblo de Huamantanga, hay seis leguas; y de Huamantanga a Sumbilca, tres leguas. Aquí se puede visitar los pueblos de Atavillos

⁴⁸ Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú (1570-1640)*. Burgos. 1953. T. II. 185

⁴⁹ “Constitución 13”. En. Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951. 242.

Altos y Lampián. Son tierras muy fragosas y peligrosas, hay cuestras y laderas en riesgo. Del pueblo de Atavillos Bajos al curato de Pacaraos, hay una distancia de 6 leguas ó tres días. En este último pueblo se ha de visitar su anexo, llamado Parí, con una distancia de 10 leguas de camino muy penoso, aquí el visitador deberá hospedarse. Del pueblo Santa Rosa a Canta y Obrajillo hay 4 leguas, y sus caminos son laderas muy angostas. La doctrina de Canta posee hospedajes y su clima es agradable. De igual forma, de Canta a San Buenaventura hay 4 leguas; de San Buenaventura a Huamantanga, 4 leguas; de este último a Sumbilca, 3 leguas; de Sumbilca a Atavillos Bajos, 4 leguas; de Atavillos Bajos al pueblo de Arahua, 7 leguas y de este último al curato de Alcacoto, 5 leguas de excelente clima.⁵⁰

Hay que mencionar que los obstáculos fundamentales de las visitas eclesíásticas estaban determinados por las diócesis, los sistemas de transporte y la edad; sin embargo, eso daba una visión mucho más directa de la realidad.

⁵⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Serie: Visitas Pastorales. S/f. Leg. 25. Exp. VII: 2-5/v

El visitador eclesiástico en la doctrina de Canta

La forma corriente de anunciar, en los pueblos, las novedades a las gentes era a través del repique de campanas, a cualquier hora del día o de la noche. El área de los pueblos coloniales favorecía la difusión del sonido en todos los ámbitos de las poblaciones. Nadie dejaba de enterarse de la convocatoria pública y tampoco se sustraía a la tentación de saber, de inmediato, la causa del llamado aldeano. Ésta era la forma de recibir el arribo del visitador eclesiástico a la doctrina.

El visitador eclesiástico llegaba con sus auxiliares, el notario y un fiscal. En cambio, muchas veces, el intérprete era de la doctrina visitada. Se llegaba el día señalado, donde los esperaba todo el pueblo, encabezado por el cura vestido con capa pluvial, cruz alta y demás solemnidades prescritas en el ritual.

Ya mencionaba, en una carta, el arzobispo Hernando Arias de Ugarte, el 20 de mayo de 1630, que la familia que llevaba a la visita consistía en un capellán, un padre de la Compañía, un secretario, un cubiculario, dos esclavos y cada uno de los Ministros con un criado. Pero este Prelado no necesitaba los servicios del fiscal, ni tampoco del intérprete.⁵¹

El Obispo Peña de Montenegro aconsejaba al visitador comenzar su visita eclesiástica por la iglesia de la doctrina. Y, desde ahí, encaminarse a las partes que juzgare con mayor necesidad, procurando en todas las parroquias el aprovechamiento espiritual de los pueblos, la restauración y ornato de los templos, la disciplina de sus ministros, que se conserve y vaya adelante el culto divino que se guarden los preceptos y mandamientos de Dios, que se ejerciten los Sacramentos y que no se

⁵¹ “Carta del arzobispo D. Hernando Arias de Ugarte a S. M sobre la visita y otros puntos de gobierno eclesiástico el 20 de mayo de 1630”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947. Vol. V. N° 23: 118.

pierdan las sagradas ceremonias. Y, a la vez, corrigiendo los abusos que hacen resistencia la población indígena.⁵²

Así sucedió en la doctrina de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Canta, el 9 de julio de 1647, cuando el Visitador General Eclesiástico, doctor Antonio Garavito de León, abogado del Santo Oficio, fue recibido en la puerta de la iglesia por el cura doctrinero, bachiller don Pedro Quijano de Zevallos, con cruz alta, agua bendita, con capa pluvial y con mucha solemnidad acostumbrada.⁵³

Luego de llegar a la doctrina, el Visitador General Eclesiástico don Garavito de León se dirigió a la iglesia a escuchar la misa cantada por el cura doctrinero. Al término de ello, el notario eclesíástico procedió a leer, en el púlpito el *Edicto General de la visita y pecados públicos*, a los catecúmenos congregados.⁵⁴ En este acto, se exhortaba a los feligreses denunciar los pecados públicos, señalando quiénes estaban en conocimiento de dichos pecados.

Otro caso de esta práctica acostumbrada fue el del visitador don Pedro de Espina Fernández de Velasco, Capellán Real, quien visitó el pueblo de San Miguel de Punacoto, anexo de la doctrina de San Buenaventura, en 1649, y fue recibido por los frailes don Bartolomé Ramírez y Francisco de Vega, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, con capa blanca pluvial y estolas. Después del evangelio, se leía por el notario el “*Edicto General de la visita*” en castellano y luego el visitador dejaba que un lenguaraz explique el significado del edicto. Estaba dirigido a todos los fieles del pueblo y apoyado en la autoridad de los concilios, especialmente en el de Trento que ordenaba, a sus obispos o delegados, hacer las pesquisas, escrutinios de la vida y costumbre de todos los feligreses y corregir los males; además exhortaba a todos a presentarse al visitador para denunciar los pecados públicos.⁵⁵

⁵² Véase el tratado del Obispo de Quito, Alonso de la Peña de Montenegro, *Itinerario para parrochos de indios en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid (texto a dos columnas). 1668: 513

⁵³ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XVIIIA. 1647:1

⁵⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XVIIIA. 1647:1

⁵⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XXIII. 1649:1

Inspección del templo, libros de fábrica

Ya después de la lectura del edicto, se celebraba la misa y una vez concluida, según el ritual romano en lo que a indumentaria se refiere, el cura doctrinero se vestía con capa negra, y junto al visitador tenía que dirigirse a revisar los inventarios del templo: sus altares, el Sagrario, pila bautismal, el baptisterio (certificación de que los óleos habían sido consagrados el último Jueves Santo), los altares, el Sacramento de la Eucarística, ornamentos, alhajas, sacristía y el cementerio.

Así ocurrió en 1647, en la doctrina de Canta, cuando don Antonio Garavito de León, vestido con capa negra, visitó el cementerio. Luego se colocó la capa blanca para visitar el *sagrario*⁵⁶ del Santísimo Sacramento, ubicado en el altar mayor y, en él se encontró tres lienzos blancos y una *custodia*⁵⁷ de plata dorada, muy rica. El cura doctrinero don Pedro de Quijano, lo mostró -con la solemnidad acostumbrada- a los feligreses, y ellos adoraron cantando el *Tantum ergo Sacramentum*:

*Tan sublime Sacramento adoremos en verdad,
que los ritos ya pasados den al nuevo su lugar.
Que la fe preste a los ojos la visión con que mirar.
Bendición y gloria eterna a Dios Padre creador,
a su Hijo Jesucristo, y al Espíritu de Amor,
demos siempre igual gloria, alabanza y honor. Amén.*

⁵⁶ Pequeño armario en el que se guarda el Cuerpo de Cristo después de la celebración de la Eucaristía, para poder llevarlo a los enfermos cuando sea necesario, y para que todos puedan ir a orar ante él.

⁵⁷ Es un soporte de metal, normalmente artísticamente ornamentado, en el que se coloca el pan Eucarístico - El Cuerpo de Cristo - para mostrarlo a los fieles. Se utiliza en la exposición solemne del Santísimo y en las procesiones Eucarísticas.

Asimismo, cantaron la oración o ceremonia muy barroca *Deus qui nobis*. Luego halló un depósito con formas pequeñas y grandes, con un relicario para llevar el viático a los enfermos de noche, muy curioso con sus bolsas y todo ello con aseo y limpieza. A la vez, el párroco caminó en procesión de bajo del *Palio*⁵⁸ y trajo, en sus manos, las cajitas de los Santos Óleos a la *pila bautismal* hechos de barro y contenían agua con su tapadera. Se visitó las *Crismeras*⁵⁹ de los Santos Óleos que son de plata consagrada por el arzobispo el Jueves Santo, en 1647. Igualmente, se inspeccionaron los altares muy limpios y la iglesia tiene buenas paredes.⁶⁰ Así los visitantes eclesiásticos recorrieron los templos, ermitas, oratorios, sus reliquias, ornamentos y asientos de sepulturas existentes en la doctrina.

Por otro lado, en la visita al pueblo de *Pallac*, se halló dos albas de Bretaña, dos capas de coro, dos mangas de cruz, un sobrepelliz, un palio de damasco, una custodia dorada, un velo de damasco, un cáliz dorado, un resplandor con clavos de estaños, la corona de plata del Señor, dos estandartes de damasco, un incensario de plata, un par de vinajeras de plata y dos centelleros de madera dorados.

En el pueblo de *Chaupis*, existían dos capas de oro, dos mangas de cruz, dos frontales, una custodia sin adorno alguno, un cáliz con patena, una corona, tres estandartes con cruces de plata, un par de candeleros de plata, un par de vinajeras con azafate de plata, dos capas de coro, un palio, una custodia, un cáliz y patena, dos coronas, grillos y escapularios de plata de las imágenes del Carmen y de las Mercedes plata, una espada y broquel del arcángel de San Miguel, dos candeleros, una mitra y báculo de San Agustín.

⁵⁸ Especie de dosel bajo el que se coloca el Santo Sacramento.

⁵⁹ Son los recipientes, en los que se guardan los santos óleos que se utilizan en determinados sacramentos. Los santos óleos son tres: el crisma, el óleo de los enfermos y el óleo de los catecúmenos. A las Crismas también se les llama "caja de los santos óleos".

⁶⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XVIIIA. 1647:1

Asimismo, en el curato de *Pampas*, se encontró tres ornamentos, un alba inútil, dos capas de coro, dos mangas de cruz, dos frontales, un palio blanco, una custodia, un velo de damasco, un cáliz y petan dorados, un resplandor, corona y clavos del Señor, un par de vinajeras con su platillo, dos candeleros y un incensario con naveta.

El pueblo de *San Juan*, poseía cinco ornamentos, tres capas de coro, dos mangas cruz, tres frontales, un sobrepelliz, un palio nuevo, dos manteles, una custodia dorada, un velo de damasco, un incensario con naveta y un par de vinajeras con sus platillos.

En la parroquia de *Huascay*, había tres ornamentos, dos albas, dos capas de coro, una sobrepelliz, un palio blanco, cuatro manteles, una custodia de plata adornada con treinta y cinco topacios de colores y seis serafines de plata dorada, un cáliz de plata, una cruz chapeada, un par de vinajeras con platillo y un incensario.

Además, en la doctrina de *Huamantanga*, el visitador eclesiástico halló una sacristía con caponaría de madera de cedro, cuatro espejos grandes, una cruz de madera forrada en plata, un crucifijo de regular tamaño, seis varas de palio con nueve canutos de plata, un porta viático de plata dorada, y dos custodias: una de oro, del altar mayor; y la otra, chica y de plata, para las procesiones. La iglesia tiene 7 altares con las imágenes de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Natividad, Nuestra Patrona Santa Rosa, Nuestra Señora del Carmen, Señor San José, Nuestra Señora de los Dolores y el patriarca San Francisco de Asís. Todos los altares cuentan con sus respectivos atriles de madera; y los santos, con sus mantos de diario y otros de lujo para los días festivos.

Los frailes mercedarios juntan a los indígenas de la comunidad y les entregan los insumos necesarios para fabricar los retablos y ornamentos.⁶¹ También la iglesia tiene dos pilas bautismales de bronce forradas en plata y, encima de ellas, dos láminas de ángeles y la suma de indulgencias y privilegios, ubicadas a los costados de la puerta. Estas pilas tienen una caja donde se guardan los santos óleos y el sagrado crisma, con tres ánforas de plata de tamaño regular para repartirlos en los anexos. Aquí, el Señor de Huamantanga tiene una cofradía de 150 reses, con tres pastores, y un tambo en la Ciudad de los Reyes llamado Barrera en la calle de Malambo. La iglesia tenía dos torres con seis campanas, quebradas por la acción de los malos vientos en esta parroquia.

En este pueblo de *Huamantanga*, se informa que se venera un devoto crucifijo milagroso y muy frecuentado. Existe la leyenda del Señor de Huamantanga, a quien los mercedarios levantaron una capilla en el año 1600. Dicha leyenda, en síntesis, es ésta: un huamantanguino, enviado a Lima por el año de 1599 para adquirir una imagen de Jesús crucificado, encuentra en el caserío de Toro, a 18 kilómetros de su pueblo, a dos hombres, quienes, titulándose escultores, se comprometieron a fabricar la imagen proyectada. Pusieron, como condición, no ser estorbados en la choza donde trabajarían; que se les diese herramientas y materiales; que los alimentos se los colocasen en la puerta de la choza, de madrugada; y que el precio sería a juicio del encargado y cuando el trabajo estuviese realizado. A la semana del contrato, desaparecieron los escultores. El comisionado, con algunos paisanos, penetra en la choza y encuentra la obra terminada, y los materiales y los alimentos intocados, ¿Qué podía haber ocurrido, para la mente crédula de los huamantanguinos de entonces? Un milagro. Y la imagen del Cristo crucificado fue tenida por obra angelical. La imagen está compuesta por materiales que los escultores napolitanos empleaban y designaban con el nombre de cortapistas. Y la capilla llegó a poseer una apreciable riqueza en alhajas, calculada en 50 mil pesos de la que fue despojada en 1881. Así, en una información de un testigo, se menciona que esta doctrina tiene los mejores edificios, ornamentos e imágenes muy costosos.⁶²

⁶¹ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. X. 1618:5/v

⁶² Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. X. 1618:5

También se visitó la iglesia del pueblo de *Santa Ana de Puruchuco*, anexo de Huamantanga, donde se hallaron: dos torres con cuatro campanas; imágenes y altares, todos corrientes con sus vestiduras, coronas y diademas de plata; un órgano bueno en el coro; dos custodias, una grande en el altar mayor y otra pequeña, para las procesiones; dos candeleros de plata; dos andas, una de Nuestra Señora del Carmen, y otra de la Patrona Santa Ana; y la caja para la guarda de los santos, con tres ánforas pequeñas de plata.

En el pueblo de *San Pedro de Quipan*, se encontró ornamento muy rico, *de tisú* tejido en el mismo telar manchado de oro, obsequiado por el provincial mercedario fray Mateo de la Barrera. En el altar mayor, se halló dos candeleros de plata de regular tamaño, una custodia de plata dorada, un cáliz y un cofrón de plata, dos vinajeras con su platillo de plata, un cajón con tres ánforas pequeñas de plata para los santos óleos, un órgano, dos campanillas de bronce, una pila bautismal de piedra de mármol hecha en Huaraz, un porta viático de plata (dorado por dentro y por fuera, y con una bolsa de lama con cordones de seda). Hay varias efigie: Nuestra Señora del Carmen vertida con su escapulario manto y corona de plata, Nuestra Patrona Santa Rosa vertida con diadema de plata; el apóstol San Pedro, con llaves y coro de plata; San Pablo, con espada de plata, y San Pedro tiene su cofradía de 48 ganados.

Y en la visita al curato de la *Vendita Magdalena de Marco*, halló la iglesia de buena arquitectura, con su torre de tres campanas corrientes. Su altar está pintado y dorado. Posee una custodia de tamaño regular de plata dorada, un crucifijo grande que ocupa el altar mayor. La vendita Magdalena está vestida con diadema de plata; la Purísima vestida con manto y corona de plata, un cáliz con su patena de plata dorada, un ornamento de lama corriente, un palio de buen uso, un ornamento colorado con sus flores verdes. Tiene la patrona su cofradía de 34 ganados.

Al pie de la cordillera de Pariapunco, se encuentra la iglesia de *San Cristóbal de Rauma*, entablada interiormente. Están pintados al óleo los apóstoles y algunos profetas. Tiene dos altares. En el nicho principal, hay un crucifijo de cruz forrada en plata, rayos y clavos. Los costados lo ocupan Nuestra Señora de la Natividad, vestida con un manto de lama y corona de plata; San José, con manto de lama azucena y corona de plata. Cuenta con una custodia media de plata dorada, un copón, un cáliz con su patena de plata, un porta viático grande de plata dorada, 12 purificadores, 6 corporales. Nuestra Señora de la Asunción tiene una cofradía de 60 vacas.

La doctrina de *San Juan de Lampián*, situada en un hermoso paraje, posee su iglesia de 50 varas con madera de roble, paredes de barro y piedra. No tiene pila bautismal. Su retablo es de madera pintada al óleo y dorada. Cuenta con una custodia bonita dorada (de regular tamaño y con rayos guarnecidos de piedras de topacio), un copón dorado, un incensario, un cáliz de plata no dorada. Posee las efigies del Patrón de San Juan Bautista, Nuestra Señora del Rosario, la Virgen de los Dolores, Nuestra Señora de la Asunción, María Magdalena, San Antonio, Jesús Nazareno, el Señor de la Resurrección. Por otro lado, en el anexo llamado de *San Juan Bautista de Cotoc*, se encontró una custodia, una corona de plata de la Virgen del Rosario, una diadema del Patrón San Juan, 2 cruces de plata, un par de ornamentos.

Asimismo, en el curato de *San Pedro de Carac*, la iglesia es de 50 varas de ancho; sus paredes son de barro y piedra y el techo de madera roble. Posee 4 campanas y a su fuente bautismal sólo le falta la piedra. Tiene una custodia, un cáliz no dorado, un incensario con su naveta, una corona de Nuestra Señora de Natividad y una diadema de San Pedro. A la vez, halló las efigies del Patrón del Pueblo, el Apóstol San Pedro, la Virgen de la Natividad, el Apóstol San Pablo, Santiago, San Francisco y el Señor de las Ánimas, muy hermoso y respetado.

Así, los templos debían lucir esplendorosos, al decoro y exactitud de las ceremonias para contribuir a la piedad y honra de Dios. Por ello, el prelado debía ponerlos al relieve, tanto en el discurso como en hechos efectivos.

También, en el pueblo de *San Juan de Sumbilca*, se observó una torre con dos campanas, dos altares, el altar mayor con su sagrario pintado y dorado, una custodia de plata dorada, un arco de madera forrado de plata para el sagrario, Nuestra Señora de la Candelaria con manto bordado y corona de plata, Nuestra Señora del Carmen de la misma forma, San Antonio, San Juan, San Jerónimo con diademas de plata. San Juan tiene una cofradía de ganados.

En el curato de *San Pedro de Huandaro*, halló un altar mayor con dos atriles de madera, dos albas, una capa de coro con manga de cruz. El patrón tiene su manto con diadema de plata, y no posee cofradía alguna.

En la iglesia de la *doctrina de Huarochin*, había una custodia de plata, un alba con encaje, una funda de cruz de damasco blanco, un par de vinajeras de plata, un estandarte colorado, una capilla para enterrar muertos con su puerta de palos, y la sacristía con sus ornamentos de madera.

En la doctrina de *San Buenaventura*, halló una custodia de plata dorada, un incensario con su navecilla de plata, una porta viático de plata dorada, una efigie de la Virgen de Nuestra Señora de las Mercedes con sus adornos acostumbrados y su cofradía de ganados. Aquí se encuentran las capillas de *Culluhuy*, *Huacos*, *San Miguel* y *San José*. En el anexo llamado *Huaros*, había una custodia de plata dorada, un copón de plata, dos cálices de plata, un incensario, dos capas de coro, dos palios. Se halló efigies del Señor Crucificado, Santiago, San Felipe, Santa Ana, San Francisco, y San Juan con sus respectivos vestuarios. Y no hay cofradías. A la vez, en la iglesia de San José, se halló una custodia de plata dorada, un copón de plata, un incensario, un alba, una efigie de su santo patrón San José y no tiene cofradías. Mientras, en el pueblo de *San Miguel*, hay un alba, dos capas de coro, un palio, una cruz alta de plata y la efigie de San Miguel, sin cofradías. En tanto que en el pueblo de *Huacos* hallose una custodia de plata dorada, un cáliz de plata, dos albas, dos capas de coro, y la efigie de San Pedro, sin cofradía alguna. Asimismo, en la Iglesia de *Culluy* se hallaron una custodia de plata dorada, un copón de plata, un incensario

con su navecilla de plata, dos albas, dos frontales, una cruz alta, unas estatuas del Señor Crucificado, y San Felipe, sin cofradías.

También, en una información del año 1649, la parroquia de *San Miguel de Punacoto* poseía el sagrario en el altar mayor, de madera dorada por dentro y por fuera, con sus llaves; en el interior, se encontró un ara cubierta con sus corporales y, encima, una custodia pequeña de plata dorada, con sus ostias consagradas.⁶³

Por otro lado, la iglesia de *San Miguel de Acos*, anexo de la doctrina de Lampián, fue visitada en 1649; el sagrario no fue visitado porque la iglesia estaba recién acabada y blanqueada y su pila bautismal está hecha de barro. Se halló tres crismas de plata blanca, los santos óleos certificados por el Dr. Lucas de Palomares y que el arzobispo consagró en este mismo año.⁶⁴

En la *doctrina de Atavillos Altos*, halló el visitador una custodia de plata, unas vinajeras de plata, un incensario y la patrona Nuestra Señora de la Purísima Concepción con su corona de alambre de fierro, y tres campanas corrientes.

Luego, el Juez eclesiástico revisaba la seguridad de la fábrica de la iglesia, los libros de constituciones, los bautizos, las confesiones, los matrimonios, y los entierros. A la vez, era competencia del visitador eclesiástico ir a los hospitales para investigar su buen funcionamiento: limpieza y el pago de los indígenas. Se continuaba con la visita a los libros de fundaciones, escritura de censos, colectura, cuentas de fábrica, cofradías. En esta parte del proceso, se diagnostica el estado financiero de la iglesia. Esto estaba reglamentado por los concilios. Insistamos, se revisaba la documentación y Libros de fábrica que debía tener todo doctrinero. Igual sucedía en lo que se refiere a la revisión y conservación de los padrones de los registros de matrimonio y bautismos.⁶⁵

⁶³ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XXIII. 1649:1-1/v

⁶⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XXIV. 1649:1

⁶⁵ Véase, Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. "Constitución 15-16". Lima. 1951. 242

El edicto de la visita, en la revisión de las cuentas de las cofradías, también convocaba a los mayordomos que debían presentarse al visitador, con sus libros de entradas y salidas; pues los bienes de las cofradías se consideraban bienes eclesiásticos, aunque estuvieran bajo la responsabilidad de los mayordomos laicos y no de los curas.

La renta producida por los diezmos y primicias que pagaban los agricultores y ganaderos de la colonia para el servicio de los conventos y parroquias del Perú, acrecentada con las bulas, licencias de oratorios, derechos parroquiales, etc., recibe muy pronto gran incremento con las donaciones, legados y limosnas que la piedad social obra a las comunidades religiosas. Y tenía que ser vigilado por los visitadores.

Además, los curas doctrineros estaban encargados de velar por las disposiciones de los bienes de los difuntos, en lo que respecta a las capellanías de sus pueblos. Y debían hacer padrón de los indígenas encomendados.

Este era un punto de preocupación episcopal de la buena administración de los bienes de las iglesias y los réditos producidos por las propiedades de las parroquias que debían gastarse en provecho de ellas mismas o de los pobres.

Biblioteca del doctrinero

Luego de visitar el ornato y la limpieza de la iglesia, el visitador revisaba la documentación y libros que debía tener todo doctrinero de la doctrina de Canta: la presentación real de su beneficio y la colación y canónica institución del obispo, los decretos del Concilio de Trento, el sumario castellano del segundo Concilio Límense y los decretos del Tercer Concilio Límense, el padrón general de los feligreses, las constituciones de los últimos sínodos diocesanos, algunas sumas de “casos de conciencia” como indicio del estudio de la moral, los libros de bautismos, matrimonios, y defunciones, el padrón de personas de confesión, la bula “In coëna Domini”, el catecismo trilingüe, el confesionario y el sermonario bilingüe del 3º Concilio Límense, bulas breves e indulgencias. Todo esto constituía la biblioteca mínima del doctrinero.

Así, el doctrinero Pedro Quijano exhibió los libros y documentos siguientes: la presentación real de su beneficio, la colación y canónica institución del ordinario, el Concilio de Trento, el sumario del segundo y tercer Concilio Límense, el Catecismo de Pío V, las constituciones sinodales de los arzobispos Lobo Guerrero y don Fernando Arias de Ugarte, los libros de casados, bautizados y difuntos; los padrones generales de confesados, la Bula in coëna Domini, el breviario, algunas sumas de descargo de conciencia, confesionario y sermonarios en la lengua general, etc.⁶⁶

También, el 18 de julio de 1649, ante el Juez Visitador General don Pedro de Espina Fernández, mostró el religioso fray Juan de Rivera, de la orden de la Merced, los papeles siguientes: la licencia y aprobación de su Provisor y Vicario, el título de colación y canónica institución y los concilios de Lima.⁶⁷

⁶⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XVIIIA. 1647:2

⁶⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XXIV. 1649:2

Escrutinio sobre la conducta del párroco

Sobre los deberes de los doctrineros, las constituciones del Concilio Límense de 1567 señalan, entre otros, saber la lengua natural. Los negligentes en tal rubro, durante el primer año, perderían la tercera parte de su salario; en el segundo y tercer año de negligencia se les acrecentaba la pena.⁶⁸ Así, quien estuviese en alguna doctrina de indígenas seis años enteros, antes de cumplirse el plazo, no debía ser mudado por el obispo, salvo causas muy graves.⁶⁹ También se advierte sobre la conducta recta, procurando siempre la conversión y salvación de los naturales, principalmente a través del buen ejemplo de vida, quitando todo lo malo o apariencia de mal. Por igual, no consienta a su lado mujeres algunas, ni siquiera para el servicio, tampoco huéspedes por largo tiempo, aun con la situación de parientes.⁷⁰

Ya en una carta de 1618, el arzobispo ordenaba que:

*“El modo como se ha ido introduciendo ha sido dar orden a mis visitadores que luego que lleguen a cada doctrina lean y publiquen los edictos ordinarios y hagan que el religioso predique en la lengua y si conveniere le examine en ella, y que hagan averiguación con todo secreto como procede en su oficio de cura y del ejemplo con que vive y que , hecha, me la remitan con su parecer sin pasar más adelante, con intensión de que si resultase haber culpa, sin proceder a mas proceso se ponga el remedio dando aviso a su prelado para que lo remueva y nombre otro en su lugar..”*⁷¹

⁶⁸ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiatical Province. “Constitución 3”. Lima. 1951: 240

⁶⁹ “Constitución 4”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiatical Province. Lima. 1951. 241

⁷⁰ “Constitución 7-8”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiatical Province. Lima. 1951.241.

⁷¹ “Carta del arzobispo de los reyes a su majestad sobre visita a los religiosos doctrineros el 20 de abril de 1618”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, Nº 22: 679

Ya al cura doctrinero de Canta, se le delegaba la principal responsabilidad en la vigilancia de la vida y costumbres de sus feligreses. Por esa razón acuden a inspeccionar tanto los visitadores ordinarios, como el vicario u obispos en casos relativamente graves. La totalidad de los fieles eran invitados a una comunicación informal sobre los pecados públicos. En toda visita había, además, una pesquisa secreta a tres o cuatro testigos del comportamiento del doctrinero, acto importante para el dictamen o fallo final que se remitía a la curia diocesana. Era un documento notable en la carrera eclesiástica del doctrinero.

Es decir, a todos los curas doctrineros se les averiguaba la vida y costumbres, el trato hacia los feligreses, su forma de enseñar la doctrina cristiana y la corrección de los pecados públicos. Para los efectos de la visita, se debía evitar los gastos superfluos, permanecer en el lugar el menor tiempo posible, no pernoctar en casa de quienes lo hospedaban, rendir testimonio en dicha visita, no recibir dádivas o camaricos, de tal manera que no se afectara el resultado de las averiguaciones.

Así, en la doctrina de *Huamantanga*, en 1618, los procuradores generales de las órdenes, fray Agustín de la Vega (Prior provincial de San Juan Bautista), fray Francisco de Otañoza (Provincial de la Orden de San Francisco), fray Miguel Gutiérrez (Provincial de la Orden de San Agustín) y fray Sebastián de Hinostroza (Provincial mercedario), encargaron al fraile Lázaro Velásquez, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, hacer una información o escrutinio secreto de los curas de esta doctrina:

1. *Si saben que las doctrinas que tienen los religiosos son de ordinario doctrinada con gran cuidado, gran zelo de la honra de Dios bien y provecho de las almas de los indios doctrinados, digan.*
2. *ytem si saben que las iglesias de las dichas doctrinas son las mejores en edificios las mas ordenadas de imágenes y ornamentos las mas bien servidas y limpias y el culto divino con mayor puntualidad de hordinario y mayo veneración.*

3. *ytem si saven que los dichos religiosos son gente ejemplar y que con sus vidas edifican a los naturales y les enseñan la Ley de Dios y como deben guardarla.*
4. *ytem si saven que los dichos religiosos son siempre muy hábiles en la lengua y muy suficientes para saber el oficio de curas y como tales nunca salían en su obligación ni e su oficio.*
5. *ytem si saven que los indios tiene en los dichos religiosos padres que los amparan y defiendan y muchos que los enseñan y por el siguiente la doctrina que están a cargo de los dichos religiosos muy puestas en policía.*
6. *ytem si saven que los dichos religiosos son visitados sus Vicarios Generales y provinciales muy a menudo y por el consiguiente son mas circunspectos para guardar cada residencia.*
7. *ytem si saven que conviene al servicio de Dios que los lados de las dichas religiones puedan mudar los religiosos de las dichas doctrinas cuando les hallaren causas porque mudarlos para que así procedan con mayor modestia y legión biendo que pueden los prelados moverlos de todo lo que digan lo que saven.⁷²*

Ante esto, se desprende que los visitadores eclesiásticos inspeccionaban los beneficios religiosos, o también los mismos Vicarios Provinciales de las Órdenes estaban a menudo en constante cumplimiento de visitar, cada año, las doctrinas de los regulares. Ellos podían remover al religioso declarado culpable.

⁷². Archivo Arzobispal de Lima. *Visitas Pastorales*. Leg. 23. X. 1618:4-4/v

La preocupación de la jerarquía eclesiástica era la capacidad de los doctrineros en el conocimiento de la lengua indígena. Sabemos que constituía uno de los requisitos para ganar el concurso a la doctrina y existían severas penas pecuniarias para los que no la sabían. Así, la información de un testigo mencionaba que los religiosos no entendían la lengua general.⁷³

Así sucedió en 1618, cuando las declaraciones de los indígenas naturales de *Nuestra Señora de las Mercedes de Huamantanga* testificaron al visitador, licenciado Cristóbal Jiménez de la Nina, de que el religioso de 50 años de edad, llamado fray Gaspar del Arrollo, mercedario, imparte la doctrina 3 veces por semana, es conocedor de la lengua general, hombre de buen trato y caritativo.⁷⁴ El visitador le aconseja que, al día siguiente, predique el evangelio en la lengua natural de los catecúmenos.

En 1647, el párroco bachiller Pedro de Quijano y Cevallos aparece como un hombre de mucha puntualidad. Enseña a los indígenas a leer y cantar. Es responsable con el padrón general de los confesados, y a los enfermos les otorga el viático puntualmente y los santos óleos. Los domingos, miércoles y viernes enseña la doctrina y, cuando un indígena se muere, lo entierra sin cobrar. Estos son testimonios de los naturales de esta doctrina, cuyo intérprete fue Juan Illescas, cura de un anexo.

Por otro lado, en 1649, los testimonios de don Juan Carvachiri (cacique principal, de 39 años de edad), don Cristóbal Carvachin (alcalde mayor, de 28 años de edad), Cristóbal Quispi Guamán, (alcalde ordinario, de 60 años) y Thomas Chacha (alcalde de las huertas, de 25 años de edad), naturales de San Juan de Lampián, mencionaban que su cura doctrinero es decente, ordenado, puntual en la predicación del evangelio y bautiza con mucha asistencia a los fieles.⁷⁵

⁷³ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. I. 1673:33

⁷⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 24. I. 1618:1-5/v

⁷⁵ Archivo Arzobispal de Lima. *Visitas Pastorales*. Leg. 23. XXIV. 1649:4-6

El párroco debía residir obligatoriamente en su doctrina. Todo estaba detallado en la legislación, los que salían “sin licencias del prelado, por cada día de ausencia, pagaban cuatro pesos”, cuando él ya obtenía licencia por alguna causa justa, no podía cobrar su estipendio. Mientras ésta durase.

También se instituyó no concretar negociaciones o granjerías “por sí o por otro, con indios o españoles”, “ni sembrar y coger, aunque digan que lo hacen para sustentarse, pues tienen ya su estipendio”, bajo pena de perder el principal con todas las ganancias.

Todavía las constituciones señalan otra serie de deberes orientados a conservar la espiritualidad y el prestigio del cura de almas, como adiciones a todas las normas sobre la evangelización y Sacramentos, que han ido apareciendo a lo largo de este capítulo.

Había ocasiones en que, al tomar informaciones secretas sobre el cura, no se hallaba éste presente para, así, asegurar la libertad de los indígenas al declarar sus quejas y agravios recibidos. En los procesos más graves, los visitantes debían dictar sentencia allí mismo, enviando la documentación al obispo para que éste la confirmara de manera definitiva.⁷⁶

Se mandaba que los clérigos doctrineros, e incluso los frailes de monasterios, no infrinjan las normas, como muchas veces sucedía, participando en tratos y contratos, dando malos tratamientos a los naturales, o teniendo cárceles, prisiones, grillos y cepos para prender, y detener a los indígenas. Otras veces les quitaban el cabello y los hacían azotar. En los pueblos de indios, los doctrineros tenían la función de evangelizar al poblador andino y de velar por el orden establecido. Pero ellos quebrantaron tal función, de alguna manera; y más de una vez, se dedicaban escandalosamente a los bienes materiales. Así, algunos doctrineros se aprovechaban de la mano de obra natural hasta el punto de competir con los laicos, llámense encomenderos, corregidores, hacendados, etc.

⁷⁶ “Del modo de proceder en la visita”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Ecclesiastical Province. Lima. 1951.361-362.

La iglesia sólo reconocía los testimonios de los indígenas fieles, enteros y temerosos de Dios, mas no de los indios infieles o españoles sospechosos. Cuidaba que los testigos rindieran juramento previo. Descubiertos los casos de perjurio comprobado, los azotaban públicamente y se les cortaba el cabello.

Uno de los problemas más difíciles de la visita era la equidad. Para lograrla, el concilio trató de asegurar tanto la total libertad de los naturales para acusar a sus curas, como la veracidad del testimonio de los naturales. Los párrocos doctrineros eran, a menudo, “capitulados” por los indígenas. Más adelante detallaremos, en un capítulo, este tema interesante.

Averiguación sobre el comportamiento de la población.

El visitador eclesiástico, aparte de investigar el comportamiento de los párrocos, también intervenía en la vida cotidiana de los pobladores. Por consiguiente, vigilaba las buenas costumbres y dictaba medidas para reformar lo que estaba fuera del orden establecido. El objetivo era acabar con la idolatría, supersticiones y amancebamientos, prohibidos por los Santos Evangelios.

Para tener una idea del funcionamiento real de las doctrinas, hay que acudir a los documentos, por cierto muy abundantes en los archivos diocesanos. Las visitas de inspección, que debían realizar los obispos personalmente o por medio de visitadores, y los Capítulos de juicios que los naturales entablaban en los juzgados eclesiásticos contra sus doctrineros por los abusos o el mal desempeño de sus cargos, permanecen guardados en los archivos de Lima, Cusco, Arequipa, Huamanga y Trujillo.

Los documentos del siglo XVII, primordialmente los de las visitas pastorales, hablan de la constante reforma de las costumbres. Cabe insistir, sobre el adulterio, el amancebamiento, perjuros, herejías, blasfemias, usuras, el incesto, borrachera, supersticiones, la hechicería e idolatría o personas de pésimas costumbres y, sobre todo, el cuidado para atender en la administración de los sacramentos encomendado a los doctrineros.

Ya hemos dicho que el visitador enviaba, primero, a avisar al doctrinero para anticiparle que debería dar cuenta de lo que estaba a su cargo, como por ejemplo: las cuentas, los bienes de la iglesia, cofradías, hospitales y demás obras pías que hubiere en la iglesia. Y luego de ello, se procuraba vigilar a los indígenas si estaban bien instruidos en la doctrina y catecismos, si acuden a oír misa los días de su obligación, si están confesados y comulgan cuando lo manda la iglesia. Luego de ello se le exhortaba a la población a dejar lo pagano y, finalmente, se evaluaba al doctrinero en la suficiencia de la administración de los santos Sacramentos y su conocimiento de la lengua indígena.

Como fue señalado más arriba, la visita pastoral debía comprobar, en el propio lugar, la vida y buenas costumbres de los feligreses. Pero también inquiría sobre el cumplimiento de las disposiciones de los concilios y ordenanzas, en lo concerniente a que ningún español, ni indígena, ni negro pudiese estar laborando en días de fiestas importantes, llamase en las fiestas de Pascua, Corpus Cristi, etc.

A través de las visitas a la doctrina de Canta, se averiguaba y corregía los delitos, sean éstos públicos u ocultos. Es cuantiosa la documentación en la cual se señala el maltrato a los indígenas por parte de los encomenderos, corregidores e incluso de los doctrineros. Las visitas pastorales fueron el medio más eficaz de control y familiarización con los problemas concretos de las doctrinas de indígenas. Todo el accionar del visitador seguía un procedimiento legal.

La visita a las doctrinas tenía incidencia importante sobre la vida cotidiana de los indígenas canteños. Los moradores, ya sean indígenas o españoles, debían presentarse y responder a las encuestas de los visitadores. Y la iglesia transformaba los actos delictivos en “pecados públicos” y el fuero secular le reconocía ese derecho.

El Tercer Concilio Limense, en lo que atañe a los naturales, dicta la forma cómo deben ser recibidos sus testimonios, evitando que se acuse injustamente a los curas o autoridades eclesiásticas o que, por el contrario, se pida demasiado a estas gentes aún muy jóvenes en la fe católica.

Fallo final de la visita

Finalmente, el juez eclesiástico emitía un fallo final de la visita, donde podía recomendar la promoción del doctrinero a otro curato más importante o que se le confiera una prebenda en el cabildo eclesiástico, en caso de buen comportamiento del visitado y siempre y cuando reuniese otros méritos especiales, como títulos, largos años de servicio y otras funciones específicas bien desempeñadas. Manuel Marzal sostiene que las visitas pastorales producían informes bastante objetivos, enumerando a grupos de sacerdotes por promedio de honestidad y talento. Ya en 1647, en la doctrina de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Canta, el cura fue cuidadoso en la administración de los santos Sacramentos, y atento al aumento de su iglesia, gastando de las rentas en la compra de una custodia de plata dorada muy rica y se le recomienda a otro curato más importante.⁷⁷ Y uno de los puntos de los fallos más alabados por los autores modernos es lo tocante a la mejora de los templos y ornamentos; es decir, el incremento del patrimonio eclesiástico.

Este fallo final tenía un esquema propio en cada visita, y la redacción podía contener criterios personales y un estilo propio de cada visitador. Por ejemplo, el visitador don Cristóbal Jiménez de la Nina, en tiempo del arzobispo Lobo Guerrero, emitió el fallo sobre un religioso de 50 años de edad, como: gran lenguaraz, hombre de buen trato, caritativo; y recomienda que su doctrina sea a perpetuidad y, a la vez, la iglesia que administra esté bien aderezada y limpia.⁷⁸ Es decir, las iglesias debían lucir esplendorosas y, al mismo tiempo, con las ceremonias decorosas y exactas con el objetivo de contribuir a la piedad y honra de Dios. Tales acontecimientos debía el prelado ponerlos de relieve tanto con el lenguaje en las páginas que escribía en su diario como en la práctica.

⁷⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XVIII. 1647: 8

⁷⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 24. I. 1618:6-7

A la vez, el visitador tenía el poder de mudar al doctrinero o religioso. El 11 de julio de 1649, los frailes fray Bartolomé Ramírez y fray Francisco de Vega fueron excomulgados por el Juez Visitador General, don Pedro de Espina por no tener licencia y aprobación de su Vicario para administrar los Sacramentos y el pago de 300 pesos compartidos.⁷⁹ Estos autos y decretos expedidos durante las visitas quedaban guardados solícitamente en los archivos de las iglesias de cada lugar o pueblos visitados, con copia en la curia diocesana.

El visitador, como ya se dijo, iba acompañado de un secretario, un notario y un fiscal eclesiástico (cargos permanentes). Cuando terminaba la visita, volvían a sus tareas y funciones cotidianas. Entonces, a través de los informes de las visitas realizadas, los prelados podían controlar las doctrinas de indígenas. Una vez concluida la visita en una localidad, no se debía regresar y, de hacerlo, sólo se justificaría en caso de emergencia.

La visita eclesiástica permitía, a la Iglesia católica, hacerse presente en forma masiva en los espacios alejados de los centros poblados y urbanos. Por primera vez, el Catolicismo dota de los medios necesarios para transformar radicalmente las expresiones religiosas andinas donde no faltaban creencias y ritos.

La Iglesia católica ha demostrado ser una institución rigurosa y cuidadosa de sus múltiples intereses, siendo quizás ésta una de las razones de su supervivencia a través de los siglos. La visita eclesiástica ha sido un gran censor, permitiéndoles obtener el balance más exacto de la situación de las doctrinas, tanto en lo que corresponde a los bienes materiales, como en lo respecta a las funciones espirituales.

⁷⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. 23. XXIII. 1649: 6

Gracias a las visitas eclesiásticas, la Iglesia Católica en el Perú dejaba sentir su peso en los espacios más recónditos de su sede central. El deseo imperante consistía en transformar radicalmente las religiones andinas consideradas como paganas. El obispo tenía poder y competencia para efectuar averiguaciones de *delitos* o fechorías cometidos en su territorio. Nadie estaba autorizado a frenarlo ni impedirle el referido ejercicio de su poder episcopal.

En consecuencia, la visita de las doctrinas de indígenas, esencialmente, debía comprobar *in situ* el buen adoctrinamiento de la población, el estado y ornato de la iglesia del pueblo visitado, controlar los *Libros de Bautismos, Matrimonios y Defunciones* y más todavía, los llamados *Libros de Fábrica*, que contenían los asientos de ingresos y egresos de las rentas de los templos parroquiales y de las Cofradías allí establecidas. También de las Capellanías, además de la vida, costumbres y conducta del cura doctrinero. Todo esto seguía un procedimiento legal, que incluía testigos, notarios, etc. El visitador o el obispo indagaban además sobre la vida y costumbres de los feligreses.

CUARTA PARTE

**IGLESIA Y ECONOMÍA: LOS PÁRROCOS EN LA DOCTRINA DE
CANTA**

Cuestiones generales

En este trabajo, lo que pretendemos analizar -con mayor énfasis- es la participación de los doctrineros canteños en la economía de la doctrina. Este análisis lo efectuamos a través de la documentación llamada "*Causas de Capítulos*"; es decir, los documentos que correspondían al Juzgado Eclesiástico del Arzobispado. Éstos proporcionan una base excelente para el tema que aquí nos ocupa. Constituyen pleitos, registrados incompletamente y de los que, a veces, sólo se conservan brevísimas referencias. Estaban interpuestos, casi siempre, por las comunidades de indígenas con sus caciques o indios y pobladores del común (y, en ocasiones, también por españoles) contra algunos clérigos doctrineros. La base de las acusaciones es, predominantemente, de naturaleza económica, por lo que su estudio aporta perspectivas nuevas para el conocimiento de la actividad de los curas. Lo que hasta ahora sólo se podía suponer por alusiones muy generales o por algún caso aislado, con estas causas, es posible el estudio sobre pequeñas situaciones concretas. Lo que utilizamos, en este trabajo, es una muestra de los pleitos que realizan los indígenas de la doctrina de Canta, durante el Siglo XVII, contra sus párrocos.

Primero, una relación de los curas doctrineros de Canta y sus anexos, durante el siglo XVI y XVII:

Condición	Cura	Pueblo	Año
Bachiller	Juan Sánchez	Canta	1593-1618
Bachiller	Joan ¹	Canta	1602
Bachiller	Garabilla	Canta	1602
	Diego Alex de Rojas	Cotaparaco	1602
Bachiller	Joan Escurra	Canta	1604
Bachiller	Hieronimo de Castilla ²	Canta	1604
Bachiller	Luís de Mora y Aguilar	Pariamarca	1617
Bachiller	Cristóbal de Ortega	Atavillos	1617
Mercedario	Fray Cristóbal Clavijo	Santa Lucía de Pacrao	1618
Mercedario	Fray Gaspar del Arrollo	Huamantanga	1618
	Cristóbal Castilla	Quivi	1619
Bachiller	Antonio de Illescas	Canta	1619
Mercedario	Fray Blas de Atienza	San Buenaventura	1619
Mercedario	Fray Miguel del Villar	Valle de Cauxo	1619
	Alonso Hernández de Herrera	Bombón	1619
Mercedario	Fray Francisco Guerra	Huamantanga	1619
Mercedario	Francisco de Aponte	Huamantanga	1620
Doctor	Alonso Mejía	Atavillos	1629
Interino	Joan Celis	San Juan de Quivi	1629
Doctor	Placido Antolínez	Canta	1640
Bachiller	Pedro Quijano y Cevallos	Canta	1647
Mercedario	Juan de Rivera	San Miguel de Acos	1649
Mercedario	Fray Bartolomé	San Buenaventura	1649

¹ “Carta del Arzobispo de los Reyes, Santo Toribio, a S. M remitiendo relación con prebendas y doctrinas y sus rentas el 30 de abril de 1602”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946. Vol. IV. N° 20: 444-445.

² “Carta del arzobispo de los Reyes a S. M remitiendo la relación de clérigos, frailes y iglesias del arzobispado, el 10 de mayo de 1604”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946. Vol. IV. N° 21:508-509.

	Ramírez		
Mercedario	Fray Francisco de Vega	San Buenaventura	1649
Licenciado	Pedro de Quijano	Canta	1656
Bachiller	Nicolás Rodríguez	Canta	1659
Licenciado	Jerónimo de Orozco	Atavillos	1659
Mercedario	Fray Luís de Aguilar y Alarcón	Huamantanga	1673
Mercedario	Fray Joan Jiménez	Huamantanga	1673
Bachiller	Joseph Fernández de Córdoba	Atavillos	1674
Licenciado	Bartolomé Requena y Ulloa	Piscas	1675
Mercedario	Fray Jacinto de Esquivel	Huamantanga	1676
Licenciado	Diego Sánchez Padillo	San Juan de Quivi	1680
Bachiller	Don Juan	Canta	1681
Bachiller	Joseph de Céspedes	Canta	1686
Mercedario	Fray Juan Jiménez de Espinoza	San Buenaventura	1686
Licenciado	Juan de Rojas Melo	Atavillos	1696

Al respecto, debemos mencionar que, una primera etapa, el control político y económico estaban en manos de los conquistadores y los encomenderos; mientras que la presencia de la Corona era aún débil. Aquéllos habían recibido, como parte del botín de conquista, encomiendas a tiempo y se comprometían con la evangelización de los indígenas que las conformaban. El trabajo misional, por tanto, estaba ligado al sistema de las encomiendas. Cada encomendero estaba legalmente obligado a mantener a un misionero, ya fuese sacerdote secular o fraile, quien debía residir en la encomienda y consagrarse a la conversión de los indígenas. Este ideal estaba lejos de realizarse, tanto por las guerras civiles que mantuvieron en pie de guerra al Perú Colonial entre 1538-1548, como por la ausencia de personas calificadas y lo poco atractivo que resultaba, para un español, vivir aislado y en medio de una comunidad indígena. Debido a esto, los sueldos de los doctrineros fueron incrementándose paulatinamente y, aun así, muchas veces fue imposible encontrar uno. En la documentación aparecen sólo esporádicamente contratos con el encomendero y su

“doctrinero”. Éste se convertía, literalmente, en su capellán y, algunas veces, integraba las comitivas de las campañas militares. En otras ocasiones, se transformaron en administradores de los bienes del encomendero.

Además de su sueldo, los doctrineros recibían parte del trabajo y productos de los indígenas para mantenerse y, a veces, enriquecerse. Raras veces sucedió que un doctrinero permaneciera, mucho tiempo, en una región: normalmente se quedaban de manera temporal. A partir de 1550, la jerarquía eclesiástica comenzó a ejercer cierta presión para que los doctrineros permanecieran un mínimo de tres años en su doctrina; pero esto no se cumplió, debido a los cambios en la propia administración. Por otra parte, muchos doctrineros se buscaban la vida como mercaderes, prestamistas, propietarios de tierras, etc. Algunos, abiertamente, mercantilistas; pero otros, francamente, al borde de la miseria.

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. Tenían la responsabilidad no sólo de adoctrinar y enseñar “buena policía”, sino de administrar la justicia española. En ausencia de otros oficiales españoles, ellos desempeñaban un papel central en el control social de los indígenas del campo.³

En las reducciones alejadas de las cabeceras de corregimiento y provincia, el único poder era el doctrinero. Sin la presencia de autoridades políticas, salvo en las ya citadas capitales provinciales y de corregimientos, el doctrinero desempeñaba, en la práctica, el papel de representante del Estado, pero un representante de carácter señorial, porque se le tenía que tributar en especie y dinero para mantenerlo y enriquecerlo.⁴ Así, en el pueblo de indígenas de Canta se centralizaba una institución paternalista y religiosa llamada doctrina, que no solamente se esforzaba por destruir la religión andina, sino por debilitar el sentido de responsabilidad de los indígenas y

³ Lyn Lowry. “Religión y control social en la Colonia. El caso de los indios urbanos de Lima 1570-1620” *Revista Allpanchis*. 1988. N° 32: 17

⁴ Véase, Enrique Torres Saldamando, Enrique. *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1967: 62

arrastrarlos a la mendicidad, mediante el conformismo frente a los inescrutables designios celestiales que el hombre no debía contradecir.

Así, desde el comienzo de la colonización, sin embargo, con la experiencia del repartimiento/encomienda, se iba a abrir otra entrada a la participación de la Iglesia en la esfera de la distribución, consistente en obligar a los encomenderos al pago de un salario al clero encargado de la evangelización indígena. Los doctrineros tempranos eran empleados por los encomenderos, por cuanto éstos percibían oficialmente los tributos, además de ser dueños de casas y haciendas. La cristianización y la vida política eran enunciados que obligaban al encomendero a procurar el dominio mental del indígena, para convertirlo en un siervo dócil.

Pronto, la iglesia indiana desbordó los límites de la esfera de la distribución que le tenían asignado teóricamente al comienzo, ya fuese el predominio en productos o en dinero, según las etapas de la economía colonial. Y al igual que en España, comenzó a participar en otros ámbitos del proceso económico, tanto institucional como en calidad personal. Así, penetró en la producción y en la circulación de mercancías e incluso de dinero.

Desde muy temprano, pues, el clero de indígenas también inició la ampliación de los márgenes de la cuota que le asignaron en el reparto de la producción indígena. Lo hizo, entre otras formas, interviniendo en la circulación de dinero y mercancías. Pero, frente a la expansión de otros sectores de la iglesia en los procesos económicos, con los doctrineros se hizo una nueva diferenciación. Esta vez trascendental, porque se añadió la porción ya fijada en el circuito de la distribución. La referida diferencia tomaba cuerpo en la prohibición de no tener “*trato, contrato o granjería*”, con lo que sencillamente les impedían la entrada en el mecanismo de la producción y circulación de bienes y dinero.

El razonamiento de las autoridades españolas para justificar esta discriminación se basaba en que la limitación de la actividad económica de los doctrineros redundaba en encaminarlos a conseguir una mayor atención al culto y

cuidado de los indígenas, dejando a un lado sus propios negocios y, sobre todo, acallar o amenguar los agravios en materia económica. Pero lo cierto es que, con dicha limitación, contribuían a frenar la capacidad productiva indígena para satisfacer las exigencias de aquellos otros sectores primarios en el reparto del excedente: los encomenderos, mediante el tributo; el alto clero, con los diezmos; los mineros, para los que se terminó reglamentando la mita; y la Corona, que participaba en todas las parcelas.

Pero los doctrineros no iban a asistir inmóviles a estos planes. De manera que, actuando por intermedio de sus procuradores, elevaron sus protestas al Concilio por la excomunión a que se les condenaba en caso de ampliar su participación en los procesos económicos y, en particular, en caso de entrar en relaciones con los indígenas. Los párrocos de las reducciones se esforzaban en sobrepasar los límites impuestos, de modo que continuaron cometiendo “abusos” y “agravios” contra los naturales. Frente a tal realidad, las quejas eran constantes y procedían de todos los ámbitos del espectro social de la colonia.

Los repartimientos del corregimiento de Canta, como San Francisco de Lachaqui, San Juan de Obrajillo, Purísima Concepción de Canta, San Miguel de Cachua, Santo Domingo de Aucallama, Atavillos Bajos, San Buenaventura, Atavillos Altos y Huamantanga son señalados entre los más ricos de la Audiencia de Lima. En efecto, tenían, en 1581, una tributación de 1,137 pesos y una población de 4,226 personas. Y, para el año 1601, vemos que este corregimiento albergaba 782 tributarios y 2,826 de tributo. Tales cifras nos dan idea de su riqueza.⁵

⁵ Enrique Torres Saldamando, *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1967:9

El sínodo de los párrocos de Canta

Recordemos que los curatos de clérigos se proveen por oposición, y una de las circunstancias que han de concurrir en los opositores es el conocimiento de la lengua del inca (así llaman la lengua común o general de todos los indígenas). Para esto, han de ser examinados en ella. Concluidas las oposiciones pertenecientes a todos los curatos que, a la sazón, se hallan vacantes, y cuyos actos se tienen en los palacios arzobispaes u obispaes con la asistencia de las dignidades de la Iglesia, que vienen a ser los jueces, se vota para la elección y -según la pluralidad de los dictámenes en los sujetos que se han señalado más-, el obispo forma nominas nombrando tres para cada curato, las cuales se presentan al Virrey o al presidente como vicepatronos, quienes eligen al más idóneo de los tres y, en consecuencia, le dan los despachos correspondientes.

La doctrina de Canta disponía de un número de indígenas de una mita para el servicio del cura. El doctrinero se beneficiaba de los bienes que recibía de los indígenas, por ejemplo: las limosnas.

En una carta del Arzobispo Toribio de Mogrovejo, el 13 de mayo de 1596, se pedía al Virrey que los doctrineros otorguen el 3% de sus salarios en beneficio de los Seminarios de San Luis de Guari, para los cantores, sacristanes y fiscales de doctrina, ya que el Rey había ordenado por Real Cédula que los doctrineros tuviesen el salario de 400 pesos ensayados para su sustento.⁶ Un año después, la provincia de *Huamantanga* tenía la limosna en 350 pesos de a 12 reales y medio, para el sustento de sus religiosos.⁷ También, en esta información, aprovechamos para hacer algunas diferencias: por ejemplo, la doctrina de Carabayllo se hallaba con 200 pesos

⁶ “Carta del arzobispo de los reyes (Sto. Toribio) pidiendo que ordene que los doctrineros den el 3 por 100 para los seminarios de San Luís de Guari, Cantores, sacristanes y fiscales según lo establecido por el virrey Toledo. Número de indios en cada doctrina 300. Salario de los curas, 13 de mayo de 1596”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 19: 181

⁷ “Memorial sobre los conventos y sínodos que tiene en el Perú la Orden Mercedaria, formado por Fray Alonso Monroy en 1597”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 18: 209

ensayados; y la de Late, con 160 pesos de 8 reales para el sustento de sus frailes en un año. He aquí una gran diferencia.

Igualmente, para el año de 1598, en los repartimientos de *Jecos* y *Huamantanga*, pertenecientes a la encomienda de Rodrigo Pizarro, había dos curadores de almas de la orden de la Merced, con sínodo de 512 pesos cada uno.⁸ Para el año de 1599, el salario que tenían los curas seculares era de 400 pesos ensayados, aunque algunos doctrineros percibían 300 pesos. En cambio, el salario de los religiosos era de 350 pesos. Este salario lo pagaban los indígenas con el tributo en las doctrinas.⁹ Pero, para el año de 1602, el salario de los frailes y doctrineros se homogeneiza en la suma de 350 pesos ensayados.¹⁰

⁸ “Relación (muy interesante) sobre las doctrinas que tienen los frailes de todas las órdenes el arzobispado de los Reyes y el estipendio que se les da, hecha por el orden superior y suscrito por el escribano real don Francisco de Avendaño, el 6 de abril de 1598”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 18: 217

⁹ “Carta del arzobispo de los reyes (Santo Toribio), con relación de las doctrinas y quienes las sirven el 28 de abril de 1599”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 19: 274.

¹⁰ “Carta del arzobispo de los reyes, santo Toribio, a S. M remitiendo relación de prebendas y doctrinas y sus rentas el 30 de abril de 1602”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 20: 440

Ingresos y egresos de los doctrineros

En una información para el Siglo XVIII se halló que, en la doctrina de *San Buenaventura*, el cura doctrinero tenía los ingresos y egresos siguientes:

Ingresos

Sínodo	468 pesos
Primicias	420
Fiestas	460
Casamientos	80
Cofradías	
Entierros	100
Ofrendas de bautismo	10
Total	1538 pesos 6 reales

Gastos

Compañía	550
Cuaresma	50
Cuartas	40
Cemin	14
Total	654

De la misma forma, en el pueblo de *Parí y Pacaraos*, el párroco percibía gran cantidad de dinero. Así lo detalla esta información: ¹¹

Ingresos

Tributos de los indígenas/pagan por año	625 pesos
Sínodo convencional, 5 estancias	280 pesos
Primicias	500 pesos
Fiestas fijas de patronos y corpus	189 pesos
Fiestas voluntarias y falibles	343 pesos
Misa y procesión	343 pesos
Limosnas	108
Entierros, casamientos y bautismos	290 pesos
Total	2335 pesos

¹¹ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 9. I. 1773. 1-2

Gastos

Salario del interino	400 pesos
Cocineras y pongos	072
Cuartas episcopales	030
Seminario	0.13
Criado	120
Limpieza de ornamentos, lavar	0.20
Mantener 3 mulas	0.55
Botija de vino	0.40
Indígena que lleva los santos oleos a la ciudad	3 pesos
Lámpara del santísimo	0.42
Total	735.5 pesos

Igualmente en el mismo pueblo de Parí y Pacaraos.¹²

Gastos

Cuaresmero para las confesiones anuales	40 pesos
Ayudante para Parí	500 pesos
Ayudante para Pacaraos	420
Cuartas episcopales	100
Seminario	18 pesos
Total	178 pesos

En la doctrina de Canta, el sínodo del cura doctrinero es de 709 pesos y percibe la primicia de 500 pesos. Por las seis misas de Ánimas, por cada año de limosnas se recibe 13 pesos; en el mes de febrero, por la fiesta de Candelaria, 11 pesos; en el mes de marzo, por la fiesta de Dolores, 4 pesos; en el mes de junio, por la fiesta del Corpus, 38 pesos; en el mes de julio, por la misa cantada a las Ánimas, 6 pesos; en agosto, por la fiesta de la Asunción, 22 pesos; en septiembre, por la fiesta de la Natividad, 13 pesos; en octubre, por la misa del Rosario, 2 pesos; en noviembre, por la misa a los finados, 19 pesos; y en diciembre, por la fiesta de la Purísima, 13 pesos.¹³

¹² Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 9. II. 1773. 4/v

¹³ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 25. XV. S/F: 1

Entonces observamos que las doctrinas originariamente pagaban el sínodo o salario (durante el siglo XVI) en productos. Esta cantidad era fijada en el momento de la tasación de la población, pero esta forma dejó paso al pago en dinero, a principios del siglo XVII y luego se generalizó.

Pero, al margen de esto, el doctrinero podía aprovecharse de las cofradías fundadas en su parroquia. Podía cometer abusos y emprender actividades económicas de diversa índole, que le estaban absolutamente prohibidas por las leyes. Más adelante, explicaremos las estupidas actividades de los curas doctrineros en la economía de la doctrina de Canta.

Los canteños quejosos.

Está extendido el concepto de que los indígenas se aficionaron, rápidamente, a utilizar los recursos jurídicos que otorgaba la sociedad española: los pleitos. Pero también se debe mencionar, al mismo tiempo, que tales artimañas los aprendieron de los hispanos, quienes en materia judicial eran maestros consumados. En cualquier caso y dada la situación a que estaban sometidos, no es de extrañar que recurriesen a todos los procesos a su alcance para aliviar su vida diaria:

*“Es pues criarse estos caciques en los colegios que para su educación ay en las ciudades deste reino en los cuales no aprenden la doctrina que los Padres de la Compañía enseñan sino malicias y pecados a que su natural les lleva en que salen todos tan ladinos que en volviendo a sus pueblos son demonios y desdeñados de vestir como los indios se visten como españoles muy ricos, no siendo más de cincuenta pesos la renta que tienen por caciques gastan largo, visten sedas y todo sale del trabajo y sudor de los indios que oprimidos de sus vejaciones dejan y desamparan sus pueblos para no sufrirlas, porque estos caciques criados en esos colegios los roban y quitan lo que tienen y son capitulantes de corregidores y curas que les van a la mano en algo de los vicios y así convendría sacar a estos caciques estos colegios, y que la plata que en esto se consume se aplicase a otra cosa más útil”.*¹⁴

Sabemos que el indígena canteño era objeto de “excesos” por parte de la clase dominante, lo que advierte que debía esforzarse por tener acceso al sistema legal facilitado por el Estado colonial, aun para quejarse de algún miembro perteneciente a ella y a quién podía conocer a la perfección. Fue necesario para ellos aprender dichos mecanismos, con el fin de defender sus derechos.

¹⁴ “Carta del Obispo Fernando de Vera a S. M. causas de la destrucción de los pueblos el 24 de febrero de 1635”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, N° 24: 155

La marginación completa había colocado a la masa indígena canteña en una situación muy difícil por lo que no podía conocer por sí misma lo dictado y promulgado a su favor. El hecho de no saber leer ni hablar en español afectaba su bienestar, lo cual era más acentuado cuando se vivía en sitios distantes de las capitales de corregimientos y de las ciudades audienciales.

El abuso contra el hombre andino era incontenible aun cuando la legislación contempló desde un comienzo la defensa de los indígenas y con este fin los encomendó a protectores especiales. Concretamente, la condición de “miserables” es lo que determinó la creación del cargo de protector. “Miserable” era la palabra que empleaban para designar a los tímidos, humildes e inferiores.

Desde entonces, para enfrentarse a los abusos de los encomenderos, hacendados, doctrineros y demás representantes de los grupos de poder y con el objeto de lograr apoyo de las autoridades, el indígena canteño tenía que acudir a su protector provincial unas veces y al general en otras, quienes tenían la obligación particular de defender al ingenuo litigante de los engaños y *exacciones* de que era objeto por parte del personal que integraba la Audiencia y los Corregimientos. El protector aceleraba el curso de sus demandas en su naturaleza de juicios sumarios, exigiendo sentencias severas contra los daños que, según las leyes, transgredían el “buen tratamiento”. He aquí la razón por la cual el indígena nunca se quejaba directamente, sino a través de una tercera persona habilitada para este tipo de actividades. Con tal perspectiva fue creado el cargo de Protector de Naturales.

Los indígenas de Canta disponían, esencialmente, de dos posibilidades para ser escuchados en caso de un conflicto con el párroco. Por una parte, podían acudir al Provisor del Obispado, para la cual debían desplazarse hasta Lima, e inclusive hasta más largas distancias. O bien, decidirse a esperar al visitador eclesiástico, o al propio Obispo cuando éstos decidiesen hacer la visita personalmente, mientras que el doctrinero disponía de su actividad diaria para actuar sobre los indígenas a su voluntad y para poder paliar el efecto de las quejas.

Los párrocos, aparte de conseguir beneficios personales, tenían otros motivos que influían a la falta de celo doctrinal. El terror de los doctrineros era ser envenenados por venganza de los naturales. Pero el medio más frecuente y eficaz de venganza eran los temidos falsos testimonios -generalmente designados como “capítulos”- que contra sus doctrineros levantaban los indígenas. Sentían tanto temor de estas acusaciones, que muchos párrocos preferían pasar por alto toda manifestación idolátrica antes que ser víctimas de los capítulos. Los naturales solo tenían un recurso para defenderse: los “capítulos”, o mejor dicho, las quejas dirigidas a los tribunales eclesiásticos, mediante los cuales se daba inicio a un proceso judicial. Son estos expedientes, evidentemente, los que suministran la información más valiosa e interesante sobre el tema que nos ocupa.

El accionar de los doctrineros en la economía del corregimiento de Canta

En el siglo XVII, y desde mucho antes, los curas doctrineros del Virreinato, y especialmente los de Canta, participaban ampliamente en los procesos económicos desde la misma esfera de la producción de mercancías. Básicamente, tomaban parte en los sectores tradicionales de las comunidades andinas: el agropecuario y la manufactura textil, añadiendo otras actividades productivas llegadas con la conquista española. A pesar de estar expresamente prohibidas por el III concilio y las Leyes Eclesiásticas. Ya lo expresaba el obispo de Quito en el siglo XVII: “...*con estos ejercicios (minas, obrajes, granjerías) y otras ocupaciones, tan ajenos de su oficio, se divierten mucho de la principal obligación, que atender con vigilancia al bien de sus feligreses...*”.¹⁵

En la famosa *Nueva Coronica y buen Gobierno*, se denunciaba mediante textos y dibujos todo este tráfico. En ella, se expresa que los doctrineros obligaban a las mujeres y niños a tejer la lana de sus rebaños en los obrajes, mientras que los varones permanecían encargados de vigilar las sementeras de los padres o de cuidar su ganado. También menciona que los doctrineros obtenían pingües provechos de sus parroquias. Unas veces gracias a sus mulas, en tanto que otras, con las llamas de sus feligreses exportaban coca, maíz, ají, vino y tejidos hacia las ciudades o minas. Simultáneamente, aumentaban a su antojo el precio de los Sacramentos; de ahí que la pluma incisiva de Guamán Poma los acusa de intervenir, descaradamente, en los testamentos indígenas para conseguir capellanías o misas, sin relación con la fortuna real de los pobres agonizantes. Los testimonios del viejo cacique Guamán Poma no son sospechosos, porque están corroborados con lo que se dice en otras doctrinas y con fuentes de diversa índole.¹⁶

¹⁵ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid. 1668: 134-135

¹⁶ Véase, Felipe Guamán Poma de Ayala. *El primer nueva coronica y buen Gobierno*. Edición revisada de Jhon Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. México. 1980: 533, 534, 538, 541, 542, 561. Asimismo, Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa y de la Torre-Guiral. *Noticias Secretas de América*. Buenos Aires. Mar Océano. 1953: 259-270. También la documentación en la Sección Capítulos, que existe en el Archivo Arzobispal de Lima. Leg. 2. Exp. XIII. 1617; Leg. 2. Exp. XIV. 1617; Leg. 13. Exp. III. 1646; Leg. 17. Exp. III. 1655; Leg. 21. Exp. I. 1673-74.

Incluso, en un informe del 10 de febrero de 1601, el arzobispo denunciaba los abusos de los doctrineros para con los indígenas de sus parroquias:

*“Los clérigos acuden a lo que están obligados y que antes son los que más los molestan y trabajan ocupándoles en sus tratos y granjerías con gran exorbitancia y demasía y no se remedia por las trazas medios y valedores que tienen los dichos ministros de doctrina si sus prelados los hacen visitar y los indios padecen en lo espiritual y temporal y siendo los ministros de doctrinas los que con mayor cuidado deben mirar por el bien de los indios...”*¹⁷

Se expidió una abundante legislación, y muchas explicaciones teóricas para la buena marcha de las doctrinas. Pero, en contraposición a las disposiciones de buen gobierno, hubo muchos sacerdotes seculares y regulares que, en vez de trabajar en la conversión de los indígenas de acuerdo a su sagrado evangelio, se dedicaban a actividades totalmente materiales que desprestigiaban, en gran parte, la gestión misional del Estado colonial. Ello motivó quejas y protestas muy justificadas.

Luego de que estos doctrineros canteños se reciben en sus iglesias, aplican por lo general todo su conato en hacer caudal, para lo cual han inventando muchas actividades, con lo que acaban de explotar lo poco que les queda a los indígenas. Uno de sus arbitrios consiste en las hermandades, y son tantas las que forman en cada pueblo, que las iglesias están llenas de santos por todas partes, y cada uno tiene la correspondiente hermandad; y para que los naturales no se aparten del trabajo, se confiere a los domingos la celebridad de aquellos santos que caen entre semana.

¹⁷ “Real cedula al arzobispo de los reyes sobre los abusos de los doctrineros para con los indios el 10 de febrero de 1601”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 20: 394

En el pueblo de *Pallac*, existían las fiestas de San Pedro Apóstol (patrón de la doctrina), la de Purísima y la de Exaltación.¹⁸

El pueblo de *Chaupis* poseía 7 fiestas: San Luís rey de Francia (Patrón del pueblo), San Antonio, Asunción, Santa Rosa, Natividad, Exaltación, San Francisco y San Juan, que no quieren celebrarla.¹⁹

En el pueblo de *San Agustín*, había 7 fiestas: San Agustín (patrón de la doctrina), San Joseph, Purificación, la del Señor de las Ánimas, Santa Rosa, Exaltación, San Miguel, Natividad, y la Degollación de San Juan que las tienen abandonadas.²⁰

En el pueblo de *Pampas*, se celebraban: la fiesta de Purificación, San Antonio, Nieves, Transfiguración del Señor (patrón de la doctrina), Exaltación, Señor de Andacoto, Purísima y ya no celebran la del Señor de las Ánimas.²¹ Asimismo, en el pueblo de *San Juan*: las fiestas de San Juan (patrón del pueblo), Santa Rosa y San Gregorio.²² También el pueblo de *Guascoy* poseía 5 fiestas: San Cristóbal (patrón del pueblo), San Sebastián, Rosario, Exaltación, y la de Purísima.²³

Es decir, no hay domingo ni día de precepto en que deje de celebrarse las fiestas de algún santo, además se tiene el mes de finados y está establecido que todos los indígenas lleven ofrendas a la iglesia, las cuales se reducen a las mismas especies que las de las fiestas; y, puestas sobre sepulturas va diciendo el cura doctrinero un sermón sobre cada una, y sus criados recogen las ofrendas. Esto duraba todo el mes de noviembre, y para que no falte el día, los reparte el cura entre las haciendas y pueblos anexos del curato. Estos naturales de las haciendas o de un pueblo concurren en el día que les pertenece, y además de las ofrendas han de pagar la limosna de la misa. Por ejemplo, debemos referirnos a lo que sucede en cuanto al vino: está

¹⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. 27. 1773. 1/r.

¹⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. 27. 1773. 1.

²⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. 27. 1773. 1.

²¹ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. 27. 1773. 1.

²² Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. 27. 1773. 1/r.

²³ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. 27. 1773. 1/v.

establecido que se ofrezca vino entre las demás ofrendas, pero aquel clima canteño no lo produce, y es muy difícil obtenerlo en aquellos anexos interiores. Para esto, el cura manda poner un poco del mismo que tiene para celebrar en una o dos botellas y, según la cantidad, se lo alquila por dos o tres reales a la primera india que le espera con su ofrenda para que diga el rezo. Concluido éste, se recoge la ofrenda en las canastas, pero el vino pasa a la otra sepultura nuevamente alquilado; en esta se hace lo mismo, y así se comienza a rotar la botellas dando vueltas por la iglesia todos los días, y ganando tanto alquileres como no hay sepulturas, lo cual se va repitiendo a diario durante el mes de noviembre.

Asimismo, en una información que se hace para el doctrinero del pueblo de *Guascoy*, los indígenas le otorgaban, por mita y primicia, las siguientes cantidades: el indio tributario casado, 2 pesos; los solteros viudos y viudas, 1 peso; los mestizos y forasteros casados, 3 pesos; las solteras, 12 reales; y además poseía a su servicio 2 cocineras y un muchacho pongo. Asimismo, la primicia que entregaban era la siguiente: carga de maíz de 5 pesos, 2 cargas de papa de 4 pesos, un carnero de 1 peso, una cabra de 6 reales, gallinas de 4 reales; y un cuy de 1 real. La razón de los entierros era de 5 pesos de 4 reales, la misa de cuerpo presente, de 4 pesos; un casamiento, de 6 pesos; y bautismos, de 4 reales.²⁴

Llega, pues, el domingo en que se hace la festividad de un santo, y entre los mayordomos se han de juntar cuatro pesos y medio, que es el estipendio de la misa cantada; otros tantos por el sermón, que sólo consiste en decirles cuatro palabras en alabanza del santo, sin más trabajo ni estudio que pronunciar en la lengua indígena lo primero que les viene a la imaginación, y después han de pagar los mayordomos un tanto por la procesión, la cera y el incienso. Todo esto se ha de pagar en dinero contado y acabada la fiesta, porque los derechos de iglesia no se pueden dejar de pagar al instante; a esto se agrega luego el regalo que los mayordomos están precisados a hacer al cura doctrinero, por costumbre, en la fiesta de cada santo, el cual se reduce a dos o tres docenas de gallinas, otras tantas de pollos, cuyes, huevos, carneros y algún cerdo si lo tienen; así pues, cuando llega el día del santo, arrastra el

²⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. 27. 1773. 2/r-3/v.

cura con todo lo que el indio ha podido juntar en dinero todo el año, y las aves y animales que su mujer e hijos han criado en sus chozas, viviendo despojados de alimentos, y reducidos a hierbas silvestres.²⁵

También, en la administración de los Sacramentos, en 1673 el fraile don Luis de Aguilar y Alarcón cobraba, por la misa de difuntos y por cada indio, 4 reales; por primicias, 7 reales; por día de todos los santos, 7 reales, llamando uno por uno en la puerta de la iglesia.²⁶ También se informa que, en la conmemoración de los difuntos, recogía todos los años más de doscientos carneros, seis mil gallinas y pollos, cuatro mil cuyes y cincuenta mil huevos, cuya memoria se conserva como se escribió los originales de nuestros diarios. Se debe advertir que este curato no era de los más aventajados.²⁷

El 21 de octubre de 1675, el cura doctrinero interino Lic. Bartolomé Requena y Ulloa, de la doctrina de *Iguari*, vio al fiscal de la doctrina en compañía de tres indígenas con tres fanegas de maíz para la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, fundada en el pueblo de Lampián. El cura arrebató las fanegas y las guardó en la sacristía de la iglesia.²⁸

Con relación a los gastos del párroco en el pueblo de *Atavillos Bajos*, perteneciente a la doctrina de Canta, el sínodo de los tributos de los naturales era de 625 pesos, poseía 32 fiestas en los 6 pueblos que celebran al año, cada uno a 13 pesos, equivale a 432 pesos, la fiesta del Corpus de 0,13 pesos a 4 reales, 6 misas de cruz cantada. Aquí un breve cuadro de los ingresos y egresos del párroco de indígenas:

²⁵ Véase, Véase Antonio de Ulloa y De la Torre-Guiral y Jorge Juan y Santacilia, *Noticias Secretas de América*. Ediciones Mar Océano. 1953: 259-260

²⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: I. 1673: 33-33/v

²⁷ Véase Antonio de Ulloa y De la Torre-Guiral y Jorge Juan y Santacilia, *Noticias Secretas de América*. Ediciones Mar Océano. 1953: 260

²⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: XV. 1675: 12/v

Ingresos

El sínodo de los tributos de los indígenas	625 pesos
Hay 32 fiestas en los 6 pueblos, celebran al año, cada uno a 13 pesos	432 pesos
Fiesta del Corpus	0,13 pesos a 4 reales
6 misas de cruz cantada	27 pesos
6 cofradías (aunque no hay en esta doctrina)	27 pesos
6 dichas de finados	27 pesos
Donación de ovejas	0,04 pesos de 4 reales
2 cotidianos de requin que dejaron por dote de tierras	0,06 pesos de 4 reales
Primicia	450 pesos
Bautismos, casamientos y entierros	150 pesos
Total	10762 pesos

Gastos

Cuartas episcopales	0,40 pesos
Seminario	0,18 pesos de 6 reales
Salario del teniente	400 pesos
Salario del sirviente	144 pesos
Manutención del otro sirviente	0,68 pesos de 4 reales
Salario de 2 sirvientes	288 pesos
Manutención de los dos	0,91 pesos de 2 reales
Manutención del teniente	251 pesos
Vino y cera	0,30 pesos
Total	10422 pesos 6 reales

Así, el ingreso se resta con el egreso: $10762 - 10422 = 339$ pesos con 6 reales. Este restante quedaba para el cura doctrinero que administraba la parroquia.²⁹

En el terreno de la producción agrícola, los doctrineros ocupaban generalmente por la fuerza y siempre por medios no económicos, parcelas de tierra de la comunidad o de algunos de sus miembros que, eventualmente, podían haber quedado baldías, a consecuencia de la política de las reducciones practicadas en el siglo XVI, y también por el descenso de la población que, a comienzos del siglo XVII, todavía era considerable.

²⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Estadística parroquial. Leg. 1. Exp. XXVI. 1773. 1/r

Los doctrineros se auxiliaban mediante unos vigilantes sujetos a quienes daban el título de *fiscales de doctrina*, cuya función fue reconocida por Obispos y Arzobispos. Vigilaban, en las reducciones, a quienes cumplían e incumplían con sus deberes religiosos.³⁰ Los sacerdotes se apropiaban de enormes cantidades de productos agropecuarios, desde diversos tubérculos andinos hasta aves, huevos, carneros. Dichos productos los recolectaba con la ayuda de un sector de la comunidad de su confianza, entre ellos “*sus oficiales, sacristanes y fiscales*” que lo acompañaban, cada año, a las chacras de los indígenas.

Así, en el pueblo de San Francisco de Lachaque, perteneciente a la doctrina de Canta, el 7 de enero de 1617, los indígenas principales don Alonso Huamán y don Martín Chagua, naturales del mismo pueblo, denunciaron al sacerdote bachiller Luis de Mora y Aguilar, que les obligaba y compelía por la fuerza a que le hagan mita y pedía 4 indios y 7 indias para su servicio y sin remunerarles.³¹ Igualmente, en la doctrina de Huamantanga, en 1673, los naturales se quejaban de su párroco de los camaricos: “*en la dicha doctrina pide se les den mitas y camaricos con exorbitancia y servicios de yndios e yndias sin pagar alguna en contravención del capítulo 29 del servicio que prohíbe su majestad por Real Cedula*”.³²

Sin embargo, la provisión del virrey Juan Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, en el mes de noviembre de 1611, ordenaba que el corregidor de Canta no consienta que los indígenas particulares del pueblo de San Francisco de Lachaque sean compelidos, por sus caciques ni otras personas, a dar *camaricos* a los doctrineros y que cumplan lo que se manda.³³ Este cura mercedario estaba acostumbrado a utilizar la fuerza de trabajo de los naturales.

³⁰ Véase, *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias* (...). Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. 1973. L. I. T. VII. 36/V

³¹ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 2. Exp: XIII. 1617: 1/r

³² Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: I. 1673: 33/r

³³ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: I. 1673: 2/v – 3/r.

Para organizar la producción, el doctrinero procedía en primer lugar, a apropiarse de una parte de los recursos de la comunidad, de manera no prevista en la distribución determinada por los conquistadores para conseguir los tributos, mitas, diezmos, etc. Tales recursos constituían la tierra y la fuerza de trabajo. Un papel manifiesta: *“asimismo a las 7 indias masan pan y hace que los indios lo vendan o compren, los compele y apremia a los que han vendido y los 10 indios lo pagan 10 patacones para no ser molestados y castigados”*.³⁴

Igualmente, en este mismo año, los caciques principales de este repartimiento de Lachaque formularon denuncias, a través del procurador de los naturales, en contra de su cura doctrinero, al cual acusaron de haberse apropiado de los recursos de la comunidad:

“Haze trabajar en las chacaras y sementeras de trigo, garvanchos, frijoles y maíz contra su voluntad por lo qual no se pueden sustentar y están muy pobres...en estas chacras se an ocupado muchos indios en cuspar, rozar, trillar, y acarrear garvanchos y no les ha pagado a algunos, tiene unos sembrados de alfalfares, maíz, frijol, yucas, y camotes. Y asimismo tiene 200 cabras, 150 puercos, 20 caballos, 6 nobiledo las cuales lo guarda un indio y una india y no les paga nada”.³⁵

Asimismo, los doctrineros se adueñaban de sebo, tinte y de otros productos corrientes, sobre todo los agropecuarios, que tenían destinados y transportados por cuenta del mismo cura, todo rumbo al enorme mercado creciente que era Lima. Para ello, disponía de bestias cargueras de su propiedad, o usaba las de los indígenas. Constituía con frecuencia un trabajo sin remuneración. Así acontecía en el curato de Lachaque en 1617. El doctrinero bachiller Luis de Mora y Aguilar ejercía tratos y contratos, agravando a los naturales: *“compele a los indios para que cada semana le entreguen 400 huevos y hace vender a la ciudad”*.³⁶

³⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 2. Exp: XIII. 1617: 1/r

³⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 2. Exp: XIII. 1617: 1/r

³⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 2. Exp: XIII. 1617: 1/v

Para el curato de *Atavillos*, el 9 de noviembre de 1617, en un documento se formula la denuncia por el Procurador de los Naturales, don Gaspar de Sifuentes, en contra del cura doctrinero don Cristóbal de Ortega, porque el párroco se había adueñado de 160 carneros del pueblo de Checaras para llevarlos a la Villa de Arnedo y venderlos. Obtuvo 150 patacones para comprar un dosel y un pendón. Así testificaron Sebastián Paucar Quispe Pacha (curaca y Alcalde Mayor de Checaras, de 36 años) y Tomas Quispe (indígena principal, de 39 años de edad), ambos del mismo pueblo.³⁷ Y como es de imaginar, para el sustento de los animales de transporte, obligaba a los naturales a proporcionarle yerbas para su alimentación, todo sin remunerarles algo.

Por otra parte, quienes acusaban a los doctrineros no eran sólo simples naturales del común, sino diversos caciques, principales y contadores de distintos ayllus y huarancas de los pueblos de Canta, Huamantanga y Atavillos. Éstos suscribían hasta amplias listas de capítulos, lo que implicaba un importante despliegue de fuerzas sociales frente a los sacerdotes del corregimiento de Canta.

En el pueblo de *Huamantanga* y anexos, en 1673, don Miguel Penacho, don Pedro Blas, don Pedro Cortes, don Martín Talpachin, y don Cristóbal Lojas, alcaldes ordinarios, y el curaca principal del pueblo de Quipan; don Pedro Guzmán, don Juan Guzmán principal de San Juan de Sumbirca; don Cristóbal Guaman, alcalde ordinario del pueblo de San Pedro de Guandoro; don Juan Felipe Ricapa y don Juan Hananpa, principal y alcalde del pueblo de Laoma se quejaron con el Corregidor y luego llevaron una provisión del arzobispo de Lima, don Pedro de Villagomez al Vicario de toda la Provincia de Canta, el Lic. Don Domingo González, donde mandaba que se obtuviese la cobranza y maltrato a los naturales. El fraile Luís de Aguilar y Alarcón de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, indignado, reunió a los principales de los cabellos y les propinó un fuerte castigo con puñetes, quitándoles la provisión.³⁸ En suma, el citado doctrinero jugaba un papel muy activo en la producción misma, usando para ello, desde luego, la mano de obra indígena.

³⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 2. Exp: XIV. 1617: 8/r

³⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: I. 1673: 33/v – 34/r.

Además de la tierra para realizar las explotaciones agrícolas, los sacerdotes se adueñaban de cantidades variables de fuerza de trabajo. En términos generales, los indígenas denunciaban que los párrocos los ocupaban en labrar sus chacras, a veces con el pretexto o excusa de que el producto era para provecho de la iglesia. Así, en el pueblo de Atavillos, a fines del XVII, el doctrinero don Joseph Fernández de Córdova ocupó parte de las tierras de comunidad con la promesa de que sus frutos serían para el culto. En las siembras de maíz, trigo y cebada, cada año se ocupaba a muchos naturales en coger, cegar y trillar, sin pagarles nada. Tal era el método imperante para el acceso a la tierra y a la mano de obra. La agricultura conformaba una de las actividades más extendidas entre los doctrineros y se daba tanto en las tierras bajas, como en las altas.

Otras veces, el doctrinero se beneficiaba de las tierras y bienes de los indígenas mediante otras prácticas bastante extendidas. Así, el 31 de agosto de 1674, don Phelipe Paria Guaman, natural del pueblo de San Pedro de Pirca, intervino en los bienes del difunto, a cuyo respecto he hallado el dato siguiente: “*le quito a la fuerza el ganado para el funeral de un pariente suyo*”.³⁹ Y, en otra información, mencionan que el doctrinero le quitó una casa a una india llamada María Mayguay, porque le debía los derechos de los funerales y entierro de su marido.⁴⁰ En ocasiones, los curas piden, por adelantado, los derechos de los entierros⁴¹; además, por el cobro de los entierros de algunos niños, cobraba 7 pesos.

El problema estribaba cuando, no obstante estar vedado por ley, los doctrineros intervenían sobre los indígenas (caciques y principales) para que les dejaran sus bienes mediante cláusulas testamentarias precisas, consiguiendo sus propósitos. La experiencia tenía demostrado que era en las sucesiones testamentarias de los caciques y principales, donde intervenían los sacerdotes, mas no en difuntos excesivamente pobres. La pauperrimidad, precisamente, por falta de bienes evitaba la discordia, el juicio y la intervención del doctrinero, aunque no faltaban curas

³⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 1/r

⁴⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 10/r

⁴¹ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 7 – 7/v.

inescrupulosos que se aprovechaban de cualquier situación para robar la pobreza de los naturales.⁴²

Así ocurrió en 1676 en el pueblo de Huamantanga, cuando doña Leonor (natural del pueblo de San Pedro de Guaroquin, viuda de don Joan Estacio) denunció al fraile mercedario don Jacinto de Esquivel por arrebatarle sus bienes para que le pagase los derechos de funeral. Es decir, el difunto había sido asaltado y muerto en las afueras de la ciudad de Lima, y el cura había mandado al fiscal de la doctrina a embargar todos los bienes del finado: chácaras de sembrar, petacas, pieza de vestir, prendas, espadas, dagas, 2 camisas, 2 pares de medias de seda, para el pago de los derechos de entierro. Y, además, se aprovechó de las cosechas de las papas.⁴³

También, muchos doctrineros combinaban sus actividades agrícolas con las ganaderas. Desde muy antiguo, los curas poseían permiso para tener algún ganado para su sustento, pero había situaciones en las que sobrepasaban, ampliamente, los límites establecidos, tanto en cantidad como en objetivos. Por cierto, esta dedicación ganadera jamás alcanzaba la dimensión de grandes explotaciones por lo que exigía menos mano de obra que la agricultura, si bien es cierto, en cualquier caso, absorbía el trabajo de algunos tributarios y otros miembros de la comunidad sin recibir remuneración por su trabajo. Así, en los pueblos de Atavillos, San Pedro de Pirca y Santiago de Chisqui, en 1674 el cura doctrinero don José Fernández de Córdova disponía también de ganado, sin que se pueda precisar qué tipo de mano de obra y qué relaciones empleaba para su cuidado. Los indígenas principales don Francisco Ayra y don Melchor de Escobar Guamán informaron: “vendió 435 cabezas de ganado de castilla a un bodeguero de esta ciudad”.⁴⁴

⁴² Véase, Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. 1668: 122,123

⁴³ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 22. Exp: II. 1676: 1-2/r

⁴⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 9/r

Este doctrinero también cobraba, en exceso, las primicias a los indígenas tributarios casados, en 2 pesos; y a las viudas y solteras, a peso sin que hubiese llegado la cosecha. E incluso a don Francisco Ayra, lo tomó de los cabellos, lo hizo llevar al pueblo de Guaroquin y le amarraron, para después propinarle azotes en la plaza principal encima de un carnero de la tierra, por negarse a pagar las primicias.⁴⁵

La manufactura textil configuraba otra de las actividades económicas importantes a la que se dedicaban los doctrineros de indígenas. Los obrajes, como verdaderas fábricas o centros de concentración de algún número de operarios, fabricaban toda clase de tejidos, como sogas, mechas, costales, bayetas, pañetes, cordellate, y paños de mano, etc. Así, el doctrinero don Joseph Fernández juntaba a las indígenas solteras de cada pueblo y, ya reunidas, las mandaba al pueblo de Concepción de Para, para que se dedicaran, encerradas, a hilar lana de vicuña y no les pagaba nada por el trabajo.⁴⁶ Es decir, los obrajes son las fábricas donde se tejen los paños, bayetas, sargas y otras telas de lana, conocidas en todo el Perú con la voz de ropa de la tierra.

El trabajo en los obrajes empieza antes que aclare el día, a cuya hora acude cada indio a la pieza que le corresponde según su ejercicio y, en ella, se les reparte las tareas que les pertenecen; y, luego que se concluye esta diligencia, cierra la puerta el maestro del obraje y los deja encarcelados. A medio día, se abre la puerta para que entren las mujeres a darles a los pobres una reducida ración de alimentos, lo cual dura muy poco tiempo, y vuelven a quedar encerrados. Cuando la oscuridad de la noche no les permite trabajar, entra el maestro del obraje a recoger las tareas. Aquellos que no las han podido concluir, sin oír excusas ni razones, son castigados con tanta crueldad, descargan, sobre los miserables indígenas, azotes a cientos, porque no saben contarlos de otro modo, y para conclusión del castigo los dejan encerrados en la misma pieza por prisión. En la casa, hay un lugar determinado con cormas y cepos para castigarlos más indignamente. Durante el día, hacen varias visitas en cada pieza el maestro del obraje, su ayudante y el mayordomo. Los castigos son realizados por no presentar a tiempo su tarea y son ejecutados todos los días y son tanto más crueles cuanto que no

⁴⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 6/v

⁴⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 9/v

le sirve de indulto, para dispensarle la satisfacción de la deuda, porque se apuntan todas las faltas que hacen en sus tareas, y permanecen obligados a completarlas al fin de año, hasta que no siendo posible satisfacer el trabajo atrasado, adquiere el amo un derecho injustamente establecido de esclavizarlos, no sólo al indio mitayo, sino a todos sus hijos.⁴⁷

Y todo ello, al parecer, con bastante éxito. Por la serie de quejas que los naturales de la doctrina presentaron ante el visitador, podemos hacernos una idea de la amplitud y diversidad del trabajo que desplegaban. La diversificación de la producción incluía, esencialmente, lo que podríamos llamar de *hilatura general*, realizada por muchachos y muchachas. Otro trabajo específico estaba dirigido a la producción de los cordellates, frazadas, sayas y cumbes de sobrecama y delanteras, ocupando a muchos tributarios. A éstos no se les pagaba nada.

La dedicación de la mano de obra a estos menesteres era, en muchos casos, exclusiva. Los “cumbicamayos”, en tal situación, no podían trabajar en sus chacras; las muchachas estaban imposibilitadas de ayudar a sus madres en sus quehaceres domésticos, en tanto los muchachos constantemente braceaban en los tornos tiñendo vestidos. Sus salarios eran pagados con irregularidad, o no se los cancelaba en absoluto. Lamentablemente, no existen datos precisos ni seriados para poder establecer el volumen de producción de estos obrajes; pero debió ser variable. Por ejemplo, el cura doctrinero de Canta, el bachiller Jerónimo de Castilla, menciona que acuden a su obraje más de 200 indígenas de los pueblos de Pariamarca, Achaque, San Miguel de Cachuas.⁴⁸

⁴⁷ Véase, Antonio de Ulloa y De la Torre-Guiral y Jorge Juan y Santacilia, *Noticias Secretas de América*. Ediciones Mar Océano. 1953: 215-216

⁴⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Papeles importantes. Canta. Leg. 19. Exp. 2. 1611: 21-23

Aparte de las actividades agropecuarias y textiles, los doctrineros organizaban otras labores. Una de los más frecuentes era la entrega diaria de pollos, gallinas, huevos, carneros. Sin embargo, con más frecuencia, se descubren las ocasiones en que hacían recoger gran cantidad de gallinas y pollos, obligándoles a los pobres indígenas. Los enviaban a los pueblos de su propia doctrina para venderlos, seguramente, a los mismos naturales: *“hace llevar carga a los indios muchos pollos, gallinas, pan de pueblo en pueblo para venderlos”*.⁴⁹

Pero sabemos que, en las doctrinas, era frecuente la elaboración de bebidas para el consumo de la población. Por eso, ya lo mencionaba el padre Acosta, cuando afirma que era común en los valles calientes donde tenían acequias, o regándolas con las manos para la sustentación de los *viñedos*. Así consta para el curato de Atavillos, cuyo doctrinero se esforzaba en pedir una limeta de vino y, si no le daban, no quería celebrar la fiesta de todos los Santos.⁵⁰

Otra actividad mencionada varias veces en la documentación es la dedicación del doctrinero a las pulperías, teniendo cotidianamente artículos para expender, como vino, jabón, velas, y muchas frutas. Hasta llegaron al colmo de dedicarse exclusivamente a la venta de pan. Aquí la información de un documento del Archivo arzobispal de Lima:

“Pide que le lleven a su casa manteca que vale 12 reales, 10 huevos, sal, ají y demás especies de una cocina, carneros, gallinas, pollos, velas y esto es todo los días, sin que todo por ello no les paga nada y si no le acuden los azota y maltrata, como tiene acostumbrado y los vende todo”.⁵¹

⁴⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 8- 9/v

⁵⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 8/v

⁵¹ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 8/v; y Leg. 17:III: 11/r

Por ello, Guamán Poma seguramente denuncia:

*“Que el sacerdote no pueda ser pulpero ni mercader ni mercachifle por ellos ni por otras personas ni por sus ermanos y parientes. En uendiendo comida o rropa, ya es pulpero mercachifle; no se puede llamarse sacerdote porque en este reyno son pulperos y mercachifles. Con color de la ofrenda compra y uende y ací las ofrendas de cada pueblo allí reparta a los pobres de Jesucristo o con ellas aderece sus iglesias”.*⁵²

El 16 de marzo de 1686, en la doctrina de Canta, don Alonso de Estrada, minero de la misma provincia, denunciaba al fraile Juan Jiménez de Espinoza por vestirse con hábito de clérigo y asistir con escopeta y machete a las minas de Chamarca, con pretexto de tener una mina. A la vez, huyó al pueblo de Guarco cuando se le quiso capturar por orden del corregidor don Francisco García. El fraile admite que tiene licencia para asistir por ser propietario de esas rentas por herencia de su madre, doña Isabel de Espinoza, de una mina de plata de 80 varas, poseía las minas en los cerros de San Francisco de Haramarca, Santísima Virgen de Copacabana, San Pedro, San Cayetano de Sarca y Vírgenes del Socorro.⁵³

En tanto que con los curacas y principales tenían un trato violento, insultándoles, castigándoles, golpeándolos frecuentemente delante de sus indios, tal como hizo en 1674 con el “*alcalde ordinario don Francisco Flores, lo cogió de los cabellos por ser que capitulaba a los curas, le dio 50 azotes de cuya resulta enfermo en riesgo de la vida*”.⁵⁴ Así el doctrinero don Joseph Fernández de Córdoba aparece como un hombre vehemente, agresivo y hasta violento por su comportamiento con buena parte de la comunidad, unido a su actividad en el terreno económico. E incluso utilizaba a un negro suyo para azotar a los curacas. En 1675, el cura doctrinero bachiller don Juan, natural de Chile, en el pueblo de Canta aporreó a una mujer con muchos puñetes y estirones de los cabellos, en la calle.⁵⁵

⁵² Felipe Guamán Poma de Ayala. *El primer nueva corónica y buen Gobierno*. Edición revisada de Jhon Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. México. 1980: 539

⁵³ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 23. Exp: XIV. 1686: 20/r-31/r y 125/r

⁵⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 7/r

⁵⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 22. Exp: XV. 1675: 5/v

Este panorama se prolongó hasta el siglo XVIII, como lo evidencia el siguiente párrafo de Jorge Juan y Antonio Ulloa, correspondiente a 1749:

“...Para que se conozca el exceso a que llega esto y la crecida utilidad que sacan los curas de estas fiestas, nos parece conveniente citar aquí lo que un cura de la provincia de Quito nos dijo transitando por su curato. Y fue que entre estas fiestas y la conmemoración de los difuntos recogía todos los años más de 200 carneros, 6000 gallinas y pollos, 4000 cuyes y 50.,000 huevos, cuya memoria se conserva como se escribió en los originales de nuestro diario. Se debe advertir que este curato no era de los más aventajados.

No se cansa la codicia ni se satisface el deseo de combatirlos por todas partes, de suerte que hasta aquellos de quienes habían de recibir consuelo, y donde habían de hallar acogida en sus miserias, les aumentan el trabajo, los llenan más de congoja y los conducen al último término de la infelicidad. Todas estas desdichas experimentan los miserables indios con sus curas, los que, debiendo ser sus padres espirituales y sus defensores contra las sinrazones de los corregidores, puestos de conformidad con éstos se emulan a sacar en competencia el usufructo de su incesante trabajo a costa de la sangre y el sudor de una gente tan mísera y desdichada, a quien faltando una escasa ración de pan o maíz para su miserable sustento, sobran riquezas para engrandecer a otros.

Todos los días de domingo, han de llevar cada india un huevo para el cura, llevan leña cada uno, un haz de hierba. Con estos arbitrios no necesitan gastar en nada, y al paso que están mantenidos por los indios, se enriquecen a sus expensas, porque todo lo que juntan lo envían a vender a las ciudades, villas y asientos inmediatos, y lo convierten en dinero.

Supuesto que todo esto sale de una gente que no tiene más facultad ni proporciones de ganancias que su trabajo personal y un salario muy reducido cuando trabajaban por otro, ¿cómo podrán pagar tantos emolumentos a los curas?

Por ser tan común en todos, toma a su disposición indias y cholos, y formando un obraje de todo el pueblo, da: a unas, tareas de lana o algodón para que hilen; a otras, tareas de telar...

Estos ejemplos se están viendo a cada paso, caminando de unas partes a otras; pero si el difunto deja alguna cosa, entonces se hace el cura heredero universal, recogiendo los bienes y ovejas, y despojando de todo a la mujer, hijos o hermanos.

No parece sino que instinto peculiar en aquellos eclesiásticos el sobresalir a todos los demás en las pervertidas costumbres de su desarreglada vida, siendo aquellos que mas debieran contenerse en los que la desenvoltura tiene mayor resolución, y los vicios encuentran más cabida.

Todas estas desdichas experimenta los miserables indios con sus curas, los que, debiendo ser sus padres espirituales y sus defensores contra las sinrazones de los corregidores, puestos de conformidad con éstos se emulan a sacar en competencia el usufructo de su incesante trabajo a costa de la sangre y el sudor de una gente tan mísera y desdichada, a quien faltando una escasa ración de pan o maíz para su miserable sustento, sobran riquezas para engrandecer a otros.⁵⁶

Esta larga cita nos sirve de pretexto para realizar las más variadas reflexiones.

Algunos párrocos de la doctrina de Canta aparecen, por consiguiente, como extraordinarios agentes económicos de una actividad sorprendente, remontándose a varios años atrás. Los sacerdotes funcionaban como eficaces extractores del excedente indígena, apropiándose por diversos medios o mecanismos extraeconómicos, e incorporándolo en su mayor parte al expansivo mercado urbano colonial, aunque también produciendo para el consumo interno de la comunidad.

⁵⁶ Antonio de Ulloa y De la Torre-Guiral y Jorge Juan y Santacilia, *Noticias secretas de América sobre el Estado naval, militar...* (Siglo XVIII). Madrid. Edición América (Biblioteca Ayacucho). 1918: 258-273

En la mayoría de los casos, las mercancías circulaban, a mayor escala, por ámbitos regionales. En este nivel, los doctrineros se preocupaban por los circuitos cortos, haciendo transportes de algunas mercancías, como artículos alimenticios (huevos, gallinas, perdices, etc.). E igualmente otros productos, como tejidos, que hasta llegaban a la capital del Virreinato. Los mencionados circuitos regionales servían para que los párrocos completaran el ciclo Mercancía-Dinero, llevando hasta las comunidades ropas de algodón. Para alcanzar tales fines, alquilaban gran cantidad de caballos y yeguas. Sobre ellos cargaba sus artículos para expenderlos. Se dice que debían muchos pesos a indígenas por su trabajo y por el alquiler de sus mulas. No remuneraban el uso de los recursos indígenas, en este caso, el empleo de mulos y caballos. Era frecuente, como norma cotidiana en este proceso económico. A veces el doctrinero pagaba algo por el transporte, aunque siempre menos de lo usual:

“El cura junta de todo lo que obliga que le den los indios papas, maíz, gallinas, pollos y junta 7 o 8 fanegas de papas, una carga de gallinas y pollos, hace que en las mulas de los pobres se traigan a esta ciudad para que se venda, y usa las mulas y no les paga nada”.⁵⁷

En base a estas referencias disponibles en la documentación, lo más que se puede afirmar es que los párrocos sabían transformar en dinero los pequeños y grandes volúmenes de mercancías, sumado al ahorro por el pago de la fuerza del transporte. Así, podían obtener sin gran esfuerzo varios cientos de pesos anuales como ganancia. Con su participación en el intercambio, los doctrineros completaban parte de su actividad económica que, si bien afectaba al sistema colonial, se desarrollaba en cierto modo paralelamente a aquél.

⁵⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Capítulos. Leg. 21. Exp: II. 1674: 9/v

Resaltando el entorno y contorno de la producción y circulación de las mercancías, los doctrineros se servían básicamente, como se ha visto, de la fuerza de trabajo de los catecúmenos. Aprovechaban la enorme ventaja que suponía la constante presencia y contacto con la población indígena y la relativa facilidad para suavizar los efectos de los controles a que eran sometidos. Ello era tan importante como la seguridad de contar con mano de obra en cualquier momento, la posibilidad de poder movilizar -directa y simultáneamente- sectores de población con los que no podían contar otros grupos coloniales en sus actividades. Así, el curador de almas realizaba una amplia división del trabajo, dedicando tributarios a la agricultura, con predominio de muchachos, pero también de hombres y mujeres adultos para cuidar el ganado. Realmente echaba mano de todo tipo de población para la manufactura textil, aunque dividiéndola cuidadosamente según las faenas.

Además de la actividad económica que desarrollaban al margen del ordenamiento colonial previsto, los sacerdotes de Canta intervenían directamente en él, completando una actuación amplísima, faltando por conocer el destino que le reservaban a las sumas de dinero acumulado. Por el momento, ésta es la incógnita que sigue abierta en el accionar de los doctrineros en la economía colonial. Pero, en una información para el año 1583, se menciona que los frailes no deben tener propiedades particulares y guardan dinero para enviar a España.⁵⁸ Seguramente el destino de esta acumulación era España y algunos doctrineros volvían a España enriquecidos después de algún tiempo de párroco de indios.⁵⁹

⁵⁸ “Carta del Virrey Don Martín Enríquez a S. M sobre asuntos eclesiásticos el 15 de febrero de 1583”. En: En: Emilio Lissón Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1946: Vol. IV, N° 20: 377

⁵⁹ Aquí es preciso mencionar que en el Archivo General de Indias de Sevilla hay un expediente: Casa de Contratación. 349C, N. 3, R. 16. 1622, he hallado un Auto sobre los bienes de difuntos del Bachiller Juan Sánchez, presbítero, cura y beneficiado de la doctrina de Canta. Este párroco era natural de Llerena – España. En el testamento se halló una suma considerable de 5 quintos, 309 mil maravedíes. Y asimismo, la Casa de Contratación de Sevilla administraría los bienes que se trajeron desde el Perú, la suma de 6 mil y 6 pesos de 8 reales. Folios 23r – 42r; 160r, 289r.

Es decir, miles de páginas se necesitarían para dar cuenta de las quejas e indignación de muchos sectores coloniales que se elevaron contra los abusos y vicios de los doctrineros. Los excesos de tal tipo eran inevitables dada la libertad con que vivían y la lejanía casi total para un eficiente control por parte de los preladados superiores de los regulares. Los visitadores eclesiásticos eran insuficientes y se dice que, a menudo, estaban confabulados con los doctrineros. Guamán Poma indica las tarifas de esta corrupción. No podría haber sido de otro modo, ya que los doctrineros del arzobispado de Lima, por lo común, estaban considerados la hez del clero español. La mayoría sólo tenía en mente enriquecerse en el menor tiempo posible y retornar a España, para gozar de una bolsa bien repleta. Un documento manifiesta: “*A estas partes pasan muchos clérigos y lo mas dellos después que han hecho su pella de plata dan la buelta a esos reynos de España a gastarlo*”.⁶⁰

Otras fuentes presentan a varios sacerdotes en quienes el anhelo de la evangelización era casi inexistente: “*Todos los conventos de frailes de la Merced e Santo Domingo que ay al presente en esta tierra, tienen indios...no podrán con verdad decir a su Majestad ninguno dellos han convertido indio ni doctrinado en nuestra santa fe*”.⁶¹ Esto significaba que repartían su tiempo entre el comercio, tratos y contratos, el juego, el libertinaje y siempre prestos a usar la violencia para quebrar toda oposición.⁶²

⁶⁰ Véase, Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú*. Madrid, Rivadeneyra. T. III. 1921-26: 9.

⁶¹ “Relación que hace el Ldo. Martín de Santoyo sobre lo que se debe proveer y remediar en los reinos del Perú: descuido en la conversión de los naturales, prohibición del lujo, los repartimientos a conveniencia de los conventos, los intérpretes sean españoles, para que no se vendan los repartimientos, etc”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943-8. Doc. 86

⁶² Los testimonios sobre este asunto son innumerables. Ya el primer Concilio denunciaba esos abusos, véase, “Constitución 79”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951: 89.

Pero esta tranquilidad de los párrocos y de los religiosos expoliadores eran turbadas por las visitas. Una vez que éstas pasaban, proseguían con sus abusivos e ilegales negocios y el entendimiento con los notables indígenas era nuevamente establecido. Desde luego, contaban con la complicidad de los corregidores. La codicia y la falta de escrúpulos de gran parte del clero rural se mantendrían firmes durante largos años.

Finalmente, lo que acabo de señalar es uno de los tantos casos de la participación de los doctrineros en la economía de sus propios *beneficios* o *parroquias*. Y también de los pleitos que protagonizaron con sus feligreses. Son capítulos de naturaleza esencialmente económica.

QUINTA PARTE

**LAS VISITAS DE IDOLATRÍAS A LA DOCTRINA DE NUESTRA SEÑORA
DE LA LIMPIA CONCEPCIÓN DE CANTA**

Las primeras impresiones

La conquista de América, como todas las otras realizadas en las Indias Occidentales, fue hecha en nombre de la evangelización y de la extirpación de las idolatrías, según los altos intereses del Estado y de la Iglesia de España. Pero su acción en el campo religioso fue solamente formal, y las pruebas constan en los documentos de la época. Comprobamos que los conquistadores no se preocupaban en acabar con las prácticas idólatras de los naturales, ni de estimular cualquier acción tendiente a la conversión. Los escasos testimonios que han llegado hasta nosotros demuestran que, únicamente, se limitaban a la observancia de los elementos formales y rituales de la religión católica.¹ Dígase lo que se diga, los hispanos fueron, ante todo, conquistadores del oro. La lectura atenta de los relatos no deja lugar a dudas sobre el particular.²

En los primeros años de la Conquista, no debe sorprender que el saqueo y extirpación aparezcan entrelazados. Sería un error considerar que la destrucción de los templos indígenas y de sus muchos ídolos fue sólo por el celo de un catolicismo militante.³ En esos primeros años, era muy frecuente la extirpación cual un cómodo y

¹ Véase, Pierre Duviols. *La lutte contre les religions autoctones dans le Pérou Colonial*. 1971:77-78, *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica – Madrid. Lib. I, Tít. I, Leyes VI. Asimismo, véase Javier Ayala, “Iglesia y Estado en las Leyes de Indias”, *Revista de Estudios Americanos*, Vol. I, Nº 3, Sevilla 1949: 427

² Cristóbal Mena, “La conquista del Perú llamado Nueva Castilla”. En: Porras Barrenechea. *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima. 1967: 88; Francisco de Jerez. “Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla”. En: *Historiadores Primitivos de Indias*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles. 1947: 336a; Fernández de Oviedo. *Historia general de las Indias*, Ediciones de Juan Pérez de Tudela. Madrid, (1851). Tomo IV. 1959: 55, 239.

³ Existe el testimonio del Licenciado Martel de Santoyo en 1542, denunciando a los cristianos preladados y personas de doctrina, salvo algunas excepciones, han robado, privado de su libertad, muertos a tormentos, porque no daban oro, siendo despojados de sus mujeres, y sus hijos de los indígenas siendo puestos a la servidumbre. “*Tiene esta gente razón en dezir: ¿quién es el dios de los cristianos, sy es tal que estos que nombran suyos, le sirven con fazer estas obras.....hasta oy en ningún pueblo desta tierra se sabe que por persona alguna, religioso ni seglar, con tener como todos tienen yndios, asy conventos de frayles como prelado y algunos clérigos se aya entendido en la dicha doctrina*”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943-8: 99-100.

providencial pretexto para el pillaje, puesto que los objetos de oro abundaban especialmente en los templos de los “demonios”.⁴

En este sentido, se puede afirmar que las grandes destrucciones de los templos andinos, durante los primeros veinte años de invasión, no se debieron a factores esencialmente religiosos. Los buscadores de tesoros -ya fuesen civiles o militares, seculares o regulares-, realizaban las mayores destrucciones, desmantelando, cavando, destruyendo sin el menor miramiento, obsesionados por encontrar los objetos preciosos del culto andino.⁵

⁴ “Carta al Rey, 1º de julio de 1550”. Esta dramática acusación es confirmada en 1550, por Domingo de Santo Tomás, quien deploraba el mal tratamiento a los naturales, como si fueran bestias. Él mencionaba que un tercio de la población indígena ha perecido como consecuencia de diversas agresiones, siendo despiadadamente explotada la mano de obra barata, de modo tal que los indios ni siquiera tenían tiempo para prestar la atención a las cosas de Dios; señala, además, el comportamiento de los curas de servicio, que pasan la mayor parte del tiempo negociando y jugando cartas en compañía del amo, con quienes están confabulando. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 152. 1943-8: 151.

⁵ “Un testimonio del fraile Vicente Valverde en 1534”. Entonces Obispo, escribía al Rey a propósito del Cuzco. “Y certifico a vuestra magestad que, si no me acordaba del sitio de esta ciudad yo no lo conociera a lo menos por los edificios y pueblos de ella; porque quando el gobernador don Francisco Pizarro llevo aquí y entré con él, estava estaba este valle tan hermoso en edificios y población que en torno tenía., que era cosa de admirarse de ello, porque, aunque la cibdad en si no tenía más de tres o cuatro mil casas, tenía en torno quasi veinte mil. La fortaleza que estava sobre la cibdad parecia desde aparte una gran fortaleza de las de España. Agora la mayor parte de la cibdad esta toda derribada y quemada. Todos los pueblos de alrededor no tienen sino las paredes que por maravilla ay casa cubierta”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 57. 1943-8: 101.

Los teólogos y la idolatría

Anteriormente, Bartolomé de las Casas mencionaba en el cuadro de las religiones. En la primera época -dice- se practicó una idolatría adorando a los elementos de los que dependían las cosechas, es decir, constituía una idolatría utilitaria. Y en la segunda, bajo el dominio del imperio de los Incas, se lograron muchos avances, como, por ejemplo, el adorar al Sol:

“...con sola la lumbre de la razón natural cognosciese que aquellas cosas que los otros estimaban y servían por dioses, no merecía tal reverencia y servicio como se debe a Dios: e ya que él erraba, escogía al menos la más excelente de las criaturas por Dios, entendiendo y confesando tácitamente que la cosa que en las cosas es la mejor, aquella merecía y merece ser Dios: cuanto más que, como arriba queda dicho, expresamente cognoscía que el sol era criatura del verdadero Dios”.⁶

También el padre José de Acosta, en su tratado *De Procuranda Indorum Salute* (1571), dejaba en claro sus ideas sobre la extirpación. Asienta, en principio, que la extirpación moral debe proceder de la persuasión y de la dulzura, sin por eso excluir el rigor y la violencia.⁷ También basa sus consideraciones en contenido de origen geográfico, ilustrándolas mediante tres ejemplos cardinales. El primero incluye a los Caldeos (adoradores de los astros y de los elementos). El segundo comprende a los griegos (divinización de los muertos). El tercero a los egipcios, refiriéndose al

⁶ Fray Bartolomé de las Casas. *Apologética Historia de las Indias*. Edición Serrano y Sanz. Madrid. 1909. Cap.126

⁷ En 1572 llegaba al Perú el padre José de Acosta. A los cuatro años, y después de visitar buena parte del extensísimo territorio de aquel Virreinato, terminaba de redactar su famosa obra. *De procuranda Indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias* (1576). Este opúsculo, que constituye uno de los manuales más importantes de la primera misionología americana, a los 85 años del primer viaje colombino, recapitula, de forma magistral, las tradiciones teológicas salmantinas -que con frecuencia revisa-; las experiencias pastorales novohispanas y los contenidos de la Instrucción. Resume los fines que Acosta perseguía al redactar su libro: levantar el ánimo de los misioneros, algo decaídos por la hasta entonces infecunda evangelización peruana, y resolver algunas cuestiones teológicas controvertidas en aquellas tierras sureñas. La obra quedó estructurada en seis libros: sobre la esperanza de salvación de los naturales (I), cómo llegó el Evangelio a Perú y la cuestión de los títulos justos (II), la administración civil de Perú (III), los ministros espirituales de Perú (IV), sobre el modo de catequizar (V) y sobre la administración de los sacramentos (VI).

culto de los animales.⁸ Asimismo, considera que el pueblo andino es el más evolucionado en lo que respecta a los cultos. En su obra, *Historia Natural de las Indias*, ofrece una clasificación en dos grandes formas de idolatría: la natural y la artificial. La primera, el culto a algo general o particular, de los cuerpos celestes, elementos, ríos, montañas, árboles, etc. La segunda abarca la adoración a los objetos que son creados por el hombre (estatuas, ídolos) y, por otra parte, el culto a los muertos.

Los españoles establecieron que el Diablo manifestaba su voz hablando a través de los ídolos. Incluso, el arzobispo Loaysa sintió como principio la comunicación entre los indígenas sacerdotes y el Diablo a través de sus huacas. Lo único que discutían era sobre las respuestas del Diablo: “...si alguna vez les dize verdad, que es para engañallos para que le crean otras muchas mentiras”.⁹

Nadie ponía en tela de juicio que, para el mantenimiento del dominio a los indígenas, el Diablo se valía de la coacción, de la amenaza y de la astucia. Se decía que se quejaba, muchas veces, de la insignificancia de los sacrificios que le ofrendan, y del poco honor que se le rendían; un cronista manifiesta que sólo está contento cuando recibe copiosas ofrendas, como los sacrificios humanos, con la finalidad de otorgar a los indígenas la paz, la salud, y las abundantes cosechas.¹⁰

La idolatría estaba considerada tanto un pecado contra Dios como contra natura. Sostenían que consistía en una trasgresión contra el derecho divino y el derecho natural. El Jesuita José de Acosta, en su tratado *De Procuranda Indorum Salute*, en el libro II afirma que la infidelidad y la idolatría sólo pueden ser juzgadas por Dios, aunque ellas no justifican la guerra, refutando así el argumento de

⁸ Véase, José de Acosta, “De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias”. En: *Obras del Padre José de Acosta*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. Edición Atlas. Tomo LXXIII. 1954. (X, XI. 559).

⁹ “Primeras instrucciones dadas por el Obispo de Los Reyes, fray Jerónimo de Loaysa, sobre la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 106. 1943-8.

¹⁰ Véase, Pablo Prado, *Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos*. Lima. R.H.P. 1919: 187,193; Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588). Colección Crónicas y Memorias. Edición Polifemo. Madrid. 1998. IV: 141, 183, 190.

Sepúlveda y a los toledanos. Sólo de resistirse los infieles a los españoles o atacándolos sin razón podría tener justificación el uso de la fuerza.¹¹ Si bien es cierto que Acosta nunca dejó afirmar los derechos de la Corona sobre las Indias. Con todo, la tesis de Toledo iba a prevalecer hasta el siglo XVII.¹²

Así fue como, en los siglos XVI y XVII, concedió al Demonio un papel preponderante en sus funciones y poderes, representando una imagen bastante variada, enraizada en la tradición europea. Se decía que los Andes era la cuna y reino de la idolatría porque, después de la llegada de Cristo y de la expansión de la Iglesia en el Viejo Mundo, el Demonio se refugió en las Indias, donde ha preponderado como dueño absoluto hasta la llegada de los conquistadores.¹³

Una de las características de la orden jesuita era la eficacia como objetivo pastoral. Siguiendo las líneas del Concilio de Trento (1545-1563), los teatinos revolucionaron la evangelización en los Andes a través de la acción sacramental. En un principio, misiones volantes y parroquias o “doctrinas” de indígenas, como las de Huarochirí, Santiago de El Cercado o Juli, constituyeron estrategias y espacios de experimentación durante el último tercio del siglo XVI. Sin embargo, a partir del siglo XVII, la institución escolar se convirtió en la piedra angular del adoctrinamiento católico jesuita. El caso de Lima es ejemplar, no sólo por la rigidez de los métodos educativos, sino por el apoyo que les brindaron las familias virreinales, la clase criolla y las élites indígenas.

¹¹ José de Acosta, “De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias”. En: *Obras del Padre José de Acosta*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. Edición Atlas. 1954, Cap. III, IV y XIII

¹² “Manuscrito anónimo de Yucay del 16 de marzo de 1571”. En: *Historia y Cultura*. N° 4. 1970, Transcripción de Josyene Chinese. Para los toledistas la idolatría constituía el primer título negativo de soberanía, el que permitía refutar y rechazar toda restitución del país a los príncipes indígenas.

¹³ José de Acosta, “Historia Natural y Moral de las Indias”. En *Obras*. Estudio preliminar de p. Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. Tomo LXXIII. 1954:140

Fruto de esa actitud de entendimiento y colaboración, el jesuita Pablo José de Arriaga, rector del Colegio de San Martín, junto con el arzobispo Lobo Guerrero y el virrey Juan de Mendoza y Luna, Marquez de Montesclaros (1607-1615), acordaron en 1610 la necesidad de organizar una campaña de extirpación de idolatrías sin precedentes. Para ello, se creó un “*cuerpo especializado de jueces eclesiásticos visitantes de idolatrías*” como un intento de forzar a los indígenas a volver a sus reducciones y combatir los comportamientos religiosos contrarios a la moral y costumbres cristianas; un aparato represivo bien organizado y conformado por el Dr. Francisco de Ávila, cura de San Damián de Huarochirí, Diego de Ramírez, Hernando de Avendaño y varios padres de la Compañía de Jesús encargados de la misa, el sermón y la confesión de los naturales.

El padre José de Arriaga, de la Compañía de Jesús, publica su admirable tratado: *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), otorgando verdaderas instrucciones a los visitantes. Sus reglamentos iban a tener carácter de ley en el futuro, por lo menos hasta 1649, año en el cual aparece la obra análoga del arzobispo Pedro de Villagomez.

Ya hemos mencionado que el hombre que verdaderamente controlaba la extirpación de las idolatrías era el jesuita Pablo José de Arriaga. Su libro *la extirpación de la idolatría en el Perú*, es un manifiesto que expresa la posición oficial de los extirpadores de la Compañía de Jesús y de la Iglesia del Siglo XVII. Arriaga interpreta la causas y raíces de la pervivencia de la idolatría, de este modo: “*La principal causa y raíz de todo este daño tan común en este arzobispado, y a lo que se puede tomar universal de todo el reino, y que si sola ella se remediase las demás causas y raíces cesarían y se secarían, es falta de enseñanza y doctrina*”.¹⁴

¹⁴ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1968: 218

Según este ideólogo, los indígenas saben la doctrina de paporreta, como papagayos e, incluso, examinando a los fiscales y muchachos que enseñaban la doctrina, se comprobaba que cometían errores alterando letras y palabras.¹⁵ Aquí, el jesuita responsabiliza de todo ello a los curas doctrineros y a la mayoría de las doctrinas que estaban divididas, de modo que el párroco no se daba abasto y, por consiguiente, las iglesias estaban descuidadas, sin ornato ni aparato en el culto divino. Y lo que es más grave, denuncia que los indígenas ni conocen ni saben los Sacramentos y todo ello hace responsable a los curas que no manifiestan ningún interés en la instrucción de sus feligreses.

En el Perú colonial, ningún español ponía en duda las referidas intervenciones orales del Demonio, sin dejarse por eso de admitir que, en algunos casos, se trataba de engaños urdidos por los hechiceros. Es indudable que la Iglesia tenía el mayor interés en poner al descubierto sus mentiras, para desacreditar a los sacerdotes indígenas ante los ojos de la población. El jesuita Arriaga admite que las respuestas de los hechiceros pueden ser provocadas por la embriaguez, e insiste en un examen minucioso de cada caso, a fin de saber si las palabras se deben a la chicha o al Diablo: *“El Huancapillac...tiene cuidado de guardar la huaca y hablar con ella, y responder al pueblo lo que él finge que le dize, aunque algunas veces les habla el demonio por la piedra”*. Así lo dio a atender el jesuita.

También Arriaga mencionaba otras razones de la pervivencia de la idolatría:

1. En los pueblos de indígenas, hay un elevado número de “ministros de la idolatría” que, a diferencia de los curas doctrineros, sí desempeñan bien su labor y viven, constantemente, entre ellos.
2. La gran libertad que gozan los curacas, que generalmente apoyan la idolatría.
3. El hecho que se conservasen ídolos, adoratorios, mallquis y toda la diversidad de objetos ligados al culto idolátrico.
4. Permitir la celebración pública de fiestas de contenido idolátrico. Los indios las llevaban a cabo ante la vista y paciencia de los curas y españoles, e incluso “aquí en el cercado de

¹⁵ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1968: 219

Lima las hemos visto muchas veces”.¹⁶ 5. La borrachera que es la madre de la idolatría. Acusa a los corregidores de fomentarla con la venta de vino en los pueblos, para lo cual estaban coludidos con los curacas. Y, por último, ni curas ni corregidores se preocupan de castigar la idolatría y otros pecados públicos, por considerarlo delito menores.¹⁷ Además, este jesuita emite el juicio de valor de que, hasta el momento, han sido insuficientes los concilios y los arzobispos para remediar el mal y, por eso, los indígenas siguen siendo idólatras.

Asimismo, el jesuita proponía algunas soluciones importantes, como la cárcel para los hechiceros y el colegio de los caciques. Pero la más notable de las soluciones es la visita de las idolatrías, donde combina dos aspectos esenciales: por un lado, el misional, arrancar la idolatría del corazón de los naturales; y por otro, la visita judicial, que destruiría las manifestaciones materiales de la idolatría. Es decir, Arriaga menciona que lo más importante es que los visitantes y religiosos deben ser más padres y maestros que jueces y fiscales, y que se dé continuamente las visitas.¹⁸ Y lo fundamental es que el cura de la doctrina coopere con el proyecto: “Pero el único y principal remedio de este mal y la cura de esta enfermedad está en los curas y depende de su cuidado”.¹⁹

A la vez, el Obispo de Quito, De La Peña Montenegro, en su volumen *Itinerario de curas de indios*, publicado en 1668, considera que, entre los indígenas del Perú, existen tres clases importantes de idolatría. La primera formal o perfecta, también llamada idolatría total. El Obispo recalca que esta idolatría es inconsciente, sin dejar de ser, a la vez, interna y externa. Segundo, la que se observa después de varios años de contacto entre las dos religiones, calificada como sincretismo malicioso. Es decir, el idólatra conoce ya la verdadera religión, pero además teme a las huacas, rindiéndoles el culto necesario. Estos naturales bautizados y catequizados

¹⁶ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1968: 222

¹⁷ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1968: 221-225

¹⁸ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1968: 234, 242, IX, X

¹⁹ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1968: 257

son conscientes de la existencia de un solo Dios, pero les rinden ofrenda a sus huacas e ídolos. Según Peña Montenegro, dicha categoría es la más grave, porque la idolatría actúa *sciens et volens*. El tercer caso es el de los naturales que profesan la idolatría material. O sea, aquellos que rinden culto por medio del espíritu de imitación, dedicándoles culto, ofreciendo sacrificios a los ídolos, sin atribuirles realidad divina. El obispo reflexiona que los indígenas del Perú están incluidos en esta categoría.²⁰

La atención de la idolatría por los Obispos de Lima.

El 25 de julio de 1543, fray Jerónimo de Loayza había entrado en la Ciudad de los Reyes, y fue nombrado primer arzobispo de la Catedral Metropolitana de Lima en 1545. Le tocó vivir periodos de gran turbulencia política con el primer virrey, Blasco Núñez de Vela, y las rebeliones de Gonzalo Pizarro, Sebastián de Castilla y Francisco Hernández Girón. A pesar de ello, hizo una gran labor religiosa, planificando la erección de una nueva catedral, fundando parroquias, monasterios, colegios, hospitales y una cátedra de quechua. Convocó al primer y segundo Concilio Limense.

Ya hemos mencionado que el primer texto acerca de la extirpación de idolatrías fue redactado por el Arzobispo Loayza, en 1545: *La Instrucción de 1545-1549*. Recordemos este tratado, constituye el primer texto legislativo de la Iglesia, para fijar los principios básicos de la misión evangelizadora y, muy particularmente, de la extirpación.²¹ En este tratado, el orden en que se enumera las principales materias es el siguiente: 1. Construcción de la iglesia, celebración de los oficios, administración de los Sacramentos. 2. Búsqueda y destrucción de los monumentos paganos. 3. Refutación de la idolatría, y, finalmente, la instrucción religiosa. Además, en ella se instituye una gira de inquisición y extirpación que debería renovarse cada año. Es decir, es el embrión de las futuras visitas de las idolatrías:

²⁰ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid. 1668: 175, 179, 180.

²¹ “Fray Jerónimo de Loayza, *Instrucción*, Redactado en 1545, el texto fue revisado, corregido y aprobado el 14 de enero de 1549”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 106. 1943-8.

*“Los doctrineros personalmente hieran por todos los pueblos del repartimiento y detenerse en cada pueblo seis u ocho días entendiendo si tienen guacas o otros lugares donde acostumbran hacer algunas ceremonias o ritos y deshazerlas y pondrán una cruz donde mejor les pareciere y en los días que allí estuvieren platicalles an de las cosas de nuestra santa fe”.*²²

Es decir, el Prelado confiaba a los curas doctrineros que residen en los repartimientos la responsabilidad de visitar los pueblos, indagar acerca de sus cultos y creencias y enseñar a las autoridades y a los niños los primeros rudimentos del Catolicismo. Levanta la voz cuando se refiere a los hechiceros y ministros de la idolatría:

*“Trabajarán de saber si ay hechicero o yndios que tengan comunicaci3n con el Demonio, y hablen con 3l, y asy mesmo los alumbren desta ceguedad y torpeza, haci3ndoles entender la gran ofensa que hacen a Dios en tener comunicaci3n con el demonio y creer mentiras que les dize...y tambi3n los amenazar3n con la pena y castigo que se har3 en los que lo hizieren”.*²³

Entonces, observamos que esta *Instrucci3n* contiene m3s detalles relativos a la extirpaci3n. En ella, encontramos un esbozo de las futuras visitas de idolatrías: cada a3o, el doctrinero deber3 detenerse seis y ocho d3as en cada pueblo de indios para descubrir y destruir huacas. Deber3 tener mucho cuidado de que los naturales no vuelvan a sacar y enterrar en otra parte el cad3ver de un ind3gena ya bautizado, o de que no se maten mujeres para enterrarlas junto con algunos caciques. Eso era la preocupaci3n del Prelado. Tambi3n menciona este primer arzobispo de Lima y protector de los ind3genas del Per3, al dictar sus instrucciones:

²² “Fran Jer3nimo de Loayza, *Instrucci3n*”. En: Emilio Lisson Ch3vez, *La Iglesia de Espa3a en el Per3. Colecci3n de documentos para la historia de la Iglesia en el Per3 que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 142. 1943-8: 142.

²³ V3ase, Emilio Lisson Ch3vez, *La Iglesia de Espa3a en el Per3. Colecci3n de documentos para la historia de la Iglesia en el Per3 que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943, Vol. I, N3 4:144

*“Por cuanto el titulo y fin del descubrimiento y conquistas destas partes a sido la predicación del evangelio y conversión de los naturales dellas al conocimiento del Dios nuestro señor y, aunque esto generalmente obliga a todos los cristianos que acá han pasado, especialmente y de oficio yncumbe a los preladados en sus diócesis, y porque personalmente no podemos visitar el termino de nuestro obispado...aconseja a los que directamente se encargan de anunciar la doctrina cristiana a los indios de proceder sin vejación y de procurar saber “donde tienen sus guacas y adoratorios y hazer que los deshaga, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello”.*²⁴

Además, se trata puntos concernientes a indígenas ya bautizados y retornados a la idolatría. El Prelado dominico sólo aconseja una especial vigilancia.²⁵ En cuanto a los hechiceros, considerados como acólitos del demonio, recomienda, en primer lugar, instruirlos y convencerlos de estar ofendiendo a Dios. Y luego, hacerles comprender que el diablo sólo dice mentiras. De persistir en sus prácticas bastaría con amenazarlos con un castigo.²⁶ Como vemos, esta instrucción revela una concepción optimista de la empresa evangelizadora. Así, la idolatría de los naturales, más que un signo de culpabilidad, es el resultado de la ignorancia religiosa, de manera que, por medio de una instrucción adecuada, se podría lograr la conversión. Incluso aconseja, que para realizar una evangelización más rápida, se debe recurrir a los jóvenes indígenas, a quienes se les adiestró en el conocimiento de las oraciones, mandamientos y artículos de la fe. Según esta *Instrucción*, se debía escoger a los hijos de los caciques, pero la dificultad de mantener en lugares apartados a estos jóvenes catequistas hizo que, con el tiempo, se procurara instruir a un indígena adulto del lugar.

²⁴ Véase, Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943, Vol. I, Nº 3:135-145; Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Límense (1551-1772)*. Ecclesiastical Province. Lima, II, 1951: 139-143, y además revisar nuevamente a Emilio Lisson Chávez 1943, Vol. I, Nº 4: 135-136.

²⁵ “Fray Jerónimo de Loayza. *Instrucción*”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 106. 1943-8: 143

²⁶ “Fray Jerónimo de Loayza. *Instrucción*”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 106. 1943-8: 143-144

También, en esta época, después de las guerras civiles, se instituyó el Primer Concilio de Lima convocado en 1551. El dominico fray Domingo de Santo Tomás, por entonces, ya definía la situación de la evangelización como progresiva, pues los indígenas comenzaban a frecuentar la iglesia, e incluso algunos llegaban a entender la fe.²⁷ Este Concilio, que en parte retoma, desarrolla y modifica el texto de la *Instrucción de 1545*, expone las siguientes materias: 1. Construcción de la Iglesia, culto, administración de los Sacramentos. 2. Destrucción de la idolatría y la novedad es la distinción entre indígenas bautizados y no bautizados, entre apóstatas e infieles.

En este primer Concilio, ya aparecen las normas que ordenan la destrucción de las manifestaciones de la religión autóctona, con el objeto de extirpar las idolatrías y agilizar la conversión de los indígenas. Contiene mandatos expresos para destruir, ídolos y santuarios, y prohíbe los cultos indígenas. Es decir, ordena la destrucción de las huacas: “*pues allende de ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles en grande estorbo para tornarse cristianos*”.²⁸

Señalaremos sólo algunas constituciones del primer Concilio referente a la destrucción de las idolatrías. La constitución 3 otorga a los curas orden expresa de destruir y quemar los ídolos y santuarios encontrados en los pueblos de indígenas; y construir una iglesia sobre su emplazamiento, siempre que el sitio fuese adecuado. La constitución 26 prohíbe la práctica de los cultos indígenas, amenazando a los culpables con los mismos castigos dados a los hechiceros. Pero como la Iglesia no estaba autorizada a destruir ídolos en los pueblos de infieles, aquí los sacerdotes debían informar al representante del Virrey, quien tomaría las disposiciones necesarias. Análogamente dispone que los hechiceros “entren en razón”, sin olvidar aplicarles cincuenta latigazos y cortarles el cabello. En las constituciones 38 y 39,

²⁷ “Carta de Fray Domingo de Santo Tomás al Rey, por el exceso en el tributo, excesos en los repartimientos, en las minas, que se admitan a los religiosos en las doctrinas y se favorezcan a los hospitales”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 152. 1943-8: 191.

²⁸ Véase, Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951. T. I: 8

ofrece una detallada instrucción sobre la enseñanza evangélica del doctrinero de indígenas.²⁹

Asimismo, el primer concilio de Lima vuelve a llamar la atención de los doctrineros sobre el culto a los muertos y el traslado de los cadáveres. Da una lista de castigos corporales (azotes, rapado de cabeza) que se deben aplicar a los indígenas que vuelvan a idolatrar una o varias veces. Los más pertinaces serán encarcelados durante diez días y la iglesia les podrá quitar la tercera parte de sus bienes.

Ya, en el gobierno del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, a través del Segundo Concilio Límense (1567), se demuestra una preocupación por la fuerte resistencia religiosa indígena apoyada por los curacas. Allí ordena que los curas deban amonestar solemnemente, y ante notario, a los indígenas para que denuncien sus huacas en un plazo de tres días y ellos mismos deberán destruirlas “arrasando todo”.

Sabemos que este segundo Concilio Límense se llevó a cabo en el *periodo de transformaciones ideológicas*, en plena reflexión de la realidad indígena, época en la cual los sacerdotes y laicos se preocupaban en definir los lineamientos básicos de un sistema colonial ideal. Por eso, sus constituciones presentan interesantes innovaciones en el terreno de la extirpación en comparación con el primer Concilio. En la constitución 98, se señala la destrucción de los templos y los ídolos; en la 99, la destrucción de las apachetas o montículos de ofrendas que se encontraban en los caminos y en los altos de las montañas. Castiga a los que practicaban el culto a los muertos, a los cuales ofrendaban en los entierros. También trata sobre las fiestas, los ritos paganos y supersticiones.

²⁹ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Ecclesiastical Province. Lima. 1951. T. I: 8

De forma similar, se reconoce el fracaso parcial de los primeros intentos evangelizadores. Admite que los indígenas cristianizados siguen manteniendo sus antiguas prácticas en la clandestinidad, y que el paganismo se ha había generalizado. Incluso desenmascara aquellas actitudes reveladoras de un dualismo ritual, es decir, el que los fieles coloquen ídolos al lado de las imágenes de los santos.³⁰ Además, han comprendido que los trastornos psicológicos implican una conversión a la vez religiosa y cultural. Recomienda repetir muchas veces las advertencias y amonestaciones, antes de llegar al castigo.

Luego, en el Tercer Concilio, si se lo lee de prisa, sus constituciones parecen no ocuparse de la idolatría, salvo el párrafo dedicado al encarcelamiento de los hechiceros.³¹ Es más importante remarcar que el III Concilio da más importancia a la literatura pedagógica, ratificando la totalidad de las constituciones del Concilio de 1567. Se trata de tres manuales trilingües (español, quechua, aymará) para la conversión de los naturales: un catecismo, un libro del confesor y un sermonario.

Asimismo, en este concilio confirma globalmente las constituciones anteriores, suavizando algo la tarifa de las penas corporales, al mismo tiempo que prohíbe la imposición de estas penas por los mismos doctrineros. Pero mantiene o acentúa el rigor anterior en cuanto a los hechiceros y dogmatizadores relapsos, a quienes les llama “la peste de la fe y religión cristiana, ministros abominables del demonio”. A la vez, menciona sobre las sanciones que pueden ser aplicadas a los indígenas:

³⁰ Véase el recientemente libro publicado por Sabino Arroyo Aguilar, *Culto a los hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: Redes y formas culturales del poder en los Andes*. Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Aquí el autor sustenta brillantemente, de que la sociedad andina estaba organizada según el parentesco con antepasados míticos en relación de poder y el ejercicio de actividades productivas. Cada grupo derivaba de antepasados divinos específicos. Y cuándo se vieron obligados a adoptar el cristianismo trataron de reordenar el universo cristiano en los términos parentales en los cuales entendían sus relaciones con los seres de poder. Y cómo hubo una sustitución de divinidades prehispánicas con cristos, vírgenes, santos y santas, asumieron que entre ellos también había relaciones de parentesco, matrimonio y alianzas. Es así que un Cristo se podía convertir en una serie de cristos regionales emparentados entre sí.

³¹ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Ecclesiastical Province. Lima. 1951. T. I: 340

“Los jueces eclesiásticos pueden y deben corregir y castigar a los indios por aquellas culpas y delitos que pertenecen al fuero de la iglesia como son los delitos tan graves de idolatría o apostasía o ceremonias o supersticiones de infieles, y también cualesquier sacrilegios cometidos contra el bautismo y matrimonio y los demás sacramentos, y otras culpas, que aunque no son tan graves es necesario corregirlas como es de dejar a venir misa o a la doctrina por negligencia o vicio, y también borracheras y amancebamientos, que son vicios tan usados y tan perjudiciales, por semejantes culpas puedes dar algún castigo conforme a la calidad del delito.”³²

Así, en el gobierno del prelado Toribio Alfonso de Mogrovejo, los problemas de índole disciplinaria, así como los relativos al estado en que se encontraba la religiosidad de los indígenas, se acrecentaban. Y esto puede ser enfocado desde dos ángulos. En primer lugar están las visitas pastorales a las que dio mucha importancia y en el curso tuvo la posibilidad de entrar en contacto con la realidad de las doctrinas.

Aquí, el arzobispo, en sus visitas, menciona un escaso estado idolátrico de la población indígena y tuvo que pasar algunos años para que después los visitantes encontraran idolatría por doquier. Pero, ante esto, es posible que Mogrovejo haya contemplado que la lucha contra la idolatría es parte de un proceso largo y, por eso, dio algunos sínodos que contienen algunas prohibiciones y amplían las disposiciones conciliares respecto a las creencias y prácticas indígenas. Por ejemplo, en el *Sínodo de Yungay* (1585), hay prohibiciones relativas al uso de la chicha y cuyes para la utilización de supersticiones, igualmente el *Sínodo de Piscobamba* (1594) respecto a la reducción de pueblos indígenas y los *Sínodos de Lima* de 1602 y 1604 reiteraban lo mismo, pero, lamentablemente, por razones de pugna con las órdenes religiosas, su enfrentamiento con los jesuitas, las discordias con el Cabildo Eclesiástico por los diezmos y la abierta confrontación con el poder civil, el arzobispo Lobo Guerrero los anuló.

³² Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Ecclesiastical Province. Lima. 1951: 364-365

Estas medidas de Mogrovejo provocarían varias críticas más adelante por parte del nuevo Prelado don Lobo Guerrero, el cual dice que aquél poco había hecho para prevenir las faltas contra la disciplina eclesiástica y que dedicándose a sus visitas pastorales, había descuidado su iglesia en su ornato y culto.³³ E incluso la misma Compañía de Jesús se sumaría a la crítica de la gestión del obispo. Por entonces, el provincial P. Diego Álvarez de Paz, en una carta citada por Vargas Ugarte, sostenía que Mogrovejo visitaba continuamente su diócesis, andando en perpetuo movimiento y nunca sacó nada a la luz y pensó que todo estaba bien sin idolatría y después del tiempo se descubrió todo lo contrario.³⁴

Pero debemos rescatar que el arzobispo Mogrovejo, en lo que respecta al asunto del comportamiento de los párrocos, pondría un especial interés a través de las visitas pastorales. Es a partir de ello que otorgó nuevas medidas. Pero, a inicios del Siglo XVII, el arzobispo confía en que su correcta aplicación es suficiente para enmendar cualquier desviación en el comportamiento de los curas. Así, en una carta al Rey, el 30 de abril de 1602, mencionaba:

*“...y en las visitas de este arzobispado se atiende a la observancia y castigo dello, y, bendito sea Dios, el clero está muy reformado y hay poco o nada que corregir acerca de los susodicho, que no me ha dado poco contentamiento y si algunos excesos hubiere de aquí adelante, se acudirá al remedio de ellos como nuestro señor se sirva”.*³⁵

Pero debemos manifestar que el desarrollo de la extirpación o período de mayor actividad cobró un inusitado brío entre los años de 1610 a 1660, bajo el gobierno de cuatro Arzobispos de Lima: Lobo Guerrero (1610-1622), Gonzalo de Campo (1625-26), Arias Ugarte (1630-38) y Pedro de Villagómez (1641-71).³⁶

³³ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. Burgos. Lima, 1953, II: 86-87

³⁴ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. Burgos. Lima, 1953, II: 87

³⁵ Amigo del clero. *Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Lima*. 1907, XVI: 458

³⁶ Pierre Duviols. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1986: XXXI.

El nuevo arzobispo Lobo Guerrero había sido inquisidor en México y Obispo de Nueva Granada. Tenía experiencia en los asuntos e incluso en la sede de Santa Fe, ya que había llevado algunas medidas contra la idolatría indígena, siempre acompañado de los jesuitas.

En esta época, debemos resaltar la vital importancia para la comprensión del origen y desarrollo de las campañas de extirpación y, sobre todo, el apoyo de los miembros del poder civil a las iniciativas del Dr. Francisco de Ávila, de la Compañía y del arzobispo.³⁷ Esta actividad extirpadora de Francisco de Ávila en Huarochirí, seguramente, había dejado duras críticas o reacciones negativas entre los vecinos españoles y algunos curas de la región, pero la extirpación adquiere un verdadero sesgo de institución con la llegada del virrey Príncipe de Esquilache, que otorga elementos como la cárcel de Santa Cruz en el Cercado para los idólatras, y la creación del Colegio de Caciques.

La extirpación de las idolatrías tenía el mérito de apuntar directamente a los problemas más graves a los que se enfrentaba la Iglesia. Lobo Guerrero encuentra el bajo interés en que hubiera doctrina para así evitar la supervivencia de la idolatría entre la población indígena y, además, la necesidad del control y vigilancia de la acción de los curas doctrineros, seculares o regulares. Así, el arzobispo, en una carta al Rey, el 20 de abril de 1611, se lamenta del estado espiritual de los naturales, no deja de quejarse también del descuido que se ha tenido en predicarles en su arzobispado como de los otros obispados, todos son infieles e idólatras. Asimismo, insistía en que los indígenas son idólatras como al principio de su descubrimiento, y falta mucho para adoctrinarlos y que los párrocos se ha dedicado a actividades totalmente ajenas a su mandato.³⁸

³⁷ “Carta del arzobispo de los reyes don Bartolomé Lobo Guerrero a S.M. sobre el estado de la diócesis el 20 de abril de 1611. Luego de que llegue aquí, que parece que ha querido Dios que en mi tiempo se descubriera esa desventura, me valí del Dr. Francisco de Ávila que V.M. proveyó poco ha de cura beneficiado de la ciudad de Guanuco, letrado hombre virtuoso y gran lengua para que fuese por los pueblos..”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, N° 22: 625

³⁸ “Carta del arzobispo de los Reyes don Bartolomé Lobo Guerrero a S. M sobre el estado de la diócesis el 20 de abril de 1611”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú*.

En 1613, el arzobispo decidió reunir un *Sínodo*. En él, una de las tareas fundamentales iba a ser la discusión de los problemas de la idolatría y, enseguida, hacer conocer sus planes al Monarca Español.³⁹ En el capítulo VI, en trece puntos se trata lo que debe ser la visita de las idolatrías, ordenando la proclamación del edicto de gracia, acordando con los idólatras un plazo de algunos días para declarar sus ritos e ídolos. Si eran denunciados, serían absueltos, pero solamente en caso contrario comenzarían a ser puestas en práctica las medidas represivas. El *sínodo de 1613* es importante porque comprende la primera relación oficial de las visitas idolátricas. Con ella, iba acompañada una carta del arzobispo, quien pedía con insistencia adaptar medidas radicales a fin de evitar que los “hechiceros” siguieran con sus nocivas prácticas, causando más daño.⁴⁰ Relativo a la quema de los ídolos, la vigilancia de las fiestas de contenido gentílico, la redacción de memorias de acusados y culpados de idolatría, con mención a ídolos u objetos de culto y lugares de adoración, así como la necesidad de dejar una relación de visita para que pueda ser utilizado por el doctrinero del lugar o el corregidor, asegurando de esa manera el control.

Además, se manifiestan algunas indicaciones a los sacerdotes y vicarios para que diesen aviso a los visitadores en materia de idolatrías, y se cuidase en la predicación contra ellas. Este sínodo era severo en ordenar a los doctrineros su colaboración con la extirpación y daba facultades a los visitadores de idolatrías para castigar a los que se opusiesen a ella.⁴¹ Asimismo, fueron tomadas algunas medidas complementarias que especificaban la jurisdicción del juez visitador de idolatrías sobre curas, vicarios y visitadores ordinarios. En adelante, los curas, religiosos o seculares no podían oponerse a la entrada en la doctrina del visitador de la idolatría,

Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias. Sevilla. 1947. Vol. IV. Nº 22: 624-625.

³⁹ “Carta de 30 de abril de 1613, dice a Su Magestad cómo está mandado se celebren concilios cada 7 años y cómo desde el de 83 no ha tenido lugar alguno...piensa que es ocasión de celebrar otro y así lo suplica, especialmente para remedio de la idolatría”. Citada por Rubén Vargas Ugarte. *Biblioteca Peruana*. Tomo II. 1935-47: 92

⁴⁰ “Carta del 20 de marzo de 1614, sobre extirpación de idolatrías”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 1193. 1943-8: 301

⁴¹ Véase, *Sinodos de Lima de 1613 y 1636*. (Ed. Facsimilar). Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. Libro I, Título I, Cap. VI, orden 10. 1987: 40 – 42

que estaba facultado para examinar la idoneidad del doctrinante en el conocimiento de la lengua, en la predicación y en la administración de los Sacramentos.

Sin embargo, el principal fin del *Sínodo de 1613* fue la extirpación de las idolatrías y las visitas eclesiásticas ordinarias. Es decir, de los cinco libros que ocupan las disposiciones aprobadas por el Sínodo, las relativas a las medidas concretas de represión y control anti idolátrico solamente están contenidas en el primer libro, exactamente en el capítulo VI y dispersas en los demás capítulos. Hay aspectos sobre la organización de las doctrinas, el ornato de las iglesias, los deberes de los doctrineros, la importación de los sacramentos. A la vez, en este sínodo se buscaba, principalmente, velar por la vida y costumbre de los propios doctrineros desde el capítulo 1 hasta el capítulo 27. Es decir, 26 veces más que las dictadas para la visita de las idolatrías. En general, se observa un mayor control del clero en las parroquias de los naturales. Pero hay que recordar que, tras la muerte del arzobispo Lobo Guerrero, hubo reacción del Cabildo, de las órdenes religiosas y de los doctrineros contra los visitantes, e incluso se les abrió juicios durante tres años.

Otro documento importante es *La carta de edicto de Lobo Guerrero* (30 de agosto de 1617). Se dirige a las poblaciones rurales, en especial a las autoridades locales, corregidores e indígenas principales, a los cuales recuerda darles un plazo de dos días para denunciar los ritos de idolatría, de cuya existencia tuvieran conocimiento. El arzobispo enumera los castigos a los cuales se harían acreedores todos los contraventores a dicha disposición, ofreciendo un premio a los delatores: la exención temporal de los tributos. Este edicto debía ser leído mensualmente a los naturales frente a la iglesia.

En 1625, arribó a Paita el nuevo arzobispo de Lima, don Gonzalo de Campo. Recorrió el pueblo de Santa para luego terminar en Ciudad de los Reyes y, en este contacto inicial, verificó el mal estado de las iglesias, la ignorancia de los feligreses y la incapacidad de los curas doctrineros, tanto seculares como regulares. Encontró, sobre todo, la resistencia de las visitas por parte de los doctrineros, ya que los visitantes de las idolatrías, armados de un gran poder, lo utilizaron muchas veces en

beneficio personal, ocasionando agravios a la población indígena para eliminar la resistencia local en los conflictos de orden socioeconómico.⁴² Ya el 16 de marzo de 1625, desde la doctrina de Huarmey, exhortó a los curas a que se dedicaran completamente e hiciesen posible que los indígenas fuesen verdaderos cristianos, y capaces de recibir la Eucaristía.⁴³

Este arzobispo, a fines de mayo del citado año, inició la visita pastoral a su diócesis acompañado de personas de mayor confianza y expertos en cuestiones de idolatrías. Así se ausentó de Lima aproximadamente cinco meses. Aquí el prelado concluyó que la idolatría estaba muy difundida. Se castigaron a hechiceros y algunos fueron enviados a la casa de Santa Cruz. Además menciona que la causa de la idolatría es por la ignorancia de los curas doctrineros en enseñar la doctrina, y responsabiliza a los párrocos de las doctrinas. Además emite algunas consideraciones para su solución, como que la inquisición deberá conocer las causas de los naturales, pero no será igual a la española en cuanto al rigor; hacer valer las ordenanzas en cuanto a las reducciones; y lo más importante es dar a la Compañía de Jesús las cabezas de las provincias.⁴⁴ No obstante, estas propuestas quedaron frustradas por la muerte del Prelado.

⁴² Las campañas de extirpación de idolatrías tuvieron un importante trasfondo de naturaleza económica. Al respecto, véase los importantes trabajos de Antonio Acosta, “El Pleito de los indios de San Damián contra Francisco de Ávila, 1607”. En: *Historiografía y Bibliografía americanista*, Vol. 23. España – Sevilla. 1979: 3-33; “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII”. En: *Histórica*. Vol. VI, Nº 1, 1982: 1-34; “La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión”. *Revista Andina*, Nº 9. 1987: 171-196.

⁴³ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. Burgos. 1959. Tomo II: 329

⁴⁴ Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943-47, V: 81-82, 86-87; Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. Burgos. 1959, Tomo II: 332-335.

Por primera vez, una visita pastoral que se transforma en una visita de las idolatrías es la que realizó el Prelado acompañado por tres expertos en el campo, el cura rector doctor Fernando de Avendaño, los jesuitas Miguel de Salazar, y Luis de Teruel. Aquí Gonzalo de Campo tenía el propósito de intensificar y de generalizar las visitas. Él cumplió las funciones de Visitador General de las idolatrías, mientras que el arzobispo Lobo Guerrero siempre delegaba a sus subordinados. Pero la labor extirpadora de este arzobispo quedó truncada por su muerte prematura.⁴⁵

En los años de 1630-1638, tomaba el mando el nuevo arzobispado de Lima don Hernando Arias de Ugarte. Él se había comprometido a visitar, personalmente, las diversas regiones de su jurisdicción, creía que las idolatrías eran más un mito que una realidad.⁴⁶ Así, su larga experiencia con los indígenas -había ejercido el Gobierno Eclesiástico en cuatro obispados de América- le permitía afirmar que la mayoría de los indígenas estaban exentos de ese vicio.⁴⁷ Por tal razón, no se ocupó mucho de la labor extirpadora, no le dio un gran impulso.

Así, el 14 de junio de 1631, Arias de Ugarte señalaba que, en las provincias visitadas como el Cercado de Lima, Huarochirí, Yauyos, Cañete, Ica y Jauja, había encontrado las doctrinas con menor población de indígenas, que no había descubierto idolatrías y que los naturales están bien enseñados y adoctrinados, particularmente en los beneficios que están a cargo de los religiosos.⁴⁸ Recordemos que este obispo había servido en cuatro diócesis y recorrido gran parte del territorio peruano, donde conocía a muchos indígenas en los cuales la idolatría no estaba tan arraigada y prácticamente

⁴⁵ Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. Burgos. 1959. Tomo II: 336, Aquí el jesuita afirma que el arzobispo habría sido envenenado por un cacique.

⁴⁶ Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autoditones dans le Pérou Colonial*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima. 1971:163

⁴⁷ Citado por este auto la carta del 7 de mayo de 1631 a Urbano VII. Archivos del Vaticano. “*Este arzobispo publica un tratado llamado Constituciones Sinodales del arzobispado de los Reyes...Por el doctor don Fernando Arias de Ugarte, reimpresa, Lima, 1754. Se encuentra aquí solo un artículo concerniente a la idolatría, y trata de la vigilancia que los curas deben ejercer a fin de los indios no substraigan sus muertos del cementerio católico; el delito es atribuido todavía a los caciques*”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú (1570-1640)*. Burgos. 1959. Tomo II: 364.

⁴⁸ “Carta autógrafa del Arzobispo D. Hernando Arias de Ugarte a S. M. sobre gobierno temporal, visita pastoral, reducción de indios, parroquia del callao, nuevas parroquias y alegatos de los doctrineros”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, Nº 24: 132-133.

estaban libres de este mal.⁴⁹ Es decir, mencionaba que el estado espiritual de los indígenas no era tan desastroso, ellos sabían la doctrina y había que procurarles que no la olvidasen, mencionaba en el sínodo de 1636.

Por esa razón, en el sínodo celebrado en 1636, el Prelado mencionaba que las normas ya están todas dictadas y si no fuese por el concilio de Trento y las ordenanzas de la corona (que estipulaban celebrar sínodos diocesanos cada cierto tiempo), tampoco lo hubiera realizado.⁵⁰ También esta actitud crítica se extendía a los concilios, a los que consideraba de poca utilidad y solo pretexto para dirimir viejas rencillas, creando odios, animando injurias y venganzas.⁵¹ Pero el *sínodo de 1636* recoge la experiencia de este arzobispo en cuanto al estado de su diócesis, y brinda algunas pistas sobre la situación real de las doctrinas de indígenas. Así, el sínodo se extiende en una serie de medidas de carácter organizativo y pastoral, como es lógico, pero también punitivas para con los curas y todos aquellos que estorbaban el adecuado adoctrinamiento del indígena, resultado de las causas que el propio arzobispo había tenido la oportunidad de ventilar durante sus visitas y que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima en las secciones “visitas y capítulos”.

También el prelado Arias de Ugarte consideraba que el orden debía empezar por casa, de tal modo que uno de los actos iniciales fue la visita de su iglesia, los monasterios y finalmente a la diócesis, realizada esta última en diversos periodos entre 1631 y 1636.⁵² Para este Obispo, la visita era lo más importante, no sólo porque lo ponía en contacto con los principales problemas de la diócesis, sino también porque su experiencia, como criollo y obispo de cuatro diócesis americanas, lo había convencido de la poca efectividad de las inspecciones realizadas a través de los visitadores ordinarios. Estos se corrompían con mucha facilidad y los catecúmenos quedaban agraviados. Esta crítica incluía también a los visitadores de idolatrías:

⁴⁹ Así lo afirma en una carta del 7 de mayo de 1631. Véase, Rubén Vargas Ugarte *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*, Burgos. Tomo II, 1959: 364.

⁵⁰ *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. (Ed. Facsimilar). Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid – España. 1987: 250-251

⁵¹ Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiástical Province. Lima. 1951: 151

⁵² Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Burgos. 1953: 358

“...ya informe a V.M. del poco o ningún fruto que se saca de las visitas mayormente de las visitas de prebendados o clérigos particulares, por lo cual estoy con deseo de visitar por mi persona y de no nombrar los tales visitantes, y no harán falta para las fallas de idolatría que se puedan presentar”.⁵³

Así, este sínodo de 1636 contiene algunas pocas cosas como, por ejemplo, el cuidado que debe tener el sacerdote en velar por el control de las borracheras, las cuales, durante las fiestas de las cofradías, se convierten en “*raíz de otros muchos, gravísimos pecados y el principal impedimento que hay para su cristiandad*”.⁵⁴ Asimismo, debe velar el doctrinero, so pena de ser castigado por el visitador o el vicario, porque los naturales, sobre todo los curacas, no saquen a sus muertos de la iglesia a sus sepulturas gentilicias.⁵⁵ Además, en los cuestionarios de las visitas pastorales efectuadas por este arzobispo en las doctrinas, se incluía, en concordancia con los concilios, preguntas relativas a la existencia de hechicerías, amancebamiento y demás pecados públicos.

Cabe anotar que, durante su gobierno, se llevaron ante el Juzgado Eclesiástico de los Reyes, por lo menos, un par de causas relativas a las idolatrías. Una de ellas fue la causa que se siguió en la doctrina de *Huamantanga* en 1634, y el denunciante era el fraile mercedario don Francisco de Rivera, párroco del lugar y delator del indígena Juan Bautista Quispe, natural de Copacabana. Este feligrés tenía la costumbre de cobrar la limosna por una imagen de la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana.

⁵³ “Carta del 20 de mayo de 1631”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1943-47, V: 127-128

⁵⁴ *Sinodos de Lima de 1613 y 1636*. (Ed. Facsimilar). Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. 1987: 263

⁵⁵ *Sinodos de Lima de 1613 y 1636*. (Ed. Facsimilar). Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. 1987: 274

A la vez, cuenta cómo comenzó su devoción por la Virgen de Copacabana: en su pueblo natal, se le había presentado el diablo; rezó el credo y la imagen de la Virgen le ayudó del demonio. Ante tal situación, mandó a elaborar esta imagen en la misma ciudad, a cargo de un indígena escultor, don Diego de Mendoza, y cuyo precio del icono ascendía a 155 pesos. Un testigo mencionaba que esta imagen, muchas veces, había estado en la propia puerta de la iglesia de Huamantanga y los naturales le otorgaban la limosna para su devoción.⁵⁶ Es decir, andaba de pueblo en pueblo con una imagen de la Virgen, de la cual algunos informantes mencionan que era muy devoto, por haberle sanado de la locura contraída a raíz de un encuentro con el Demonio en forma de venado que echaba fuego por la boca. A ella le tenían mucha devoción, le prendían velas y, a la vez, se confesaban los naturales de esta doctrina de los mercedarios.

También este indígena era recibido, en los pueblos que visitaba “como indio santo” y aprovecha para recolectar limosnas con los cuales, según su declaración, pagaba misas y un manto que compró para la imagen de la Virgen.⁵⁷ Este indígena hacía viajes por todas las reducciones como la de Yauyos, Chinchaycocha, Pilco, etc., llevando la imagen y crucifijos con la finalidad de pedir limosna a los feligreses.

Don Pedro de Villagómez, de origen Leonés, sobrino del Arzobispo Toribio de Mogrovejo, había estudiado en la universidad de Sevilla y Salamanca. Canónigo de la Catedral de Sevilla, cuando tenía 44 años era nombrado obispo de Arequipa. Hizo una extensa visita pastoral y, con esa experiencia, celebra en 1638 el primer sínodo de la diócesis de esta ciudad, donde ordena traducir el catecismo al puquina y crear escuelas en los pueblos indígenas. En 1640, es promovido a la sede arzobispal de Lima en la que permanecerá hasta su muerte en 1671. Después de una breve visita pastoral por la provincia de Chancay, decide emprender una sistemática campaña de extirpación de idolatrías. Es la segunda en importancia, del siglo, después de la iniciada por el arzobispo Lobo Guerrero.⁵⁸

⁵⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. I. Exp. 12. 1634: 1-4

⁵⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. 1, Exp. 12. 1634. 4-6

⁵⁸ Manuel Marzal, *Transformación religiosa en los Andes*. Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. 1983: 124

El arzobispo Pedro de Villagómez se mostró muy preocupado por el tema de la idolatría. Durante su gestión en el obispado de Arequipa (1635-1640), perfeccionó las instrucciones del III Concilio Limense, dando muestras de su celo inquisidor cuando llevó a cabo algunas extirpaciones en la región de Arica.⁵⁹

Este Prelado no negaba los esfuerzos de arzobispos tan notables como Toribio de Mogrovejo, Lobo Guerrero, González de Campo y Arias de Ugarte, tanto en materia de evangelización como en la vigilancia de los rebrotes idolátricos que habían sido grandes. Pero todos esos esfuerzos se han visto amenazados, constantemente, por la gran diligencia, del demonio y sus secuaces, de volver a poner las idolatrías en su antiguo puesto. Por ello, los ministros de Cristo no pueden dejar de contestar al reto que el demonio les hace. Aquí, Villagómez se siente un cruzado.⁶⁰

En su mandato fue un ardiente propulsor de las visitas de las idolatrías. Publicó su larguísima *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* (1649), como nuevo manual del visitador de idolatrías, en el que reproduce buena parte del libro de Arriaga y, juntamente, se editan dos tratados importantes de dos visitantes notables: *los sermonarios en quechua y español* del padre Francisco de Ávila, y el de Hernando de Avendaño, verdaderos tratados que ilustran la empresa de la extirpación.

Vemos entonces cómo, en el gobierno de Pedro de Villagómez, la actividad misionera se duplica con un esfuerzo excepcional, sobre todo con la publicación de textos indispensables para la extirpación, obras especialmente destinadas a los extirpadores de las idolatrías, todo en función de esta actividad. Aparece, luego, el *Catecismo bilingüe*, redactado por Bartolomé Jurado Palomino; también, el *Tratado de evangelios*⁶¹, del doctrinero Francisco de Ávila; y los *Sermones bilingües*, del

⁵⁹ Victoria Castro, "Un testimonio de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII". *Historia y Cultura*. Bolivia N° 20. 1991. 135

⁶⁰ Pedro de Villagomez, *Carta Pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes (1649). 1919: 30

⁶¹ Obra voluminosa, suma de experiencia de su predicación del doctrinero Francisco de Ávila a los naturales, mencionando que los indígenas eran dignos de ser elevados al conocimiento de los misterios de fe como los otros cristianos. Texto a dos columnas, en castellano-quechua; el primer tomo sobre: "Que contiene desde la dominica primera adviento, hasta el sábado de la octava de Pentecostés". Y el

doctor Hernando de Avendaño. Los tres tienen por objeto la refutación teórica de la idolatría. La mayoría de los citados ejemplares están encuadernados con la *Carta Pastoral de Pedro de Villagómez*: un manual ambicioso para uso de los visitantes de idolatrías. Esta obra, por igual, señala la importancia que el arzobispo concedió a la extirpación, y su voluntad de sacudir la apatía de los curas olvidadizos de sus obligaciones acerca de esta temática. En la primera parte, de 41 capítulos, habla de *la exhortación a la vigilancia sobre la idolatría* y de *la necesidad de las visitas* que cada eclesiástico debe alentar. La segunda, de 5 capítulos, está dedicada a *las idolatrías más frecuentes en la diócesis*, en forma de inventario. La tercera y última, se dirige exclusivamente a los visitantes. En realidad, constituye todo un manual para los visitantes, un tratado para las visitas, en el que se encuentran enumerados y comentados los reglamentos y las modalidades de acción.

El aporte más significativo de este Arzobispo fue el haber favorecido la publicación de los referidos manuales, con los que contribuyó a dar a los visitantes los instrumentos indispensables, y a codificar los procedimientos de la extirpación.

Es cierto que Villagómez, en sus *Exhortaciones e Instrucciones contra las idolatrías de los indígenas del Arzobispado de Lima*, explica las causas de la perseverancia de los naturales en sus ritos y ceremonias. Manifiesta que hay una natural disposición a idolatrar, sobre lo cual dice: “Se aprovecha el demonio, así como de la rudeza y falta de entendimiento, su torpeza, falta de experiencia y, por supuesto, de la carencia de la doctrina; y sobre todo la disposición de los indios que respetan las tradiciones de sus padres”. Asimismo, existían en esa época unas instrucciones para los curas, advirtiendo las causas por las que los indígenas idolatran:

Tomo II: “de los sermones de todo el año, en lengua indica y castellana, para la enseñanza de los indios y extirpación de sus idolatrías”.

*“Entre ellos entablo el demonio su imperio tiránico, aprovechando su maligna astucia en sujetar a una gente fácil de engañar por ser incipiente, y bruta, y que no sabe resistir; y así vinieron a esta tierra los primeros españoles, hallaron, que entre estos bárbaros estava en posesión de tiempo inmemorial él vio de adorar los indios al demonio. Esta mala semilla echo tan hondas raíces en los indios, que parece que se hizo carne, y sangre con ellos y assi lo defeendientes con el mismo ser que recibieron de sus padres, y en la misma sangre que heredaron, se estampo en el alma, con que viene hacer que aunque ha ciento y treinta y cinco años que tienen predicadores, curas, que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido sacarlos de sus coraçones...”.*⁶²

Aquí, el arzobispo utiliza toda la pesada artillería de las citas bíblicas y argumentos teológicos de los Padres de la Iglesia. A él, le interesa dejar sentada la necesidad de emprender, nuevamente, visitas sistemáticas de extirpación.

A la vez, recomienda, en su instrucción, que se debe formular una cabeza de proceso contra los acusados de idolatría, registrar sus nombres, apellidos, ayllus y recibir información de los testigos ante el notario:

“Los testigos indios primero que juren se les haga saber la gravedad que tiene el pecado del perjurio y sus penas, y que si perjurasen serán castigados, y si no supieren bien la lengua castellana sean examinados con dos intérpretes diestros, y de confianza que primero hayan jurado que harán bien y fielmente su oficio y a todos se les preguntará lo que convenga para echar de ver si es verdad o por lo menos verosímil lo que dicen; y en todo caso den razón de sus dichos, y todo se escribirá con la mayor brevedad de palabras que pueda ser sin faltar en algo a la necesaria claridad de la verdad. Hechas las informaciones, los que resultaren culpados serán presos en cárcel segura, y se les tomaran sus confesiones a cada uno de por sí, nombrándoles para ellos defensor que esté presente, el cual jurara primero de hacer bien y

⁶² Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid. 1668: 176-178

*fielmente su oficio, y al tiempo de las confesiones les exhortara a que digan la verdad y no la escondan por medio ni vergüenza, y que no digan falsamente lo que no hubiera hecho; y habiendo el visitador recibido juramento de cada uno de los confesante, le ira preguntado solamente aquello en que contra él hubiere alguna probanza plena o semiplena, y se asentara con la brevedad y claridad que se ha dicho solamente la sustancia de los que respondiere, y después se le hará cargo de los que resultare con asistencia del defensor y se le admitirán sus descargos si los tuviere, y se recibirá a prueba la causa con termino competente y cargo de publicación, y conclusión, y citación para sentencia, la cual se ha de dar conforme a su delito en conformidad con los dispuesto por concilios provinciales y sínodos de Lima, y se ejecutará sin dilación en cuanto fuere posible con advertencias que a los que no hubieren perjudiciales a los otros, se les pondrá por pena que acudan todos los días a la doctrina por mañana y tarde y que no falten della sin licencia del cura, y que traigan pendiente del cuello una cruz de madera del tamaño de un gemo y avíseles que se enmienden y amenácelos con el castigo. Pero a los perjudiciales, que con su envejecida costumbre no se asegura su enmienda, sino antes se pueden temer inconvenientes de que con su comunicación volverán hacer daño, se nos remitirán a Nos o a nuestro Provisor para que proveamos lo que convenga en ejecución de los concilios y sínodos deste arzobispado, y de la cédula real de primero de junio de mil y seiscientos y doce”.*⁶³

La disposición de los naturales a la idolatría viene dada, sobre todo, por el hecho de ser hijos de idólatras. Los indígenas, al igual que los judíos, tienen la idolatría en su corazón, convertida ya en naturaleza. Ellos son muy respetuosos de las tradiciones de sus padres, a las cuales aman y desean conservarlas:

⁶³ Pedro de Villagómez, *Carta Pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes (1649). 1919: 249-50

*“Y entre cuantas conjeturas, y razones ponderan los que intentan probar que el origen destes indios, es el de los indios, ninguna hace más fuerza para persuadirlo, que esta su vehemente inclinación a la idolatría, y la grande facilidad que en ellos se halla por experiencia, en volver a ella, como heredada de sus antepasados”.*⁶⁴

También el arzobispo denunciaba que los indígenas idolatras eran favorecidos e incentivados por otra serie de factores. En primer lugar, lo arraigado que está en ellos la embriaguez. Por supuesto que ello plantea la necesidad de una vigilancia permanente. El vicio es hereditario al igual que la idolatría. Su afición a la embriaguez es tal que nos maravillamos con razón, cuando vemos algún indio que no se embriaga frecuentemente.⁶⁵ A esto, se une la malicia de los hechiceros de convencer a los naturales en adorar y dar culto a las huacas. Y, por último, los defectos en el adoctrinamiento de los indígenas. Aquí distingue dos niveles. El primero es el aislamiento de los indígenas y el no haberse hecho las reducciones. El segundo, es la falta de doctrina originada por el descuido de los curas doctrineros, ya que se preocupan en su propio interés y su sustento temporal, dedicándose antes a granjerías que al cuidado espiritual de sus catecúmenos. Así, los curas rinden culto al dinero que deben dar al Dios:

*“Y es tanta la malicia del pecado que se comete por esta idolatría interpretativa del codicioso, que San Agustín no se atrevió a decir si era menor que la del idolatra formal por ignorancia. Pero sin agravio de su clarísimo ingenio, se puede bien decir que es mayor la culpa del cura, que por la codicia se imposibilita de hacer como debe su oficio de ministro del Dios verdadero, y se hace sacerdote de Dagón en ser idolatra del dinero”.*⁶⁶

⁶⁴ Pedro de Villagomez, *Carta Pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes (1649). 1919: 52

⁶⁵ Pedro de Villagomez, *Carta Pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes (1649). 1919: 54

⁶⁶ Pedro de Villagomez, *Carta Pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes (1649). 1919:68

Ante esto, viendo los indígenas el comportamiento de los curas, no pueden sino pensar que lo demás de la doctrina que les enseñan es cosa de burla.⁶⁷ También a este mal, se suma el de los curas pusilánimes, aquellos que para que no se descubra su mala vida, callan la idolatría, por temor a verse capitulados. Asimismo, culpa el mal tratamiento que le hacen a los naturales, sobre todo los obrajeros, mineros, corregidores, encomenderos, etc., que se valen de ellos quitándoles el tiempo preciso para aprender la doctrina, obligándoles a huir de sus pueblos y refugiarse entre los indios infieles.⁶⁸

Análogamente, el Arzobispo se extendió en señalar los defectos de algunos doctrineros en la lucha contra la idolatría. Expresa que no solo predicaban contra ella, sino que, al entrar en los beneficios, se preocupaban más por su interés y sustento temporal, dedicándose a granjerías que el derecho canónico les tenía prohibido. Aquí, el Arzobispo habla de las deficiencias en el adoctrinamiento, pero en otro documento en la sección concursos del archivo arzobispal de Lima, defiende que sus curas doctrineros no son corruptos:

“Porque de todos se puede y debe decir con generalidad que en mi tiempo han procedido y proceden con el debido ajustamiento como consta de las visitas que han dado y de otras diligencias que en debido tiempo se an hecho...Y en casi diez años que a que vine trasladado a este arzobispado no me acuerdo de que el señor fiscal protector en este tribunal ni los indios en las visitas ayan puesto capítulos de los que dice a cura alguno ni menos de que se los ayan probado en manera que por ello aia sido castigado salvo uno que el señor fiscal protector tien oy capitulado y si mas no me acuerdo sus capítulos tocan algo en esta materia y se está sustanciando su causa y asta averle oydo sus defensas no se puede juzgar de sus meritos. Y si bien a ávido algunas otras causas contra algunos otros curas de malos tratamientos essas no an sido en manera alguna porque los indios hilen texan siembren y

⁶⁷ Pedro de Villagómez, *Carta Pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes (1649). 1919: 69

⁶⁸ Pedro de Villagómez, *Carta Pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes (1649). 1919: 77-79

chacareen y todos las unas y las otras no llegan a diez en número de casi doscientos curas que ay en este arzobispado y en este tiempo de casi diez años que todo ese argumento evidente del ajustamiento que generalmente tiene los curas”.⁶⁹

El Prelado determina algunas medidas que se debe tomar. En primer lugar, reconoce que el remediar este mal le toca emprenderlo a él personalmente. Sin embargo, es poco lo que podrá hacer solo y, por tanto, ve la necesidad de nombrar personas idóneas para que recorran sus diócesis. Su libro dedica, la mayor parte, a la reglamentación, en extremo detallada, de las obligaciones de los visitantes de la idolatría, la labor de los padres misioneros que acompañaran a estos, la ayuda que deben prestar los curas y vicarios y la autoridad civil in situ. Es decir, este tratado de Villagómez comprende el compendio más completo con que se cuente para el estudio de la extirpación de la idolatría.

Por eso, la extirpación de las idolatrías montada a partir de 1649, es casi total obra suya. Él es el encargado de elaborar el planteamiento teórico, las formulaciones legales que la regirán y, personalmente, las dirige y defiende. Y no es casual que Villagómez haya escogido el texto de Arriaga como base para sus Exhortaciones. Asimismo, en este año, el arzobispo envió a siete equipos de visitantes, que salieron al mismo tiempo y con mucha solemnidad de la catedral de Lima hacia varios puntos de la diócesis. Es una verdadera empresa de extirpación madura.

El entusiasta arzobispo Pedro de Villagómez comenzó a visitar su arquidiócesis, personalmente, o encargando a delegados idóneos. En el Archivo Arzobispal de Lima, es donde se conservan los numerosos procesos de idolatría que datan de su tiempo. En ellos, se comprueba que la encuesta es, a menudo, minuciosa y la severidad de los visitantes, palpable o destaca el tristemente célebre Sarmiento de Vivero, que provoca excesos contra de los indígenas.

⁶⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Concursos. Leg. 4. Exp. III, f13r-f13v

Pero las visitas de idolatrías siguieron realizándose, al parecer, a lo largo del gobierno de Villagómez, extendiéndose a otros obispados, a veces con participación de los Jesuitas, según las épocas. Con seguridad, continuaron después de Villagómez, como lo constatan los procesos conservados en el mencionado repositorio, en el que se encuentran varios documentos de idolatrías posteriores a los siglos XVII, XVIII, y algunos, incluso, correspondientes a la etapa ulterior a la independencia. El grupo más interesante de procesos instruidos durante las visitas, desde el punto de vista etnohistórico, es el que se conserva de la época del gobierno de Villagómez.⁷⁰

El Juez Visitador General Eclesiástico de las Idolatrías

El primer título de *Juez Visitador de las Idolatrías* se otorgó al cura doctrinero Francisco de Ávila, en 1610. Este título no existía anteriormente.

*“La colaboración entre los diversos poderes de Lima, el Virrey con el Arzobispo y el provincial de la Compañía de Jesús para la creación de un cuerpo especializado de Visitadores Generales de las idolatrías y la institución del edicto de gracia. Así aprobado y alentado, el arzobispo amplifica su acción con la creación de nuevas visitas”.*⁷¹

La visita de idolatrías estaba presidida por un juez visitador, un fiscal y un notario que representaban al aparato judicial y represivo. El visitador, nombrado por el arzobispo, recibía el título *de Juez Visitador General Eclesiástico de las Idolatrías* (o contra las idolatrías). Pero es frecuente observar que el arzobispo prefería para dicho cargo, a los doctrineros de naturales o vicarios de provincia, cuya experiencia y conocimientos lingüísticos se consideraban irremplazables. El padre Arriaga insiste sobre las cualidades profesionales y morales que debía exigirse a los visitadores: buenos teólogos, bilingües, completamente incorruptibles, estar por encima de “*todo*

⁷⁰ Pierre Duviols (edit), *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, Siglo XVII*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1986: XXXIII

⁷¹ Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autoditones dans le Pérou Colonial*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima. 1971.154.

lo que huele a interés”.⁷² Pues el Visitador estaba provisto de poderes especiales que le confería una situación realmente privilegiada, incluso los curas de las parroquias debían proveerles de lo necesario, y de no proceder así, se hacían acreedores a una excomunión mayor y multa de 500 pesos. Por lo tanto, constituían verdaderos jueces eclesiásticos, más no misioneros nombrados para el efecto por el arzobispo de Lima, por eso iban acompañados de un notario y un fiscal.⁷³ Con tal fin, el visitador se instalaba en los pueblos respectivos para la pesquisa de las causas de idolatrías.

A continuación, una relación de los visitadores de idolatrías en la doctrina de Canta durante el Siglo XVII.

Visitador	Año
Lic. Luis Mora de Aguilar	1616
Lic. Luis Sánchez	1634
Lic. Pedro de Quijano	1656
Lic. Juan Sarmiento de Vivero	1659-1664
Bach. Rodrigo de Molina	1669
Lic. Juan de Rojas Melo	1696
Lic. Diego Badillos	1696

Es decir, el visitador de idolatría es un verdadero juez eclesiástico, es él quien dirige la encuesta, instruye las causas, y hace cumplir las sentencias. Además, era el director de las ceremonias religiosas. Era el encargado de leer el “*edicto de gracia*” o el “*edicto contra la idolatría*” que señala la iniciación de la visita, presidiendo también el solemne “*auto de fe*” con que se daba ésta por concluida. El notario ejercía las funciones de escribano; su papel era esencial, dado el carácter burocrático y formalista de la visita. El fiscal de visita debía ser teóricamente español. Estaba encargado de coordinar las actividades en que intervenían el visitador y las autoridades locales, de las relaciones de los indígenas del arresto de los inculpados y era frecuentemente llamado a ejercer el papel de intérprete. Pero la función fue,

⁷² Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920: 120

⁷³ “Carta del Arzobispo D. Pedro Villagómez sobre visita de idolatrías y desacuerdo con los de la Compañía de Jesús el 14 de octubre de 1654”. Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. V, N° 24: 212

progresivamente, dejando de ser ejercida por los españoles y confiada a los ladinos, indígenas o mestizos cristianizados.

El itinerario de la visita era dejado a discreción por el visitador, pero la provincia o la región quedaban a elección del arzobispo. El jesuita Arriaga recomienda comenzar por el pueblo más alejado y más pequeño, con el objetivo de explorar bajo el efecto de la sorpresa, de manera que el visitador pasara inadvertido antes de su llegada, y luego presentarse en la sede del doctrinero y de los caciques locales. Y para esta vigilancia de las doctrinas, este Juez o funcionario Eclesiástico tenía poderes excepcionales concedidos por el arzobispo con el fin de controlar todas las doctrinas. Con facultades completas para visitar los beneficios eclesiásticos, sean de religiosos o de clérigos, constataban además el nivel del conocimiento lingüístico de los curas doctrineros, e incluso estaban autorizados a mudar al párroco durante el tiempo de la visita. Similarmente, estaban autorizados a meterse en las doctrinas de regulares, a escudriñarlos, denunciar sus faltas, su incapacidad, sus abusos, etc.⁷⁴

Como señala el historiador Pierre Duviols, apenas el visitador y su comitiva llegaban al pueblo, reunían a todos los naturales en la iglesia. El visitador o uno de los padres les exponían el objeto de la visita. Esta primera jornada debía estar consagrada a la creación de un ambiente favorable: ganarse la simpatía de las autoridades de la doctrina y la voluntad de la población por medio de visitas a los enfermos y reparto de limosnas.⁷⁵ Al día siguiente, comenzaba la verdadera visita, acompañada de acondicionamientos psicológicos. Después de la misa o el sermón, se leía el *edicto de gracia* o el *edicto contra las idolatrías*. Es decir, cuando uno de estos equipos arribaba a cualquier doctrina, el visitador publicaba el “*edicto de gracia*”, concediendo tres días a los indígenas para entregar sus huacas y denunciar a los demás idólatras y hechiceros. Luego, ante el visitador, éstos debían exhibir los ídolos, escribiendo un inventario de ellos. Después procedían a sesiones públicas de

⁷⁴ Pierre Duviols. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1986: XLVI-XLVIII.

⁷⁵ Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autoditones dans le Pérou Colonial*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, 1971: 204-205

adjudicación y absolución, seguidas de la cremación de las huacas en la plaza del pueblo y de la destrucción de los adoratorios.⁷⁶

Entonces observamos que la visita del Juez visitador de las idolatrías comenzaba con una misa de “*gracia*” y de la “*idolatría*”. Ambos textos tenían la función de amonestar a los lugareños para descubrir -dentro de cierto tiempo- las costumbres gentílicas, denunciar las “*idolatrías*” y a los sacerdotes indígenas. Esto es, el primero concedía la absolución a los indígenas que manifestaban, espontáneamente sus idolatrías. El segundo otorgaba a la población un plazo de seis días para que denunciasen a los idólatras culpables de hechos y acciones que el texto enumeraba con precisión y con severísimas penas.⁷⁷

Se realizaba la encuesta en medio de ceremonias e, inmediatamente, el visitador continuaba su trabajo, sin dejar el menor respiro a los catecúmenos. Las campanas convocaban a los indígenas a la primera misa. Y, después de la última, el padre explicaba el catecismo, para seguir luego con el sermón. Asimismo, si el tiempo lo permite, la muchedumbre salía en procesión entonando cánticos, mientras que los padres examinaban los conocimientos religiosos de los indígenas de un determinado ayllu, para enseguida dar comienzo a las confesiones. Tan intensa instrucción religiosa dependía de la importancia de la doctrina, que generalmente duraba diez días.

El visitador, a menudo, se informaba -por medio del párroco o de los indígenas mandones, o gracias a los datos obtenidos en los lugares ya visitados- de algunos nombres de hechiceros. En caso contrario, el juez elegía a los naturales viejos de la doctrina para aislarlos de sus congéneres. Este trabajo lo realizaba alternando promesas y amenazas, multiplicando los interrogatorios, conduciéndoles a los sitios

⁷⁶ Pierre Duviols. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII.* Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1986: XXXII.

⁷⁷ “La extirpación de la idolatría en el Perú [1621]”. En: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.* Edición Horacio Urteaga y C. A. Romero, serie 2, vol. 10. Lima. Librería e imprenta Gil. 1920: 132

claves. Ponía esmero en la revelación del lugar de la huaca principal y en los nombres de los hechiceros que la servían.⁷⁸

Recordemos que los delatores no solamente se hallaban exentos de castigo, sino también, de tributos por dos años, tributos que debían ser pagados por los denunciados. Por primera vez, las citadas penas iban acompañadas de una contrapartida: un premio a la delación, bajo la forma de la exención del tributo durante dos años.

Luego de que los nombres de los hechiceros eran conocidos, los hacían comparecer inmediatamente. Entonces comenzaba un nuevo interrogatorio. Los caciques y personas principales eran los primeros en prestar su testimonio, para lo cual, antes, prestaban juramento para responder a las preguntas concernientes a las idolatrías en la doctrina. Finalmente, hacían lo mismo los integrantes del pueblo; uno por uno, respondían, pues, a un cuestionario abreviado. De hallar sospechosos y contradicciones, ordenaba castigarlos públicamente, *“aunque no sean más que veinte azotes sobre un carnero o un rollo, no por lo que dixo sino por lo que dixo”*.⁷⁹

El resultado de la encuesta lo consignaban, minuciosamente, en un cuaderno especial con el título de *“Acusación del pueblo de...”*. Los nombres de los ministros de la idolatría eran marcados con una cruz.

La realización de la encuesta continuaba varios días en presencia del cacique principal, sin excluirse el doctrinero de ella. Los integrantes de la doctrina que acababan de testimoniar se arrodillaban delante de la iglesia. El visitador, revestido con sobrepelliz y con vara en la mano, les exhortaba a arrepentirse, hecho que emocionaba a los indígenas:

⁷⁸ Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920: 133-135

⁷⁹ Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920: 149

“Y a este tiempo todos los que están examinados que sin haberse ido habrán estado guardando, se hincaran de rodillas quitándose los hombres las mantas y las mujeres las llicllas, y quedándose en cuerpo, fuera de la puerta de la iglesia en dos o tres órdenes, y poniéndose el visitador a la puerta de la iglesia con sobrepelliz y estola y dos o tres varas en la mano, les dirá en pocas y graves palabras como hasta ahora han sido hijos del demonio y han estado en pecado; y que es necesario que se conviertan de corazón a Dios nuestro Señor; hárales hacer algunos actos de detestación de sus errores y protestación de nuestra Fe; y que juren de nunca dejalla, haciendo la cruz con la mano derecha levantada, porque se mueven mucho los indios con estas ceremonias externa...Después les dirá que así como ellos suelen castigar a sus hijos cuando son traviesos y que no son obedientes, así Nuestra Madre iglesia tiene mandado que les castigue, pero con piedad, y que les azoten con aquellas varas, para absolvelles de la excomunió y que de esta manera lo haze con los reyes y con los príncipes, y les explica de suerte que ellos hagan buen concepto de los que es excomunió. Y así les absolverá”.

Como vemos, el juez visitador de la idolatría, juntamente con el fiscal y el notario, eran quienes llevaban a cabo las pesquisas y los interrogatorios. También instruían procesos, dictaban sentencias y lograban la aplicación de los castigos.⁸⁰

Los procesos contra idolatrías y hechicerías se iniciaron a raíz de denuncias individuales. La mayoría se efectuaban durante las visitas llevadas a cabo en varias regiones del arzobispado de Lima. Mejor dicho, algunos procesos se originaron en el curso de la visita, en tanto que otros eran instruidos por los propios curas de indios en sus respectivas parroquias, ya que estaban facultados para ello por disposiciones conciliares, lo mismo que para abrir informaciones contra los idólatras notorios. La prédica, la confesión y la administración de los sacramentos estaban a cargo de los doctrineros.

⁸⁰ Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920: 150-151

El diálogo entre el juez y el acusado no se llevaba siempre a cabo, tal como luego aparecía reproducido en los documentos. Esto es obvio en confesiones obtenidas por medio de intérpretes, pues, como hemos visto, en los pliegos no se recogían los testimonios en lengua indígena, sino apenas la versión en español. No sabemos si constituyen traducciones fieles. A lo cual hay que añadir la atmósfera de miedo y recelo que, con toda seguridad, acompañaba a los interrogatorios, arrancando confesiones de personas inocentes. Muchas veces, los testimonios de los reos daban pábulo a escenas impresionantes y conmovedoras. Como es comprensible, al tratar de librarse de las acusaciones, mentían desesperadamente.

Pero también las acusaciones se basaban en la declaración de algún español o en la de un indígena, aunque en ciertos casos era anónima. Las denuncias. Frecuentemente, permitían al visitador el descubrimiento de huacas, sacerdotes indígenas e idolatrías. Para obtener las confesiones de los naturales, el visitador les hacía previamente una serie de promesas. Al denunciante, le ofrecía protección de las represalias que podía tomar en contra suya el resto de la comunidad. Le hacía creer que si atestiguaba no sería sentenciado, bien que no siempre cumplía. En tal realidad siempre había muchos indios dispuestos a delatar y cooperar, tratando así de manipular a los naturales y ponerlos en la defensiva.⁸¹ A cualquier persona opuesta a la denuncia de una bruja, la afrontaban con la excomunión y el castigo, más la “horrenda” posibilidad de ser considerado practicante de la idolatría. Las denuncias pronto fueron utilizadas por los indígenas para eliminar enemigos personales y hasta manejarlas como armas eficaces en la lucha por el poder.

El acta de acusación iba corroborada mediante la testificación de algunos indígenas. Enseguida se procedía el arresto de los acusados. En muchos casos, sin embargo, el sospechoso ya estaba encarcelado. Era usual que, en los *presbiterios*, existiera un espacio reservado para dicho efecto. Desde entonces, al igual que en la caza de brujas y brujos en Europa, la visita de idolatrías generó, entre los pobladores andinos, un ambiente de inseguridad y recelo mutuo.⁸²

⁸¹ Véase, Alejandra Osorio, “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otusco, Cajatambo, siglo XVII”. *Historia y Cultura*, Perú. 1990. N° 20: 162.

⁸² Irene Silverblatt, “Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización”. *Allpanchis* 1982. Vol. XVI. 19

Los cuestionarios estaban escritos en concordancia con los Concilios, por eso contenían preguntas relativas a la existencia de hechiceros, amancebamientos y demás pecados públicos. Las informaciones puestas al alcance del visitador por los delatores servían, también, de base para la elaboración de los interrogatorios de los procesos. De modo que, en ciertas circunstancias, las denuncias de antemano determinaban las confesiones de los acusados (o lo que se esperaba que éstos “debieran” declarar).

Las declaraciones de los testigos monolingües (quechua-hablantes) eran vertidas por un intérprete indígena, o también por el fiscal de la visita. Observaban, a menudo, una similitud sorprendente entre las diversas declaraciones, reproduciendo casi palabra por palabra, de manera que las declaraciones de los testigos y de los acusados o de los acusadores resultaban prácticamente análogas.⁸³

Estas declaraciones eran, por consiguiente, tomadas a los acusados y testigos por medio de intérpretes, puesto que muchos indígenas de las zonas rurales no sabían el español, lengua en que se redactaban los protocolos de las causas criminales. Así, se distorsionaban las informaciones.

El visitador, al traer ya una lista de objetos rituales, era dirigido por los sacerdotes nativos a los lugares, a menudo alejados y siempre escarpados, para descubrir a las huacas. Llegado al lugar, procedía a la destrucción de los adoratorios e ídolos. En el pueblo visitado, los mismos indígenas eran obligados a llevar a sus ídolos para quemarlos. Uno por uno se presentaban ante el visitador y el escribano, quienes tenían colocada una mesa delante del templo, lugar en el que dejaban los objetos de culto. O sea, el escribano registraba la lista de los objetos inscritos en el libro (que guardaba la respectiva declaración de los hechiceros). Eso permitía que las listas fuesen confrontadas para poder descubrir, con rapidez, cualquier intento de fraude.

⁸³ Pierre Duviols. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII.* Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1986: XXXVII.

Los hechiceros y todo aquel que hubiese sido objeto de alguna condena tenía que presentarse ante el visitador, quien anunciaba las penas. Los castigos más frecuentes eran el de asistir al catecismo y de llevar a cuestas una gran cruz de madera. Los culpables recorrían las calles del pueblo, soportando en sus cabezas la corozca, después recibían algunos azotes y luego eran rapados. Otros aún estaban obligados a presentarse en la iglesia con el torso desnudo y un cirio en la mano. Todos, así ataviados, escuchan la misa y participaban en el solemne acto de abjuración. Finalmente, después de misa, se prendía la gran procesión, con la cual culminaba la visita.⁸⁴

Pero toda visita de las idolatrías conllevaba la última ceremonia: el *auto de fe*. Es decir, un montón de considerable altura de diversos objetos rituales se eleva en medio de la plaza. Allí se veían ídolos de piedra o de madera, trajes de tela o plumas, instrumentos musicales, conchas, máscaras, etc. Los mismos indígenas eran los que prendían el fuego para quemar los objetos que tanto veneraban. El visitador y sus auxiliares recogían, cuidadosamente, las cenizas para arrojarlas en algún río o laguna, a escondidas de los naturales.

De algunas visitas, nos han quedado estadísticas, aunque no sean completas, del éxito obtenido. El padre Arriaga nos ha dejado una minuciosa relación de las visitas de idolatría que hizo el padre Avendaño en febrero de 1617 y en julio de 1618, en el corregimiento de Chancay y sus alrededores:

“Son cinco mil seiscientas noventa y quatro personas las que se han confesado, seiscientos y setenta y nueve ministros de idolatría los que se han descubierto y penitenciado por tales, seiscientos y tres huacas principales que se les han quitado y tres mil cuatrocientos y diez y ocho conopas, cuarenta y cinco mamazazas y otras tantas conopas, ciento ochenta y nueve huancas (que son diferentes de las huacas), seiscientos diez y siete mallquis, y brujos que se castigaron en los llanos sesenta y tres, las cunas que se quemaron trescientas cincuenta y siete, y cuatrocientos y setenta y siete cuerpos

⁸⁴ Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autoditones dans le Pérou Colonial*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima. 1971: 209

*hurtados de la iglesia, y no se han contado muchos cuerpos chacpas, ni chuchos que reverencian y que los guardan en sus casas, ni los pactos, ni axomamas, ni micsazara, ni huantayzara, ni huayriguaraza, ni otras cosas que tienen mil supersticiones”.*⁸⁵

Por lo general, el visitador exhortaba a los indígenas y pronto seguía su camino, mientras que los naturales volvían a sus antiguas prácticas sin demasiadas molestias. El control que tenía la Iglesia sobre los catecúmenos, en cuanto a la asistencia a misa los días establecidos por el calendario católico, pretendía ser muy estricto, pero lo cierto es que los indígenas lograban burlar tanto control. A mediados del siglo XVII los indígenas no aceptaron totalmente las normas impuestas por la Iglesia Católica, de manera que las costumbres de vivir “como sus antepasados siguieron latentes...”⁸⁶

⁸⁵ Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920, Capítulo II: 17

⁸⁶ Véase, Lorenzo Huertas Vallejo. *La religión en una sociedad andina. Siglo XVI*. Universidad San Cristóbal de Huamanga. 1968.

Los maltratos en los procesos

El primer Concilio castigó con escarnios corporales e infamantes, tales como el azote y el rapado. Sólo en casos de delitos graves, eran sometidos a la pena de prisión y de cepo.⁸⁷ Incluso el arzobispo Lobo Guerrero, en la *Carta de edicto de 1617* y dirigiéndose a los caciques principales y mandones, les amenazó con las siguientes sanciones:

1. Los encubridores que no entregasen sus ídolos en el plazo de dos días, y no suministrasen informaciones útiles al cura o al visitador, serían destituidos, desterrados de su pueblo, o enviados a la cárcel de Santa Cruz.⁸⁸

2. Todos los que participaran en la idolatría como “ministros” serían destituidos, condenados a reclusión perpetua sin perjuicio de aplicarles el castigo de azote y corte de cabello.

3. En cuanto a los cómplices, también serían destituidos, azotados y condenados a trabajos forzados.⁸⁹

En el siglo XVI, la Iglesia consideró la aplicación de diversas penas para desaparecer las idolatrías, especialmente contra los hechiceros. En el primer texto, el obispo Loayza en 1545, ya planteaba el castigo de éstos, señalando que “*los amenazarán con la pena y castigo que se hará en lo que hizieren*”.⁹⁰ Pero en las Constituciones de 1551, encontramos la codificación de estas puniciones, establecidas

⁸⁷ “Constitución 27”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Ecclesiastical Province. Lima. 1951. Tomo I: 22

⁸⁸ La prisión de Casa de Santa Cruz. Se confió la construcción y la dirección de esta prisión al padre Arriaga. La casa era amplia y en ellos los hechiceros y dogmatizadores hilaban lana bajo la dirección de un intendente español. Aquí los hechiceros estaban condenados de por vida, allí eran interrogados todo el tiempo y conducirlos a una completa confesión. En: Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920: 168

⁸⁹ “Las Instrucciones”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 106, 1943-8: 144

⁹⁰ “Las Instrucciones”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 106, 1943-8: 144

en función de la categoría social de los culpables y de la reincidencia. En el párrafo concerniente a los hechiceros bautizados, hace constar que si éstos fuesen hallados en flagrante delito, recibirían públicamente cincuenta azotes, además de trasquilados. Los naturales reincidentes debían ser encarcelados durante diez días y recibir cien azotes. Finalmente, les deberían confiscar el tercio de sus bienes en beneficio de la iglesia local.⁹¹

Pero existían otras cosas que debemos tener en cuenta. Los visitantes de idolatrías usaban, muy a menudo, la tortura, sin que ello obstara para que, en algunas ocasiones, recurrieran a procedimientos menos brutales. Los escarmientos más comunes eran los latigazos, (5-200) y el rapado de la cabellera. También, la sanción social de recorrer las calles principales ataviados grotescamente, a horcajadas de una llama, con la coraza en la cabeza, el torso desnudo, una soga alrededor del cuello y un cirio verde en la mano. Se sabe que, después de la tercera campaña, se añadió la confiscación de bienes, donde el embargo fue, a menudo, la primera medida adoptada por el juez visitador. Precisamente, si consideraban algunas declaraciones no satisfactorias, aplicaban el “*auto del tormento*”, procedimiento ya utilizado desde antes de que Villagómez lo autorizara en sus exhortaciones. Utilizaban, muy frecuentemente, la llamada “*cuestión [con] tormentos de cordeles*”, apretando progresivamente las piernas o brazos del acusado. Previamente les avisaban que, en caso de lesión o muerte, era el único responsable por su obstinación. Sucedió a veces, como lo prueban ciertos expedientes, que la tortura dejaba inválido al acusado. Pero hubo situaciones, pocas sin duda, en que la represión contra las manifestaciones de las religiones andinas fue aplicada por medios persuasivos, y no de la fuerza.⁹²

⁹¹ Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920: 135; “Constitución 26”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Ecclesiastical Province. Lima. 1951. Tomo. I: 21

⁹² Pierre Duviols. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1986: XXXVII-XXXVIII.

El hecho de que, en varios casos, la tortura fuese aplicada a los presuntos “idólatras”, deja en claro que la principal función de ésta consistía en descubrir, o crear culpables. Por lo demás, dichos métodos represivos no fueron inventados para aplicarlos por primera vez en el Perú, más bien, eran prolongaciones de los sistemas ya establecidos en el antiguo mundo, donde fueron utilizados para los mismos fines durante la difusión del Cristianismo. Generalmente, cada doctrinero se preocupaba de encarcelar a sus acusados, con el fin de ser ocupados por los religiosos en la confección de ropa y otros objetos en provecho de los propios sacerdotes católicos. En algunos casos, tales cárceles se convirtieron en verdaderos obrajes eclesiásticos.⁹³ Muchas veces, los acusados se escapaban y se trasladaban a Lima para presentarse al arzobispado, esperando ser juzgados más equitativamente.

Castigo de cárcel para los hechiceros más connotados

Recordemos que el virrey Toledo traía instrucciones especiales del Consejo de Indias y del Rey para anular, con medios drásticos, los intentos de restauración de incario. El arraigo de las religiones nativas y sus cabecillas eran, evidentemente, un obstáculo. Por eso, se esforzó en liquidar la vieja generación de hechiceros. Aplicó algunas medidas como reclusión inmediata de todos los hechiceros aprehendidos, que serán encerrados cerca del sacerdote para que no consienta que se comuniquen con ellos otros indios; estaban obligados a ayudar a la comunidad a pagar la tasa en hilar, hacer alpargatas, esteras u otras cosas. También los indígenas apóstatas y los dogmatizadores eran entregados a la justicia eclesiástica y, cuando se *hallaren flaqueza de entendimiento del catecismo, serán tratados con clemencia y los otros castigados con rigor. Los dogmatizadores bautizados podrán ser castigados con la pena de muerte por los jueces eclesiásticos y en ese caso se procederá hasta relajarlos al brazo del seglar y los dogmatizadores infieles que estorben con la predicación serán condenados directamente a muerte por el brazo secular.* Así, Toledo declaraba la guerra anti idolátrica y nombró a visitantes instruidos y muy conocedores de la lengua natural.

⁹³ Alejandra Osorio, “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otusco – Cajatambo. Siglo XVII”. *Historia y Cultura*. Perú 1990: 162

Ya anteriormente el visitador de Chuquito, Garcí Diez, denunció, en 1567, que los dominicos de esa provincia mantenían prisioneros, a veces de por vida, a indios viejos, calificados, más o menos arbitraria y abusivamente, de hechiceros, y cuyo trabajo explotaban. El mismo año, el doctor Cuenca hizo alusión a cierta reglamentación emanada de algunas órdenes misioneras, según la cual los hechiceros debían ser recluidos cerca del presbiterio para ocuparlos en el servicio de la iglesia. Dichas medidas fueron llevadas a extremos de incalculable crueldad, pues muchos de los religiosos doctrineros de la costa norte del país, en los repartimientos que el licenciado Cuenca visitó, habían hecho de estos indios verdaderos esclavos.⁹⁴ En el Segundo Concilio, se consideró que, ante todo, se debía solicitar a los naturales, pública y solemnemente, que entregasen sus ídolos, renunciando a sus ritos. En caso de recalcitrancia, se los castigaría con la reclusión o prisión, y, sólo en casos graves, serían puestos a disposición de los jueces eclesiásticos.⁹⁵

El arzobispo Lobo Guerrero, en 1611, presentó al Rey un plan, en el cual los hechiceros detenidos en las provincias debían ser enviados a Lima y recluidos en las iglesias, hospitales o monasterios, para que recibiesen instrucción religiosa adecuada, y de donde nunca deberían salir, quedando en ellos “como en cárcel perpetua”. Es decir, los hechiceros debían ser encerrados cerca de las iglesias, y poniéndoles en libertad sólo después de haber sido amonestados tres veces; aunque los más recalcitrantes podrían ser encarcelados de por vida.⁹⁶ Y a la vez, el 6 de mayo de 1616 y 1617 ordenaba que los indígenas dogmatistas de la idolatría estuvieran en la cárcel y trabajasen para su sustento y allí mismo recibiesen doctrina.⁹⁷

⁹⁴ “Carta del Ldo. Cuenca sobre su visita a Trujillo, Huaraz y Guamanga, 20 de febrero de 1567”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. Documento 354, 1943-8: 331.

⁹⁵ “Constitución 98”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951. Tomo I: 253.

⁹⁶ “Constitución 107”. En: Rubén Vargas Ugarte. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Eclesiastical Province. Lima. 1951. Tomo I: 254

⁹⁷ “Carta del arzobispo de los reyes don Bartolomé Lobo Guerrero a S. M sobre idolatrías el 14 de mayo de 1616”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, Nº 22: 670; “Carta del arzobispo de los reyes a su majestad sobre reclusión de los indios dogmatizantes el 9 de marzo de 1617”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947: Vol. IV, Nº 22: 673-674

Por otro lado, el obispo de Quito, Peña Montenegro, por su lado, alegaba que los hechiceros que acostumbran “pervertir” a los demás indígenas debían ser apartados, encerrados en un lugar distante de los demás, y hacerles una pesquisa o información, para que el obispo o el visitador los obligase a la enmienda, soltándolos ulteriormente de amonestarlos tres veces. Pero a los más perjudiciales, a los sin remedio, debían encerrarlos, sin dejarles de enseñar la doctrina cristiana.⁹⁸

Como se percibe, había una reclusión inmediata de los hechiceros aprehendidos, encerrándolos muy cerca del presbiterio sacerdotal. El visitador estaba advertido para que no “consienta y se comuniquen con los otros indios”. Cada hechicero preso quedaba obligado a ayudar a la comunidad para cancelar la tasa, unas veces hilando, o haciendo alpargatas, esteras u otras cosas. O también eran enviados al hospital de Santa Ana de por vida para ayudar a los enfermos, tal como sucedió en la doctrina de Canta. Y para los hechiceros más connotados, la cárcel del cercado de Lima fue utilizada mayormente para el aislamiento.⁹⁹

⁹⁸ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid. 1668: 187

⁹⁹ Alejandra Osorio, “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otusco – Cajatambo. Siglo XVII”. *Historia y Cultura*. 1990: 162.

Los procesos de idolatría en la doctrina de Canta

El principal fin de la visita de las idolatrías era tener vigilados a los indígenas, ya que ellos tienen la natural tendencia a idolatrar; y su embriaguez los hace fáciles presas del mal. Es decir, a los idólatras se les visita y revisita permanentemente para acabar con este mal:

“Y no será bastante...para extirpar totalmente las idolatrías, enseñar a los indios la doctrina, visitar los obispos, confirmarlos, porque son otras muchas y muy principales las causas de ella, conviene a saber: la grande astucia y diligencia del demonio contra la rudeza y corta capacidad de los indios, y se ellos hijos ab initio de idolatras, y su ordinaria embriaguez, y lo mucho que principalmente en este servicio tan pernicioso para las idolatrías y también en otros imitan a sus antepasados, y así mismo la diligencia que los ministros de las idolatrías ponen en su conservación, como tan interesados en ellas, y también en la disposición de sus pueblos; y no es pequeña parte para ellos el mal ejemplo que por sus codicias y otros vicios les suelen dar los españoles”.¹⁰⁰

Así, en 1656, en la doctrina de Huamantanga, el visitador general de la idolatría y además cura de la doctrina de Canta y Pariamarca, don Pedro de Quijano procesó a un indígena llamado Fernando Caruachin.

El 8 de abril de este mismo año, confesó el sacerdote indígena Fernando Caruachin, natural del pueblo de San Pedro de Quipán, del ayllu de Allauca, informando que existe, en un cerro, una capilla y, muy cerca, una laguna en la cual está una piedra llamada *Guanca* o *condormalqui* a la que adoran. Asimismo, señala un suceso de una niña nombrada Ana, de 13 años de edad, enferma del corazón, que fue a la piedra de muy de madrugada, hizo el rito acostumbrado de juntar los pies y, abriendo las manos, la adoró y dijo el cacique: “Padre y Dios mío, tú que quitaste la salud a esta pobre...” Le echó la hoja de coca, ofreciéndole un corderito de llama

¹⁰⁰ Manuel Marzal, “La religión andina persistente en Andagua a fines del Virreinato”. *Histórica*. Vol. XII, N° 2. 1988: 139

muerta, sebo de llama, y luego las quemó hasta hacerse ceniza. Así, el cacique hizo que la enferma llegase a la piedra y dijo a la madre que la niña se curaba. A la vez, para que se curase definitivamente, juntó los cabellos de la niña, los mezcló con unos polvos blancos llamado *ospoco* y coca, y los enterró en la puerta del corral de su casa; y aconsejó que la niña debía tomar sangre de cóndor. Además, cuenta el testigo que esta niña está casada con un indio cantor de la doctrina.¹⁰¹ En otra información, se mencionaba que este cacique se hacía llamar como su abuelo Pedro Ticllacpcha: Chacha Cotro, Guacavilca e Inte Villac. Era el sacerdote o ministro.¹⁰²

Asimismo, el confesor mencionaba que, en este pueblo de *San Pedro de Quipan*, existía en un cerro llamado Guaracani, una cueva nombrada *macha*, pintada de varios colores. A la vez, informaba que había un ídolo menor de color verde con rostro de mujer llamada *choqueticlla*, otro mayor en forma de choclo nombrada *zaramama*, y un ídolo varón llamado *sulcavilca*.¹⁰³ También manifiesta, en este mismo curato, hay un ídolo en forma de hombre, hecho de piedra llamado *Chotabilca*, enterrado con polvos blancos “*poco*” y polvos amarillos “*guaytierra azul*”. Y para llegar a este ídolo, es necesario subir una escalera de piedra como de seis varas. Y, allí mismo, hay una guaca nombrada *mama criadora* y, a su lado, un ídolo femenino de piedra blanca, una figura de mujer, ubicada en una pampilla picada con piedra y, en medio, este ídolo en forma de que la corona de la cabeza la tiene fuera.¹⁰⁴ La referida peña, al parecer, exhibía cientos de figuras pintadas por los indígenas que idolatraban en ella.

¹⁰¹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656:2

¹⁰² Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656: 3

¹⁰³ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656: 6

¹⁰⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656: 6/v

Al parecer, los naturales que iban a las guacas, primero, se confesaban anualmente y liberaban sus culpas ante el sacerdote indígena y esperaban una noche de luna llena, donde los hombres llevaban báculos y las mujeres, vestidas con anacos y llicllas de color negro, llevaban la chicha en cántaros. Mientras, el sacerdote o ministro de la idolatría o llamado *chachay* usaba una camiseta negra, un báculo en las manos y, en la cabeza, un pillo de lana de muchos colores con plumas del pájaro *pariona*. Todos andaban en fila y el sacerdote en el medio.

También informaba que existía, en este pueblo de Quipán, tres ayllus llamados Chaupin, Yanac, y Julca Churi. Los primeros ayllus tienen su caparina y adoratorio nombrado *marca aura*, y el último, su caparina llamada *yaropalpa*. Muy cerca de ella, existe una guaca nombrada *Chinchaypalpa*, es una piedra sin figura ninguna. En el paraje de Uraucuto, hay una cueva grande donde hay entierros de los cuerpos antepasados del ayllu de Julca Churo. Los bienes de las guacas Yaropalpa y Chinchaypalpa los cuida una indígena vieja, llamada Catalina Chumbi, y consiste en lo siguiente: tres camisetas de *cumbe* pintadas coloradas, dos mantas coloradas, cuatro tembladeras de plata labradas por el suelo de adentro, cien cabezas de ganado de castilla, plata que no precisa la cantidad y una chacra llamada *pariac puquio* para la siembra del maíz.¹⁰⁵

Además, la guaca nombrada *Marca Aura* tenía a su cuidado a una mujer llamada Violante Chacpa y los bienes que guardaba eran 50 pesos de plata por la venta de carneros y llamas. Éstos eran utilizados para la fiesta de la guaca. También tenía dos tembladeras grandes de plata, dos llicllas de *cumbe* coloradas, 50 ovejas de Castilla y una chacra de maíz, llamada Parra Puquio. Asimismo, los bienes de otras guacas llamada Guaracani y Chontavilca los tiene su cuidadora Catalina Llamasuyo y Costanza Chumbi, respectivamente. Los bienes son 20 llamas, 50 ovejas, dos tembladeras de plata mediana pintadas, una chacra de maíz llamada Haquibamba, dos camisetas de *cumbe*, dos mantas negras y dos llicllas de *cumbe* coloradas.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656: 7

¹⁰⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656: 7/v

Al parecer, el visitador ansiaba saber quiénes habían colaborado en esa práctica antigua. Hay que recordar que para un indígena de esos tiempos, era obligatorio olvidar sus tradiciones y sus prácticas cotidianas. Ya el 26 de abril de 1656, el visitador y juez de las idolatrías don Pedro Quijano Cevallos condena a las hechiceras Ynes Ticray y Leonor Caruasaxa, a salir en la procesión con vela verde en mano por las calles, recibir cien azotes públicamente en la plaza (desnudas de la cintura para arriba y amarradas en llamas), ser cortados sus cabellos; para que, finalmente, sean trasladadas al hospital de Nuestra Señora de Santa Ana de la Ciudad de los Reyes, donde asistirán a los enfermos todos los días sin salir de por vida, ni regresar al pueblo de Huamantanga.¹⁰⁷ Sin embargo, Fernando Caruachiny y a su mujer, Catalina Llaca, por su arrepentimiento, fueron condenados a servir a la iglesia de Huamantanga durante toda su vida.¹⁰⁸

Este proyecto de la extirpación destruía todo vestigio de religión andina, se castigaron las costumbres, comportamientos tradicionales indígenas que consideraban contrarios a la moral cristiana como las borracheras, amancebamientos, etc. Para ello, usaron algunos castigos que se practicaban en la Santa Inquisición, como por ejemplo el tormento de la vuelta de los cordeles, la garrucha, el cepo de madera, (dibujado por Guamán Poma de Ayala). También se instruyó el castigo del encierro temporal como definitivo. Los indígenas acusados eran trasladados al trabajo forzado de hilar para el obraje de la casa de Santa Cruz.

En otro documento del anexo de la doctrina de Lampián, llamado San Miguel de Acos, se encontró una causa de hechicería e idolatría seguida contra la indígena María Acmo, en el año 1659. El personaje encargado de la pesquisa fue el visitador Juan Sarmiento de Vivero, por encargo especial del arzobispo Pedro de Villagómez. La misión encomendada fue la extirpación de las idolatrías y supersticiones existentes entre los indígenas de la doctrina de Canta. En su condición de juez, procedió a las indagaciones de los idólatras. Pero antes, aclárese que del total de expedientes registrados para el siglo XVII en el arzobispado de Lima, precisamente, 54 corresponden al visitador don Juan Sarmiento de Vivero.

¹⁰⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656: 17

¹⁰⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 9. 1656: 17/v

Al iniciar sus procesos, *Sarmiento de Vivero* estudiaba, meticulosamente, las denuncias y los testimonios de los testigos. Basándose en rumores, suposiciones y sospechas iba construyendo el interrogatorio. Lo que se esforzaba en comprobar era la culpabilidad de los acusados, para lo cual intentaba desconcertar y confundir, de diferentes maneras, a los sospechosos, por ejemplo, impidiendo que se comunicaran con otras personas, o careándoles en el interrogatorio y hasta sometiéndoles a pruebas de tortura para arrancarles la confesión.

Así, el 20 de marzo de 1659, en el pueblo de Pallac, fue denunciada María Acmo, natural del pueblo de San Miguel de Acos (anexo de la doctrina de Lampián), por el doctrinero e intérprete Jerónimo de Orozco, por usar venenos para matar. Esta acusación es corroborada por un mestizo llamado Sebastián de Arroyo, natural de San Juan de Coto, según el cual ella usaba veneno al que llaman *ampi* para matar personas.¹⁰⁹ Así, un testigo ladino, de ocupación escribano de Cabildo, señala que la indígena vieja había matado al marido de su consuegra, en el tiempo del religioso fray Francisco de Vega.¹¹⁰

En el edicto de la visita que se leyó en la iglesia de Pallac, señalaba que hay personas que son hechiceros y, entre ellas, está la mencionada indígena vieja. Así, se procedió a dar orden al teniente Andrés Martín y a don Mateo Pariasca, natural del mismo pueblo, de traer a la india hechicera. Después de 9 días de camino y búsqueda, se la encontró en el pueblo de Acos. En la confesión de María Acmo, se le preguntó -hasta tres veces- si era hechicera, y fue sometida a la fuerza para que delate a los demás. Fueron delatadas Carua Pocco, Sasi Choque y Juana Casa, naturales de los pueblos de San Pedro de Caras, San Andrés de Canchampirca y Acos, respectivamente. Esta última era sindicada como una gran hechicera. El visitador Sarmiento de Vivero le pedía que muestre sus ídolos, mochaderos y hechizos. La indígena señala que no los tenía, ya que un visitador anterior los había quemado en la plaza de la doctrina.¹¹¹

¹⁰⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 10. 1659:3

¹¹⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. II A. Exp. 10. 1659:4/v

¹¹¹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. II A. Exp. 10. 1659:2/v

Se debe recordar que, anteriormente, Europa fue convulsionada por la caza de brujas. Bajo la fuerza conductora de la orden jesuítica, propagadora y defensora de la Contrarreforma, se efectuaron juicios para extirpar a las brujas, herejes y a todo enemigo de la Iglesia católica. La experiencia europea influyó, profundamente, en los misioneros que laboraban en el área andina. La ideología de los *cazademonios* europeos moldeó la mentalidad de los extirpadores en el Nuevo Mundo y, al igual que en Europa, los juicios para eliminar a los idólatras tuvieron profundos efectos sobre la vida social y religiosa de los grupos cogidos por la red de la caza de brujas.¹¹²

En realidad, la característica distintiva de la mentalidad medieval europea sobre la brujería era el concepto de un pacto realizado con el Diablo. Precisamente, se decía que a través de este pacto, considerado como el más impío de las alianzas, es que los hechiceros obtenían sus poderes. Para los teólogos medievales, los actos malévolos atribuidos a las brujas, así como su capacidad para causar males a personas o dañar cosechas, lo recibían del diablo. La brujería implicaba el culto a Satanás, lo que representaba el más grave delito de todos los pecados: la renuncia a Dios y la adhesión a su principal rival, Satán, el Príncipe de las Tinieblas.¹¹³

Desde el inicio de la conquista, los teólogos españoles, así como los soldados y los mercenarios de menor erudición, veían a los ejércitos del diablo operando en los Andes. Y como en la lógica del pensamiento occidental la brujería implicaba un complot con el demonio y como éste ya estaba hablando a los indios a través de sus huacas, la brujería debía estar calando y pudriendo a la sociedad andina. Por lo tanto, si la brujería estaba presente, también debían de existir ya brujas con quienes el diablo estaba asociándose.

Incluso, en las crónicas, se señala la participación de las mujeres en la organización religiosa andina:

¹¹² Irene Silverblatt, *Luna, Sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1990: 118

¹¹³ Thomas Keith, *Religión and decline of Magic*. London. 1971: 438

“Destos hechizeros, assi ay muchos numero: assí también ay muchas diferencias. Vnos ay diestros en hazer confecciones [sic] de yervas, y raizes para matar al que las dan...Las que hazen semejantes [sic] hechizerias son casi siempre mugeres....”¹¹⁴

Para todo eso, los teólogos disponían de varios tratados antiguos, en los que se describen los métodos misionales para desarraigar las creencias y los cultos idolátricos, con el objetivo de convertir a los paganos en cristianos.

Recordemos que los teólogos adoptaron esquemas tradicionales, distinguiendo a los idólatras de los herejes. Lo prueba la jurisdicción exclusiva concedida al Santo Oficio, y siguiendo lo establecido respecto a los hechiceros y herejes de la Europa medieval, cuya formalización se encuentra en el famoso *Malleus Maleficarum* de Jacobo Sprenger.¹¹⁵ Bartolomé de las Casas puso en tela de juicio las viejas definiciones aplicadas a los idólatras americanos. Distingue dos especies de contrato entre el diablo y el idólatra: 1. El pacto explícito, que supone al idólatra comprometiéndose con Satán a servirle, eternamente, en cuerpo y alma; en hacer proselitismo a su favor y preparar un ungüento de efectos sobrenaturales, a base de los miembros y huesos de niños. 2. El pacto implícito, que implica al idólatra la realización de sortilegios y hechicerías por todos los medios a su alcance, aunque no haya formado un pacto formal con el diablo. Según Peña Montenegro, todo hechicero auténtico tiene, a la vez, un convenio expreso y un tratado implícito con el demonio. A éste le reconocían, fácilmente, por sus poderes sobrenaturales. Los demás eran charlatanes.¹¹⁶

¹¹⁴ Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (1571), seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima*. En: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Lima, San Martí. 1916-17: 28

¹¹⁵ Jacobo Sprenger, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza (1486)*. Traducción de Miguel Jiménez Monteserín. Editorial Maxtor. Valladolid. 2004

¹¹⁶ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid. 1668: 184

La mayor cantidad de casos, en los documentos sobre idolatrías, son las hechicerías, prácticas religiosas pertenecientes a aquel conjunto de actividades que la Iglesia las etiquetaba con la palabra “brujería”; de la cual, para la segunda mitad del siglo XVII, todos tenían una imagen estandarizada.¹¹⁷ Se decía que los brujos son personas que realizan maleficios o, mejor dicho, daño por medios sobrenaturales y que viajaban, de noche, por los aires. Configuraba una imagen compleja que los españoles trajeron consigo a América.

El 5 de junio de 1656, en la doctrina de Lampián, el fiscal de la visita, bachiller Nicolás Rodríguez, tuvo noticia de que Juan González, indígena ladino de la misma doctrina, había mandado hacer hechizos a Juana Caja y a Leonor Lorilla. A estas indias, las cogieron haciendo los hechizos en una chacra del pueblo de San Miguel de Acos por el indígena don Francisco Guzmán. Y cuando se les preguntó el motivo de los hechizos, señalaban que Juan González los mandó hacer para tener buen suceso en el pleito y salir de la prisión en que le había puesto el corregidor.¹¹⁸

El juez visitador de las idolatrías, don Sarmiento de Vivero, recibió información del fiscal en contra de las indias y del gobernador del repartimiento de Lampián. El testigo Francisco Guamán, indio ladino y natural del pueblo de Lampián, oyó decir que, en las chacras y en el monte del pueblo de San Miguel de Acos, encontró Martín Taipachin a las indias Leonor Lorilla y a Juana Caja sentadas, buscando arañas y pajas para hacer hechizos. Y cuando fue a buscar en el lugar no encontraron nada y de estas cosas está enterado el alcalde del pueblo, don Francisco Marcachagua.¹¹⁹

Don Francisco Marcachagua (principal curaca del repartimiento de Lampián y alcalde ordinario), Francisco Cunipa (natural del pueblo de San Lorenzo de Guancho) y don Francisco Baldes informaron al visitador Sarmiento de Vivero que, hace un año y diez meses, murió la mujer de Juan Gonzáles, doña Rafaela. Después del entierro,

¹¹⁷ Javier Flores Espinoza, “Hechicerías e idolatría en Lima colonial, siglo XVII”. En: *Poder y violencia en los Andes*. 1991: 63

¹¹⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 7. 1659: 1

¹¹⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 7. 1659: 2/v

aquella noche, estaba llorando Joan Gonzáles, tocando *bayllaco mayor de catabari*. Esta melodía melancólica, al parecer, se usaba en el tiempo de los incas. Y, a la medianoche, dio de comer a la gente maíz blanco medio cocido, sin sal y sin ají; luego el segundo plato era a base de maíz tostado con carne, sin sales ni ají. Cerca al amanecer, apagaron la candela y las cenizas, y fueron trasladados fuera del pueblo. Luego, el esposo trasquiló un pedazo de cabello de la difunta.¹²⁰ Por esto, fue acusado de seguir la costumbre de cortar los cabellos de sus hijos para hacer compadres y comadres.

Finalmente, un hecho que testifican los indígenas delatores es que este acusado, en la Iglesia de Lampián, ingresó completamente borracho. El fraile mercedario, Juan Bautista de Torres, estaba impartiendo misa a los feligreses. Joan Gonzáles asumió una actitud burlesca, remedaba al cura doctrinero y hasta llegó al colmo de orinar muy cerca de la pila bautismal, hecho que provocó un gran escándalo entre los catecúmenos de este pueblo.¹²¹

En el pueblo de Huamantanga, el 7 de junio de 1659, el párroco bachiller Nicolás Rodríguez había denunciado a don Rodrigo de Guzmán Rupaychagua. El doctrinero mercedario Joseph de la Cueba no pudo declarar por carecer de licencia de sus superiores. La causa de la denuncia es que el cacique principal y gobernador de esta doctrina, Rodrigo de Guzmán, usa en su apellido *Apo Rupaichagua* que significa “señor de todo”. Lo cual ya le había sido prohibido por el anterior visitador, con el pago de 100 pesos.

El Juez Visitador ordenó, al fiscal y al notario Juan Noblezas, ejecutar el arresto del cacique de Huamantanga. Llegaron a su casa a las 6 de la mañana y éste opuso resistencia, al no querer ir a comparecer frente al visitador Sarmiento de Vivero. Por consiguiente, el juez lo mandó poner preso, embargó sus bienes y castigó en un cepo con un par de grillos.¹²² Los bienes que fueron embargados eran una silla de caballería, con su caparazón de cordeban negro y estribos de hierro y guarniciones

¹²⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 7. 1659: 6

¹²¹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 7. 1659: 8 y 9

¹²² Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. 23. Exp. 30. 1659:5

de baqueta colorada; espada sin vaina. Este embargo fue depositado en la persona del alguacil don Juan de Noblijas.¹²³ La esposa, llamada María Cargua, pedía que se le lleve a la cárcel de Lima para tener sentencia, ya que se encontraba 5 días enfermo y achacoso en la prisión de la parroquia.

Ya el 28 de junio de 1659, el visitador Sarmiento de Vivero visitó el pueblo de San Gregorio de Andacoto, anexo de la doctrina de Atavillos. Aquí recibió la denuncia de una mestiza doña María de Urrutia, en contra del indígena Martín Cóndor, natural del pueblo de San Cristóbal de Guascoy. Al parecer, la denuncia fue que había sido hallado haciendo hechizos y *mochando* en un paraje, donde existía una gran piedra.¹²⁴

El visitador inmediatamente ordenó al fiscal bachiller Nicolás Rodríguez, al notario, al intérprete Agustín Feliz Trujillo y al denunciante que lo guiaran a hallar el mencionado adoratorio. Llegando a la quebrada, se encontró una piedra inmensa del mochadero. El visitador mandó al intérprete quitar las pitas amarillas y, en el hueco, hizo que se colocara una cruz grande para que sea vista a los lejos, en este paraje.¹²⁵

En el pueblo de San Pedro de Carac, anexo de la doctrina de Lampián, el 22 de julio de 1659, el visitador Sarmiento de Vivero recibió una denuncia de una persona temerosa de Dios, contra los indígenas Francisco Mallqui (natural del pueblo de Guaroquin, anexo de la doctrina de Atavillos), e Isabel Maquai. El Juez visitador otorgó poderes a Sebastián Arrollo para la captura inmediata del indígena. Estas facultades fueron pedir ayuda al brazo seglar, entrar a cualquier reducción en busca del hechicero y meterlo preso.¹²⁶

¹²³ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. 23. Exp. 30. 1659:7-7/v

¹²⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 4. 1659: 1

¹²⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 4. 1659: 1/v-2

¹²⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 1/v

Sebastián Arrollo partió del pueblo el 22 de julio, llegó al paraje de la quebrada de Cachetea a las 5 de la tarde y halló a una mujer y su esposo (un indio viejo). Ellos negaron el paradero de Mallqui. Entonces a la mujer le fue aplicado el castigo del tormento, atándole los brazos con una soga. Al parecer, no soportó el dolor y respondió que el fugitivo estaba en la estancia de Alonso Capcha.¹²⁷

Al día siguiente, prosiguieron la búsqueda y llegaron a las 8 de la mañana, a la estancia, siendo recibidos por los hijos de Alonso, quienes les informaron que los perseguidos habían partido, un día antes, al pueblo de San Juan de Biscas, anexo de Pacarao. Al trasladarse a este pueblo, fue necesario dormir en el camino, así llegaron el jueves por la mañana y tuvieron noticias de que estaban en el pueblo de Concepción de Chupas. Para viajar al mencionado pueblo de Chupas, Sebastián Arroyo se hizo parecer a un comprador de cabras y fue así como dio con el paradero del indígena Francisco Mallqui y su mujer, María Sacasa, a los cuales se les halló con llamas y ropas. A partir de su captura, tuvieron que ir al pueblo de Quaresqueña, anexo de Atavillos, así llegaron al paraje de Cachirime donde estaban siendo esperados por aproximadamente 15 indios e indias provistos de piedras. Se les comunicó que se los llevaba ante el visitador, y los dejaron pasar.¹²⁸

Ya en el pueblo de Carac, el 26 de julio de 1659, ante el visitador Sarmiento de Vivero, se presentó Sebastián Arrollo, con el hechicero y la mujer de éste, y recibió los bienes del detenido. Los bienes consistían en una fresa de aguasca, una cobija, dos llicllas, dos camisetas, diez ubillos, un costal, treinta cabezas de ovejas de castilla y siete carneros de la tierra.¹²⁹ Luego, ante el visitador, el hechicero y su mujer fueron encarcelados en celdas divididas. Posteriormente, se nombró al capitán Pedro López Martín ante la ausencia del defensor de los naturales, Juan de los Ríos, para seguir la causa. Este acontecimiento indica que el Visitador tenía muchas facultades, como la de nombrar un protector.¹³⁰

¹²⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 1/v

¹²⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 3

¹²⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 4

¹³⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 4/v

La confesión del hechicero en la prisión fue a través de los intérpretes Juan de Noblezas y Agustín Feliz Trujillo. La prueba de su delito fue comprobada con su fuga. Francisco Mallqui, de 80 años y sin oficio, confiesa ser natural del pueblo de San Pedro de Quaresquin, anexo de Atabillos. Informa que había huido a esconderse en los cerros porque le dijeron que lo quemarían. Sobre los hechizos, confiesa que había usado cinco colores de tierras: el azul, verde, amarillo, colorado y blanco.¹³¹ Estos colores los colocaba en una piedra, y los soplaban el diablo diciéndole *caitan coiqui caitan chasqui pamai*, que quiere decir: os doy y recibo. Esta costumbre era para dar salud a los enfermos que le mingaban. Algunos sanaban y otros morían. Además, delata que había otros hechiceros en los pueblos de Santiago de Chisqui, Santa Cruz de Cormo y en San Cristóbal de Guascoi.¹³² Los hechiceros son: Isabel Majais, Elvira Suio, Catalina, Andrea Llama, Pablo Capcha y María, pertenecientes a los ayllus de Allauca, Concha, Quisual, Sancar y Tunas respectivamente. Asimismo, menciona que Martín Cóndor es un hechicero muy afamado.

En su casa, se encontraron dos paños de hechizos: uno viejo de ruan con una piedra; y en el otro se halló una concha con un caracol, una piedra blanca pequeña con una rueda, y una nariz de cóndor. A la vez, se detectó otro paño de color negro con sebo de llama, y en una bolsa colorada, había caracolillos pequeños con piedrecillas; en otro paño de cañamazo, se halló plumas negras y un pedazo de sebo de león de los Andes.¹³³ La aversión de los extirpadores también fue contra las conopas de maíz, papas, llamas, ají, coca, etc., o sea, contra figuritas de piedra y arcilla utilizadas para ritos de fecundidad agropecuaria y humana. El fanatismo llegó, a veces, al colmo de arrebatarles y quebrarles los batanes y morteros, por haber molido en ellos el maíz que necesitaban sus ritos.¹³⁴

¹³¹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 6-7

¹³² Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 7/v

¹³³ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. III. Exp. 21. 1659: 8-8/v

¹³⁴ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. Burgos. Lima, 1953: 342

Es cierto que la persecución de la hechicería respondía a una reforma de la vida y costumbres, conllevando un fuerte control social. La acción del hechicero se desarrollaba en sanar enfermedades, adivinar y proteger de los ataques sobrenaturales. Había hechiceros hierberos, sanadores para sacar el mal de origen humano, pero - sobre todo- eran doctores de la idolatría para mediar ante las huacas y los antepasados. En sus oficios utilizaban diversas plantas, como el mastrato, el eneldo, la coca, entre otras. Emplearon también otros implementos, como ídolos de piedra y cerámica.¹³⁵

Generalmente, las que oficiaban eran mujeres, ya solteras o ya casadas. Casi en todas las crónicas referentes al Incario y aun a la conquista, encontramos información sobre la función de la mujer en el culto autóctono de los peruanos. En el siglo XVII, ella no sólo podía colaborar con el hombre en esto, sino también actuar como sacerdotisa.¹³⁶

El sacerdote Pérez Bocanegra describe el desarrollo de un proceso en el cual las mujeres que ocupaban cargos religiosos nativos participaban en la unión de sus actividades con las prácticas cristianas:

“Advierta también muchos el Confesor, que en esta ciudad, y fuera de ella hazen vna cosa algunos indios, e indias y se les puede poner nombres de alumbrados y aturcidos, acerca de ciertos quipos....que traen para confesarse como escrituras y memoriales dellos. Porque estos tales indios, y particularmente las indias, enseñan a orras a sé confesar por estos ñudos y señales, para hazer división de los pecados, y él numera que los an cometido.....Además de que no confiesen los pecados que an hecho: Porque estos no lo dizen al confesor, sino solos los que les an enseñado estos tales Indios, e indias en los ñudos....Y después de se aver confesado con el sacerdote, van a tratar con estos indios, lo que el padre les dixo, y la

¹³⁵ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. Burgos. Lima, 1953: 58.

¹³⁶ Alejandra Osorio, “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otusco – Cajatambo. Siglo XVII”. *Historia y Cultura*. 1990: 191

*penitencia que les dio. Haziendo burla del, diziendo, que no sabe preguntar al penitente, o que no les entiende de su lengua....”*¹³⁷

Así, bajo el ropaje del ritual católico, los sacerdotes indígenas, -hombres y mujeres-, continuaban conduciendo, de modo importante, las prácticas religiosas precolombina en los Andes, entre ellas la confesión andina. Por supuesto, Pérez Bocanegra quedó espantado con muchos aspectos que se ha señalado, pero lo que le horrorizaba más era la participación de las mujeres en los ritos andinos. El Manual de este religioso fue escrito para ayudar a los sacerdotes en sus campañas contra los indígenas idólatras, especialmente contra los del género femenino.¹³⁸

Por otro lado, las instituciones políticas y religiosas locales, impuestas por los españoles, comúnmente negaban a la mujer el acceso directo a los canales oficiales de autoridad que regulaban la vida comunitaria. Las mujeres, en especial las pobres, viejas, viudas y solteras, estaban percibidas como el punto más débil de una sociedad patriarcal, divinamente ordenada.¹³⁹

Asimismo, en este pueblo de Carac, el 28 de julio de 1659, el visitador Sarmiento de Vivero, en la iglesia de San Miguel de Acos publicó las memorias de la visita y en ella aparece denunciada la india María Quillay, natural de este mismo pueblo del ayllu Corco. Inmediatamente, se ordena su aprehensión y se le da la oportunidad de hacer su descargo.¹⁴⁰ La indígena manifiesta, por intermedio del intérprete Agustín Feliz Trujillo, que le había comprado, a una inda difunta llamada María Llassa, maíz envuelto en paños. El visitador encargó a Juan de Noblezas y a Francisco Ato, regidor mayor de este pueblo, inspeccionar la casa de la hechicera. En ella, se encontró: un paño pequeño de ruan, tres atados pequeños (uno de tafetán colorado y lo demás de papel), los cuales habían sido hallados en un agujero de la pirca de su casa. Posteriormente, se le exhortó a mostrar los ídolos. Ella respondió

¹³⁷ Juan Pérez Bocanegra. *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino de los Santos Sacramentos*. Gerónimo de Contreras. Lima, 1631: 111-113

¹³⁸ Juan Pérez Bocanegra. *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino de los Santos Sacramentos*. Gerónimo de Contreras. Lima, 1631: 111

¹³⁹ Irene Silverblatt, *Luna, Sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1990: 124

¹⁴⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 5. 1659: 1

que no tenía ídolos, ni hechizos, y que se arrepentía con todo su corazón. Fue castigada con la pena corporal y tuvo que traer una cruz colgada a la garganta en señal de penitencia, advirtiéndosele que si reincidía, la castigarían con mucho más rigor. Finalmente el visitador la absolvió de la excomunión.¹⁴¹

También, en esta misma fecha, fue denunciada María Cajas Pampay del ayllu Allan. En esta iglesia de San Miguel de Acos, anexo de la doctrina de Lampián. Inmediatamente el juez ordena el allanamiento de su casa. Regresaron de 2 horas Juan Noble, Lucas Alejo y la hechicera. Llevaron al visitador dos atados de bayeta en que había los polvos y otras mixturas, y en el otro unos polvos blancos hallados debajo de una colca de guardar maíz.¹⁴² La indígena vieja confiesa, por interpretación de Juan de Neblijas y Agustín Feliz Trujillo, señalando que hace diez años está impedida de salir de casa, se sustenta de limosna y que había entregado sus chacras a Juan Jiménez, segunda persona del repartimiento para que le diera de comer y que no era hechicera.¹⁴³ Finalmente, el visitador le declaró la pena corporal y que llevase una cruz colgada en la garganta en señal de penitencia y la absolvió de la excomulgación.¹⁴⁴

El 17 de agosto de 1659, en el curato de San Pedro de Pallac, el visitador Juan Sarmiento de Vivero recibió una carta del Arzobispo Villagomez en que le informa que averiguase si el indígena Juan de Espinoza seguía siendo hechicero mingador por lo cual había sido condenado al destierro y a otras penas. Al parecer, este indígena había sido procesado por el mismo Prelado. También, en esta misiva, informa que él y otro indígena llamado Francisco Choque Vilca habían sido liberados. De este último no se sabe su paradero. Pero si hay el dato de que Espinoza fue al pueblo de San Luís de Chaupis a reunirse con Choque Vilca a comer, beber, dormir durante dos días.¹⁴⁵ Esto demuestra que ambos, de alguna manera, estaban siendo vigilados.

¹⁴¹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 5. 1659: 2

¹⁴² Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 3. 1659: 1

¹⁴³ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 3. 1659: 1/v-2

¹⁴⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 3. 1659: 2

¹⁴⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 11. 1659: 1-1/v

También el indígena Espinoza había sido curaca de la doctrina de Atabillos y por ser idólatra y doctor entre los naturales se le había quitado el cargo.¹⁴⁶

En la doctrina de Advocación de la Natividad de Nuestra Señora de Huamantanga, el primero de junio de 1664, el visitador Sarmiento de Vivero recibió noticia de que el anterior visitador don Pedro Quijano había castigado al indígena Cristóbal Yaguas Chumbi Guaman de 60 años de edad por haber estado desnudo adorando una peña. El juez Sarmiento hizo traer al indígena a la iglesia para hacer su descargo y fue llevado arrestado a la cárcel.¹⁴⁷ Pero una testigo, Ana María, mujer de don Juan Cargua Capcha, natural del pueblo del ayllu de Siguas, vio a Cristóbal Yaguas desnudo levantando las manos y hablando con la peña.¹⁴⁸

Ante esto, el visitador Sarmiento de Vivero ordenaba visitar el pueblo de Siguas, muy cerca de la doctrina de Huamantanga para reconocer y verificar si aún persisten señales de idolatría. Convocó al alcalde mayor don Juan Alonso, al alcalde ordinario don Cristóbal Rupaychaga, al notario público, don Francisco de Valdez, al defensor de los naturales, don Bartolomé Ruiz, al fiscal mayor eclesiástico, don Pedro Vásquez, al intérprete Diego de Molina y a todos los demás indios con barreta y lampa.¹⁴⁹ El juez, unas veces caminando y otra vez ayudado por bestias de carga, llegó al pueblo de Siguas. En este antiguo curato se halló una plazoleta, pircas hechas a mano, a las cuales el visitador mandó inmediatamente destruir. Nada se salvó de la destrucción, e incluso un árbol con hojas muy menudas con flores coloradas la echaron abajo si dejar raíz. En esta inspección, ya de noche, se descubrió un aposento cubierto de lozas lleno de huesos donde se encontraba el árbol al cual se le había colocado una cruz. Incluso se halló una piedra delgada en la chacra de la comunidad. Asimismo, se encontró un peñasco en forma de cabeza con garganta en las chacras donde cultivan papas, choclos, ocas, al cual dicen llamarla Vicho Rinsi que significa desorejado. Al parecer, este ídolo era muy nombrado y celebrado en las danzas. Cuando cantaban, decían “*vicho rinsi papa, vincho rinsi oca*”. Para sacar este ídolo se

¹⁴⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IIA. Exp. 11. 1659: 3

¹⁴⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. V. Exp. 4. 1664: 3

¹⁴⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. V. Exp. 4. 1664: 1

¹⁴⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. V. Exp. 4. 1664: 3/v-4

utilizaron primero palos, luego se tuvo que esperar que trajeran del pueblo algunas barretas, hasta que palanqueando se hizo rodar a una barranca y luego se colocó una cruz.¹⁵⁰

Es decir, la finalidad de la denominada extirpación de las idolatrías en el Perú colonial fue aniquilar todo vestigio de la religión andina o “pagana” como la llamaban los españoles, sin dejar huellas de sus objetos de culto. Por eso a la destrucción de las huacas seguía la colocación de una o varias cruces sobre sus escombros, símbolo de la religión católica.

Este indígena, Cristóbal Chumbi, natural del pueblo de Sigwas, cuyo defensor es el fraile mercedario don Pedro Flores de Baldes, fue apresado y castigado con azotes en las calles sobre una llama.¹⁵¹ Pero el indígena hechicero señala para su defensa que su denunciante, Ana María, es enemiga pública y que con el anterior visitador llamado Pedro Quijano fue encarcelado injustamente 3 meses sin recibir sentencia alguna.¹⁵²

En el pueblo de la Concepción de Passa, anexo de la doctrina de Atavillos, el 1 de julio de 1669, fue denunciada doña María Upia, natural del pueblo de Guaroquin del ayllu Quizual y a Francisca Carua, india viuda natural del pueblo de Santa Cruz de Cormo del ayllu de Ychoca. Aquí el arzobispo Villagomez ordena al doctrinero Rodrigo de Molina, cura de San Pedro de Pallac, a visitar con amplios poderes de discernir, censurar, ligar, absolver, castigar. Ya recién el 13 de julio de ese mismo año, el cura doctrinero es designado juez comisario para procesar a la mencionada indígena. El visitador manda a prisión a la india para tomar su confesión.¹⁵³

¹⁵⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. V. Exp. 4. 1664: 10-10/v

¹⁵¹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. V. Exp. 4. 1664: 14

¹⁵² Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. V. Exp. 4. 1664: 20

¹⁵³ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 1

El fiscal mayor don Phelipe Quispi Chagua trajo a un testigo llamado Juan de Santa Cruz, natural del pueblo de Cormo del ayllu Allauca, por interpretación de Pedro Marco. Este mencionó que la indígena Francisca Carua estando mitando en la cocina del párroco en semana santa del año pasado, se le cayó una bolsa y en ella se hallaron tres atados de cabellos con tierra amarilla, polvos amarillos, blancos, coloridos, lana, tierra, y dos piedrecillas cuadradas, tabaco en polvo y dos reales de plata. Todos envueltos en un trapo de ruan que le había entregado María Upia.¹⁵⁴ Y que Francisca huía a las laderas cada vez que venían los visitantes. Así, el visitador condenó sin piedad a estas indias a 200 azotes que se ejecutó en la plaza públicamente, trasquiladas y a 2 años de destierro a la cárcel de la ciudad de Lima. Ya el alcalde Capana azotó a Francisca en cada esquina, trasquilada en público, y le cobró 30 pesos para la iglesia y destierro a la cárcel de Lima por 2 años.¹⁵⁵

Asimismo, la indígena hechicera Francisca debe pagar 1 peso de plata de a 8 reales por día en la cárcel y, por su cuidador o guardia, 2 reales, y por los costos de la justicia, 20 pesos.¹⁵⁶ El visitador ordena al alcalde Mateo Capcha y al alguacil Andrés Acosa para que por ningún motivo consientan hablar o visitar a la india, so pena de 50 pesos.¹⁵⁷ Mientras tanto, se manda embargar los bienes de María Upia: 2 botijas de maíz, una talega llena de ovillos de lana, dos talegas de cabuya llenas de mate, mantelillos pequeños de ruan, dos servilletas, tres mantas viejas, muchas ollas, botijas y una llama. Los bienes de Francisca: tres frazadas viejas, una manta remendada, dos camisetas, tres taleguillas de cabuya, seis cabras madres, siete cabritos, seis ovejas madres y un caballo castaño. Todas estas propiedades se depositaron al cuidado de don Fernando Cóndor, segunda persona del repartimiento de Atavillos.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 2/v y 4

¹⁵⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 12

¹⁵⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 12/v

¹⁵⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 18

¹⁵⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 24 – 25

El visitador, preocupado por descubrir las huacas, preguntaba a las hechiceras la edad, su nombre, si sabía algunos hechizos para curar, algunas huacas o mallquis, etc. La mencionada Francisca Carua, viuda de don Juan Vilca Capcha, informa que es cierto que se le cayó el atado de bolsas con dos atados de polvos blancos y colorados que se llaman *ichma*, y los blancos *mollo*, tres atados de cabellos, dos piedras llanas y un poco de lana de Castilla. Todo esto fue entregado por María Upia para que le adivinara si su madre que estaba enferma había de morir o de vivir.¹⁵⁹ Esto fue la confesión de Francisca Carua.

Mientras a María Upia, de edad de 58 años y natural del pueblo de Guaroquin, confiesa que no había dado ni mingado con polvos a Francisca.¹⁶⁰ Pero al parecer le aplicaron los castigos al negarse a responder las preguntas del visitador. Y por esa razón, acepta que sí había entregado los polvos colorados a Francisca para que el cura doctrinero Diego de Badillo no las echase de su casa.¹⁶¹

Las denuncias de idolatrías serían un medio utilizado por los indígenas para eliminar enemigos personales y especialmente como armas eficaces en la lucha por el poder. Así sucedió en el tiempo del arzobispo Liñán y Cisneros el 9 de octubre de 1696, el visitador Lic. Don Juan de Rojas Melo recibió denuncia de otros principales del pueblo e inició el proceso contra el gobernador don Miguel Menacho y de don Juan de Guzmán Rupay Chagua, ambos caciques principales de Huamantanga por idólatras, al cual le quitaron sus bienes.¹⁶² Un testigo menciona que hace un año vino al pueblo de San Miguel una indígena de la doctrina de Huamantanga cabalgando en una mula, trayéndole un *apachico* a Miguel Menacho y este le pagaría un cuartillo de papas, jarros y ollas. Ella le haría un hechizo para dejarlo mudo a su rival, Juan de Campos. Los ingredientes estuvieron conformados por coca, curva, poco, cebo de llama y algodón. Todas las juntaron y ofreció al enemigo y, a la vez, colocaba en la puerta entre la paja y el techo.¹⁶³ Sin embargo, detrás de esta acusación por

¹⁵⁹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 27/v

¹⁶⁰ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 56

¹⁶¹ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. VII. Exp. 5. 1669: 63/v

¹⁶² Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. X. Exp.3. 1696: 3

¹⁶³ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. X. Exp.3. 1696: 5/v

hechicería, se hace palpable las tensiones y la competencia entre varios de los principales de la doctrina de Huamantanga.

En la ciudad de los Reyes, el 22 de julio de 1697, confiesa el gobernador don Miguel Menacho, preso en la cárcel eclesiástica con 58 años de edad, por haber pedido a una hechicera hiciese mal a don Juan de Campos, con quién tenía pleitos por el cacicazgo hace 10 años.¹⁶⁴ A la vez informa que conocía a la india hechicera llamada María Pilco Suyo de San Miguel de Pomacoto, jurisdicción de su cacicazgo y que su nieto estaba casado con la hija de esta india y no sabía que era hechicera.¹⁶⁵ Y que además, la mencionada hechicera, le pedía disculpas y perdón por haber declarado contra su persona a fuerzas del castigo de tormento por haber pedido el hechizo.¹⁶⁶ Finalmente, se le halló inocente y fue liberado.¹⁶⁷

Asimismo, en este gobierno del arzobispo Liñán y Cisneros, se preocuparon por la lucha en contra de la idolatría. Por eso el 2 de noviembre de 1696, el arzobispo ordenaba al cura doctrinero Diego Badillos, de la doctrina de Canta, para hacer diligencia y averiguación contra diferentes indígenas idólatras ya presos. Pero la hermana del párroco, doña María Badillos de Contreras, mencionaba que no puede hacer causa el párroco por estar demasiado viejo y padecer de achaques y pide que nombre a otro.¹⁶⁸

Sin embargo, esta rabiosa represión ideológica, calificada hoy de etnocidio o asesinato de los elementos culturales andinos, no generó los frutos buscados por el Estado colonial. Las prácticas oriundas persistieron en el claudesinaje, lo que la propia iglesia tuvo que admitirlas a fines del Siglo XVII, aceptándolas ya no cómo "Idolatrías" sino como simples y meras supersticiones solamente. Así lo dejó escrito Peña de Montenegro, recalcando que los españoles consideraban a los indígenas por cristianos; pero lo que realmente había ocurrido es un formidable sincretismo religioso y una extraordinaria reinterpretación de ideas.

¹⁶⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. X. Exp.3. 1696: 20-20/v

¹⁶⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. X. Exp.3. 1696: 21

¹⁶⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. X. Exp.3. 1696: 24

¹⁶⁷ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. X. Exp.3. 1696: 53

¹⁶⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. IV. Exp.6. 1696: 1-2

Con todo, lo más importante de los informes de los extirpadores de idolatrías constituye fuentes de primera importancia, en múltiples puntos mucho más valiosas que el de las propias crónicas. La clave de su valor reside en que describen todo lo que hallaban, anotando hasta lo que oían. Por lo que al fin y al cabo se comportaban como destructores, pero, al mismo tiempo, en los memorialistas de las ideologías andinas de los siglos XVI y XVII. Por cierto, son informes que carecen de análisis y de reflexión; pero esto es, justo, lo que les otorga más autoridad, porque en gran parte transcribían lo que ellos observaban y escuchaban, sin aditamentos interpretativos que hubieran cambiado el significado de los relatos y objetos. Por eso ya Raúl Porras Barrenechea, notable historiador, mencionaba a los extirpadores de idolatrías como “arqueólogos al revés”, ya que primero investigaban y describían con minuciosidad las estatuas y monumentos, para luego desaparecerlos.

Estos documentos que tenemos en los repositorios o archivos episcopales del Perú son muy valiosos para el estudio de las sociedades andinas. Vale la pena reflexionar en torno a su contenido.

Abuso de los visitantes

La visita de la idolatría apenas constituía una rama especializada de los *Visitadores Generales Eclesiásticos*. Se regían por el reglamento de éstos y tenían sus mismas ventajas, además del sueldo. En el curso de las visitas estaban favorecidos con la “procuración”, es decir, los gastos de alimentación y estadía cubiertos por las parroquias visitadas. Guamán Poma lo detalla estupendamente:

“De los daños y costas de comidas que hacía al dicho visitador cada día dos carneros en una semana, doze gallinas en un día, ochenta guebos en un día, ocho reales de manteca en un día, quatro reales de tocino en un día, un patagón de especias en un día, mays una hanega y papas una hanega cada día, agí un real y sal un real cada día, tucupa media almud, quinua chochoca medio almud quatro reales cada día, fruta ocho reales cada día, dos botijas de vino en una semana doze pesos ocho reales en un día, dos velas dos reales cada día yndios mitayos, treinta yndios cada el día, quatro indios mensajes cada el día, y esta en pun pueblo dos semanas; fuera de esto, cada noche a su casa las dichas solteras y los oficiales pedían de su parte otras muchas cosas que no se escribe...”.

Por otra parte, los visitantes de la idolatría tenían diferentes fuentes de ingreso: beneficios, prebendas, rentas. Sobre estas rentas percibían indemnizaciones, gratificaciones, al lado de un sueldo especial. Ya 1572 el Virrey Toledo ordenó la venta un lote de ganado perteneciente a las huacas, por 20 000 pesos oro, para rembolsarse de un adelanto concedido a los visitantes.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Ediciones Horacio Urteaga y C.A. Romero, serie 2, Vol. 10. Lima, Librería e Imprenta Gil. 1920: 12

Indudablemente que para ser visitador era necesario acumular un buen expediente que le permitiere conseguir cargos. Por ejemplo, el doctor Juan Roxo Mexía en 1647 fue nombrado Vicario, Juez Eclesiástico y Comisario del Santo Oficio, como recompensa a su labor de visitador de idolatrías.¹⁷⁰ Hernando de Avendaño, al fallecer, era Obispo de Santiago de Chile, aunque que Francisco de Ávila no llegó a tal dignidad simplemente por el hecho de que era mestizo e hijo de padre desconocido. La ley contempla, pues, recompensas. Una cédula real de 1620 sugería darles preferencia en las incorporaciones a las dignidades eclesiásticas, siempre y cuando hubiesen contribuido a extirpar idolatrías.¹⁷¹

Sabemos que Juan Sarmiento de Vivero era natural de Lima, había sido ordenado sacerdote en 1637. Asimismo, fue visitador en el Obispado de Huamanga en 1650 y tres años después se graduó como bachiller en cánones en la Universidad de San Marcos. En 1655 fue nombrado visitador general y desde 1660 fue visitador de las idolatrías. Tenía un pobre currículum comparándolo con los otros visitadores. Sin embargo, debemos mencionar que seguramente conocía a algunos funcionarios dentro del Arzobispado o simplemente fue hombre de confianza del mismo arzobispo Villagómez.

La actuación de este visitador Juan Sarmiento de Vivero fue motivo de muchas quejas. Lo acusaron de varias cosas: el cobro por matrimonios, exigir demasiados pesos, abuso sexual. Sin duda, hay que ser cautelosos con las acusaciones que los naturales presentan contra sus curas y visitadores, lo mismo con las declaraciones de estos últimos. Sin embargo, la desproporción de las fuerzas en pugna era inmensa. Al lado de los visitadores estaban el poder, la respetabilidad, la consideración, el dinero, la secreta alianza de la administración y la iglesia. En cambio, al lado de los indígenas estaban la pobreza, el aislamiento, la ignorancia de la lengua oficial, de las leyes, el analfabetismo, las elevadas tarifas de los escribanos públicos y de la enorme burocracia a la cual había que someterse, además del terror a

¹⁷⁰ José Toribio Medina, *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Santiago de Chile. Impreso en casa del autor. 1904-7: 410

¹⁷¹ *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid. 1973. I. Tít., 6, Ley 5.

enfrentarse a una despiadada maquinaria legal que acababa casi siempre por destrozarles. En este período, el Arzobispo Villagómez tuvo que afrontar duras críticas, viéndose admitido a los abusos cometidos por algunos de sus agentes visitantes.

Por otro lado, las quejas que algunos indígenas osaban levantar contra el visitador provenían de los caciques principales instruidos, colectividades muy fuertes o como los que formaban en sus colegios los jesuitas. Por eso precisamente los españoles y las diversas órdenes religiosas reprochaban a la Compañía que suministrara tan buena formación a los hijos de los curacas: al volver a su pueblo, conocían perfectamente los recursos para defenderse mediante los capítulos. Así pues, Guamán Poma mencionaba que ciertos curas se oponían firmemente a que los indígenas supieran leer y escribir para que no supieran defenderse.

Ya anteriormente, el Virrey don Francisco Toledo en 1568 se quejaba de los visitantes y de que los Prelados obligaban a realizar las visitas para recolectar o hacer costas a los indígenas para provecho de sí mismos y recomienda normar para que se visite con menos carga que se pudiere.¹⁷² E incluso el arzobispo Lobo Guerrero denunciaba que los visitantes procuran en su provecho que en el remedio de los pecados y los que le envían a visitar cuidan de lo suyo.¹⁷³

La carrera eclesiástica de este personaje nos ilustra sobradamente las quiebras que sufrían las directrices pastorales puestas en manos de unos ministros más preocupados por los beneficios materiales que por la ley de Dios. O dicho en otras palabras, este clérigo, en cada doctrina que visitaba de acuerdo con sus ministros, cometía abusos, como el de entrar a las huertas de los indígenas para sacarles costales de manzanas. El propio visitador llevó tres cargas para venderlas en Lima, mientras

¹⁷² “Despacho que se dio a Francisco de Toledo Virrey del Perú sobre la doctrina y Gobierno Eclesiástico en 1568”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1944. Vol. II, N° 8: 442.

¹⁷³ “Carta del Arzobispo de los Reyes don Bartolomé Lobo Guerrero a S. M sobre visitantes el 2 de mayo de 1616”. En: Emilio Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla. 1947. Vol. IV. N° 22: 669.

que el séquito del visitador dejó embarazadas a las indias solteras que estaban presas. Tales son apenas algunos de los tantos testimonios que arrojan otras fuentes documentales existentes en el Archivo Arzobispal de Lima. Muchos fueron los que acusaron a este visitador. En 1663, desde la ciudad de Lima, se ordenó abrir una investigación sobre la actuación de Sarmiento de Vivero, pero no se tomaron medidas para cesar en su cargo.

Así sucedió en 1665, en el curato de San Juan de Lampián, anexo de la doctrina de Canta, don Cristóbal Pariasca, cacique gobernador y don Juan Jiménez cacique y segunda persona, ambos naturales del mismo repartimiento. En sus declaraciones manifiestan que el visitador Juan Sarmiento de Vivero había estado en la provincia un año antes y generaba grandes gastos y costas en sus visitas, malos tratamientos, cobraba por la fuerza para su sustento 4 pesos por el Santo Cristo, gallinas, pollos, carneros, mantecas, papas, maíz, y huevos.¹⁷⁴

Asimismo, don Pedro de Mochis de Zárate, cacique gobernador del repartimiento de Pacaraos, representante de los 8 pueblos, testifica que el visitador en su itinerario a las 8 iglesias ha cobrado cantidades de 8 pesos por procuración a cada indígena, por cada santo 4 reales y por las cofradías 200 pesos y reclama la devolución a los indígenas ese cobro. Así mencionaba el viejo cacique.¹⁷⁵

Y lo mismo ocurría en las doctrinas vecinas, Don Gaspar Rodríguez Pilco cacique principal del repartimiento de Ambar en Cajatambo, mencionaba que el visitador había vendido tres topes de tierras en el asiento de Puris, con pretexto de que eran tierras de huacas. Y ello habían informado los indígenas viejos atemorizados por el castigo del tormento. Y aquellas tierras pertenecían a sus abuelos.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. V. VI 1665: 4-5

¹⁷⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Visitas Pastorales. Leg. V. VI. 1665: 3

¹⁷⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. 1. Exp. 10. 1696: 1

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Después de haber desarrollado los distintos capítulos, podemos afirmar que no es fácil determinar un período en el que se pueda decir que se estructuró, institucionalmente, la Iglesia católica en el Perú. Aquí, la Iglesia aparece como una más de las instituciones trasladadas por los españoles. Por lo tanto, el tratamiento de cualquier aspecto de su desarrollo obliga, al investigador, a tomar en consideración su relación con las demás instituciones y con el conjunto de la realidad colonial.

Respecto a esto, la Iglesia católica participó en la colonización como un componente más, del proceso de conquista y dominación. Y el accionar de sus miembros y la toma de posiciones estaban, permanentemente, impregnadas de las contradicciones propias de tal proceso, las cuales -unidas a las características geográficas de los Andes- dificultaron su estructuración, como institución. A pesar de ello, se trazó las directrices comunes para guiar su actuación futura, tales como la publicación de las instrucciones y el establecimiento de los concilios limenses.

Por ésta y otras razones, la iglesia hispanoamericana fue (en parte) una pieza más del engranaje colonial, por efecto de lo que se conoció como el Patronato Regio. Es decir, para efectos prácticos, el Rey –a través de sus diversos funcionarios – velaba por la buena marcha de la labor de la Iglesia en Hispanoamérica, y elevaba a la Santa

A manera de Conclusión

Sede la lista de los obispos que debían ser nombrados en cada circunscripción eclesiástica en Indias. Además, controlaba el nombramiento de curas en los diversos curatos indianos. La Santa Sede, por diversas Bulas, le dio al Rey ésta y otras potestades en el siglo XVI. Esto originó que la Corona percibiera al cura como un burócrata más del Estado colonial. A cambio de todo esto, la Iglesia, aparte de otras labores, fundaba y administraba los hospitales; llevaba el control demográfico (cual oficina de registro de estado civil, y a través de partidas de nacimiento, de defunción, de matrimonio, causas de divorcio, nulidades, y padrones) en una época en que las esferas de lo público y lo privado, en el Perú, no estaban bien delimitadas; administraba colegios; servía como agencia oficial de noticias (por ejemplo, en las misas de domingo solían leerse las Reales Cédulas y edictos del Rey, y en los sermones, por pedido expreso del virrey, podían transmitirse otro tipo de directivas del (gobierno colonial); y velaba por lo que algunos, hoy, llamarían “la moral y las buenas costumbres”, a través del discutido Tribunal de la Santa Inquisición. En definitiva, no estamos hablando de cualquier institución. La Iglesia Católica tuvo una enorme influencia en el Perú colonial.

Por ello, no debería extrañarnos ver la creación de las famosas reducciones y doctrinas en esta provincia de Canta, para que los párrocos y demás agentes coloniales pudieran ejercer, efectivamente, sus funciones respectivas. Al tener reunida a la población canteña, se facilitaba y aseguraba el inculcarles una intensa concientización hispanista y católica; organizar los depósitos fijos y bien controlados de mano de obra barata y abundante para así encaminarlos a las labores de las minas, haciendas, estancias, y obrajes. Finalmente, facilitar la operativización del

A manera de Conclusión

empadronamiento, es decir la tasación y cobro de tributos. Asimismo, en estas parroquias de indígenas, los curas doctrineros de Canta se encargarían del proceso de evangelización para controlar el orden social, la desigualdad racial y económica. Estas afirmaciones podrían extrañar a algunos.

Volviendo de nuevo al asunto de la actuación de los párrocos, resulta que una cosa es la alta jerarquía eclesiástica, muy ligada al poder colonial; y otra cosa, un sacerdote cualquiera. Éste, por su voto de obediencia, responde a las directivas de sus obispos. Pero aquél podía actuar de manera independiente, dentro de lo que creía que era lo más conveniente para su propio bienestar pero, sobre todo, para la buena marcha de las buenas pías y la feligresía que estaban bajo su jurisdicción. Esta última actitud pudo ser más acusada en el clero regular que, en principio, era más difícil de ser influenciado por el poder colonial.

Por ello, no debería extrañarnos ver, en la doctrina de Canta, algunas contradicciones. En el siglo XVII, y desde muchos antes, los párrocos canteños y religiosos mercedarios, aparecen como extraordinarios agentes económicos de una actividad sorprendente. Es decir, aprovechaban la enorme ventaja que suponía la constante presencia y contacto con la población indígena, realizaban una amplia división del trabajo, dedicando a sus feligreses a la agricultura, ganadería, destilería y transporte de las mercancías a los circuitos mercantiles regionales. Toda esta actividad era en favor de sus apetitos personales, y violando expresamente lo prohibido por las leyes eclesiásticas.

A manera de Conclusión

No obstante, estos sacerdotes canteños, aparte de dedicarse a la evangelización, funcionaban como eficaces extractores del excedente indígena, apropiándose por diversos medios o mecanismos extraeconómicos, e incorporándolo en su mayor parte al expansivo mercado urbano colonial, aunque también para el consumo interno de la comunidad. También participaban, ampliamente, en los procesos económicos con la circulación activa de mercancías, a mayor escala, por ámbitos regionales. Incluso, en este nivel, se preocupaban por los circuitos cortos, haciendo transportes de algunas mercancías. Básicamente, tomaban parte en los sectores tradicionales de las comunidades andinas, sobre todo en el agropecuario y la manufactura textil, a los que añadían otras actividades productivas introducidas por los conquistadores. Y es por esta razón que, a través de las visitas eclesiásticas, se controlaba al doctrinero, aunque en algunas ocasiones los mismos visitantes se dedicaban a actividades totalmente materiales, desprestigiando en parte su misión.

Entonces, el Arzobispado de Lima estuvo muy preocupado en vigilar las doctrinas, especialmente la de Canta; es por esa razón que controlaba la doctrina a través de las visitas eclesiásticas y otorgaba la facultad de inspeccionarla a un personaje idóneo, al cual denominaban visitador eclesiástico. Estas visitas constituirán una de las actividades más trascendentes en las doctrinas. Así, las visitas eclesiásticas, en el siglo XVI, tenían un carácter de encuestas socioeconómicas en la doctrina y población indígena. Para el siglo XVII, su función consistía de estas visitas, esencialmente, en comprobar *in situ* el buen adoctrinamiento de la población de Canta, y la vida y costumbres de los curas doctrineros. Por ello, decimos era el

A manera de Conclusión

medio de control a los doctrineros e indígenas y, por cierto, a través de ella, el visitador se familiarizaba con los problemas concretos de las parroquias de indígenas y se preocupaba por el estado y ornato de la iglesia, controlando los *Libros de Bautismos, Matrimonios y Defunciones* y, más aún, los llamados *Libros de fábrica*, que contenían los asientos de ingresos y egresos de las rentas de los templos, de las Cofradías y de las Capellanías.

Una última aclaración: debemos mencionar, además, la poca importancia que se ha dado a las “*visitas pastorales*” y a las “*visitas de idolatrías*” como fuentes de información. Son de excepcional importancia. Incluso el cronista Guamán Poma de Ayala se había dado cuenta de ello. Para conceder a estas fuentes todo su valor, es necesario, en primer lugar, tener en cuenta que poseen elementos de una encuesta minuciosa sobre las costumbres en general, y en particular sobre las prácticas religiosas. Los ojos de los visitadores miraban todo. En segundo lugar, hay la dimensión de un inventario. Los hechos eran inscritos obligatoriamente en libros. Por primera vez en la historia de la Cristiandad, se codificaba -en forma notarial- los hechos que eran motivo de acusación por parte de las autoridades eclesiásticas. Todo era objeto de inscripciones en los libros y no sólo lo que era materia de acusación. Y, tanto en Europa como en América, se seguían dos caminos: el del inventario y el de la denuncia. Éste pasaba a otras instancias eclesiásticas, como por ejemplo, a la inquisición; aquél, a los libros parroquiales o institucionales.

A manera de Conclusión

Existen numerosos ejemplos de esos libros parroquiales. De la misma preocupación y mandato, nacieron los libros de Bautismo, Matrimonio y Defunción. Sin embargo, los de las visitas anotaban otro tipo de hechos, sobre todo los que se relacionaban con las costumbres y usos locales. Y la intención era denunciarlos porque muchos de ellos herían la doctrina eclesiástica y la moral del Catolicismo. Si el caso se presentaba, luego del inventario había la denuncia en el tribunal eclesiástico correspondiente. Esas denuncias en Europa se distribuían por distintas oficinas eclesiásticas. En el Virreinato peruano, lo que se refería a los indígenas pasaba a manos de instancias especiales, creadas para juzgar su fe y sus costumbres. Ese tribunal especial va ligado a lo que se conoce como “*visita de idolatrías*”.

Hablando con propiedad, no era una visita pastoral como las que mencionan los textos del Concilio de Trento. Tenía sus propias características, entre ellas la de tener en cuenta la situación religiosa de los naturales que acababan de entrar en el seno de la Iglesia Católica. Si los modos de vida y algunas de las prácticas religiosas expresaban aún ciertas creencias prehispánicas, en los documentos eclesiásticos se recomendaba la reclusión inmediata de los hechiceros.

Sin embargo. Algunas situaciones conflictivas provocaron una crisis en las jurisdicciones eclesiásticas. Se presentaron indígenas que acusaban a sus curas doctrineros; y los párrocos denunciaban a sus feligreses por celebrar sus ritos paganos y por esconder, con prácticas cristianas, usos y costumbres religiosos precolombinos. En el texto en que se va a dar la acusación y en el momento en que ella se formula, las poblaciones indígenas son también acusadas de idólatras.

Ahora bien: la información de los documentos de las visitas no puede aislarse del contexto en que fue producida, y tampoco puede ser comprendida en forma cabal sin una rigurosa lectura hermenéutica que clarifique las distintas dimensiones presentes en el espacio simbólico que le sirve de tela de fondo. Es decir, si se toman esa cautelas, el horizonte diseñado por la información y el universo definido por la escritura de las visitas son, sin duda, de gran ayuda para la comprensión del discurso religioso del siglo XVI y XVII.

Por esa razón, debemos distinguir dos cosas. La primera se refiere a los libros de visita en que se consignaban los bienes eclesiásticos y las prácticas religiosas y profanas que contrariaban la fe y las costumbres. Aquí tenemos, por ejemplo, que don Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, a fines del siglo XVI, visitó su inmensa diócesis, siguiendo el mandato tridentino. Y no consta, en los papeles de sus visitas, acusaciones antiidolátricas. Pero, años más tarde, con un nuevo Obispo, precisamente en 1609, en medio del pleito del cura doctrinero de Huarochirí y sus feligreses, se organizan las visitas de idolatrías en el arzobispado de Lima. Con ellas, la experiencia religiosa deviene la *palabra*. Ahora veamos de qué manera.

Sabemos que, en el transcurso de la visita, la palabra se vuelve denuncia y acusación. El tinterillo recoge los hechos denunciados como prácticas y creencias idolátricas. Regla general, la palabra sale del cuestionario inquisitorial. No es espontánea. Quizá el carácter reiterativo está siempre presente. Se repite las escenas, se repite los gestos y palabras, se describe circunstancias muy similares. La palabra que reviste la práctica religiosa en un contexto de denuncia va siguiendo el hilo de la

A manera de Conclusión

norma inquisitorial. No es, pues, el testimonio literal de una palabra libremente proclamada. Y las consecuencias son obvias. Pero cabe una duda: ¿Hasta qué punto expresa la palabra las prácticas denunciadas? Y ahondando en el tema: ¿Qué experiencias religiosas se describen con una palabra atada a la acusación y a la denuncia? Insisto: ¿De qué hechos es ella testigo?

Si mis preguntas son pertinentes, la orientación que las respuestas pueden tomar va por el camino de una duda metodológica. La formulo de la siguiente manera: el proceso inquisitorial distorsiona el hecho religioso y convierte el testimonio en un dato etnográfico más cercano al inquisidor que al testigo. La paradoja existe: los testimonios reflejan las preocupaciones del inquisidor y pasan por el cedazo de la palabra teñida por la denuncia, de suerte que lo que se atestigua es el universo de la autoridad eclesiástica. O sea, la imagen reflejada en la palabra es la representación que el tinterillo se hace del hecho religioso.

Es decir, la situación es muy similar a la de los cronistas del siglo XVI y XVII. La escritura era, en primer lugar, la práctica que reflejaba el universo mental del productor, antes de ser un texto objetivo sobre las prácticas religiosas indígenas. Y en el caso de las visitas de las idolatrías, el texto y la oralidad están al servicio de la norma o regla eclesiástica, la cual organiza el discurso en torno a palabras y gestos definidos por los códigos teológicos del Catolicismo hispano del siglo XVI. La mirada del visitador o inquisidor, como la del tinterillo, no reconocía en los hechos sino lo que ella misma había definido como digno de ser retenido. Obvio, no eran hechos objetivos como los que supuestamente anota el etnógrafo, sino prácticas y

A manera de Conclusión

creencias iluminadas por el código de la lectura de la Contrarreforma en un contexto general de denuncia y extirpación de usos y costumbres indígenas. Insistimos: el asunto es mucho más complejo que meros rodeos de palabras. Intereses, miedos, anhelos y sinsabores estallaron en estos años.

Queda, así, la persecución de la hechicería en la doctrina de Canta, durante el siglo XVII, respondía a una reforma de la vida y costumbres, pero el trasfondo tenía intereses económicos. Además, este fuerte control social pretendía ser muy estricto, aunque lo cierto es que los indígenas canteños lograban burlarlo. Generalmente, las que oficiaban el culto andino eran las mujeres, ya solteras o ya casadas. Casi en todas las crónicas referentes al incario, y a la conquista, y en los documentos, encontramos referencias sobre la función de la mujer en el culto autóctono.

Es decir, los indígenas canteños no aceptaron totalmente las normas impuestas por la Iglesia católica, de manera que las costumbres de vivir como sus antepasados persistieron en la clandestinidad. Por esa razón, los procesos de idolatrías y hechicerías se iniciaron a raíz de las denuncias individuales de algún español, o de un indígena, aunque frecuentemente eran anónimas y, muchas veces, fueron utilizadas para eliminar enemigos en la doctrina de Canta. Estos cuestionarios estaban escritos en concordancia con los concilios, por eso contenían preguntas relativas a la existencia de hechiceros, amancebamientos y demás pecados públicos. Este diálogo entre el juez y el acusado no se llevaba siempre a cabo tal como luego aparecía reproducido en los documentos. Esto es obvio seguramente en confesiones obtenidas por medio de intérpretes, pues, como hemos visto, en los pliegos no se recogían los

A manera de Conclusión

testimonios en lengua indígena, sino apenas la versión en español. A esto, hay que añadir la atmósfera de miedo y recelo que, con toda seguridad, acompañaba a los interrogatorios. Además, ya que los visitantes de idolatrías en Canta usaban muy a menudo la tortura, está claro que la principal función de ésta consistía en crear culpables. Por lo demás, dichos métodos represivos no fueron inventados para aplicarlos por vez primera en el Perú, más bien son prolongaciones de sistemas ya establecidos en el Antiguo Mundo, donde fueron utilizados para los mismos fines. Queda la tarea planteada.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

1.- Fuentes manuscritas

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección Hechicerías e Idolatrías.

Leg. I. Exp. 2. 1634.

Causa seguida contra el indígena Juan Bautista, natural de Copacabana por hechicero, en la doctrina de Huamantanga. 10f + 4fb

Leg. III. Exp. 9. 1656.

Causa criminal de idolatrías seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de la doctrina de Huamantanga. 18f + 1fb.

Leg. IIA. Exp. 3. 1659.

Causa criminal de hechicería contra la indígena María Caxa Pampay, natural del pueblo de San Pedro de Carac, del ayllu Carac, doctrina de Atavillos Altos. 2f

Leg. IIA. Exp. 4. 1659.

Auto de diligencia para descubrir el mochadero de Martín Cóndor en el pueblo de San Gregorio de Andacoto, doctrina de Atavillos Altos. 2f

Leg. IIA. Exp. 5. 1659.

Causa de hechicería contra María Quillay natural del pueblo de San Pedro de Carac, ayllu de Corco y anexo de Lampián; doctrina de Atavillos Altos. 2f

Leg. IIA. Exp. 7. 1659.

Causa criminal por querrela del fiscal de la visita contra los indígenas don Juan Gonzáles, Juana Caxa y Leonor Lorica naturales de la doctrina de San Juan de Lampián, Atavillos Altos. 9f + 2fb.

Leg. III. Exp. 21. 1659.

Causa criminal de idolatría contra Francisco Malqui del ayllu Quisoal, indígena del pueblo de Guaroquin, anexo de la doctrina de Atavillos. 11f + 3fb

Leg. VI. Exp. 40. 1659.

Causa de hechicería contra Juana Chumpi, indígena natural de Carac, del ayllu de Hucha. 2f

Documentos consultados

Leg. IIA. Exp. 11. 1659.

Causa criminal de idolatría contra don Juan de Espinosa, cacique de Atavillos. 3f

Leg. IIA. Exp. 10. 1659.

Causa criminal de hechicería contra María Acmo, indígena natural del pueblo de San Miguel de Acos, en Lampián. 7f + 4fb

Leg. V. Exp. 4. 1664.

Algunos autos de visita al pueblo viejo del ayllu de Sigual en la doctrina de Huamantanga, contra Cristóbal Chumbi Guaman. 46f + 2fb.

Leg. V. Exp. 6. 1665.

Querrela contra el Juez visitador eclesiástico don Juan Sarmiento de Vivero por los caciques principales de la doctrina de San Juan de Lampián. 5f.

Leg. VII. Exp. 5. 1669.

Causa contra la indígena María Upiay y Francisca Carua por hechiceras en la doctrina de Atavillos Altos. 158f + 7fb.

Leg. V. Exp. 24. 1675.

Cabeza de proceso de oficio que se sigue contra don Francisco Pizarro y su mujer. 6f. (Lamentablemente no existe este legajo).

Leg. IX. Exp. 6 y 8. 1696.

Causa criminal de oficio contra varios indígenas del pueblo de la Concepción de Canta. 2f.

Leg. X. Exp. 3. 1696.

Causa criminal contra don Miguel Penacho y don Juan de Guzman, caciques principales del repartimiento de Huamantanga. 55f + 4fb.

Leg. I. Exp. 10. 1696.

Causa criminal de idolatrías contra algunos indígenas de Canta. (Lamentablemente no existe este legajo). 2f.

Sección de Capítulos

Leg. 2. Exp. XIII. 1617.

Causa de capítulos seguidas por don Gregorio Ortiz de Mena, Procurador General de los indios, en nombre de Alonso Huamán y Martín Chagua, indígenas notables del pueblo de San Francisco de Lachaque, y en nombre del común de los indios, contra el bachiller Luís de Mora y Aguilar sobre los delitos de compeler a los naturales a la fuerza a hacer mita, tener granjerías de puercos y carneros, no administra los sacramentos y otros delitos. 4f + 1fb.

Leg. 2. Exp. XIV. 1617.

Causa seguida por Gaspar de Sifuentes, procurador general de los indios, en nombre de don Gregorio, indígena principal de la provincia de Checras, contra el bachiller Cristóbal de Arteaga sobre la cantidad de 160 carneros de Castilla. 13f.

Leg. 13. Exp. III. 1646.

Autos proveídos por el Ilustrísimo y Reverendísimo señor doctor don Pedro de Villagómez, Arzobispo de Lima, notificando sobre las cuartas arzobispales a los curas doctrineros de Canta. 10f.

Leg. 17. Exp. III. 1655.

Causa seguida contra los curas de la doctrina de Huamantanga. 25f y 3fb.

Leg. 21. Exp. I. 1673-74.

Causa seguida por don Francisco Solano, Martín Sondor, Gaspar Cajachagua y Miguel Penacho, caciques principales de las doctrinas de Chongos, Ocros, Pacaraos y Huamantanga respectivamente, contra los curas Antonio Gutiérrez, Bernabé Gonzáles, Juan de Mora Guzmán, Antonio de la Palma, José del Corral, Gabriel Meléndez y Luís Aguilar Alarcón sobre los cobros indebidos de los derechos parroquiales. 36f y 4fb.

Leg. 21. Exp. II. 1674.

Causa seguida por don Melchor de Escobar Huamán, Francisco Ayra, Domingo Ancayauri, caciques principales en nombre del común de los naturales de Atavillos y San Pedro de Pirca contra el Licenciado José Fernández de Córdova, sobre agravios que causa a los indígenas cobrando excesivos derechos parroquiales y mal uso de su oficio. 115f y 10fb.

Leg. 21. Exp. XV. 1675.

Causa seguida por don Cristóbal Pariasca Carhuachin cacique principal en representación del común, contra el Licenciado Bartolomé Requena Ulloa, cura interino de la doctrina de Huari, sobre los agravios que comete llevando las primicias de otra jurisdicción. 20f y 2fb.

Leg. 22. Exp. II. 1676.

Autos seguidos por doña Leonor, indígena natural del pueblo de San Pedro de Goaroquín, viuda de Juan de Estancio, que fue muerto por unos salteadores cuando iba a vender unos géneros de la sierra y el padre fray Jacinto de Esquivel, cura de la doctrina de Huamantanga embargó todos los bienes aduciendo que le debía los derechos de entierro. 3f y 1fb.

Leg. 22. Exp. XV. 1681.

Causa seguida por los caciques y gobernadores, don Francisco Coro Samanamo, Sebastián Sipán, Juan de Orta y Francisco Esteban Humachagua contra los curas Luis Landeras Godoy y Diego Laurencio de Castilla, sobre los abusos que cometen y por tener tratos y contratos contraviniendo las disposiciones conciliares. Doctrina de Canta. 22f y 3fb

Leg. 23. Exp. XIV. 1686.

Causa seguida por don Alonso Bravo Estrada, minero, contra el licenciado Juan Jiménez de Espinoza religioso de la Orden de La Merced, por andar en hábito clerical con una escopeta y un machete, ocasionando grandes inconvenientes a los indígenas de la doctrina de Huamantanga. 132f y 6fb.

Documentos consultados

Leg. 28. Exp. V. 1721.

Causa seguida por don Juan José de Salas, administrador del obraje de Paucartambo, contra el doctor don Sebastián Gárrica, sobre los agravios y vejaciones que comete contra los indígenas de Canta. 82f.

Sección Curatos de Canta

Leg. 33. Exp. I. 1625-1691.

Aquí en este legajo existe del folio 4 al 7 los autos de permuta seguidos por el presbítero Luis de Mora y Aguilar, cura del pueblo de San Juan de Quivi, y el licenciado Isidro de Saavedra, cura de San Lorenzo de Quinti – Huarochiri. Asimismo en los folios 12 al 13 se encuentra la solitud de don Pedro de Arroyo y don Antonio Huillca, mayordomos de las iglesias de los pueblos de San Juan de Coto y San Bernardo de Carac, doctrina de Lampián, para que su cura fray Carlos de Borja entregue seiscientas cabezas de ganado que se comprometió a comprar para dichas iglesias, pues solo ha entregado trescientas. Canta. 13f y 3fb.

Leg. 33. Exp. II. 1690-1699.

Canta. Comunicaciones diversas sobre las doctrinas de Atavillos Altos, Lampián, San Juan de Quivi, Lachaqui, San José de los Baños y San José de Moruhuasi sobre posesión de curatos y sobre sus aranceles, y a la vez la acusación hecha al fiscal mayor de Lachaqui de haber disipado el ganado de la cofradía. 12f

Sección Curatos diversos

Leg. 37. Exp. IIa. 1624.

Causa que sigue el licenciado Antonio de Illescas, cura de Canta, contra el licenciado Agustín Félix de Pedraza, cura de Pariamarca, sobre la restitución de un tambo que le pertenecía a la jurisdicción de Canta y había sido dado a Pariamarca durante la gestión del anterior provisor el doctor Feliciano de Vega. 14f

Leg. 37. Exp. XVIII. 1624.

Atavillos. El cura y vicario de Atavillos, licenciado don Gaspar Ortiz de Espinoza, solicita se le conceda licencia para dejar en su lugar un ínter en el curato, a causa de su mala salud. 9f.

Leg. 37. Exp. XXXII. 1624.

Canta. Pedro de Arroyo mayordomo de la Iglesia de San Juan de Coto – Lampián, pide que el cura no intervenga en las rentas y limosnas de ella para poderlas emplear en su aseo y mantenimiento. 2f.

Documentos consultados

Folios sueltos en curatos diversos

Leg. 38. 4

Atavillos. Instrucciones al cura de la doctrina sobre cosas tocantes a idolatrías, cura Pedro Tomas de Esteban. 2f.

Leg. 38. 29

Atavillos Altos. Licencia otorgada al padre fray Jorge del Castillo para que pueda ejercer de teniente de cura de Pacaraos. 2f.

Leg. 38. 30

Atavillos Altos. Sobre que el cura de Pacaraos haga juramento de Vicario. 2f

Leg. 38. 31

Atavillos Altos. Pedro Tomás de Escobar informa al arzobispo sobre su actividad en Canta. 4f.

Sección Causas de Visitas Pastorales (Eclesiásticas)

Leg. 23. Exp. X. 1610.

En la doctrina de Huamantanga, fray Lázaro Velásquez, procurador general de las órdenes de Las Mercedes, Santo Domingo y San Francisco, en los autos de información que hace sobre los religiosos. 19f, 2fb.

Leg. 23. Exp. XVIIa. 1647.

Autos de visita que sigue el visitador Antonio Garavito de León contra el cura de la doctrina de Canta sobre su vida y costumbres. 6f y 1fb.

Leg. 23. Exp. XXIV. 1649.

Autos de visita que sigue el licenciado Pedro de Espina Fernández contra el cura Luis de Vidarte, de la Orden de La Merced, en las doctrina de Lampián y San Miguel de Acos. 8f.

Leg. 23. Exp. XXX. 1659.

Causa criminal que sigue el bachiller Nicolás Rodríguez contra el señor Rodrigo de Guzmán Rupaychagua y María Cargua, por desacato a la justicia. Doctrina de Huamantanga. 10f, 1fb.

Leg. 24. Exp. I. 1618.

Doctrina de Huamantanga. Causa de visita contra el padre fray Gaspar de Arroyo, de la Orden de La Merced, que sigue el licenciado Cristóbal Jiménez de la Niña, para que cumpla con la enseñanza del Evangelio y la predicación a los indígenas. 7f, 1fb

Documentos consultados

Visitas sin fecha

Leg. 25. Exp. VII.

Autos de la visita de las doctrinas de Canta, Huarochirí, Huánuco, Jauja y sus anexos. Y además hay información sobre las distancias de una a otra doctrina. 5f, 1fb.

Leg. 25. Exp. XV.

Margesí de las doctrinas de Pariamarca, Obrajillo, Chaqui y Purísima Concepción de Canta. 2f.

Sección Inmunidad Eclesiástica

Leg. 7. Exp. XX. 1646

Doctrina de Canta y su anexo de San Pedro de Carac. Autos seguidos por Fabián de Esquivel contra los señores alcaldes ordinarios de los indígenas sobre haber sido sacado de la iglesia gozando de inmunidad. 74f, 2fb.

Leg. 13. Exp. XII. 1669

En el pueblo de San Pedro Apóstol de Carac, anexo de Lampián. Causa que sigue el visitador contra Cristóbal de Pariaca Carhuachin, sobre haber quebrantado la inmunidad de la iglesia. 14f.

Leg. 16. Exp. VI. 1692

El capellán José Céspedes informa acerca de un arrendamiento perteneciente a la iglesia de Lampián. 1f

Leg. 16. Exp. VII. 1692

En la doctrina de Lampián, el bachiller Nicolás Gutiérrez Solano informa acerca del mal estado de la iglesia, ocasionado por un accidente en el pueblo. 1f.

Sección Permutas de doctrinas

Leg. 1. Exp. III. 1604

Autos seguidos por el bachiller Luís Valera, cura de la doctrina de Atavillos con el licenciado Leonardo Cortés, curas de la doctrina de Llamellín, sobre permuta de sus beneficios. 3f.

Leg. 1. Exp. Xa. 1645

Autos sobre la permuta hecha por el bachiller Rodrigo Gómez Bravo, doctrinero de Pampacolca, con el bachiller Francisco Gómez Bravo, su hermano, cura de Canta. 20f.

Documentos consultados

Papeles Importantes

Leg. 9. Exp. 15. 1635
Convocatoria al sínodo de 1636. 36f.

Leg. 9. Exp. 18. 1636
Edicto a los Obispos a que visiten su diócesis.

Leg. 11. Exp. 18. 1677
Provisiones sobre entierros y guacas. 7f.

Leg. 19. Exp. 2. 1611
El bachiller Jerónimo de Castilla, cura de la doctrina de Canta pide que los indígenas del pueblo de San Francisco de Lachaque, anexo de Pariamarca le miten al obraje y así poderles administrar los sacramentos. 23f

Leg. XXII. Exp. 8. s/f
Decretos arzobispales de curatos. 30f

Leg. XXIII. Exp. 9. s/f
Borrador de decretos sobre las idolatrías. 100f.

Sección Concursos

Leg. 1. Exp. 26. 1618
Concurso por muerte del bachiller Joan Sánchez Presbítero de la doctrina de Canta. 7f.

Leg. 2. Exp. 6. 1630
Atavillos, concurso por estar vaco por promoción de Alonso Mejía. 35f

Leg. 3. Exp. 5. 1642
Concurso por estar vaco la parroquia de Canta por promoción del Dr. Placido Antolinez a la doctrina de San Damián. 13f

Sección Capillas y Oratorios

Leg. 1. Exp. 6. 1620
Petición del clérigo don Francisco de Aponte licencia para fundar algunas capillas en el asiento de Rauma en Huamantanga. 5f.

Leg. 1. Exp. 41. 1680
Algunos papeles sobre el hospital de Santa Ana en la doctrina de Canta. 2f

Archivo General de Indias - Sevilla (AGI)

Casa de la Contratación. 349C, N. 3, R. 16. 1622-1632: 2154 folios

Autos sobre los bienes de difuntos: el Bachiller Juan Sánchez, presbítero, cura y beneficiado de la doctrina de Canta, natural de Llerena, difunto con testamento en Los Reyes. Dotación para casar doncellas descendientes de Juan Miranda y su esposa Isabel de Morales, y de Francisco Ortiz, su hermano. Mandas pías. Herederos: Gonzalo García, Álvaro García y María Rodríguez, sus hermanos.

Audiencia de Lima. 203A, N. 6. 1673: 10 folios

Expediente de Confirmación de encomienda de Canta a Juan Urdanegui Cavallero.

Patronato 95-B. Ramo 3. 1557

Las tasaciones de los indígenas canteños para que conste que son pocos y dan poco. Folio 110/r-150/r

Patronato. 248. R. 22. 1592: 22 folios

Seis cartas de Toribio Alfonso de Mogrovejo, Arzobispo de Lima.

Patronato. 248, R.14. 1586. 35 folios

Toribio Alfonso Mogrovejo: constituciones sinodales: Lima

Patronato. 248, R.17. 1588. 41 folios.

Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima: resultas visita

Patronato. 248, R.18. 1588. 4 folios

El arzobispo de Lima, Toribio Alfonso Mogrovejo, pide que ningún cura ni doctrina tenga a su cargo pastoral más de 300 indios, según el concilio.

Patronato. 248, R.7. 1583. 6 folios

Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima, envía una relación de las doctrinas que ha provisto, y que anteriormente había avisado de los beneficios, prebendas, cofradías, capellanías, hospitales y doctrinas que allí había.

Patronato. 248. R. 20. 1590. 11 folios

Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima, expone los grandes inconvenientes que hay en que los curas doctrineros vayan a Lima a celebrar sus asignaciones; avisa haber muerto el obispo de Popayán, y reclama la defensa de la jurisdicción eclesiástica.

Justicia. 413, N.1. 1570: 993 folios

El principal, caciques e indios del repartimiento de Canta, encomendado a Nicolás de Ribera, el Mozo, interponen ante el Consejo recurso de segunda duplicación de la sentencia dictada por la Audiencia de Lima en el pleito que contra ellos han seguido el principal, caciques e indios del repartimiento de Chacalla, encomendado a Francisco de Ampuero, sobre la restitución de las tierras y chácaras de coca del valle de Quivi. Con posterioridad al comienzo del pleito salieron el principal, caciques e indios Yungas de Quivi, intentando tercería de dominio sobre dichas tierras.

BIBLIOGRAFÍA

2.- Impresos y otras fuentes documentales

ACOSTA, José de, S.J.

1984 *Doctrina Christiana, y catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa Fe. (1583)* Lima: PetroPerú, Industrial Gráfica.

1954a "Historia natural y moral de las indias". En: *Obras*. Estudio preliminar de P. Francisco Mateos. BAE. Madrid, Edic. Atlas. 5-375.

1954b "De Procuranda indorum salutate o predicación del evangelio en las indias". En: *Obras*. Madrid. Tomo LXXIII Edic. Atlas. BAE. 394-623

ALCEDO, Antonio de

1788 *Diccionario Geográfico Histórico de las Indias Occidentales o América*. Edic. Atlas. Madrid. (1967). 4 tomos a dos columnas.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: Memorial a Felipe II (1588)*. Colección Crónicas y Memorias. María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo.

AGIA, Miguel de

1604 *Tratado que contiene tres pareceres graves en derecho sobre el Servicio personal y repartimiento de indios*. Lima, Antonio Ricardo.

AGUSTINOS

1918 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas. Huamachuco...*Lima. Imprenta y librería San Martí. 176pp

ANGULO, Domingo

1920 "Diario de la Segunda visita pastoral del Arzobispo de los Reyes Don Toribio Alfonso de Mogrovejo. Libro de visitas 1593". En *Revista del Archivo Nacional del Perú*. Tomo I.

AMIGO DEL CLERO

1906-07 *Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Lima*. Tomo XV y XVI. Lima

ANONIMO DE YUCAY

1970 "Manuscrito anónimo de Yucay del 16 de marzo de 1571" Transcripción de Josyene Chinese. *Historia y Cultura*. Nº 4.

1995 *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas*. Estudio y edición crítica de Isacio Pérez Fernández. Cuzco. CBC

Bibliografía

- ALDAY Y ASPEE, Manuel de
1764 *Synodo diocesana que celebró el Ilustrísimo señor Doctor don Manuel de Alday y Aspee (...)*. Oficina de la calle de la Encarnación. Lima.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de.
1920 “La extirpación de la idolatría en el Perú [1621]”. En: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Edición Horacio Urteaga y C. A. Romero, serie 2, vol. 10. Lima. Librería e Imprenta Gil.
1968 *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
1999 *La extirpación de la idolatría en el Perú. (1621)* Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- ASTETE, Gaspar
1856 *Catecismo de la Doctrina Cristiana, para la educación de los niños*. Lima, Imprenta J.M. Masías. 35pp
- AVENDAÑO, Hernando de
1649 *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impugnase los errores particulares que los indios han tenido...*Lima, Jorge López de Herrera, impresor del libro.
1617 “Luego que vuestra señoría tomó la posesión de este arzobispado, mostró el cuidado que en las demás cosas del servicio de Dios en extirpar las idolatrías...”. En: *La imprenta en Lima*. Edic. Toribio Medina, Tomo 1. (1584-1824). Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.
- ÁVILA, Francisco de
1646 *Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento, hasta la última missa de difuntos, santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas castellana, y general de los indios deste reyno del Perú, y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios.* (Texto a dos columnas, castellano y quechua).
“Prefación al libro de los sermones o homilias en la lengua castellana y la indica general quechua”. En: *Colección de libros y documentos históricos del Perú*.
1937 “Parecer y arbitrio del Doctor Francisco Dávila, beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatría, para el remedio della en los yndios deste arzobispado”. Lima, 16 de febrero de 1616. *Revista Histórica*. XI. Lima: 328-334.

Bibliografía

BENITO RODRIGUEZ, José Antonio.

2006 *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Introducción, transcripción y notas. Fondo Editorial PUCP.

BETANZOS, Juan de

1986 *Suma y narración de los Incas [1551]*. Edición. De María del Carmen Rubio. Madrid, Atlas.

BERTONIO, Ludovico

1984 *Vocabulario de la lengua Aimara*. 1612. IFEA, CERES y MUSEF. Lima.

BUENO, Cosme

1764 “Descripción de las provincias pertenecientes al Arzobispado de Lima”. En Odriozola, Manuel de, ed. *Documentos Literarios del Perú*. Imp. Del Estado. Tomo III: 11-36. Lima.

1951 *Geografía del Perú Virreinal (Siglo XVIII)*. Publicado por Daniel Valcárcel. Lima

CATECISMO

1773 *Tercero catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por sermones, para que los curas, y otros ministros prediquen, y enseñen a los indios, y a las demás personas...*Lima, 515pp.

1828 *Catecismo y Doctrina Cristiana en los idiomas castellanos y quechua ordenados por autoridad del Concilio provincial de Lima*. Cuzco. Imprenta del Gobierno. 34pp.

1892 *Catecismo, ordenado por disposición de Santo Toribio y del primer Concilio Límense en 1583*. 2da edición. Tip. Católica. Lima. 181pp

CONCILIO DE TRENTO

1856 *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Imprenta Redondo. Madrid. (Texto a dos columnas).

CÓRDOVA Y URRUTIA, José María

1839 *Estadística histórica, geográfica y comercial de los pueblos que componen la provincia del Departamento de Lima*. Lima: Imprenta de Instrucción Primaria.

1877 “Noticias históricas y estadísticas sobre Lima, y noticias históricas, geográficas y estadísticas de las provincias de Chancay, Cañete, Huarochirí, Canta, Ica, Yauyos”. En: Odriozola, Manuel de. *Documentos literarios del Perú*. T. XI. Lima: Imprenta del Estado.

CLAUYO, Matías

1612 *Sumario del Concilio Provincial que se celebró en la ciudad de los Reyes*. Lima. (Arquidiócesis).211p

Bibliografía

DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito... [1567]*. Edición Espinoza Soriano, Waldemar. Lima, Casa de la Cultura.

DICCIONARIO DE LAS AUTORIDADES

1726-27 *Diccionario de la lengua castellana, en el que se explica el verdadero sentido de las voces. (...)*. En Madrid. Seis volúmenes.

DICCIONARIO

1850 *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. Imprenta de Lamarzelle.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO

1893 *Diccionario Enciclopédico Hispano – Americano de literatura, Ciencias y Artes*. Barcelona. 14 tomos

DOCTRINA CRISTIANA

1944 *Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*. Impresa en México (1548). Madrid. Edic. Cultura Hispánica. 22pp.

1985 *Doctrina Cristiana y Catecismo para Instrucción de Indios. (1584)* Edición facsimilar de Luciano Pereña et al. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DURÁN, Juan Guillermo

1982 *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementarios pastorales (1584-1585)*. Estudios preliminares-textos-notas. Buenos Aires. Facultad de Teología de la Universidad Católica. Argentina.

1984 *Monumenta Catechetica Hispanoamericana, I-II (Siglos XVI-XVIII)*. Facultad de Teología de la Universidad Católica. Argentina.

ENCINAS, Diego de

1945 *Cedulario Indiano*. Madrid. Tomo I.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO

1959 *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Ediciones de Juan Pérez de Tudela y Bueso. (1851)

GOMEZ CANEDO, Lino O.F.M.

1969 “Estudio preliminar y coordinación”. En *Obispo Mariano Martí: documentos relativos de su visita pastoral de la Diócesis de Caracas*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.

GONZÁLES HOLGUÍN, Diego

1952 *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada Quichua, o lengua del Inca*. Edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima, Instituto de Historia, Facultad de Letras de la UNMSM.

Bibliografía

HERNÁNDEZ PRINCIPE, Rodrigo

1923 "Mitología andina. Idolatría en Recuay". En: *Revista Inca*. Vol. 1. N° 1. Lima

JESUITAS

1585 *Confessionario para los curas de indios, con la instrucción contra los ritos y exhortaciones para ayudar a bien morir...* Compuesto y traducido en las lenguas quechua y aimara. Ciudad de los Reyes. Imprenta Antonio Ricardo, primera impresión.

JEREZ, Francisco

1947 "Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada Nueva Castilla". En: *Historiadores primitivos de Indias*. BAE. Madrid.

JURADO PALOMINO, Bartolomé

1649 *Declaración copiosa de la doctrina cristiana, compuesta por el Cardenal Belarmino y traducida en lengua general del Inga*. Lima, Jorge López de Herrera.

LAS CASAS, Bartolomé de

1875 *Historia de las Indias*. Madrid.

1909 *Apologética Historia de las Indias*. Ed. Serrano y Sanz. Madrid.

1992 *Obras completas*. Apologética historia sumaria II. Madrid.

LEÓN PINELO, Antonio de

1630 *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios y casos...* Madrid, Juan Gonzales. 173h

LETURIA, Pedro

1959 *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493 - 1835*. Roma-Caracas. Universidad Gregoriana – Sociedad Bolivariana de Venezuela. T. I.

LETRAS APOSTÓLICAS

1906 *Actas y decretos del Concilio Plenario de América Latina, celebrado en Roma (.....)* Roma. Tipografía Vaticana.

LISSON CHÁVEZ, Emilio

1943-56 *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en el Archivo General de Indias*. Sevilla, 24 volúmenes.

LIZARRAGA, Reginaldo de

1968 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata, y Chile*. Estudio preliminar de don Mario Hernández Sánchez Barba. Madrid. 368pp. (texto a dos columnas).BAE

Bibliografía

- LOAYSA, Jerónimo de
1545 “Primeras Instrucciones dadas por el Obispo de los Reyes, Fray Jerónimo de Loaysa, sobre la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales”. En: *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en el Archivo general de Indias*. Documento 106 de Lissón Chávez.
- LOBO GUERRERO, Bartolomé y Fernando ARIAS UGARTE
1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, Sínodos Americanos, N° 6. Madrid y Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LÓPEZ DE CARAVANTES, Francisco
1985-88 *Noticia General del Perú, Tierra Firme y Chile [1683]*; en 5 vols. Edición de Marie Helmer. B.A.E. Madrid.
- LOPEZ DE VELASCO, Juan
1971 *Geografía y descripción universal de las Indias*. Editorial don Marcos Jiménez de la Espada. Edic. Atlas. (Texto a dos columnas). BAE. 371pp
- MATIENZO, Juan de
1967 *Gobierno del Perú*. T. XI. Lima-Paris: Travaux, Institute Francais d'Etudes Andines.
- MEDINA, Felipe de
1650 «Relación del Licenciado Felipe Medina, Visitador General de la Idolatrías de este arzobispado de Lima». *CLDRHP*. 2da série. Tomo III: 87-144
- MEDINA, José Toribio
1904-07 *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Santiago de Chile. Impreso en casa del autor.
- MENA, Cristóbal de
1967 “La conquista del Perú llamado Nueva Castilla”. En Porras Barrenechea. *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima
- ORE, Luís Jerónimo
1598 *Symbolo Catholico indiano en el cual se declara los misterios de la fe...y doctrina cristiana en quichua y aimara*. Lima, imp. Antonio Ricardo.191h
- ORTIZ DE SALCEDO, Francisco
1749 *Curia eclesiástica para secretarios y prelados jueces eclesiásticos ordinarios y apostólicos y visitadores....*Madrid. 438p

Bibliografía

- PAZ SOLDAN, Mariano Felipe
1877 *Diccionario Geográfico Estadístico del Perú*. Lima, Imprenta del Estado. 1078pp
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la
1668 *Itinerario para parrochos de indios en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid (texto a dos columnas).
- PEREZ BOCANEGRA, Juan
1631 *Ritual, formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino los Santos Sacramentos*. Lima. Gerónimo de Contreras. 720pp.
- PIZARRO, Hernando
[1545] “Carta a los Oidores de la Audiencia de Santo Domingo. 1533”. En: *Historia General y natural de las indias*. De Fernández de Oviedo.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan
1584(1554) “Doctrina Cristiana y supersticiones de los indios”. En: *Confesionario para los curas de indios*. Imprenta Antonio Ricardo. Lima.
1906 “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo”. En: *Revista Histórica, órgano del Instituto Histórico del Perú*, tomo I – Trimestre II. Lima. 207-231.
1916-17 “Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (1571), seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima. Notas biográficas y concordancia de los textos por Horacio Urteaga. Biografía de Polo de Ondegardo por Carlos A. Romero”. En: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. 2 tomos. Lima. San martí.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán
1936 *El Primer nueva corónica y buen gobierno [1616]*. París: Institute d’Ethnologie.
1955-66 *La nueva crónica y buen gobierno [1616]*. Traducción al español moderno por Luís Bustíos, 3 vols. Lima. Edit. Cultura.
1980 *El Primer nueva corónica y buen Gobierno [1616]*; en 3 vols. Edición revisada de Jhon Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. México: Siglo XXI
- PRADO P. Pablo de
1919 “Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos”. *R.H.P*, Tomo VI. Lima.

Bibliografía

RAIMONDI, Antonio

- 1860 “Itinerario de los viajes de Raimondi en el Perú”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Lima, librería e imprenta de San Pedro.
- 1874 *El Perú. Historia de la geografía del Perú*. Imprenta del Estado. Lima. 2 tomos
- 1897 “Itinerario de los viajes de Raimondi en el Perú. Provincias de Cañete, Yauyos y Huarochiri”. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Año VI, Tomo VI. Lima. Pp. 361-392

RECOPIACIÓN DE LEYES DE INDIAS

- 1973 *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias (...)*. Ediciones Cultura Hispánica- Madrid. Cuatro volúmenes [1681].

ROMAN Y ZAMORA, Jerónimo

- 1575 *Repúblicas de indias. Idolatrías y gobiernos en México y Perú antes de la conquista*. Madrid. Victoriano Sánchez editor. 1897. 2 tomos.

SIETE PARTIDAS

- 1843 *Siete partidas (del rey don Alfonso el sabio)*. Por la real academia de la historia, glosadas por el Lic. Gregorio López. Edito. Lacomte y Lasaerre. París. 4 tomos.

SINODO

- 1629 *Constituciones synodales del Arçobispado de la ciudad de la Plata...hechas, y ordenadas por el ilustrísimo, señor doctor don Fernando Arias Ugarte...* Impreso por Contreras. 17h
- 1677 *Constituciones synodales de el Obispado de la ciudad de Guamanga*. Celebradas por don Cristóbal de Castilla y Zamora el mes de junio de 1672. Lima, Gerónimo de Contreras. 158h
- 1722 *Constituciones synodales del Arçobispado de los Reyes, en el Perú, hechas y ordenadas por don Bartholome Lobo Guerrero*. Lima
- 1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. (Ed. Facsimilar). Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid – España.

SOLORZANO Y PEREYRA, Juan de

- 1647-48 *Política Indiana*. Madrid, varios tomos.
- 1776 *Política Indiana*. Imprenta Real de la Gaceta. Madrid. 2t. (texto a dos columnas).

SPRENGER, Jacobo

- 2004 *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza (1486)*. Traducción de Miguel Jiménez Monteserín. Editorial Maxtor. Valladolid.

Bibliografía

- TOLEDO, Francisco de
1924 "Instrucción nueva para visitadores, libro de la visita general del Virrey don Francisco de Toledo". *Revista Histórica*. Tomo VII. Lima.
- ULLOA Y DE LA TORRE-GUIRAL, Antonio de y JUAN Y SANTACILIA, Jorge
1770 *Noticias Americanas; entretenimiento phisico-histórico sobre climas, vegetales, animales, minerales, costumbres, etc.* Madrid. Imprenta don Francisco Manuel de Mena. 407pp.
1918 *Noticias secretas de América sobre el Estado naval, militar... (Siglo XVIII)*. Madrid. Edic. América. 2 tomos (Biblioteca Ayacucho).
1953 *Noticias Secretas de América*. Ediciones Mar Océano. Impreso en Argentina.
- URBANO, Enrique (ed.)
1999 *La extirpación de la idolatría en el Perú. (1621)*. Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Jesús. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cuzco. CBC.
- VÁZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio
1948 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Siglo XVI*. Smithsonian Miscellaneous. Collections. Washington. Volumen 108. 801pp
- VILLAGOMEZ, Pedro de
1919 *Carta pastoral de exhortaciones e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Impresor Jorge López Herrera. Los Reyes. (1649).

3.- Fuentes secundarias

ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio

- 1979 “El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607”. En: *Historiografía y bibliografía americanista*, Vol. 23. España – Sevilla: 3-33.
- 1982a “Religiosos, doctrineros y excedentes económico indígena en el Perú del siglo XVII” *Histórica* Vol. VI, N° 1: 1-34. Lima
- 1982b “Los clérigos doctrineros y la economía Colonial, Lima 1600-1630”. *Revista Allpanchis*. Vol. XVI, N° 19: 117-150. Cusco.
- 1987a “La Extirpación de las idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura Andina y represión, de Pierre Duviols”. *Revista Andina* N° 9. 171-196. Cusco
- 1987b “Francisco de Ávila, Cuzco 1573 (?) – Lima 1647”. En Gerald Taylor (ed.). *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. IEP e IFEA, 551-616.
- 1996 “La Iglesia en el Perú Colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima”. *Revista Andina*. Año 14, Vol. 27. 53-71
- 1999 “La lenta estructuración institucional de la Iglesia (1551-1582)”. En Fernando Armas Asín (Comp.). *La Construcción de la Iglesia en los Andes*. Editorial PUCP. Lima. 33-70
- 2001 “Dogma Católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII”. *Revista Histórica* 25. 2: 11-47. Lima

ABRIL CASTELLO, Vidal

- 1993 “Experiencias evangelizadoras en los Andes siglo XVI. ¿Quién pagó las consecuencias?”. En Ramos Gabriela y Henrique Urbano (comps) *Catolicismo y Extirpación de las Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. CBC-Cuzco.

ADORNO, Rolena

- 1987 “Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial”. En: *Sobre Waman Puma de Ayala*, P. Duviols, R. Adorno y M. López-Barral, La Paz, Hisbol.
- 1991 “La visión del visitador y el indio ladino”. En: *Cultores et sociétés Andes et Méso-Amerique*. Vol. I. Université de Provence: 35-50

ALBÓ, Xavier y Félix LAYO

- 1984 “Ludovico Bertonio (1557-1625). Fuente única al mundo aimara temprano”. *Revista Andina*. 3. 223-264. Cuzco.

ALCÁZAR, Mariano A.

- 1898 “Provincia de Canta”. En: *Boletín de la sociedad geográfica de Lima*. Tomo VIII. N° 1, 2 y 3: 108-110

Bibliografía

ALDEA VAQUERO, Quintín

1993 *El indio peruano y la defensa de sus derechos*. Madrid y Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANDRIEN, Kenneth J.

1986 “El corregidor de indios: la corrupción y el estado virreinal en Perú (1580-1630). En: *Revista de Historia Económica*, N° 3, pp. 493-520

ANGULO, Domingo, OP

1936-37 “Los Concilios Limenses”. *Revista Histórica*. Tomo X y XI. Lima

1920-21 “Libro de Visitas, 1593”. En: *Revista del Archivo Nacional del Perú*, I, Entrega III (1920); II, Entrega I. Lima.

APARICIO, Severo.

1992 “Los mercedarios en la evangelización del Perú (Siglos XVI – XVIII)”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*. 2: 91-151. Cuzco.

2000 *La Orden de la Merced en el Perú*. 2 vols. Cuzco: Provincia Mercedaria del Perú.

ARES QUEIJA, Berta

1984 “Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del Virreinato del Perú”. En: *Revista de Indias*, Vol. XLIV, N° 174, pp. 445-463.

ARMAS ASIN, Fernando

2000 “El amigo del Clero” y “Signos”, dos publicaciones significativas en la Iglesia peruana del Siglo XX”. En: *Anuario de Historia de la Iglesia*, año/vol. IX. Universidad de Navarra: 319-327

2001a “Mitología andina, evangelización y construcciones discursivas”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. N° 3 y 4: 5-30

2001b “Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional”. *Revista de Indias* 61. 223: 673-700

2002 “La religión en el Perú colonial: comentario crítico sobre una abundante producción bibliográfica”. *Histórica*. XXVI. 1-2: 347-410.

ARMAS ASIN, Fernando (Comp.)

1999 *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Editorial PUCP. 584p.

Bibliografía

ARMAS MEDINA, Fernando

- 1951 "Santo Toribio de Mogrovejo y su época". En: *Anuarios de Estudios Americanos*, Tomo 8.
- 1952 "Evolución histórica de las doctrinas de indios". *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo IX: 101-129
- 1953 *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- 1966 "Las propiedades de las órdenes religiosas y el problema de los diezmos en el Virreinato peruano en la primera mitad del siglo XVII". *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo XXIII: 681-721
- 1966-68 "La pervivencia de la idolatría y las visitas para extirparla". *Boletín de Instituto Riva Agüero*. N° 7:7-28

ARROYO AGUILAR, Sabino

- 2008 *Culto a los hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 527pp

ASSADOURIAN, Carlos Sempat.

- 1982 *El sistema de la economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico*. IEP. Lima
- 1985a "La crisis demográfica del siglo XVI y la transición del Tawantinsuyu al sistema mercantil colonial" pp. 69-93. Sánchez Albornoz, Nicolás (Ed.). *Población y mano de obra en América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1985b "Las rentas reales, el bueno gobierno y la hacienda de Dios: el parecer de 1586 de fray Francisco de Morales sobre la reformación de las Indias temporal y espiritual". *Histórica* 9. 1: 75-130. Lima
- 1987 "Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial". En: *Anuarios de Estudios Americanos*, Volumen N° XLIV, Sevilla. pp. 325-381.
- 1988 "La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y desconstrucción". *Revista de Indias*. 48. 182-183: 87-108. Madrid.
- 1994 *Transiciones hacia el sistema Colonial Andina*. IEP, Colegio de México. Lima- México.

AYALA, Javier

- 1947 "Iglesia y Estado en las Leyes de Indias". En: *Revista de Estudios Americanos*, Vol. I, N° 3, Sevilla.

AZOULAI, Martine

- 1983 "Para la historia de la evangelización en América: los confesionarios". *Allpanchis*. 22: 127-138. Cuzco.
- 1986 "Manuales de confesión americanos. Prácticas y costumbres amorosas de los indígenas, siglos XVII y XVIII". En: *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, N° 2, Centro de Estudios Regionales Andinos. Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1987.

Bibliografía

BACIGALUPO, Ana Mariella

- 1992-93 “Evaluación crítica de los distintos Enfoques Antropológicos para el estudio de la Religión”. En: *Dialogo Andino*. N° 11-12. Departamento de Antropología. Geografía e Historia. Universidad de Tarapacá. Arica-Chile. 47-64

BARNADAS, Joseph

- 1993 “Idolatrías en Charcas (1560-1620): datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación”. En: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías*. Siglos XVI-XVIII. CBC-Cusco.

BARTRA, Enrique

- 1967 “Los autores del Tercer Concilio Límense”. *Mercurio Peruano*. Lima, N° 470, pp.359-372.
- 1982a *Tercer Concilio Límense (1582-1583)*. Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil.
- 1982b “Los manuscritos del III Concilio Límense (1582-1583)”. *Revista Teológica Límense* 16. 3: 307-322. Lima

BAYLE, Constantino

- 1945 *El protector de indios*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla.
- 1950 *El clero secular y la evangelización de América*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

BELAUNDE GUINASSI, Manuel

- 1945 *La encomienda en el Perú*. Ed. Mercurio Peruano. Lima.

BENITO RODRIGUEZ, José Antonio.

- 2001 *Crisol de lazos solidarios. Toribio Alfonso Mogrovejo*. Lima: Universidad Sedes Sapientiae y Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España.

BONILLA, Heraclio (Editor)

- 1991 *El sistema colonial en la América Española*. Editorial Crítica – Barcelona. 322pp

BORGES MORÁN, Pedro

- 1961 “La Santa Sede y América en el siglo XVI”. *Anuarios de Estudios Americanos*. Vol. XXI, N° 107. P 141-168.
- 1980 *Métodos Misionales de la cristianización de América, S. XVI*. Madrid, CSIC.

BORGES MORÁN, Pedro (ed.)

- 1992 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y las Filipinas*. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bibliografía

BOTASSO, Juan (Comp.)

1988 *Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo o de agresión?-Reflexiones- Colección 500 años. N° 12. Ediciones Abya Yala- MLAL. Quito.*

BURGA, Manuel

1976 *De la encomienda a la hacienda capitalista.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

CÁRDENAS AYAIPOMA

1972 *La reducción del Cercado.* Tesis de Bachiller, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

1980 "El pueblo de Santiago. Un ghetto en Lima virreinal". *Boletín de Instituto Francés de Estudios Andinos.* Vol. IX, N° 3-4. Pp.19-48.

1989 *La población aborígen del Valle de Lima en el siglo XVI.* Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC), Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CASANA, Teodoro

1976 *Restos arqueológicos de la provincia de Canta y de la provincia de Huaraz.* Imprenta Colegio Militar Leoncio Prado. Lima. 238pp

CASTAÑEDA, Paulino

1976 "Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer Arzobispo de Lima". *Revista Anuarios de Estudios Americanos.* Sevilla. Tomo 33: 57-103.

CASTAÑEDA, Paulino y Juan MARCHENA

1992 *La jerarquía de la Iglesia en Indias, el episcopado americano (1500-1850).* Madrid: MAPFRE.

CASTRO, Victoria

1991 "Un testimonio de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII". En: *Revista Historia y Cultura.* Bolivia N° 20. PP.: 131-150

CASTILLO ARROYO, Javier

1991 "Catecismos peruanos del Siglo XVI". *Evangelización y teología en el Perú. Luces y sombras en el Siglo XVI.* Varios autores. Instituto Bartolomé de Las Casas. Lima

CÁRCEL ORTÍ, María Milagros; BOSCA CODINA, José Vicente

1996 *Visitas pastorales de Valencia (XIV-XV).* Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Valentina. España. 803pp

CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina)

1987 *Historia General de la Iglesia en América Latina.* (Perú, Bolivia y Ecuador). Ediciones Sígueme. Vol. VIII. Salamanca – España.

Bibliografía

CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo

- 1946 "La visita como institución indiana". *Anuario de Estudios Americanos*. N° II: 984-1025.
- 1961 "La sociedad colonial Americana en los siglos XVI y XVII". En: *Historia de España y América*. Director J. Vicens Nives, T. 3. Barcelona.
- 1983 *América Hispánica (1492-1898)*. Barcelona, Labor.

CISNEROS, Carlos

- 1911 *Monografía del departamento de Lima*. Lima, Tip. Carlos Fabri. 293pp.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

- 2000a *El barro de Cristo. Entre la corona y el evangelio en el Perú virreinal (1568-1581)*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), Servei de Publicacions d'Antropologia Social.
- 2000b "Patrimonialismo, privilegios políticos y la Iglesia en Lima colonial, 1580-1592". En: *Histórica*, Volumen XXIV, N° 2, pp. 259-294.
- 2006 *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 296pp

COOK, Noble David

- 1965 "La población indígena en el Perú colonial". *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*. Rosario: Universidad Nacional del Litoral/ Facultad de Filosofía y Letras. Pp. 73-110
- 1977 "Estimaciones sobre la población del Perú en el momento de la conquista". *Revista Histórica*, I, N°1. Lima. Pp.37-60

CHALLCO HUAMÁN, Sonia (ed)

- 1995 *Visitas eclesiásticas: Ancash, s XVII – XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CHARNEY, Paul

- 1988 "El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613". *Revista Histórica*, XII, N°1. Pp. 3-33

CHOCANO, Magdalena

- 2008 "De los ideales legales a las prácticas cotidianas: curas y feligreses en las doctrinas del corregimiento de Conchucos, en el Perú del Siglo XVII". *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. Año 7, N° 12: 29-40.

CHOY, Emilio

- 1987 "De Santiago mata Moros a Santiago mata indios". En: *Antropología e Historia*. Tomo I. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Bibliografía

DAMMERT BELLIDO, José

- 1973 “Procesos por supersticiones en las provincias de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVII”. *Allpanchis*. N° 6. Cuzco
- 1976 “El Arzobispo Loayza, primer legislador en la Iglesia del Perú”. *Revista Teológica Límense*, 10, 1. Lima
- 1979 “La visita pastoral en Cajamarca en los siglos XVII y XVIII”. *Revista Teológica Límense*. 13. 1: 101-113. Lima
- 1984 “Procesos por supersticiones en la provincia de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Allpanchis*. 23: 177-184. Cuzco.
- 1990 “Evangelización en los concilios Límenses”. En: *Quema y siembra de la conquista espiritual al descubrimiento de una nueva evangelización*. Abya – Yala. Ecuador.

DEDENBACH-SALAZAR SAENZ, Sabine

- 1999 “...luego no puedes negar que ay Dios Criador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a seuer, y lo llamaron Pachacamac”. La lengua de la cristianización en los Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica de Fernando de Avendaño (1649). *Revista BAS. Estudios Americanistas de Bonn*. Volumen. 32: 223-247.

DELUMEAU, Jean

- 1997 “Mentalidades religiosas en el Occidente Moderno”. *Revista Lienzo*. Universidad de Lima, N° 18, pp: 265-285

DURÁN, María Antonia

- 1978 *Fundación de ciudades en el Perú durante el Siglo XVI*. Estudio urbanístico. Escuela de Estudios Hispanoamericanos – Sevilla.

DUSSEL, Enrique D.

- 1969 *El episcopado Hispanoamericano*. Sondeos. México. Cinco volúmenes.
- 1972 *Historia de la Iglesia en América Latina*. Editorial Nova Terra, 2da Edición. Barcelona.

DORSINFANG-SMETS, A

- 1965 “Contactos de culturas y problemas de aculturación en Sudamérica”. *Revista América Indígena*. Vol. XV, N° 4. México.

DUVIOLS, Pierre

- 1971 *La lutte contre les religions autoditones dans le Pérou Colonial*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 1976 “La capacocha”. En: *Revista Allpanchis*. N° 9. Cusco. 11-57
- 1977 *La destrucción de las religiones andinas: la conquista y la colonia*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas y Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1984 “Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico”: *Revista Andina*. 3. 169-122. Cuzco

Bibliografía

DUVIOLS, Pierre (ed.)

- 1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, Siglo XVII.* CBC- Cuzco
- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías, Cajatambo, Siglo XVII.* IFEA – PUCP. Lima

EGAÑA, Antonio de, SJ

- 1954 *Monumenta Peruana*, Tomo I (1566-1575), Tomo II (1576-1580), Tomo III (1581-1585), Tomo IV (1586-1591), Tomo V (1592-1595), Tomo VI (1596-1599). Roma: Borgo Santo Spirito, Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI).
- 1956 “El virrey Don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569-1581)”. En: *Estudios de Deusto*, N° 7, pp. 115-186.
- 1966 *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX.* Hemisferio Sur. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

ELIADE, Mircea

- 1987 *Metodología de la Historia de las Religiones.* Edic. Paidós. Buenos Aires.

ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura

- 2000 “La educación de hijos de caciques. Siglo XVII”. En: *Historia y Cultura.* Sociedad Boliviana de Historia. Talleres de Artes Gráficas Editorial “Garza Azul”. La Paz.

ESPINOZA GALARZA, Max

- 1973 *Toponimia quechua del Perú.* Imprenta “Comercial Santa Elena”. Lima. 469pp

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1960 “El Alcalde Mayor- Indígena en el Virreinato del Perú”. *Anuario de Estudios Americanos.* Sevilla. Tomo XVII, Pág. 183-300
- 1981 “Sociedad Andina Colonial” en: *Historia del Perú.* Editorial Mejía Baca. Tomo IV.
- 1997 *Virreinato peruano: vida cotidiana, instituciones y cultura.* Biblioteca Nacional del Perú. Lima.
- 2001 “La primera visita pastoral del Cusco por el Obispo Don Manuel de Mollinedo y Angulo. 1674-1676.”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha.* Año 3. N° 3 y 4: 45-95.
- 2003 “La última visita pastoral del obispado del Cusco por don Manuel de Mollinedo y Angulo. Año 1687”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha.* Año 4. N° 5: 23-95

Bibliografía

ESTENSSORO, Juan Carlos

- 1994 “Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)”. En: *La venida del reino (Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX.* Gabriela Ramos (Comp.), Cuadernos para la evangelización en América Latina, N°12, CBC-Cusco.
- 2001 “El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI – XVII”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos.* 30. 3: 455-474. Lima
- 2003 *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750.* PUCP-IFEA.

FALQUE, Emma

- 1987 “El discurso de denuncia de las idolatrías de los indios, por Francisco de Ávila (1609). En: *Cuadernos para la Historia de la evangelización en América Latina 2.* Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco. Pp. 141-166.

FERNÁNDEZ, GARCIA, Enrique

- 2000 *Perú Cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y filipinas, 1492-1600 e Historia de la iglesia en el Perú, 1532-1900.* Edit. PUCP-Perú.

FLORES ESPINOZA, Javier

- 1991 “Hechicería e idolatría en Lima colonial S. XVII”. En: *Poder y violencia en los Andes,* compilador Henrique Urbano. Centro Bartolomé de Las Casas- Cuzco. pp. 53-74
- 1999 “En brazos de la divinidad. Historia de una mujer y su huaca. (Canta, 1650)”. En: *Mujeres y Género en la Historia del Perú.* CENDOC – Mujer. 15-38

FLÓREZ DÁVILA, Gloria Cristina

- 2003 “Prédica y espectáculo en los autos de fe en Lima a inicios del Siglo XVII”. En: *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha,* Año 3, N° 6 – Diciembre: pp. 17-32

GAREIS, Iris

- 1989 “Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú”. *Boletín del Instituto del Riva Agüero.* Lima, 16: 55-74.
- 1990 “La idolatría andina y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a Cultura Andina y Represión de Pierre Duviols”. *Revista de Indias* 50. 189: 607-626. Madrid.
- 1992a “Brujos y brujas en el antiguo Perú: Apariencia y realidad en las fuentes históricas”. *Revista de Indias.* Vol. LIII, N° 198.
- 1992b “Religión popular y etnicidad: La población indígena de Lima colonial”. *Revista Allpanchis.* N° 40, Año XXIII. P 117.

Bibliografía

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos

- 1993 “Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías”. En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps). *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI – XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 241-261.
- 1996 “¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665”. *Rev. Andina*. Cuzco. Año 14, N° 1, pp. 7-52.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos (ed.)

- 1994 *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX*. C Centro Bartolomé de Las Casas- Cuzco. 562p

GARCÍA EGEA, María Teresa

- 1993 *La visita pastoral a la diócesis de Tortosa del Obispo Paholac, 1314*. Diputación de Castellón, Valencia – España. 290pp

GARCIA Y GARCIA, Antonio

- 1990 *El padre José de Acosta y el Concilio Tercero de Lima de 1582-1583*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GLAVE, Luís Miguel

- 1990 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- 1998 *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas (siglo XVII)*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú y Instituto de Estudios Peruanos.

GIBSON, Charles

- 1966 *Spain in America*. Nueva York, Harper&Row.

GIMENEZ FERNÁNDEZ, Manuel

- 1944 “Las Bulas alejandrinas en 1493 referentes a las Indias”. *Anuarios de Estudios Americanos*. Sevilla.
- 1953-60 *Bartolomé de Las Casas*. I-III. Estudios Hispanoamericanos. Sevilla.

GOMEZ HOYO, Rafael

- 1960 *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*. Instituto Gonzales de Oviedo. Madrid.

GONZALES CARBAJAL, Gabriela Leticia

- 1995 *Estudio etnográfico sobre Lima prehispánica*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 176pp.

Bibliografía

- GOLTE, Jürgen
1980 *La racionalidad de la organización andina*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima
- GUSHIKEN, José
1972-74 “La extirpación de idolatría en Santiago de Carampoma”. *Boletín de Instituto Riva Agüero*. N° 9. p 165.
1993 *Extirpación de idolatría en la sierra de Lima*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Seminario de Historia Rural Andino.
- GUTIERREZ DE ARCE, Manuel
1954 “Regio Patronato indiano”. *Anuarios de Estudios Americanos*. Tomo XI. P 107-168
- GUIBOVICH, Pedro
1993 “La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655)”. En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps). *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI – XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas: 169-240
- GUTIERREZ, Gustavo
1982 “Una teología política en el Perú del siglo XVI”. *Revista Allpanchis*. Vol. XVI, N° 19.
- GUTIERREZ ARBULÚ, Laura
1993 “Índice de la sección hechicería e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima”. En: *Catolicismo y extirpación de idolatrías: siglos XVI-XVII. Charcas, Chile, México, Perú*. Comp. Gabriela Ramos /Henrique Urbano. Centro Bartolomé de Las Casas-Cusco
1994 “Los diezmos del arzobispado de Arequipa a comienzos del siglo XVII”. *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa*. 1: 45-78. Arequipa
- GRUZINSKI, Serge
1986 *Aculturación e individualización: modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI-XVIII. Cuadernos para la evangelización en América latina*. N° 2.
1995 *La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentales en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro
1979 “Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561”. En: *Historia y Cultura*, Lima, N° 12, pp. 75-117
1993-95 “El trasfondo personal de la extirpación”. *Revista Histórica*. 38: 291-318. Lima

Bibliografía

- HANKE, Lewis
1935 *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires.
1949 *La lucha por la justicia en la Conquista de América*. Buenos Aires.
- HARRISON, Regina
1992 “True Confessions: Quechua and Spanish Cultural Encounters in the Viceroyalty of Peru”. En: *Latín American Studies Center series 5*.
- HERA, Alberto de la
1958 “Las leyes eclesiásticas de Indias en el siglo XVIII”. *Anuarios de Estudios Americanos*, Vol. XVI, Nº 86-87. P 239-252
- HERAS, Julián.
1990-92 “La evangelización del Perú en el siglo XVI”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*. 2: 247-257. Cuzco.
- HUERTAS VALLEJO, Lorenzo
1981 Religión indígena colonial en Canta, Chancay y Cajatambo. Siglo XVII. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1981 *La religión en una sociedad andina, siglo XVI*. Universidad San Cristóbal de Huamanga.
1982 “Diezmos en Huamanga”. *Allpanchis*. 20: 209-236. Cuzco.
1988 “Algunos aspectos históricos de Cantamarca Ñaupallactacuna”. En: *Actas sobre conservación y patrimonio monumental y cultural andino*. Universidad Inca Garcilazo: 144-146
- IBOT LEON, Antonio
1954 *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Dos Volúmenes. Salvat Editores S.A. Barcelona.
- INCA
1923 *Revista Inca*. Revista trimestral de estudios antropológicos, órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Editor, J. C. Tello. Vol. I, Nº 14. Lima.
- ITIER, Cesar
1992a “Un sermón desconocido en quechua general: La “plática que se ha de hazer a los indios en la predicación de la bulla de la Santa Cruzada” 1600”. *Revista Andina*. Nº 1, Año 10 p 135.
1992b “La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 21. 3: 1009-1051. Lima
- IWASAKI CAUTI, Fernando
1984 “Idolatrías de los indios Checras. Religión andina en los Andes Centrales. *Historia y Cultura*. Nº 17: 75-90.
1988 “La evangelización en el Perú y Japón durante el siglo XVI”. *Revista de Indias*. 48. 182-183: 147-160. Madrid.

Bibliografía

JAZWINSKA, Hanna

- 1985 “Presentación y análisis preliminar de la “causa criminal de idolatría contra don Tomás de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checras, 1647”. En: *Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos*. Documento de trabajo N° 2. Varsovia.

KEITH, Thomas.

- 1971 *Religion and decline of Magic*. London.

KONETZKE, Richard

- 1946a “El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial”. *Revista de Indias*, Vol. VII, N° 23-24
- 1946b “Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias”. *Revista de Indias*. Vol. VII, N° 25.
- 1953 *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica (1493-1810)*. Tomo I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1978 *América latina II: la época colonial*. México

LARCO, Laura

- 2008 *Más allá de los encantos. Documentos sobre extirpación de idolatrías Trujillo (Siglos XVIII-XX)*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima – Perú. 402pp.

LAVALLÉ, Bernard

- 1982 “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglo XVI-XVII)” *Revista Allpanchis*. Vol. XVI, N° 19.
- 1999 “Fallas y grietas del sistema colonial”. En: *Amor y Opresión en los andes coloniales*. 267- 289

LAZO, Carlos y TORD, Javier

- 1981a *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)*. Biblioteca Peruana de Historia, economía y sociedad. Lima. 320p
- 1981b “Economía y Sociedad”. En: *Historia del Perú*. Editorial Mejía Baca. T. V.
- 2001 “Dos líneas de desarrollo feudal en el Perú colonial, en un contexto de economía mundial mercantilista y liberar (1550-1800)”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. N° 3 y 4. pp. 175-182

Bibliografía

LEÓN FERNÁNDEZ, Dino

- 2000a “Visita Pastoral a San Pedro de Carabayllo (1645-1693)”. En *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. N° 1, pp. 18-35.
- 2001 “Participación de los doctrineros en la economía de Chavín de Pariarca 1600-1654”. *Generación Histórica*. Revista Estudiantil de la Universidad Nacional San Agustín. Arequipa. Año II, N° 2, octubre 2001.
- 2003a “Participación del doctrinero Francisco de Ávila en la economía de la doctrina de San Damián. Siglo XVII”. *Revista de Humanidades. Supay*. Año 5, N° 4.
- 2003b “Un manuscrito sobre el protector de los naturales en la provincia de los Collaguas. Siglo XVII”. *Historia*. Universidad San Agustín de Arequipa. II época. N° 6. Octubre. 29-58
- 2003c “Un testimonio de idolatría en la reducción de Santiago de Lunahuaná. Arzobispado de Lima, Siglo XVII”. *Revista Historia*. Universidad Nacional Mayor de San Andrés – La Paz. Octubre: 9-23
- 2003d “Un testimonio de idolatría en el curato de Santiago de Aija. Doctrina de Huaylas. Siglo XVII”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. N° 6. Diciembre. 41-58
- 2003e “Un manuscrito sobre el protector de los naturales en la provincia de los Collaguas. Siglo XVII”. *Historia*. Universidad San Agustín de Arequipa. II época. N° 6. Octubre. 29-58
- 2003f *Organización, desarrollo y realidad de las parroquias indígenas en el arzobispado de Lima colonial. El caso de la doctrina de Cañete*. Siglos XVI y XVII. Tesis para optar el grado de Licenciatura en Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 360pp
- 2004a “Las visitas pastorales del Siglo XVII”. *Anuario de Ciencias de la religión. Las religiones en el Perú de hoy*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / CONCYTEC. 221-242
- 2004b “El indígena catequizado e idólatra. Las visitas de idolatrías en Santiago de Lunahuaná. Siglo XVII”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. N° 7 y 8. Diciembre. 87-110.
- 2004c “Situación económica de los doctrineros en Chavín de Pariarca. Huánuco, Siglo XVII”. *Revista Historia Total*. N° 1. Lima. 77-86
- 2004d “Las visitas pastorales como control económico. El caso de los anexos de Mala y Pacaran. Siglo XVII”. *Revista Praxis en la Historia*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Año I, N° 2. Julio: 95-114
- 2006a “La estructuración de la Iglesia: La coyuntura histórica de la evangelización. Siglo XVI”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*, Año 5, N° 10, Diciembre del 2006: 15-26
- 2006b “El adoctrinamiento indígena en el contexto de la ideología colonial: Los Sermones. Siglo XVII”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*, Año 5 N° 9, Julio: 63-70
- 2007 “Francisco de Ávila, cura doctrinero en la economía de San Damián - Huarochirí. Siglo XVII”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*, Año 6, N° 11, Julio: 51-62

Bibliografía

2008 “Los párrocos en la economía de la doctrina de la Villa de Cañete, Siglo XVII”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. Año 7, N° 12, Julio: 19-28.

LEÓN PORTOCARRERO, Pedro de

1958 *Descripción del Virreinato del Perú. Crónica de comienzos del Siglo XVII*. Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

LEURIDAN, Johan

1997 *José de Acosta y el origen de la idea de la misión, Perú, Siglo XVI*. Cusco-CBC y Universidad Particular de San Martín de Porres. Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología.

LEVILLIER, Roberto

1918-26 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*. En 14 vols. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

1919 *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el Siglo XVI*. Documentos del Archivo General de Indias. Madrid. Sucesores de Rivadeneyra.

1920 *Santo Toribio Alfonso Mogrovejo, Arzobispo de los Reyes (1581-1606), Organizador de la Iglesia en el Virreinato del Perú*. Madrid. Sucesores de Rivadeneyra.

1929 *Ordenanzas de Don Francisco de Toledo, virrey del Perú (1569-1581)*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

1935 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582)*. Madrid. Escalpa Calpe.

LEWIN, Boleslao (Ed.).

1958 *Descripción del Virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del XVII*. Rosario: Universidad Nacional del Litoral/Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación.

LISI, Leonardo Fernando

1990 *El Tercer Concilio Límense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Acta Salmanticensia, estudios filosóficos 233. Ediciones Universidad de Salamanca. 382pp.

LOCKART, James

1972 *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Edit. Milla Batres. T. I. 46, 97. T. II: 29.

1981 *El mundo hispano peruano 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bibliografía

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1957 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid, Cultura Hispánica.

1994 “La población nativa en los concilios limenses y sínodos diocesanos”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*. 4: 9-20. Cuzco.

LOPETEGUI Y ZUBILLAGA, Félix León

1942 *El padre José de Acosta y las misiones*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

1965 *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

LOWRY, Lyn

1988 “Religión y control social en la Colonia. El caso de los indios urbanos de Lima 1570-1620” *Revista Allpanchis*. N°32.

MACERA, Pablo

1977 *Trabajos de Historia*. 4 tomos. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

MÁLAGA MEDINA, Alejandro

1971 *Reducciones Toledanas en Arequipa (pueblos tradicionales)*. Biblioteca de autores arequipeños. Publiunsa.

1992 *La evangelización en el Perú. Siglo XVI*. Edit. Nuevo Mundo. Lima.

MANNARELLI, María

1985 “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el Siglo XVII”. *Revista Andina*. N° 1. Año 3. 141-156

1999 *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima. Congreso de la República del Perú.

MARTÍN RUBIO, María del Carmen

1997 “Costumbres de los indios del Perú. Un temprano antecedente de la política de extirpación de idolatrías en el virreinato peruano”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*. 24: 295-308.

MARTINI, Mónica Patricia

1991 “Los Sínodos de Toribio de Mogrovejo (1582-1604). Separata del Tomo 2 de las *Actas y Estudios del IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, pp. 461-487. Madrid.

Bibliografía

MARZAL, Manuel

- 1983^a *Transformación religiosa en los Andes*. Edit. PUCP
1983^b “La investigación de la religión andina”. *Allpanchis*. N° 34, Año XXI.
1988 “La religión andina persistente en Andagua a fines del Virreinato”.
Histórica. Vol. XII. N° 2: 161-180
1999 “La transformación religiosa peruana”. En Fernando Armas Asín
(Comp.). *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Lima. PUCP:
143-173
2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América
Latina*. Editorial Trota. Madrid. 602p

MEIKLEJOHN, Norma

- 1986 “Una experiencia de evangelización en los Andes. Los jesuitas de Juli
(Perú). Siglos XVII-XVIII”. *Cuadernos para la historia de la
evangelización en América Latina (CHELA)*. N° 1. Las Casas. Cusco.
Pp.109-191.
1988 *La Iglesia y los Lupaqs durante la Colonia*. CBC- Cuzco. 284p.

MEYER, Frederike

- 2003 “Del tercer Catecismo y exposición de la doctrina Cristiana, por
Sermones (1585) – Eine predigtsammlung ausdem kolonialen Perú”.
En: *BAS. Estudios Americanistas de Bonn*. N° 37: 119-154

MILLONES, Luis

- 1979 “Religión y poder en los Andes: los curacas idólatras de la sierra
central”. En: *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del
Museo Nacional de Historia* (Lima, 1976). Lima: 253-273
1981 “Los hechizos del Perú: continuidad y cambio en las religiones
andinas, siglos XVI y XVII”. *Cielo Abierto*. 5. 15: 3-15

MILLONES, Luis (Comp.)

- 1990 *El retorno de las Huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy.
Siglo XVI*. IEP, SPP. Lima.

MIÑO GRIJALBA, Manuel

- 1991 “La manufactura colonial: aspectos comparativos entre el obraje
andino y el novohispano”. En: *El sistema colonial en la América
Española*. Editor Heraclio Bonilla. Editorial Crítica – Barcelona, pp.
102-142

MÖRNER, Magnus

- 1969 *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios*.
Estocolmo
1991 “La crisis colonial en Mesoamérica y los Andes: problemática
metodológica comparativa”. En: *El sistema colonial en la América
Española*. Editor Heraclio Bonilla. Editorial Crítica – Barcelona, pp.
281-304

Bibliografía

MORENO CEBRIÁN, Alfredo

1977 *El Corregidor de indios y la economía peruana del Siglo XVIII (Los repartos forzosos de mercancías)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “G. Fernández de Oviedo”. Madrid. 801pp

MURO OREJON, Antonio

1954 “Ordenanzas reales sobre los indios, (las leyes de 1512-13)”. *Revista Anuarios de Estudios Americanos*. Tomo XIII. P 417-471

NIETO VÉLEZ, Armando, S.J.

1980 “La Iglesia Católica en el Perú”. En Fernando Silva – Santisteban (Dir.). *Historia del Perú*. 12 vols. Lima: Juan Mejía Baca, XI: 417-601.

OSORIO, Alejandra

1990 “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otusco, Cajatambo, siglo XVII”. En: *Historia y Cultura*. Perú. N° 20.

1999 “Hechiceras y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social”. En: *Mujeres y Género en la Historia del Perú*. CENDOC – Mujer: 59-76

ORTHMANN, Dorothea

2001 *Ciencias de la Religión en el Perú*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 146p.

PALZA BECERRA, Héctor

2001 “Conventos y monasterios: instituciones de aproximación social del Virreinato (Siglos XVI-XVIII)”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha*. N° 3 y 4. 137-146.

PEÑA HERRERA DEL ÁGUILA, Carlos

1970 *Geografía general del Perú*. Síntesis. Ed. Ausonia. Lima.

1994 “El Perú: su geografía y medio ambiente”. *Historia y cultura del Perú*. Imp. Universidad de Lima: 3-25

PERALTA RUIZ, Víctor

1988 “Iglesia y economía en la sociedad rural cusqueña a fines del siglo XVII”. *Cuadernos para la evangelización en América latina (CHELA)*. N° 3. Bartolomé de Las Casas. Cusco. 143-163.

PEREYRA PLASENCIA, Hugo

1984-85 “Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*. N° 13: 209-244

1989 “Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII: una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*. 16: 21-54.

Bibliografía

- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio
1998 *Bartolomé de Las Casas: viajero por dos mundos: su figura, su biografía sincera, su personalidad*. Centro Bartolomé de las Casas-Cusco. 194p.
- PHILLIPS, Belisario
1912 *Anuario eclesiástico de la arquidiócesis de Lima*. Imprenta San Martí. Lima. 135pp
- PINI, Francesco, Miguel LEÓN GÓMEZ y Julio VILLANUEVA
1995 *Santo Toribio de Mogrovejo, apóstol del Callejón de Conchucos*. Lima: Prelatura de Huari.
- POOLE, Deborah y Penélope HARVEY
1988 “Luna, sol y brujas: estudios andinos e historiográficos de resistencia”. *Revista Andina*. Cuzco. 11: 277-295.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1962 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima.
1967 *Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú*. Instituto Porras. Lima. 106pp
- PUENTE BRUNKE, José de la
1992a *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla.
1992b “El tributo indígena en la preocupación de un doctrinero del siglo XVII: una carta ilustrativa”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*. 19: 97-110
- PULGAR VIDAL, Javier
1987 *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales, la regionalización transversal y micro regionalización*. 9º edición. Peisa. Lima. 244pp
- QUISHPE BOLAÑOS, Jorge Marcelo
1999 *Transformación y reproducción indígena en los Andes septentrionales. Los pueblos de la provincia de Sigchos, siglos XVI y XVII*. Ediciones Abya-yala. Quito-Ecuador
- RAMOS, Gabriela
1992 “Política eclesiástica y extirpación de la idolatría. Discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy”. *Revista Andina*. 19: 147-169. Cuzco.
- RAMOS, Gabriela (Comp.)
1994 *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI – XX*. C Centro Bartolomé de las Casas-Cusco. 436pp.

Bibliografía

- RAMOS, Gabriela y URBANO (Comp.)
1993 *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú.* Centro Bartolomé de Las Casas -Cusco.
- RAPP, Francis
1976 *La religión populaire. Approches historiques* dirigida por Bernard Plongeron. Paris: Editions Beauchesne. Traducción y notas han sido realizadas por Cristina Flórez.
- RODRIGUEZ JORDAN, Jesús fray
1950-56 *Pueblos y parroquias del Perú.* Lima. 3 tomos.
- RODRIGUEZ SOSA, Miguel Ángel
1994 *Investigación científica. Teoría y métodos.* Pacifico Editores. Lima.
- RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente.
1956 *Santo Toribio de Mogrovejo: organizador y apóstol de Sur-América.* Biblioteca Missionalia hispánica. Madrid. 2 volúmenes.
- ROSENBLAT, Ángel
1954 *La población indígena y el mestizaje en América.* Buenos Aires: Nova, 2v.
- ROSWITHA, Lucht
2003 Procesos de idolatría – Eine quellenkritische untersucchung zur interaktion der beteiligten in idolatrieprozessen des 17. Jahrhunderts in Perú. En: *BAS, Estudios Americanistas de Bonn.* N° 37.
- ROSTWOROWSKI, María
1978a *Señoríos indígenas de Lima y Canta.* IEP. 280pp
1978b “Canta: un caso de organización económica andina”. En: *Etnohistoria y antropología andina.* Museo Nacional de Historia. 13-16
- SAIGNES, Thierry
1993 “Estar en otra cabeza”: Tomar en los Andes. *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes.* Comp. Thierry Saignes. La Paz: HISBOL/IFEA.
- SÁNCHEZ, Ana
1996 “Pecados secretos, públicas virtudes: el acoso sexual en el confesionario”. *Revista Andina.* 27: 121-147. Cuzco.
- SÁNCHEZ, Ana (ed.)
1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII).* Centro Bartolomé de Las Casas-Cusco.

Bibliografía

SANCHEZ- ALBORNOZ, Nicolás

1977 *La población de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.

1978 *Indios y tributos en el alto Perú*. Lima: IEP.

1988 “La mita de Lima. Magnitud y procedencia”. *Histórica*, Vol. XII, N° 2. Lima, pp. 193-210

SARANYANA, Joseph – Ignasi

1999 “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675). En Fernando Armas Asín (Comp.). *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Lima. PUCP: 173-230.

SALAZAR-SOLER, Carmen

1993 “Embriaguez y visiones en los Andes”. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Comp. Thierry Saignes. La Paz: HISBOL/IFEA.

2001 “La alquimia y los sacerdotes mineros en el virreinato del Perú en el siglo XVII”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 30. 3: 475-499. Lima

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

1964 *Los Obrajes en el virreinato del Perú*. Lima, Museo Nacional e Historia.

SILVA, Juan de fray

1983 *Los memoriales del padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos...* Estudios de Castañeda Delgado. Madrid.402p

SILVERBLATT, Irene

1982 “Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización”. En: *Revista Allpanchis*. Vol. XVI. N° 19.

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: CBC

SPALDING, Karen

1974 *De Indio a Campesino. Cambios en la Estructura social de Perú Colonial*. Lima - IEP.

1981 “Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas”. *Allpanchis*. Vol. XV. N° 17-18. Cuzco.

STIGLISCH, Germán

1921 *Diccionario Geográfico del Perú*. Segunda y última parte. Lima. Torres Aguirre. 3 tomos.

TÁCUNAN BONIFACIO, Santiago

2000 *Comas y su historia: un modelo de historia distrital*. Biblioteca Nacional del Perú. Lima. 389p.

Bibliografía

TINEO MORÓN, Melecio

- 1992 *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898) del Archivo Arzobispal de Lima.* Cuzco. CBC. 207pp
- 1997 *Vida eclesiástica, Perú colonial y republicano. Catálogos de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios.* Arzobispado de Lima, siglos XVI-XX. 2 tomos. Cuzco. CBC.

THOMAS, Keith

- 1971 *Religion and the decline of magic.* London: Weidenfeld & Nicolson.

TOPOLSKI, Jerzy

- 1982 *Metodología de la Historia.* Ediciones Cátedra, S.A. Madrid. España. 518pp

TORRES SALDAMANDO, Enrique

- 1900 *Libro Primero de Cabildos de Lima, Segunda Parte, Apéndices y Documentos, Tomo 2.* Lima – París: Imprimerie Paul Dupont.
- 1967 *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú.* Nota preliminar de Alberto Tauro. Imprenta Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 102 p.

TRUJILLO MENA, Valentino

- 1963 *La legislación Eclesiástica en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI.* Librería e Imprenta Gil. Lima

URBANO, Henrique

- 1977 “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”. *Allpanchis.* 10: 3-14. Cuzco.
- 1982 “Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes”. *Allpanchis.* 20: 33-83. Cuzco
- 1987 “El escándalo de Chucuito y la primera evangelización de los Lupaqa (Perú). Nota en torno a un documento inédito de 1574”. *Cuadernos para la historia de la evangelización en América.* 2: 203-228. Cuzco.
- 1988 “Repensando la historia de la evangelización de México y los Andes”. *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina.* 3. Cuzco.
- 2000 “El hecho religioso. Hermenéutica y prácticas retóricas en los Andes”. En: *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América.* Coordinadores, J. Carlos Vizuete Mendoza, Palma Martínez – Burgos García – Cuenca. Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha. España. Pp. 325-336
- 2001 “En torno al mito e Historia. Notas para una visión crítica del pasado peruano”. *Revista de Investigaciones Históricas Uku Pacha.* N° 3 y 4. 169-174.

Bibliografía

VARGAS UGARTE, Rubén

- 1935 *Biblioteca Peruana*. Lima. Tomo II.
1949 *Historia del Perú, Virreinato (1551-1600)*, serie 1.
1951-54 *Concilios Limenses (1551-1772)*. 2 tomos. Eclesiastical Province. Lima.
1953 *Historia de la Iglesia en el Perú. (1511-1568)*. T. I. Burgos.
1959 *Historia de la Iglesia en el Perú. (1570-1640)*. T. II. Burgos.
1960 *Historia de la Iglesia en el Perú. (1640-1699)*. T. III. Burgos.
1963 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. T. I (1566-1620), II (1620-1699)*. Burgos: Editorial Aldecoa.

VILAR CÓRDOVA, Pedro.

- 1923 “Las ruinas de la provincia de Canta”. En: *Revista Inca*. Vol. I, Nº 1, Enero – Marzo. 1-23.
1931 “La arquitectura prehistórica del departamento de Lima”. *Rev. Histórica*. Lima: 256-276.
1935 *Las culturas pre-hispánicas del departamento de Lima*. Auspiciado por la Municipalidad de Lima. 259pp
1935 *Las culturas pre-hispánicas del departamento de Lima*. 1era Edición – Lima. 417pp.
1938 “Ruinas de la cultura de Atavillos”. En: *Lima precolombina y virreinal*. 57-70
1993 “Fundación de la parroquia de Canta”. En: *Canta su historia posibilidades de desarrollo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 13-22

VILLEGAS, Juan

- 1974 *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600*. Provincia eclesiástica del Perú, Montevideo.

WACHTEL, Nathan

- 1973 *Sociedad e Ideología. Ensayo de historia y antropología andinas*. IEP. Lima.
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

ZAVALA, Silvio

- 1978 *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del Siglo XVI)*. Tomo I-II. México: El Colegio de México.