

**TRANSFORMACIONES
DE LOS OFICIOS RELIGIOSOS ANDINOS
EN LA ÉPOCA COLONIAL TEMPRANA (SIGLO XVI)***

Iris Gareis **

* Una versión primeriza de este estudio ha sido publicada por Mariusz Ziolkowski en "El culto estatal del imperio inca", Warszawa 1991. Agradezco a la Dra. María Susana Cipolletti la corrección del manuscrito.

** Instituto de Etnología, Universidad de Munich.

I. INTRODUCCIÓN

Con la llegada de los españoles al Perú se iniciaron varios procesos de cambio cultural en las sociedades andinas. Aquí nos proponemos señalar algunas de las transformaciones que sufrieron los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo XVI), refiriéndonos a algunos casos concretos y destacando al mismo tiempo los problemas de la reconstrucción histórica.

Al emprender esta tarea debemos detenemos en primer lugar en la forma en que estaban organizados los oficios religiosos en el tiempo precolombino. Sobre este fondo se perfilarán los procesos de cambio cultural luego con mayor claridad.

Es sabido que los españoles invadieron el imperio de los incas en busca de oro y de riquezas y no habían ido a coleccionar datos etnológicos. Por eso, al estudiar en la actualidad la religión andina precolombina y colonial, contamos con pocas fuentes históricas a ese respecto. Además, estos textos - sobre todo aquéllos que fueron redactados en tiempo de la Conquista o en los decenios siguientes - reflejan los escasos conocimientos que tenían entonces los españoles de los cultos andinos y de sus oficiantes. En aquella época apenas advirtieron los grandes templos de la religión incaica o de una deidad panandina como Pachacamac, y los cultos modestos, practicados a nivel local en los poblados, escaparon casi por completo a su observación. Más tarde, a mediados del siglo XVI, a fin de agilizar la administración colonial, los españoles también empezaron a recabar datos sobre la vida de los indígenas peruanos en los pequeños poblados. Las informaciones recogidas en esa época permiten ya obtener una visión más amplia de la religión andina y de sus funcionarios, aunque ella diste de ser completa.

De todos modos, se puede colegir de estos textos que en el imperio de los incas existieron varios tipos de oficiantes religiosos, como sacerdotes de

culto, curanderos, adivinadores y otros, los que a su vez se hallaban organizados en tres niveles de culto: (1) Al nivel de la religión estatal incaica, (2) al nivel de los cultos regionales para una deidad importante, venerada en una vasta región, y (3) al nivel de la religión popular o sea de los cultos locales para dioses cuya influencia no traspasaba el límite de uno o unos poco poblados¹.

La gran variedad de oficios religiosos y los diversos niveles de culto existentes en el tiempo precolombino hacen suponer que, en consecuencia, también fueron variadas las transformaciones que sufrieron estos oficios durante la Colonia.

Aquí nos ocuparemos solamente de los oficiantes de culto que actuaban en los niveles segundo y tercero de nuestro esquema. El clero incaico fue desapareciendo poco a poco después de la Conquista², mientras que los especialistas religiosos de los otros niveles - sobre todo los del tercer grupo, pero también algunos del segundo nivel resistieron durante mucho tiempo las tentativas de evangelización de la población andina de los misioneros españoles.

II. *TRANSFORMACIONES DEL SACERDOCIO DE CENTROS DE CULTO IMPORTANTES*

Un proceso de transformación muy sugestivo se dió en la provincia de Huamachuco durante los primeros decenios posteriores a la Conquista. La información más completa sobre los oficios religiosos de Huamachuco la proporciona un documento histórico titulado "relación de la religión y ritos del Perú...", texto redactado por los primeros agustinos que habían llegado al Perú en 1550³. Ya en el año siguiente de 1551 habían iniciado su trabajo evangelizador en la provincia de Huamachuco (Rel. de la religión 1964: 11-12), sobre el cual informaron en su "relación", escrita en 1559/60⁴. Aunque habían pasado casi treinta años desde la Conquista, la relación de los agustinos no es solamente la fuente histórica más valiosa para la región de Huamachuco en esa época, sino también puede servir de testimonio ejemplar

-
1. Gareis 1987: 7ss., 419-430, 501ss., *passim*. Conclusiones parecidas acerca de los diferentes niveles de culto en los Andes prehispánicos pueden consultarse en las obras de Hemming (1970: 307-308), Pease (1968: 198-199; id. 1981: 47-49) y Trimbom (1923/24: 990-991).
 2. Acerca de las causas que llevaron al ocaso rápido del culto estatal incaico véase Gareis (1987: 125ss., 512-514).
 3. Las instrucciones que recibían de su provincial datan del mes de abril de 1550 (catálogo de la col. de don Juan Bautista Muñoz (II): 1955: 302 Nº 1, 480; Rel. de la religión 1964: 7-9).
 4. Duviols 1971: 94; Rel. de la religión 1964: 38, 51-52.

para mostrar los rasgos sobresalientes de la religión andina en una de las provincias del imperio incaico.

Según los agustinos, en el tiempo precolombino se veneraba en Huamachuco a Atagaju como deidad principal. Las tradiciones míticas reunidas por ellos lo presentan como "dios creador" de todo lo existente⁵. Sin embargo, el templo mayor de toda la provincia estaba dedicado a otro dios, llamado Apo Catequil, el cual desempeñaba en el culto un papel más destacado que Atagaju (Albornoz en Duviols 1967: 31; Rel. de la religión 1964: 24-25).

La fama de Catequil, que traspasaba los límites de la provincia de Huamachuco y se extendía por toda la sierra norte, se fundó principalmente en el hecho que el dios emitía oráculos mediante sus sacerdotes⁶. Además se lo consideraba como poderosa deidad del rayo y de las tempestades⁷, circunstancia que - según el relato de los agustinos (Rel. de la religión 1964: 23-25) - aprovechaban los sacerdotes de Apo Catequil para aumentar su prestigio, dando a entender que eran capaces de controlar las fuerzas destructivas del dios.

En la época precolombina tardía, Apo Catequil fue adorado en un gran templo de piedra que se había erigido en la cima del cerro Porcón⁸. En este santuario se hallaba una estatua, también de piedra, que representaba al dios (Rel. de la religión 1964: 25; Sarmiento de Gamboa 1979: cap. 64: 117).

Al pie del cerro existía un pueblo bastante grande, cuyos moradores estaban dedicados al servicio de Apo Catequil. El sacerdocio del dios, que había acumulado "mucho hacienda" (Rel. de la religión 1964: 25) en nombre de la deidad, se hallaba en su apogeo.

Poco antes de la llegada de los españoles el santuario de Apo Catequil fue destruido por un soberano incaico. Según una tradición histórica recogida a principios del siglo XVII⁹ fue Huayna Capac quien mandó incendiar el tem-

5. Rel. de la religión 1964: 13-14, 16, 22-23; Rostworowski 1983: 56-59. Para el concepto andino del "dios creador" véase la discusión al respecto en Duviols (1977: 55, 58, 60) y Urbano (1986: 52ss.).

6. Arriaga 1968: cap. II: 203; Calancha 1639: Lib. II cap. XXXII: 471; Molina (Chile) (ca. 1552) 1943: 44; Rel. de la religión 1964: 25.

7. Duviols 1973, Huari y Llacuaz: 167; Rel. de la religión 1964: 23; Rostworowski 1983: 57.

8. Espinoza Soriano 1967: 252; Rel. de la religión 1964: 24; Rostworowski 1983: 57.

9. Estos datos históricos fueron transmitidos por dos obras: por la "Extirpación..." de Arriaga (1968: cap. II: 203), publicada por primera vez en 1621 y por la "Corónica moralizada..."

plo del dios norteño porque éste había pronosticado, a través de sus sacerdotes, la muerte de su padre, el inca Tupac Yupanqui, en la campaña de Quito. Este pronóstico acertado aumentó mucho la fama de Apo Catequil. A continuación el relato histórico informa que Huayna Capac, al pasar más tarde por la región de Huamachuco, viendo la riqueza del templo y sabiendo que ésta se había originado en el pronóstico del infortunio de su padre, se enfureció de tal manera que mandó quemar el templo y la estatua del dios. Sin embargo, los sacerdotes de la deidad lograron rescatar la imagen de Catequil del templo en llamas y la trasladaron a la provincia vecina de los Conchucos, donde se la siguió venerando como hasta entonces (Arriaga 1968: cap.II: 203; Calancha 1639: Lib.II cap.XXXII: 471-472).

Otra tradición, aparentemente más antigua, relatada en fuentes del siglo XVI, acusa al Inca Atahualpa de haber ordenado la destrucción del templo de Catequil debido a que el dios había pronosticado que Atahualpa perdería la guerra de sucesión contra Huascar, el otro pretendiente al trono inca. A causa de aquel pronóstico, las tropas de Atahualpa incendiaron el santuario, mataron a algunos sacerdotes, quebraron la estatua de Apo Catequil y hundieron su cabeza en un río cercano¹⁰. Damos preferencia a esta última tradición histórica a la otra citada anteriormente, debido a su datación más temprana y al hecho de que las tres fuentes que la transmiten - Molina de Chile, Sarmiento de Gamboa y la Relación de los agustinos - parecen ser independientes.

Según el relato de los agustinos, después de la destrucción del templo, los sacerdotes permanecieron cerca de las ruinas. Más tarde el sacerdote ma-

de Antonio de la Calancha (1639: Lib.II cap. XXXII: 471-472), que empezó a escribir su libro en 1630 (Means 1928: 326). sin embargo en realidad se trata de una sola tradición histórica, recogida probablemente en las "visitas de idolatrías" efectuadas en el Norte peruano durante los años 1617-1619. El padre Arriaga, uno de los protagonistas de estas visitas, se sirvió de los datos reunidos en estos años para escribir su libro sobre la "extirpación de la idolatría" (Duviols 1983: 385, 391). Aunque no es posible determinar con certeza si Calancha, refiriéndose a la destrucción del templo de Huamachuco, se apoyó en la obra de Arriaga, publicada anteriormente, en todo caso parece que Calancha también aprovechó la información de estas visitas al escribir su "Corónica". Quizás sus informaciones provenían de un manuscrito, hoy perdido, del jesuita Luis de Teruel, que había acompañado a los padre Arriaga y Avendaño en las visitas de idolatrías y además había puesto su obra a disposición de Calancha (Duviols 1983: 385, 391). De todos modos, los datos que proporcionan Arriaga y Calancha no son independientes.

10. Molina (Chile, ca. 1552) 1943: 44-45; Rel. de la religión (1559/60) 1964: 25-26; Sarmiento de Gamboa (1571/72) 1970: cap. 64: 116-117.

yor logró descubrir donde se había hundido la cabeza de Apo Catequil y con la ayuda de gran cantidad de gente se logró recuperar la cabeza y tres trozos del cuerpo del dios. Fue erigido un nuevo edificio como santuario de Catequil, donde su culto prosiguió también después de la conquista española. Sólo cuando la colonización española se hizo manifiesta en la región de Huamachuco, los sacerdotes trasladaron los restos de la estatua del dios a un lugar apartado, de difícil acceso (Rel. de la religión 1964: 25-26).

Para el problema aquí planteado, no es relevante dilucidar, qué soberano incaico destruyó el templo de Apo Catequil, ni si la estatua fue rescatada del templo en llamas o fue recuperada del agua donde se había hundido. Lo más interesante a nuestro propósito es el hecho que los sacerdotes de Apo Catequil proseguían propagando el culto de su dios contra toda adversidad y que, según parece, no era relevante si ésta se había originada en la venganza de un emperador incaico o en la persecución de los españoles. Además, aunque las fuentes históricas no dan informaciones explícitas a esta pregunta, pareciera que el sacerdocio de Catequil nunca presentó una lucha abierta a los agresores incaicos o españoles. Al contrario, cuando fue destruido el santuario por los incas, se resignaron a rescatar de las ruinas lo que fuere posible. De manera parecida actuaron ante la amenaza de su culto que significó el aumento de los conquistadores españoles. En ambos casos optaron por trasladar lo que quedaba de la estatua y proseguir el culto a escondidas. Así lograron continuar el culto de Apo Catequil hasta la mitad del siglo XVI, cuando los agustinos descubrieron el escondite (Rel. de la religión 1964: 26).

Las fuentes históricas no proporcionan ningún dato acerca de las transformaciones de los oficios religiosos que se produjeron a consecuencia de la destrucción del santuario y la posterior traslación del adoratorio de Apo Catequil, pero parece razonable pensar que tales cambios no sucedieron sin dejar marcas profundas tanto en el culto como en la organización del clero a cuyo cargo estaba la adoración de la deidad. A falta de informaciones históricas no es posible presentar conclusiones definitivas, pero sí adelantar algunas hipótesis respecto a las modificaciones que sufrieron estos oficios religiosos hasta la mitad del siglo XVI.

El cambio más profundo debió realizarse con respecto a la situación económica del sacerdocio de Apo Catequil. No sólo se habrá sentido mucho la pérdida enorme, cuando los soldados de Atahualpa, antes de quemar el templo de Apo Catequil, le despojaron de las riquezas acumuladas durante largo tiempo por los sacerdotes (Calancha 1639: Lib.II cap.XXXII: 472; Rel. de la religión 1964: 25), sino también es de suponer que a consecuencia de la destruc-

ción del templo se hizo sentir la ausencia de peregrinos que antes venían, incluso de regiones lejanas, a consultar el oráculo, entregando preciosos regalos a los sacerdotes.

También es de presumir que el derribo del templo y de la estatua del dios debilitó el prestigio del sacerdocio de Apo Catequil al nivel del estado incaico. En cambio parece que a nivel regional, es decir en la provincia de Huamachuco, la devastación del santuario por los soldados incaicos no logró menoscabar el crédito de los sacerdotes. De otra manera no hubiera sido posible que el gran sacerdote de Apo Catequil movilizara tanta gente como fue necesario para subir la imagen de la deidad del río, donde la habían arrojado los soldados de Atahualpa, ni tampoco que se volviera a erigir un templo para el dios tan rápidamente (Calancha 1639: Lib.II cap.XXXII: 472; Rel. de la religión 1964: 26).

Otras modificaciones acontecieron probablemente cuando los sacerdotes, después de la llegada de los españoles, trasladaron la imagen de Apo Catequil a un sitio apartado (Rel. de la religión 1964: 25-26). Aunque de esta manera lograron continuar el culto de su dios, hay que tener en cuenta que esta traslación fue en realidad un retroceso ante los españoles. Los sacerdotes indígenas temían - y con mucha razón, como se vio más tarde - que los colonizadores europeos destruyeran el santuario de Apo Catequil y acabaran con el dios norteño. En efecto, cuando los agustinos dieron finalmente con el escondite de la estatua de Catequil, la condujeron al monasterio, donde la molieron hasta convertirla en polvo, que arrojaron al río al escondidas. Trasladaron a otra parte el pueblo de Porcón, que había estado al servicio del culto, confiscaron el ganado que pertenecía a la deidad y lo repartieron entre los pobres. Parece que no hallaron gran cantidad de oro y plata, pero sí recogieron gran cantidad de tejidos y algunos instrumentos de música, confeccionados en plata (Rel. de la religión 1964: 26).

Del relato de los agustinos deducimos que a mediados del siglo XVI el sacerdocio de Apo Catequil no poseía más que una pequeña parte de las grandes riquezas de otrora. La falta de tesoros se debe con mucha probabilidad al saqueo anterior realizado por las tropas incaicas y no indica ni que el culto de Catequil hubiera caído en el olvido ni que el sacerdocio indígena no fuera respetado. Al contrario, es de notar que veinte años después de la conquista española todavía quedaba en pie un santuario para la deidad, se criaba ganado, dedicado al culto de Apo Catequil y se había acumulado cantidad de tejidos, bienes muy apreciados por las sociedades andinas en el tiempo precolombino.

Todo esto demuestra, a mi parecer, la vitalidad de este culto andino; pero la relación de los agustinos nos da aún una prueba más evidente de la fuerza vital del culto de Apo Catequil. Parece que a consecuencia de la destrucción de la imagen de Catequil por los agustinos se inició un proceso que terminó por transformar a fondo los oficios religiosos de Huamachuco, y que analizaré a continuación.

Relatan los agustinos que, ya en época española, una mujer que “andaba pensando en las cosas de Catequil”, dió con una piedra pequeña, que entregó al sacerdote mayor de Catequil¹¹. Este preguntó a la piedra a quién representaba, tras lo cual la piedra le hizo saber su nombre y que era hijo de Catequil. Oyendo esto, el sacerdote resolvió que tal piedra merecía ser venerada como deidad. Poco después se halló otra piedra que también se consideró ser hijo de Catequil, por lo cual se empezó a adorarla como a la primera. De esta manera los sacerdotes segufan encontrando “hijos de Catequil”, y la estirpe de la deidad proliferó de tal manera que pronto en todos los pueblos se hallaban varias piedras veneradas como descendientes de Catequil. Los padres agustinos registraron más de trescientas de estas piedras en diferentes pueblos, las cuales - desde luego - fueron arrebatadas a los “hechiceros”, es decir a los sacerdotes indígenas, y quemadas (Rel. de la religión 1964: 26-27).

Este proceso de cambio cultural, iniciado por una mujer y continuado por los sacerdotes de Apo Catequil, se presta a varias interpretaciones. En primer lugar hay que señalar que no se trataba de un proceso sin precedentes en el área andina. Ya en la época precolombina, los sacerdotes de Pachacamac, el cual se adoraba en el centro de culto más grande de la costa central, afirmaban que otras deidades menos importantes eran esposas o hijos de su dios. Según la interpretación de Rostworowski (1977: 202ss.)¹², muy acertada a mi parecer, tal planteamiento de parentescos míticos entre Pachacamac y otros dioses equivalía a una estrategia del sacerdocio de la deidad panandina para ampliar la zona de influencia de su centro de culto.

Parece que generalmente los moradores de las respectivas regiones no se resistieron al establecimiento de tal parentesco mítico entre los dioses locales

11. Los agustinos se refieren a él solamente como al “gran hechicero” (Rel. de la religión 1964: 26).

12. Alborno en Duviols 1967: 34; Dávila Brizeño 1965: 163; Rites et traditions 1980: chap.21: 145, chap.22: 151, 153; Santillán 1879: 33, véase también: Crespo 1978: 192-193; Rostworowski 1977: 202-204.

y Pachacamac. Es posible que aceptaran esta relación de buena voluntad pensando ponerse con eso al amparo de la deidad panandina, ya que tanto a Catequil como a Pachacamac se los consideraba capaces de provocar tempestades. De Pachacamac incluso se creía que podía causar terremotos que destruyeran toda la tierra (Rites et traditions 1980: chap.22: 153), lo que hacía parecer preferible establecer buenas relaciones con este dios.

Incluso, como se puede deducir de las tradiciones orales de Huarochirí, recogidas a instancias de Francisco de Avila a fines del siglo XVI, los habitantes de la provincia de Huarochirí fueron introduciendo ellos mismos un hijo de Pachacamac como deidad. Es de señalar que esto aconteció casi de la misma manera que en el caso del primer hijo de Apo Catequil en Huamachuco. En Huarochirí fue también una mujer quien encontró una piedra que le pareció excepcional y la llevó a su pueblo. Al preguntársele quién era, la piedra respondió que era un hijo de Pachacamac, enviado por su padre "para amparar" a los habitantes de ese pueblo. A partir de entonces se la veneró como deidad (Dioses y hombres 1975: cap.20: 89).

Probablemente, los sacerdotes de Apo Catequil pensaron valerse de la misma estrategia para mantener vivo el culto de su dios, estrategia empleada anteriormente con éxito por el clero de Pachacamac para aumentar su influencia. Pero a diferencia del parentesco mítico entre Pachacamac y sus hijos, que databa de la época prehispánica, y el centro de culto se hallaba en su apogeo, en Huamachuco los hijos de Apo Catequil comenzaron a ser venerados sólo después de la llegada de los españoles, cuando el santuario de Apo Catequil estaba ya en decadencia. Por eso el proceso iniciado en Huamachuco, a primera vista muy parecido al de Pachacamac, causó resultados completamente diferentes.

Una primera consecuencia de la implantación del culto de los hijos de Catequil por los sacerdotes de la deidad en los diferentes poblados de la provincia de Huamachuco, fue la instalación de un sistema de relaciones entre el gran dios Catequil y deidades de importancia meramente local, es decir que se establecieron relaciones entre los niveles segundo y tercero de nuestro esquema. De esta manera los sacerdotes de Catequil obtuvieron cierta influencia sobre los cultos locales e impedían así que su dios cayera en el olvido. El sólo hecho que la filiación con el dios Catequil bastara para legitimar la veneración de las "piedras-hijos de Catequil", demuestra el enorme prestigio de que todavía gozaba el dios norteño hacia mediados del siglo XVI.

Sin embargo, al fin y al cabo la veneración de Catequil sobrevivió sólo

en los cultos de sus “hijos” que eran cultos locales, practicados a nivel de uno o unos pocos pueblos. Esto significa que el proceso de transformación condujo de la adoración de una deidad importante, centralizada en un gran centro de culto, a la formación de varios cultos locales, dispersos en diferentes pueblos. Los oficiantes de éstos actuaban solamente a nivel local. Es decir, los sacerdotes de Catequil lograban de esta manera que la adoración de su dios prosiguiera en las aldeas, pero esta adoración a su vez pronto fue absorbida en forma creciente por los mismos cultos locales.

Esta interpretación apoya la relación de los agustinos, única fuente histórica detallada sobre el sacerdocio de Apo Catequil, en la cual a menudo no es posible distinguir los sacerdotes de Apo Catequil de los oficiantes de las deidades lugareñas. Este hecho indica que en este tiempo, alrededor de 1560, ya se había efectuado un acercamiento considerable entre ambos tipos de especialistas religiosos. Es de suponer que al final de este proceso de acercamiento de los diferentes oficios religiosos de Huamachuco quedaron solamente los oficiantes de los cultos locales, aldeanos.

También es interesante señalar que un proceso similar se halla documentado para la región de Cajatambo. A principios del siglo XVII se descubrieron huacas en varios pueblos de esta comarca, es decir deidades que se consideraban todas “hijas” de una diosa, cuya imagen había sido destrozada hace mucho tiempo por un evangelizador (cit. en Duviols 1973, *Un mythe*: 34). Lo mismo relata Alborno (en Duviols 1967: 31) después de 1580, refiriéndose a la provincia de “Cajamalca” (Cajamarca), comarca contigua a Huamachuco.

El hecho de que en varias regiones se produjeran procesos tan similares, quizás pueda interpretarse como un modelo andino de reacción frente al intento de los españoles de acabar con los cultos autóctonos:

Según este modelo de reacción, el aniquilamiento de una deidad indígena importante fue seguida por la adoración de una creciente cantidad de “hijos” de ésta, lo que condujo a un aumento de dioses andinos. De por sí, el mayor número de deidades favorecía la supervivencia de los cultos andinos, aunque fuera de forma modificada.

De esta manera, las mismas medidas represivas empleadas por los españoles provocaban a su vez que los oficiantes religiosos andinos desarrollaran estrategias aptas para sobrevivir la represión.

III. TRANSFORMACIONES EN LOS OFICIOS DE LA RELIGIÓN POPULAR

Como en Huamachuco, también en otras regiones de los Andes Centrales quedaban, hacia finales del siglo XVI, de las tres grandes categorías de especialistas religiosos del tiempo precolombino - clero incaico, sacerdocio de grandes centros de culto, y especialistas de la religión popular - solamente los últimos.

Los procesos históricos acontecidos en Huamachuco que acabamos de analizar, no solamente transformaron el sacerdocio y el culto de Apo Catequil, sino al mismo tiempo llevaron a una reorganización de los cultos locales. Es de suponer que en otras regiones de los Andes se iniciaron después de la Conquista ciertas transformaciones, quizás diferentes a las aquí analizadas, pero de las cuales también surgieron cambios en los oficios de la religión popular.

En cuanto a estos procesos de cambio cultural, la carencia casi completa de fuentes históricas para las primeras décadas posteriores a la Conquista es todavía más perceptible para los oficios de la religión popular que para el clero incaico o el sacerdocio de los grandes centros de culto. O bien los españoles no prestaban atención a los templos relativamente modestos de la religión popular, es decir de los cultos locales, o ni siquiera los notaban. Por otra parte, entre los oficios de la religión popular andina no figuraban solamente los sacerdotes de los cultos locales sino también los especialistas religiosos que ejecutaban ciertas tareas, por ejemplo curaban enfermos o adivinaban el futuro, etc. Estos generalmente escaparon a la atención de los españoles, a menos hasta la mitad del siglo XVI, cuando recién se redactaron los primeros textos referentes a ellos¹³.

13. Prescindiendo de la relación de los agustinos ya mencionada anteriormente, entre las fuentes más importantes sobre los especialistas de la religión popular en el siglo XVI, hay que mencionar un tratado de Polo de Ondegardo, hoy perdido, (1916, Errores). Datos históricos muy interesantes sobre el clero de la religión popular para la década de los años 1560-1570, se hallan en las "informaciones de servicios" de Cristóbal de Albornoz, publicadas por Millones (*Las informaciones de...*, 1971, id. 1990), y en las tradiciones orales de Huarochirí, registradas a fines del siglo XVI (*Dioses y hombres* 1975; *Rites et traditions* 1980; *Trimborn y Kelm* 1967). Sin duda las informaciones más detalladas sobre la religión popular se recogieron durante las campañas para extirpar las idolatrías que se llevaron a cabo en el siglo XVII, pero entonces ya habían transcurrido casi cien años desde la Conquista. Por eso, para nuestro propósito, que era señalar las transformaciones de los oficios religiosos acontecidas en el siglo XVI, los datos proporcionados por las visitas de idolatrías no pueden ser utilizadas sino como complemento de las fuentes más tempranas.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estos documentos tempranos muestran la realidad andina con deformaciones. Los escritos de aquellos autores muchas veces se hallan impregnados de ideas europeas e incluso de prejuicios de las élites indígenas acerca de los cultos locales o de la religión popular en general. Hasta en una fuente tan valiosa como es el tratado sobre la religión andina de Polo de Ondegardo (1916, Errores) escrito alrededor de 1559 (Porras Barrenechea 1962: 267), y publicado en parte en el "Confesionario para curas de indios" en 1585 (Duviols 1971: 100), es posible señalar significantes deformaciones de datos históricos. Al describir cierto género de adivinadores andinos, por ejemplo, Polo se orienta claramente según los conceptos sobre la brujería vigentes en España en esa época¹⁴.

En ocasiones es posible leer entre líneas, en un texto de Polo, los prejuicios existentes tanto entre los españoles como en las élites indígenas acerca de la religión popular. Según Polo (1917: 64), los curaca (líderes políticos) elegían viejos o enfermos como oficiantes de la religión popular, porque de otra manera estos inválidos no se hubieran podido sustentar, dada la opinión de Polo "que entre estos (indios) no se ayudan unos a otros". También afirma (1916, Rel.: 115) que en el imperio incaico, los jóvenes no eran admitidos como oficiantes religiosos porque en ese caso se hubieran perdido como manos de obra para el estado¹⁵. Es decir que Polo interpreta aquí los datos etnográficos exclusivamente desde el punto de vista de un funcionario de la administración colonial, experto en el sistema administrativo incaico. Al presentar esta explicación meramente utilitarista, que se ajustaba bien a la doctrina del estado inca, muestra no haber comprendido que la población indígena juzgaba de manera muy diferente el reclutamiento de viejos o inválidos como funcionarios religiosos¹⁶. En los Andes existía la concepción que las enfermedades a menudo eran enviadas por las deidades como señal de la elección directa de un especialista religioso; mientras que la edad considerable de muchos funcionarios de la religión popular se explica ya por el simple hecho que para poder desempeñar un cargo religioso el neófito debía cumplir con un aprendizaje que se prolongaba a veces durante años¹⁷.

14. Véase Gareis 1987: 255ss., y *id.*, en prensa. La asimilación de conceptos religiosos andinos a las ideas europeas en los escritos de los españoles contemporáneos ya fue destacada por varios autores, entre otros por Duviols (1986; LXVIIIss.) y Silverblatt (1982; 1983).

15. Argumento que más tarde fue reanudado por Cobo (1956: Lib. XIII cap. XXXIV: 225-226) y Calancha (1639: Lib. II cap. XII: 377).

16. Véanse las citas reunidas en Gareis (1987: 287ss.).

17. Véanse las citas *ib.* 294ss.

Estas notas aclaratorias bastan para demostrar las deformaciones reflejadas por las fuentes históricas y las dificultades que se presentan al intentar analizar los procesos de cambio cultural acontecidos en los oficios de la religión popular en las primeras décadas posteriores a la Conquista.

Felizmente, las tradiciones orales recogidas en Huarochirí ofrecen algunos detalles respecto a los acontecimientos surgidos después de la llegada de los españoles al Perú.

Ya desde la época precolombina, en Huarochirí se veneraba como deidad más importante a Pariacaca. Si bien la relación entre los incas y el clero de cultos locales frecuentemente era poco armónico (Gareis 1987: 362ss.), parece que el culto de Pariacaca fue en cierta forma fomentado por los incas, los cuales ordenaron edificar un templo dedicado a él, aumentaron el número de cabezas de ganado que se criaba como ofrenda para el dios (Spalding 1984: 87-88, 98-101), le regalaron oro y tejidos y todo cuanto requería su culto (Dioses y hombres 1975: cap.19: 87). Cuando los españoles llegaron a la provincia de Huarochirí, se dirigieron al santuario de Pariacaca para despojarlo de las riquezas allí acumuladas. Dado que los sacerdotes se resistieron a entregarles los bienes del dios, los conquistadores españoles torturaron a un anciano, ministro de Pariacaca. Cuando este quedó mal herido, los sacerdotes decidieron entregarles los bienes del dios y se dispersaron luego por los pueblos de la comarca. El anciano que había sido torturado por los conquistadores llevó consigo a un "hijo" de Pariacaca, llamado Macahuisa (Dioses y hombres 1975: cap.18: 86; Rites et traditions 1980: chap.18: 127), el cual, años después de estos acontecimientos, aún era venerado como deidad (Rites et traditions 1980 chap.19: 129). Se seguían cultivando tierras para él y se ejecutaban los ritos requeridos (Dioses y hombres 1975: chap.19: 87-88).

Es decir que, así como los habitantes de Huamachuco, los Checas de Huarochirí también trataron de proseguir clandestinamente con los cultos autóctonos, aún después de la conquista española. Para no ser descubiertos por el cura u otra autoridad española debieron adoptar algunas medidas de precaución, que con el tiempo modificaron las costumbres autóctonas. Por ejemplo en la época precolombina se adoraba a Pariacaca en el monte que llevaba este nombre. Después de la conquista española, fue venerado en la cima de otros cerros que se hallaban más cerca de los poblados correspondientes (Rites et traditions 1980: chap.9: 83, 85), lo cual facilitó el acceso a los lugares de culto. También escondieron una piedra que se consideraba ser una representación de Chaupiñamca, diosa importante, enterrándola en la caballeriza del cura¹⁸.

18. Rites et traditions 1980: chap. 10: 87, 89; Trimborn/Kelm 1967: Kap. 10: 73. La traduc-

Otra medida adoptada por las comunidades indígenas de Huarochirí fue la de celebrar las ceremonias para las deidades autóctonas bajo el velo de las fiestas religiosas de la iglesia católica¹⁹. Correlacionando el calendario ceremonial andino con el católico, fue posible continuar con las grandes fiestas para las deidades andinas. De otro modo la aglomeración de tantas personas hubiera parecido sospechosa a las autoridades españolas. Con el fin de adorar los dioses andinos, también en estas ocasiones los individuos pertenecientes a la parroquia de Francisco de Avila, en Huarochirí, encargaban imágenes de santos con el único objetivo de adorar en éstas las deidades autóctonas²⁰.

Aunque las tradiciones orales de Huarochirí ofrecen pocos datos concretos respecto a los oficios religiosos y el cambio cultural que se produjo en esta época en ellos, intentaremos a continuación trazar las líneas generales de este proceso histórico.

A la inversa de lo sucedido con el sacerdocio de los grandes centros de culto como el de Pachacamac o del santuario de Apo Catequil, los oficiantes de la religión popular, los sacerdotes de cultos locales y los especialistas en ciertas tareas, no perdieron de inmediato su base económica después de la conquista española. En los pueblos, las huacas locales (como Macahuisa), seguían recibiendo tributos de las comunidades respectivas y los especialistas en ciertas tareas, como por ejemplo curanderos, de todos modos siempre habían sido remunerados directamente por su clientela²¹. De ahí que la llegada de los españoles no causó tantos estragos en su posición económica, como en la del clero de otros niveles de culto.

La conquista tampoco transformó de inmediato la organización de los oficios de la religión popular. La imagen que se presenta en los protocolos de la información de servicios de Albornoza²², aproximadamente para 1570, mues-

ción de Arguedas afirma que los españoles habían enterrado la piedra de Chaupiñamca, interpretación que me parece menos probable en este contexto (Dioses y hombres 1975: cap. 10: 62).

19. Rites et traditions 1980: chap. 9: 81, 85, chap.10: 89, chap.13: 103.

20. Avila (1611) 1904: 389. En Huamachuco se ocultaban representaciones de deidades andinas en la pared de la iglesia. De esta manera era posible adorarlas cada vez que se oía la misa (Rel. de la religión 1964: 30-31), forma de actuar que más tarde fue denunciada también por visitantes de idolatrías, como Arriaga (1621) (1968: cap. VIII: 223). Para otras citas véase Gareis (1987: 409-410).

21. Polo de Ondegardo 1916, Errores: 27, 30; para otras citas véase Gareis 1987: 354 nota 2.

22. En Millones 1971: 4/5-6 fs. 237-238, 4/27 f.262, 4/32 f. 268, 4/36 f. 273, 4/41 f. 278.

tra un verdadero clero indígena, y es similar a la visión transmitida por los extirpadores de idolatrías para los oficiantes de los cultos locales del siglo XVII²³. Igualmente varios rasgos de la fenomenología de los oficios religiosos andinos del siglo XVI se conservaron hasta la actualidad, por ejemplo los modos de reclutamiento de los especialistas religiosos (Gareis 1987: 278, 280, 286).

El cambio cultural provocado por la conquista española se hizo notar más en la vida religiosa de las comunidades indígenas y por lo tanto también en la posición social de los oficiantes del culto. De las tradiciones orales de Huarochirí se desprende que el modo de reaccionar de los habitantes y oficiantes religiosos de la región, frente a la persecución de su religión, se asemejaba bastante a la reacción de los sacerdotes indígenas de Huamachuco, quienes también continuaban los ritos antiguos secretamente, el único procedimiento posible para evitar que la religión andina cayera en el olvido en la época colonial temprana.

Esta evolución implicaba, entre otras cosas, que los sacerdotes andinos debían conceder a los feligreses el cumplir con las obligaciones impuestas por la iglesia católica, como por ejemplo la asistencia a misa. Si bien es de suponer que tal procedimiento habrá favorecido la formación de sincretismos, los sacerdotes indígenas trataron de impedirlo, alegando que existía una separación rigurosa entre los cultos andinos y la religión católica. Declaraban que los dioses andinos reinaban sobre los indígenas, mientras Dios y los santos católicos solamente tenían jurisdicción sobre los españoles²⁴. Este modo de reaccionar se prolongó hasta el siglo XVII, como demuestran las notas de los extirpadores de idolatrías²⁵.

Sin embargo, aunque de esta manera se impedía que los cultos

23. Véanse las citas reunidas en Gareis 1987: 225ss.

24. Véanse las citas en Gareis 1987: 407-408.

25. Arriaga (1621) 1968: cap. VIII: 224; Avila (1611) 1904: 389. Posiblemente, este modo de proceder, separando estrictamente su sistema religioso de otros, fue adoptado por los sacerdotes de los cultos locales ya en la época precolombina, al ser subyugados por los incas. A pesar que los incas trataban de integrar los cultos locales en su sistema de religión estatal, ésta y los cultos autóctonos preincaicos por lo general no se fundían, sino que se yuxtaponían y formaban dos sistemas paralelos. Así, por ejemplo, los habitantes de Huarochirí veneraban tanto algunas deidades introducidas por los incas como a los dioses locales, pero no adoptaron como propio el sistema de la religión estatal incaica (véase Gareis 1987: 362ss.).

autóctonos se abandonaran completamente, en medida creciente fueron empujados a la clandestinidad. El retroceso de la vida pública, causado ya por las dificultades de celebrar las grandes fiestas colectivas para los dioses lugareños, antes de la conquista muy importantes para las comunidades andinas, condujo más tarde - en el siglo XVII - a una individualización creciente de los cultos autóctonos, ya que eran más fácil ocultar ante las autoridades españolas las consultas de clientes individuales y así los oficiantes religiosos corrían menos riesgo de ser delatados.

IV. *CONCLUSIONES*

Como consecuencia de la conquista española surgieron procesos de cambio cultural en los oficios religiosos andinos que permitieron a su vez que estos sobrevivieran a las persecuciones de la época colonial temprana.

En primer lugar señalamos un proceso de transformación que se inició a causa de la represión por misioneros españoles. Los evangelizadores creían que aniquilando las piedras que representaban los dioses andinos, acabarían también con la adoración de estas deidades. A la inversa de lo que esperaban los misioneros, los sacerdotes indígenas iniciaron varios cultos para "hijos" de su dios, impidiendo así que éste cayera en el olvido. Como resultado de este modo de proceder demostramos la transformación del sacerdocio de un gran centro de culto muy poderoso en la época precolombina, en un clero de cultos meramente locales.

Según las fuentes consultadas, la táctica más frecuentemente adoptada por los oficiantes de la religión andina en el siglo XVI, fue la secreta continuación de los cultos autóctonos. Es de suponer que esta conducta databa ya de la época incaica, cuando, al ser subyugados por los incas, los sacerdotes de los cultos locales también debieran enfrentarse a otro sistema religioso, impuesto por una fuerza militar superior. Entonces como lo hicieron luego de la conquista española, optaron por arreglarse con los nuevos dueños de la tierra, yuxtaponiendo la religión nuevamente introducida a la suya.

De este modo los sacerdotes durante la época colonial temprana lograron mantener en pie los cultos autóctonos, aunque estos se individualizaron de manera creciente, proceso que desde luego se agravó en el siglo XVII, en la época de la lucha más intensa en la extirpación de las idolatrías.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

ARRIAGA, Pablo José de

- (1621) *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de autores españoles 209, Madrid.
1968

AVILA, Francisco de

- (1611) “Relación que yo, el doctor..., presbítero, cura y beneficiado de
1904 la ciudad de Huánuco, hice por mandado del señor Arzobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este arzobispado donde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos, que los dichos indios adoraban y tenían por sus dioses”, en José Toribio MEDINA, *La imprenta en Lima t.I*, pp.386-389.

CALANCHA, Antonio de la

- 1639 *Corónica Moralizada del orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares vistos en esta monarqvia*, Barcelona.

CATALOGO de la colección de don Juan Bautista Muñoz.

- 1954-56 Madrid, 3 vols.

COBO, Bernabé

- (1653) *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de autores españoles
1956 91, Madrid.

DAVILA BRIZEÑO, Diego

- (1586) “Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda,
1965 Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por ...”, en M.

JIMENEZ DE LA ESPADA (ed.), *Relaciones geográficas de las Indias*. Biblioteca de autores españoles 183, Madrid, pp. 155-165.

DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRI

(ca.1598-1608) Trad. y prólogo de José María ARGUEDAS. México.
1975

MOLINA, Cristóbal de

(ca.1552) Destrucción del Perú, en F.A. LOAYZA, *Las crónicas de los*
1943 *Molinas*. Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie 1, t. IV, Lima.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

(ca.1559) 1916 "Los Errores y supersticiones de los Indios, sacadas del Tratado y aueriguación que el Licenciado...", en Col. de Libros y Docs. refs. a la Historia del Perú, Serie 1, t. 3, Lima, pp. 3-43.

(1571) 1916 "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros", en Col. libs. docs. refs. Hist. del Perú, Serie 1, t. 3, Lima, pp. 45-188.

(¿1562?) 1917 "Relación del linaje de los Incas y como extendieron ellos sus conquistas", en Col. libs. docs. refs. Hist. del Perú, t. IV, Lima, pp. 45-94.

RELACION DE LA RELIGION Y RITOS DEL PERU,

(ca.1560) RP Hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron
1964, 1a. ed. para la conversión de los naturales", en Col. de docs. inéditos
1865 rel. al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía t. III, Madrid, pp.5-58.

RITES ET TRADITIONS DE HUAROCHIRI,

1980 Manuscrit quechua du début du 17e siècle. Texte établi, traduit et commenté par Gerald TAYLOR, Paris.

SANTILLAN, Fernando de

(1563) 1879 "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas", en Marcos JIMENEZ DE LA ESPADA, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid, pp. 3-133.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

- (ca.1571) RP “Segunda parte de la Historia general llamada Indica, la cual por mandado del excelentísimo señor Don Francisco de Toledo, virrey, gobernador y capitán general de los reinos del Pirú y mayordomo de la casa real de Castilla, compuso el capitán...”, en Richard PIETSCHMANN (ed.), *Geschichte des Inkareiches. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. N.F. Bd. IV, N° 4, Göttingen, pp.1-161.*

FUENTES SECUNDARIAS

CRESPO, Juan Carlos

- 1978 “Chincha y el mundo andino en la Relación de 1558”, *Humanidades* 2:2, Lima, pp. 185-212.

DUVIOLS, Pierre

- 1967 “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”, *Journal de la Société des Américanistes* 56:1, Paris, pp.7-39.

s.f. (1971) *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660.* Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines 13, Paris-Lima.

- 1973 “Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad”, *Revista del Museo Nacional* 39, Lima, pp. 153-191.

1973 “Un mythe de l'origine de la coca: Cajatambo”, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 2:1, Lima, p. 34.

1977 “Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto Dios Creador de los evangelizadores”, *Allpanchis Phuturinga* 10, Cuzco, pp. 53-63.

1983 “El *Contra idolatriam* de Luis de Teruel y una versión primera del mito de Pachacamac-Vichama”, *Revista Andina* 1:2, Cuzco, pp. 385-392.

1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII. Cuzco.*

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1967 (i.e.1969) "Los señores étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha: Visitas, informaciones y memoriales inéditos de 1572 a 1574", *Revista Histórica* 30, Lima, pp. 224-332.

GAREIS, Iris

1987 Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft. *Münchener Beiträge zur Amerikanistik* 19, Hohenschäftlam.

en prensa " 'Brujos' y 'brujas' en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas", *Revista de Indias*, Madrid.

HEMMING, John

1970 *The Conquest of the Incas. New York.*

MEANS, Philip Ainsworth

1928 "Biblioteca Andina, Part One, the Chroniclers, or, the writers of the sixteenth and seventeenth centuries who treated of the pre-Hispanic history and culture of the Andean countries", *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 29, New Haven, pp. 271-525.

MILLONES, Luis

1971 Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy. CIDOC, Sondeos 79, Cuernavaca.

IDEM et al.

1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el taki onqoy, siglo XVI. Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú* 2, IEP/ Biblioteca Peruana de Psicoanálisis 2 (SPP), Lima.

PEASE G.Y., Franklin

1968 "Cosmovisión andina", *Humanidades* 2, Lima, pp. 171-199.

1981 *Los últimos incas del Cuzco. Lima.*

- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
 1962 *Los Cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
 1977 "Breve ensayo sobre el señorío de Ychma", en *Etnia y sociedad*. Historia andina 4, IEP, Lima, pp.197-210.
- 1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Historia andina 10, Lima.
- SILVERBLATT, Irene
 1982 "Dioses y diablos: Idolatrías y Evangelización", *Allpanchis Phuturinga*, XVI, 19 (Cuzco), pp.31-47.
- 1983 "The Evolution of Witchcraft and the Meaning of Healing in Colonial Andean Society", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 7, pp. 413-427.
- SPALDING, Karen
 1984 *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford.
- TRIMBORN, Hermann
 1923/24 "Der Kollektivismus der Inkas in Peru", *Anthropos*, XVIII, pp. 978-1001.
- IDEM y Antje KELM
 1967 Francisco de Avila. *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen VIII*, Berlin.
- URBANO, Henrique
 1986 "La invención andina del hombre, de la cultura y de la sociedad y los ciclos míticos judeo-cristianos", *Boletín de Lima*, 8:46, Lima, pp. 51-60.