

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

Los curacas hechiceros de Jauja

Batallas mágicas y legales en el Perú colonial

José Carlos de la Puente Luna



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS

LOS CURACAS HECHICEROS DE JAUJA
BATALLAS MÁGICAS Y LEGALES EN EL PERÚ COLONIAL

Colección Estudios Andinos 1
Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

LOS CURACAS HECHICEROS DE JAUJA

Batallas mágicas y legales en el Perú colonial

JOSÉ CARLOS DE LA PUENTE LUNA



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ. **90 AÑOS**

Los curacas hechiceros de Jauja
Batallas mágicas y legales en el Perú colonial
Primera edición: noviembre de 2007

© José Carlos de la Puente Luna

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007

Plaza Francia 1164, Lima 1, Perú

Teléfono: (51 1) 626-6140

Fax: (51 1) 626-6156

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel

Diagramación de interiores: Aída Nagata

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

Esta publicación ha contado con el generoso apoyo de la Edpyme Confianza.

ISBN 978-9972-42-830-2

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-11069

Impreso en el Perú – Printed in Peru

*A mis padres,
por llevarme a conocer el valle del Mantaro*

ÍNDICE

Prefacio	11
Agradecimientos	15
INTRODUCCIÓN	17

PRIMERA PARTE **HISTORIADORES, EXTIRPADORES Y CURACAS**

CAPÍTULO 1	
EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS	31
1. Arzobispos, visitadores y campañas	33
2. Religión andina, entre la historia y la antropología	44
CAPÍTULO 2	
ACUSACIONES DE BRUJERÍA	61
1. La naturaleza de las acusaciones	63
2. Extirpación, hechiceros y prácticas mágico-religiosas	74

SEGUNDA PARTE **ESCENARIOS, ANTECEDENTES Y AUTORIDADES**

CAPÍTULO 3	
EL ESCENARIO	91
1. El escenario de las acusaciones	93
2. Jerarquías de la autoridad nativa	108
3. Curacas y riqueza material	123

CAPÍTULO 4	
DE SEÑOR DE DIEZ MIL INDIOS A CACIQUE PRINCIPAL	133
1. Francisco de Toledo en el valle de Jauja	137
2. Atunjauja, la reorganización pacífica	143
3. Luringuanca, cuatro herederos para un curacazgo	146
4. Ananguanca, la reinención de la autoridad	154
5. A manera de síntesis	160

TERCERA PARTE

PARIENTES, VECINOS Y HECHICEROS

CAPÍTULO 5	
LAS MUJERES DEL CURACA	165
1. Las culpas de don Juan	167
2. Ausencia de parientes	170
3. Señor del «tiempo del <i>Inga</i> »	176
4. Obstinados denunciadores	180
5. El destierro del cacique	195

CAPÍTULO 6	
JUAN PICO, CURACA Y HECHICERO	197
1. El curaca, los hechiceros y el poder	200
2. Curacas legítimos e ilegítimos	203
3. La red de alianzas	212
4. Caciques contra caciques	216
5. Palabras finales	225

CAPÍTULO 7	
BATALLAS MÁGICAS Y LEGALES	227
1. «La Justificación de mi querrela es solo mirar la honrra de Dios»	230
2. Cincuenta años de inestabilidad	236
3. Fieles vasallos y <i>apos</i> rebeldes	241
4. Los hechiceros contra los tribunales del Rey	253
5. Caciques forasteros y un heredero barbero	265

BIBLIOGRAFÍA	275
--------------	-----

PREFACIO

El mundo andino colonial representó una realidad sumamente compleja, heterogénea, cambiante y diversificada, según el momento histórico, el lugar y el grupo social y familiar. Las investigaciones desarrolladas en la segunda mitad del siglo XX por John Rowe, John Murra, Tom Zuidema, María Rostworowski y numerosos otros eminentes representantes de la escuela de etnohistoria peruana, como Franklin Pease, Waldemar Espinoza Soriano, Edmundo Guillén Guillén, Luis Millones y Juan Ossio, estuvieron volcadas sobre todo a recuperar y evidenciar esos aspectos y momentos de la historia andina que mostraban cómo los descendientes de los incas y las otras antiguas etnias de la región no habían aceptado pasivamente la dominación española y, más bien, habían opuesto a esta una obstinada y exitosa resistencia socio-política y religiosa que les había permitido perpetuar en el tiempo su cultura ancestral. En el famoso libro de Nathan Wachtel *La vision des vaincus*, de 1971, se encuentran bien sintetizados y expresados muchos de los aportes y planteamientos de esa tan fecunda generación de estudiosos, que renovó *ab himis* la historiografía peruana y echó las bases de los modernos estudios andinos. En las conclusiones, el autor, hablando precisamente de la resistencia indígena a los españoles, escribía: «Resistencia pasiva, cierto, por fuerza de inercia, pero una fuerza querida y cultivada, inercia ferozmente defendida. Aquí la tradición misma constituye el medio de rechazo: un rechazo silencioso, obstinado, que se renueva en cada generación. Y en la medida en que los restos de la antigua civilización inca han cruzado los siglos para llegar a nuestros días, se puede decir que también este tipo de revuelta, esta praxis imposible, ha de alguna manera triunfado». Se trataba de una perspectiva —la expresada en las sugestivas palabras de Wachtel y definitivamente compartida por los demás etnohistoriadores de los Andes de las décadas de 1960 a 1980— que ahondaba sus raíces en la visión romántica de la cultura andina elaborada por Luis Valcárcel y los indigenistas cuzqueños de los años de 1920 y 1930, al mismo tiempo que se veía influenciada por la escuela francesa de los *Annales*, con su precipuo interés por los fenómenos de larga duración. Lo que estos investigadores privilegiaron fue la búsqueda y el análisis de todo elemento de continuidad y persistencia cultural, es decir, de los rasgos que desde la época prehispánica *mutatis mutandis* habían perdurado hasta el siglo XX. Por esto, muchos de ellos se volcaron al estudio de las diferentes vías y mecanismos mediante los cuales los andinos habían sabido y podido mantener muchas de sus antiguas formas de vida social, económica y religiosa a lo largo de los periodos colonial y republicano. Fue así que dichos etnohistoriadores lograron evidenciar y

definir todo un conjunto de caracteres originales de la civilización andina, que los llevó a la formulación de la noción un poco vaga, pero sin duda heurísticamente útil y funcional de «lo andino».

El riesgo, y quizá el límite ineludible, de esta perspectiva —que se interesaba fundamentalmente en los máximos comunes denominadores de la cultura y la sociedad andina en el tiempo y en el espacio, que a menudo oponía en forma demasiado esquemática y maniquea «lo andino» a «lo español», que no se preocupaba de establecer alguna distinción significativa entre las realidades andinas prehispánica, colonial y moderna y que ni se planteaba el problema de la gran heterogeneidad y variabilidad propias de cada uno de estos contextos— es que el mundo andino pudiera aparecer como una especie de entidad cerrada y concluida, inmune a todo cambio y estímulo externo, esclerotizada y atemporal: en otras palabras, una civilización-fósil, destinada inevitablemente antes o después a la extinción, o bien una construcción, cuando no una mera ficción académica. Y la crítica de una nueva generación de estudiosos de la historia y la antropología andina imbuidos de espíritu posmoderno no se hizo esperar. A partir de los años de 1990 estudiosos de orientación e intereses muy variados, como Thomas Abercrombie, Juan Carlos Estenssoro (véase la graciosa y provocadora introducción de su libro *Del paganismo a la santidad*, del 2003), Antoinette Molinié y Mark Thurner, entre otros, han puesto en tela de juicio, en unos casos con tonos muy enérgicos, los planteamientos de la «vieja» escuela de etnohistoria andina, apelando justamente a las múltiples, progresivas y en muchos casos radicales transformaciones ocurridas en las sociedades andinas en casi cinco siglos de ósmosis con el mundo europeo. Porque no cabe duda de que la relación entre andinos y españoles —tan solo para quedarnos en la época colonial— fue profundamente osmótica y dio lugar a un sinnúmero de fenómenos y situaciones de reinterpretación, transfiguración, transculturación, sincretismo, hibridación, mestizaje y aculturación, los cuales por lo demás delatan la vitalidad, la fuerza creativa y la capacidad de adaptación de los hombres y los pueblos del Ande, tanto o más que cualquier manifestación de cerrada defensa a ultranza de formas de vida y costumbres atávicas. El mundo andino colonial no fue ni pudo ser una sencilla reproducción empobrecida y disminuida del mundo andino antiguo. En efecto, en cuanto «mundo» fue un conjunto de realidades contradictorias y en continuo proceso de redefinición, de las cuales los andinos, aun en circunstancias objetivamente adversas y acarreadoras de los más lacerantes conflictos, fueron actores sociales dinámicos y deliberantes, «agentes»: en todo momento reservaron lo que les parecía que debía y podía conservarse de su patrimonio de conocimientos y experiencias tradicionales y, al mismo tiempo, no vacilaron en recoger y apropiarse de esos elementos, prácticas, actitudes y hasta valores hispánicos que les pudieran servir para desempeñar un rol activo ya sea como individuos o como grupos en el contexto virreinal y de proto-mundialización la época.

En este contexto, un papel clave y protagónico lo desempeñaron los señores étnicos, llamados *curacas* entre los quechuas y *mallkus* entre los aymaras. Ellos, por sus funciones en la administración colonial y su cercanía a los círculos sociales criollos y españoles locales, representaron la bisagra, o mejor, la membrana de ósmosis entre la «república de indios» y la «república de españoles». Moviéndose en forma irresoluta entre los polos de la solidaridad étnica y el colaboracionismo colonial, los curacas participaron desde los primeros años de la dominación hispana de las dos comunidades y de las dos culturas en contacto: la una subalterna, fundada sobre relaciones personales, cara a cara, y la otra hegemónica, basada esencialmente en la palabra escrita. Esta elite ladina, cristianizada y capaz de leer y escribir, y cada vez más amestizada, ahondaba en efecto sus raíces en la organización política prehispánica y fundaba su prestigio en toda una serie de relaciones sociales y actividades rituales de tipo tradicional. Al mismo tiempo debía sus cargos al reconocimiento-nombramiento de parte de las autoridades virreinales y perseguía tenazmente, por todos los canales administrativos y judiciales posibles, privilegios y beneficios propios de las aristocracias europeas. Gracias a su función representativa y a su estrecha y constante interacción con el mundo hispánico y de la escritura, hoy poseemos sobre los señores étnicos de los Andes mucha más información documental que sobre cualquier otro sector o grupo de la sociedad indígena. Ya sea por este motivo muy concreto, que por la referida orientación de las nuevas generaciones de investigadores —interesados principalmente en las «historias mestizas», en las relaciones interculturales y en las figuras de los «negociadores» sociales y los mediadores culturales—, los estudios sobre los curacas, luego de los pioneros trabajos de Karen Spalding de la década de 1970, se han ido multiplicando en los últimos quince años: desde el ya clásico libro de Franklin Pease *Curacas, reciprocidad y riqueza* de 1992 hasta los más recientes *Al filo de la navaja* (2002) de Bernard Lavallé, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo andino* (2006) de Sergio Serulnikov y *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial* (2007) de Monique Alaperrine, tan solo para citar tres trabajos relativos a diferentes países de la región andina (Ecuador, Bolivia y Perú, respectivamente).

Los curacas hechiceros de Jauja de José Carlos de la Puente Luna se inscribe en esta corriente temático-histórica, y de manera específica trata de las ásperas luchas por el poder al interior de la elite de uno de los más importantes grupos étnicos del Perú, el de los huancas del valle del Mantaro, durante la segunda mitad del siglo XVII. El libro parte del examen de los expedientes relativos a tres juicios por idolatría conservados en el Archivo Arzobispal de Lima, los cuales fueron motivados por una serie de acusaciones de hechicería, «amancebamiento» y hasta incesto lanzadas, entre 1647 y 1691, por diferentes curacas de la provincia colonial de Jauja contra otros eminentes miembros de la elite indígena local. El autor muestra, de forma clara y contundente, cómo detrás de las diferentes acusaciones, fundadas o infundadas, existían añosas pugnas por el control de los tres principales cacicazgos del área, cuya

jefatura debía necesariamente pasar por el nombramiento o la ratificación por parte de la administración virreinal. Además, sobre la base de una extensa documentación de archivo y bibliográfica, De la Puente evidencia cómo estos conflictos relativos al acceso, el ejercicio y la conservación del poder curacal, que involucraron a varias generaciones de las familias más poderosas del valle, tenían su origen lejano en la forzada reorganización político-territorial llevada a cabo en la región por el virrey Francisco de Toledo, en la década de 1570. Asimismo, reconstruye, con finura y riqueza de detalles, la situación general de Jauja en los siglos XVI y XVII, poniendo de relieve tanto la organización sociopolítica de los cacicazgos, con sus complejas jerarquías internas de autoridades, como la intensa interacción de sus miembros con los españoles residentes en el área, hecho que llevó desde bastante temprano a la formación de una cultura local fundamentalmente «mestiza».

Las «historias» de los Cusichaqui, los Limaylla, los Guacrapaucar, los Apoalaya, los Chuquillanqui y los otros señores huancas —magistralmente desenmarañadas y analizadas por José Carlos de la Puente— con sus alianzas y sus rivalidades, con sus prácticas mágicas y sus pequeñas cortes de mujeres, brujas, hechiceros y mandoncillos, con sus enfrentamientos legales y sus incesantes intrigas y luchas por el poder y la sucesión, y con sus sutiles y continuas negociaciones con su misma gente y con los funcionarios españoles, en búsqueda de consenso y legitimación, nos revelan una realidad hasta ahora muy poco conocida del mundo andino colonial, una realidad posiblemente intermedia entre la de centros urbanos como Lima y Cuzco y aquella de las más alejadas aldeas de la sierra. Sin embargo, es altamente probable que también ahí, en el Perú profundo virreinal, sacudido por las reducciones, las tasas y las retasas, las *mitas*, las visitas de idolatrías, la caída demográfica, etcétera, antiguos señores étnicos, pequeños jefes locales, curacas advenedizos y escaladores sociales varios estuviesen enfrentándose, utilizando habilidosamente tanto los mecanismos de la sociedad tradicional como los medios y los canales propios de la legislación española y la burocracia colonial, según su conveniencia y sus posibilidades.

Obra original y erudita de historia andina, antropología histórica, historia colonial e historia regional, *Los curacas hechiceros de Jauja* ha sido escrita por un joven de tan solo veinticinco años, formado en la Especialidad de Historia de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la PUCP. Por el aparato teórico-metodológico y las referencias bibliográficas, se percibe con claridad que en el texto las nuevas orientaciones historiográficas descansan, sin contraposiciones, sobre el terreno consolidado de la tradicional escuela de etnohistoria andina. Por estas razones, creemos que difícilmente se hubiese podido hallar un libro más apropiado para inaugurar la *Colección Estudios Andinos* del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marco Curatola Petrocchi

AGRADECIMIENTOS

Numerosas personas contribuyeron a que este libro fuera una realidad. Aportaron valiosísimas sugerencias Marcos Cueto, Javier Flores-Espinoza, Pedro Guibovich, José de la Puente Brunke, Susan Ramírez, Liliana Regalado, María Rostworowski, Daniela Salcedo, Álvaro Sialer y Rafael Varón. Quiero agradecer especialmente a Marco Curatola Petrocchi, asesor de tesis, maestro y amigo. Mientras llevábamos a cabo una investigación sobre los oráculos andinos, me topé por primera vez con los expedientes de extirpación de idolatrías del valle de Jauja. Sus clases en la Pontificia Universidad Católica del Perú, pero sobre todo las entrañables conversaciones fuera de esas aulas, inspiraron y encaminaron el tema, definiendo de paso mi vocación. Le doy las gracias por su generosidad y por su paciencia para que este trabajo viera finalmente la luz.

En Huancayo, mi agradecimiento profundo a Gerardo Porras, a Clara Sánchez y a Astrid Porras. Su buena disposición para recibirme en casa me brindó el espacio necesario para repensar los documentos que iba consultando en los archivos locales. Las sobremesas en casa de Gerardo y de Clara me ayudaron a comprender que, sobre brujería en el Mantaro, hay todavía mucho que decir. Este libro va en parte dedicado a ellos. También en Huancayo, mi reconocimiento a la Edpyme Confianza, en la persona de su presidenta ejecutiva Elizabeth Ventura Egoávil, por su apoyo a la difusión de la cultura en el valle del Mantaro, y la gente del Archivo Regional de Junín. Agradezco a su directora, Lidia Sobrevilla, y a las personas a cargo de custodiar la rica historia del valle: Víctor Solier, Olinda Baldeón, Luis Rodríguez y Teófanés Romero. En Lima, tengo una deuda especial con Laura Gutiérrez, directora del Archivo Arzobispal, y con Melecio Tineo, grandes conocedores de los fondos eclesiásticos. Ambos me sugirieron la consulta de documentos fundamentales que yo había pasado por alto.

Finalmente, debo reconocer el apoyo decidido de la Pontificia Universidad Católica del Perú a la investigación. Gracias a las gestiones de Luis Jaime Castillo y de Jeannette Sampe, de la Dirección de Relaciones Internacionales y Cooperación, varios alumnos pudimos participar en el programa de intercambio con la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, beneficiándonos de dos temporadas de investigación en el Archivo General de Indias. El premio anual de la Dirección Académica de Investigación, así como el apoyo de su directora, Margarita Suárez, me decidieron a publicar este trabajo. El Fondo Editorial ha hecho un impecable trabajo de edición. Mi agradecimiento especial a Patricia Arévalo y a Jenny Varillas por guiarme en la aventura de publicar un libro en el Perú.

Miraflores, noviembre de 2007

INTRODUCCIÓN

Este libro explora la conexión entre dos de los ámbitos más antiguos, esenciales y riesgosos de la actividad humana: la brujería y la política. Específicamente, analiza un conjunto de denuncias por brujería presentadas ante los jueces y tribunales eclesiásticos del Virreinato del Perú durante la segunda mitad del siglo XVII. La brujería, concebida como la manipulación de las fuerzas de la naturaleza con el propósito de dañar a otras personas, era un crimen que la sociedad virreinal estimaba preciso sancionar. Y sí, como en este caso, recaía sobre los principales involucrados la sospecha de practicar una religión distinta de la católica, denuncias como las que este libro examina despertaban una respuesta especial de los miembros de la Iglesia virreinal y ponían en movimiento los mecanismos judiciales de la llamada «extirpación de idolatrías». En efecto, los protagonistas principales de las denuncias por brujería que nos conciernen fueron todos *curacas*, jefes étnicos y funcionarios coloniales a cargo del gobierno de las poblaciones indígenas que habitaban el fértil valle de Jauja, hoy conocido como valle del Mantaro, en la sierra central del Perú actual.

La investigación describe las fascinantes batallas mágicas y legales en las que estos señores étnicos participaron, ya fuera como denunciantes o como denunciados. Pero, sobre todo, ensaya una explicación de por qué en aquel contexto específico, la segunda mitad del siglo XVII, más de un jefe étnico del valle de Jauja sintió la necesidad de denunciar las amenazas de brujos y hechizos —fomentados por otros curacas, vecinos y parientes cercanos— que no solo ponían en riesgo la conservación de su autoridad, sino su vida y la de su familia. La explicación yace, como veremos a lo largo de este libro, en el tejido de relaciones sociales que vinculaban a acusados y a acusadores, las mismas que pueden validar la brujería como una estrategia más en la lucha por el poder.

Para pocos será novedad que, prácticamente en todas las sociedades y en todos los tiempos, diversos individuos han confiado en la práctica de la brujería para acceder y conservar el poder o, llegado el caso, para arrebatarlo de las manos de otros. Pude comprobar este hecho mientras me dedicaba a recoger información histórica en los archivos locales concentrados en la ciudad de Huancayo, principal centro urbano del sur del valle del Mantaro. En su forma más esencial, aquel aspecto que yo me proponía estudiar de la vida de los curacas que gobernaron los pueblos del valle hace

casi cuatro siglos —la relación entre las acusaciones de brujería y las luchas por el poder— resultaba tema familiar para muchas de las personas con quienes conversé, así estas no hubieran oído hablar jamás acerca de dichos personajes. Era una de esas pláticas casi siempre informales a las que se llegaba describiendo círculos, antes que en línea recta: una conversación que comenzaba casi siempre con una mirada que traslucía una prudente y más bien estudiada incredulidad, pero que finalmente delataba el convencimiento de que *eso de la brujería era verdad*.

Al hablar de la familiaridad de los habitantes del valle con el tema, no solo me refiero a la difundida creencia en la efectividad de la magia para materializar las aspiraciones y satisfacer las motivaciones más elementales de la naturaleza humana, como la salud, el amor, el éxito, la envidia, el odio o la venganza. En el valle del Mantaro, la práctica de la brujería es una estrategia más a disposición de los que ejercen algún cargo de poder o aspiran a hacerlo. Se rumorea que el éxito económico y político de un conocido personaje público que se ha desempeñado primero como alcalde de Huancayo y luego como congresista de la República, así como el temor que en más de uno infunde, se explican por aquello que la gente llama «pacto con el diablo». Se dice que no toma una decisión sin antes consultar a *sus* brujos y que contrarresta las acciones legales —y también mágicas— de sus opositores a través de la brujería. Se comenta que un bizarro parque construido por él en la ciudad de Huancayo —con largas serpientes que fungen de barandales y estilizadas estructuras que celebran la identidad *huanca* de los habitantes de la zona— es el homenaje de este agradecido hombre público a su principal benefactor.

Escuché también de otros casos. Algunos altos magistrados se inhiben de sentenciar en contra de un individuo si sospechan que este conserva algún objeto que pueda representar a los jueces —casi siempre una foto o una prenda de vestir— con el cual sería posible devolverles el «daño». Más de un hombre de leyes puede contar la historia de cómo, durante el desenvolvimiento de un litigio, la otra parte recurrió a viejas técnicas mágicas para conseguir el éxito. Entre las más comunes, se cuenta aquella de utilizar un muñeco construido con grasa animal y atravesado con filudas espinas en representación de los abogados de la parte contraria, técnica que se remonta al menos al siglo XVII, como veremos. El propósito es disminuir o extinguir las capacidades del oponente al momento de litigar.

Esto es, en síntesis, lo que la gente cree, y es suficiente: la solidez de la brujería como una de las más potentes explicaciones humanas para el éxito de unos y el infortunio de otros reside en el convencimiento generalizado en su eficacia. La brujería le pone un rostro a la mala suerte y permite combatirla, o al menos entenderla. Para alguien afectado por la mala ventura, esta ofrece la opción de corporeizar aquello que no necesariamente se puede controlar —la muerte, el futuro, la enfermedad o el amor— en la figura de los potenciales enemigos y en las acciones de estos en su contra. Pero para que la dinámica de la brujería opere se necesita al menos un

móvil, una motivación, que la *víctima* asigna a sus *agresores* y que le permite calificarlos como tales. Así, la lógica de la brujería como un sistema de explicaciones para el infortunio reside justamente en las relaciones preexistentes entre agresores y agredidos, las mismas que permiten que los segundos atribuyan a los primeros la voluntad de dañarlos a través de hechizos. En otras palabras, es cuando una persona se ve confrontada con una calamidad que puede optar por la brujería para explicarla e identificar a sus posibles agresores mágicos. La forma más sencilla de identificarlos es buscándolos entre los sospechosos, aquellas personas de las cuales lo separa una enemistad previa, una razón lo suficientemente fuerte como para que le deseen —y de paso le causen— el mal.

En este sentido, desentrañar la historia detrás de una o más acusaciones de brujería —como las que enfrentaron a los curacas en cuestión— requiere analizar la trama cotidiana de relaciones sociales específicas en la que surgen tales acusaciones. En otros términos, es preciso estudiar aquellos conflictos y hostilidades que anteceden a los actos de brujería en sí —sean estos reales o supuestos, qué más da— porque son aquellas relaciones las que impulsan la dinámica detrás de los ataques mágicos y, a manera de válvula liberadora de las tensiones acumuladas, generan una o varias acusaciones de hechicería como respuesta a dichos ataques.

Y, si de relaciones sociales hostiles se trata, no cabe duda de que la política, entendida en términos llanos como el conjunto de estrategias para obtener y conservar el poder, es y ha sido fuente de tensión y hostilidad en prácticamente todas las latitudes. Ejemplos viejos y nuevos corroboran que una denuncia por brujería ante los tribunales —sea esta malintencionada o no— resulta ser un arma muy poderosa para eliminar rivales políticos. Además de las demandantes exigencias económicas del proceso judicial, un curaca encontrado culpable de los cargos recibía sanciones que iban desde la confiscación de sus bienes, pasando por la destitución de su cargo, hasta el perpetuo destierro. El valle de Jauja y las luchas entre sus curacas por conservar u obtener el control de los tres principales curacazgos del valle durante el siglo XVII no son la excepción.

¿Por qué y para qué en el valle de Jauja un curaca acusaría a otro de hechicero o de fomentar las acciones de hechiceros en su contra?, ¿por qué las acusaciones principales se sucedieron en torno de 1690 y no en un momento distinto?, ¿en qué procesos sociales más amplios se inscribieron las denuncias?, ¿qué dicen, en suma, estos documentos acerca de los curacas del valle? Parte de la tesis central de este trabajo es que, a diferencia de los conocidos casos provenientes de otras regiones del virreinato peruano —como Cajatambo, Chancay o Huarochirí—, las acusaciones del valle de Jauja no se conectaban directamente con el modelo de las clásicas campañas

de persecución de las creencias y prácticas mágico-religiosas indígenas conocidas como «extirpación de idolatrías». Tales campañas —como las de 1609-1622 y 1649-1670— implicaban una acción coordinada y centralizada, un éxodo de los llamados «visitadores de la idolatría» desde Lima hacia las distintas regiones del virreinato con el propósito de descubrir, perseguir y erradicar las religiones indígenas.

En el caso del valle de Jauja, en cambio, las acusaciones de brujería surgieron de las tensiones que enfrentaban a la elite nativa de la zona, compuesta por curacas de distinta jerarquía, antes que de la iniciativa extirpadora de los representantes de la Iglesia colonial o como parte de alguna campaña de persecución de la idolatría —aunque, en último término, ambos intereses pudieran confluir en contra de los acusados—. Esto no implica sostener que aquellos jueces eclesiásticos que condujeron las averiguaciones desatadas por las denuncias no tuvieran un interés genuino en combatir las creencias y prácticas que en ellas se describía. Tampoco implica proponer que dichos jueces no hicieran sentir sus intereses evangelizadores y de otra índole durante el desenvolvimiento de los procesos judiciales. Pero la naturaleza local de las acusaciones requiere un enfoque distinto, una inversión del orden de los factores determinantes en el inicio de las pesquisas judiciales. Estas averiguaciones fueron desatadas por un conjunto de denuncias en las cuales la lucha por el poder entre los curacas del valle ocupaba el lugar central.

Así, las acusaciones de brujería de que se ocupa esta investigación expresan antiguos problemas sucesorios y reñidas pugnas por el control de los tres principales curacazgos del valle de Jauja. Eran las denuncias, en tal sentido, el reflejo de enfrentamientos más profundos, de fisuras en el grupo privilegiado de señores étnicos que componían la elite nativa de la zona. La presencia providencial —o incluso la complicidad— de un extirpador de la idolatría podía ser, en ese sentido, el pretexto para iniciar una denuncia por brujería.

Pero si, como también se muestra en este trabajo, las luchas entre curacas de distinta jerarquía fueron una constante a lo largo del periodo virreinal en el valle de Jauja —y, en consecuencia, el poder curacal era en esencia inestable—, es preciso encontrar aquellas tensiones *específicas*, capaces de explicar las acusaciones de brujería de la segunda mitad del siglo XVII. Para tal fin, este trabajo propone la existencia de al menos tres procesos históricos en curso que, interactuando entre sí, dieron pie a un conjunto de tensiones sociales entre los miembros de la elite nativa colonial de Jauja.

El primer proceso es la concentración del poder sobre dos de los curacazgos principales del valle —Ananguanca y Atunjauja— en la figura de un solo curaca. Se violentaba así las pautas establecidas, pues tradicionalmente los tres curacazgos principales habían sido gobernados por tres familias distintas desde el siglo XVI. Este proceso de concentración, visible desde mediados del siglo XVII, llegaría a su culminación en la década de 1730, cuando los tres curacazgos fueron integrados al

patrimonio de una sola familia curacal, la cual se ubicaría en la cúspide de la organización nativa del poder durante el resto del siglo XVIII.

El segundo proceso es la agudización del enfrentamiento entre miembros prominentes de dichas familias —llamados caciques principales por su autoridad suprema— y otros señores étnicos —denominados simplemente caciques, mandones o indios principales— ubicados en una posición subordinada a la de los anteriores. Estos caciques ejercían su mando sobre unidades de menor alcance —normalmente un pueblo de indios— que formaban parte de los tres curacazgos principales. Para ellos, las acusaciones de brujería y las sanciones que sobre los culpables podían recaer fueron una vía privilegiada para oponerse a los caciques principales que dominaban los tres curacazgos desde el siglo XVI. Esta dinámica de enfrentamiento, que reflejaba la paulatina divergencia de roles e intereses entre los sectores altos y medios de la dirigencia étnica, también se intensificaría durante el siglo XVIII.

El tercer proceso es la progresiva llegada a la zona de curacas provenientes de regiones que colindaban con el valle de Jauja, como Tarma, Huarochirí, Huancavelica y Huamanga, atraídos por el potencial económico del Mantaro. Tales personajes pugnaban por insertarse en la elite nativa tradicional del valle a través de diferentes estrategias, fueran estas alianzas matrimoniales o querellas ante los tribunales civiles y eclesiásticos. Desde esta perspectiva, las acusaciones de brujería de la segunda mitad del siglo XVII representaban un arma a disposición de los curacas principales de la elite tradicional que buscaba cerrar filas ante la intromisión de curacas foráneos. Aliados muchas veces con curacas locales de rango medio, estos caciques foráneos buscaron controlar los curacazgos del valle, alcanzando, en algunos casos, su propósito. En suma, entonces, este trabajo propone que las acusaciones de brujería en el valle de Jauja de la segunda mitad del siglo XVII respondieron prioritariamente a tensiones por el poder dentro de la elite curacal. Dichas tensiones se debieron básicamente a tres factores: la paulatina concentración del poder, el creciente enfrentamiento entre curacas principales y de mando medio y la llegada a Jauja de caciques foráneos portadores de ambiciones políticas. Los tres factores contribuyeron a las reorganizaciones que transformarían definitivamente la elite nativa colonial del valle.

Para examinar los expedientes de idolatrías del valle de Jauja he seguido tres pautas metodológicas. La primera pauta consistió en analizarlos desde una perspectiva *vertical* antes que *horizontal*. En esto no hay misterio. Me refiero simplemente a que el enfoque es distinto al que ha predominado en los trabajos más importantes sobre la extirpación de idolatrías. Desde una perspectiva más bien comparativa, los autores de tales estudios han buscado analizar la mayor cantidad posible de expedientes, pertenecientes a distintas zonas y épocas del Virreinato —la perspectiva horizontal—.

El fin ha sido extraer de ellos datos comunes, aunque aislados de su contexto, que aporten a la construcción una visión global del fenómeno de la extirpación de idolatrías en los Andes. Así, en este enfoque se procede *por acumulación*. Su principal ventaja es su poder de generalización, pero sacrifica las particularidades locales y, en consecuencia, las historias peculiares detrás de cada expediente. Asumiendo la perspectiva vertical, en cambio, ensayo el tratamiento de cada uno de los expedientes del valle de Jauja como unidades independientes o pequeños universos en sí mismos. Parto de la pregunta simple de qué se puede descubrir acerca de la situación anterior a una acusación específica de brujería que permita explicarla y ubicarla en contexto. Así, procedo *en profundidad* antes que *por acumulación*. El número reducido de expedientes del valle —por lo demás concentrados en una sola época—, la extrema marginalidad de la zona de Jauja en los estudios sobre la extirpación —no ha recibido ni por mucho la atención prestada a otras regiones como Huarochirí y Cajatambo— y los objetivos peculiares de la investigación presente —examinar el entramado de relaciones sociales detrás de las acusaciones— justifican esta perspectiva. Confío en que este libro demuestre que los expedientes de idolatrías son una puerta privilegiada de ingreso a las historias regionales, solo parcialmente escritas, del Perú virreinal.

La segunda pauta es lo que puede entenderse como una *doble lectura* de los datos ofrecidos por los expedientes. Se trata básicamente de establecer una diferenciación entre dos niveles de información: por un lado, los contenidos de las acusaciones —por ejemplo, que un curaca compartía su casa con varios brujos o concubinas, o que otro curaca era un conocido hechicero— y, por otro lado, las motivaciones detrás de aquellas acusaciones. El que tales motivaciones existieran —fueran estas políticas, económicas o de cualquier otra índole— no implica necesariamente que debamos considerar falsos los contenidos de las acusaciones porque, si se aceptara lo contrario, las acusaciones serían a lo mejor verosímiles —para los jueces, por ejemplo— pero no verdaderas. Las denuncias serían meramente el resultado de un juego de complicidades malintencionadas y de declaraciones falsas que nada informaría sobre la realidad que yace más allá de la intencionalidad del discurso acusador. Así, al trabajar con los expedientes del valle del Mantaro, ensayo dos planos de lectura. En uno, busco desentrañar las motivaciones que condujeron a un curaca a denunciar a otros curacas ante la justicia eclesiástica. En otro, trato de entender y explicar el entorno que llevó a más de un curaca a asumir formas de comportamiento que la sociedad colonial sancionaba con severidad, como la brujería o el amancebamiento. Como el lector descubrirá en muchos casos, las acusaciones y las conductas disidentes eran dos caras de una misma moneda.

La tercera pauta, quizá la más novedosa en términos de la historiografía pertinente, consiste en contrastar los expedientes de hechicería de Jauja con muchos otros documentos históricos provenientes o referidos al valle, generados en los siglos XVI,

XVII y XVIII. Esta era sin duda la única forma de ir más allá del universo cerrado y circular de las acusaciones para volver luego a ellas con los datos necesarios para interpretarlas. Para descubrir las motivaciones locales específicas de los involucrados —y que este trabajo no se quedara en la mera constatación de la existencia de tales motivaciones—, fue preciso remontarse en el tiempo, anticiparse a los hechos e ir más allá de las declaraciones a veces contradictorias e interesadas de los testigos. Conocer los sucesos posteriores a través de documentación del siglo XVIII me permitió percibir algunos procesos sociales que se estaban desarrollando en el valle durante la centuria anterior, los mismos que aparecían difusos en la documentación de idolatrías. Así, con la ayuda de escrituras notariales, causas judiciales, probanzas y otros documentos, pude aproximarme a la historia más general del valle. Cada una de las causas analizadas pasó a formar parte de un *continuo* histórico en el que los antecedentes y los consecuentes se volvieron vitales para comprender aquello que en las acusaciones se disputaba. Sin saberlo en un inicio, este enfoque me llevó a través de un largo recorrido por la historia colonial del valle y su elite nativa. En cuanto al marco cronológico, tomo como punto de partida la Visita General del virrey Francisco Toledo al valle en 1570 y extendiendo el análisis hasta las acusaciones de brujería de la última década del siglo XVII, las mismas que permiten asomarse a los hechos de la centuria siguiente.

Este estudio se divide en tres partes que suman siete capítulos. Cada una de las partes fue escrita con distintos lectores en mente. La primera fue concebida como un diálogo con la literatura sobre extirpación de idolatrías y acusaciones de brujería, acerca de la cual tuve que reflexionar mientras preparaba este trabajo. Interesará principalmente a especialistas preocupados por ubicar mi investigación en el desarrollo de los estudios sobre el tema. Esta sección está compuesta por dos capítulos de contenido historiográfico y metodológico. En ellos discuto los trabajos previos que se han ocupado de la extirpación de idolatrías a partir de sus dos enfoques predominantes: la perspectiva institucional, que ha buscado reconstruir los intentos de crear una institución para combatir las prácticas mágico-religiosas indígenas, y la perspectiva histórico-antropológica, que ha intentado describir las religiones andinas prehispánicas y coloniales a partir de los expedientes de la idolatría. Además, desarrollo las pautas metodológicas, inspiradas en trabajos de antropología histórica, de que me valgo para plantear el problema de la relación entre acusaciones de brujería y contexto social, adaptándolo a la sociedad virreinal peruana del siglo XVII. Resumo los escasos datos sobre extirpación de idolatrías en el valle de Jauja, demostrando que estos sucesos se inspiraban más en las pugnas por el poder curacal que en el clásico modelo de las campañas extirpadoras. Finalmente, pongo a prueba algunas de las

propuestas desarrolladas en el primer capítulo acerca de cómo abordar el estudio de las prácticas mágico-religiosas en una región culturalmente *mestiza* como el valle de Jauja.

La segunda parte intenta llenar un vacío que comencé a sentir a poco de iniciada la investigación. Muy pronto percibí que, para estudiar los procesos de idolatrías de Jauja, disponía de pocas historias para contextualizar los acontecimientos que pretendía estudiar. Tuve que abrirme camino entre la documentación, dialogando con aquellos escritores que, desde el valle, habían escrito la historia de su región. Esa fue la génesis de esta sección del trabajo. Aunque no aspiro a haber escrito una historia del valle entre los siglos XVI y XVII, tengo la convicción de que otros investigadores encontrarán en la segunda parte información útil en esa línea. Está compuesta por dos capítulos que ofrecen el marco histórico para las acusaciones de brujería del siglo XVII. Concretamente, el tercer capítulo presenta una mirada global al valle de Jauja y a sus habitantes en los siglos XVI y XVII. Describe la ubicación de sus pueblos, las principales actividades económicas y la composición social de la población. Adicionalmente, reconstruye la organización política interna de los curacazgos del valle y describe la riqueza material de sus señores étnicos. El cuarto capítulo se ocupa de un aspecto puntual de la Visita General del virrey Toledo al valle en 1570: la reorganización de la elite nativa virreinal. Este capítulo se acerca al complejo proceso mediante el cual tres familias de curacas principales lograron adaptarse al nuevo orden colonial y recibieron el reconocimiento como líderes de los tres curacazgos principales en las décadas que median entre la Visita General y el fin del siglo XVI. Se trata del punto de partida de los constantes ataques de curacas descontentos, ávidos de tomar el poder que estos tres linajes detentaban.

La tercera parte fue pensada como el núcleo de la investigación, aquel que aportaría el material empírico para sustentar las afirmaciones vertidas a lo largo de los capítulos previos. Releyendo el íntegro del trabajo, no creo equivocarme al afirmar ahora que esta sección fue escrita teniendo al lector no especializado como destinatario. Esta sección se compone de los tres capítulos finales. En ellos, abordo de lleno el análisis específico de las acusaciones de brujería en el valle a partir de tres estudios de caso, tres caciques y sus respectivas historias. Los acontecimientos descritos en los expedientes me permiten cubrir la situación en los tres curacazgos principales: Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca. El capítulo quinto presenta el caso de don Juan Apoalaya, cacique principal de Ananguanca, denunciado en 1647 por brujería, amancebamiento e incesto. Discuto la identidad y motivaciones de sus principales acusadores —todos familiares y curacas de mando medio— y propongo una explicación para el comportamiento del denunciado. El capítulo sexto narra la historia de la acusación de hechicería e idolatría lanzada contra don Juan Picho, cacique y gobernador interino de Luringuanca en 1690. En él analizo la larga historia de inestabilidad política y enfrentamientos en dicho curacazgo y muestro cómo un curaca

podía valerse de la brujería para intentar triunfar en la lucha por el poder. En el séptimo capítulo discuto las acusaciones de hechicería formuladas entre 1689 y 1691 por don Carlos Apoalaya, cacique principal de Ananguanca, contra los parientes de su esposa, algunos de ellos curacas del vecino curacazgo de Atunjauja. El caso permite apreciar la relativa concentración del poder que se venía produciendo en el valle, así como las tensiones entre los miembros de la elite andina derivadas del paulatino arribo de curacas provenientes de otras regiones del virreinato.

Resta solo hacer una confesión. Me hubiera gustado que estas páginas respondieran puntualmente a la pregunta de qué importancia tiene emprender una investigación sobre acusaciones de hechicería entre curacas del siglo XVII para el Perú de hoy. No me la planteé directamente cuando escribí la primera versión. Y en el presente, solo dispongo de respuestas parciales. En perspectiva, veo que el aporte de este libro es esencialmente metodológico: propone y ensaya un tipo de lectura de los documentos de la idolatría. Es, además, en un plano más personal, una primera aproximación a un tema que me sigue interesando: la historia colonial del valle de Jauja, esa región del país en la que Arguedas creyó ver realizada la utopía de un Perú *mestizo*. Puedo decir que una de las razones principales que me animaron a escribir fue el hecho de que la historia del valle es muy poco conocida y no forma parte de las narraciones oficiales sobre el Virreinato. Una rápida ojeada a lo que sobre el valle se ha escrito demuestra que, salvo contadas excepciones, este y sus habitantes han sido incorporados a la narrativa oficial sobre la historia peruana en tres coyunturas fundamentales: la Conquista y colonización temprana del antiguo Imperio incaico, las luchas de la Independencia y la Guerra del Pacífico. Sobre los procesos históricos que se ubican en medio de tales coyunturas es poco lo que sabemos.

Sin embargo, este desconocimiento es solo parcial. Existe un importante conjunto de autores locales sin cuyos trabajos esta investigación no hubiera podido prosperar. Teniendo como referencia los aportes de Waldemar Espinoza Soriano para el conocimiento de la región, estos autores pugnan por construir y transmitir la historia del valle, su historia. A la vez, las ventajas y limitaciones de este grupo de investigadores se desprenden del hecho de reconocerse como integrantes de la *nación huanca*, aquel artificio nacido en algún momento entre los siglos XIX y XX y que, día a día, se reproduce en el presente fabricando su propio pasado. Los textos de estos investigadores son poco conocidos en Lima y menos aun fuera del Perú, donde las preocupaciones de los historiadores parecen ir por otros rumbos y donde, por razones que van mucho más allá del oficio de historiar, la historia del Perú se escribe *desde y para* la ciudad capital.

Todo lo anterior plantea un dilema al investigador que, como algunos curacas de fines del siglo XVII, es un forastero en el valle. Cuando decidí ocuparme de una *historia regional* que no era directamente la mía, percibí que se me presentaba el dilema de un autor descentrado. Este no puede escoger el lugar *desde donde escribe*, tampoco la tradición académica ni la experiencia vital en las que se inscribe. Ambas son condiciones preexistentes que lo excluyen del grupo de los que, no sin mucho etnocentrismo, denominamos *historiadores regionales*. No es una tragedia. Mi facultad de optar se presenta más bien en el *para*, es decir, en la elección de los posibles destinatarios, digamos, de un libro acerca de la relación entre acusaciones de brujería y política en el valle del Mantaro.

Si hubiera escrito teniendo en mente solo a la comunidad académica de mi entorno, podría haber prescindido de muchos datos, lo que habría reducido el volumen de este trabajo y habría evitado que las notas a pie de página devoraran con tanta tenacidad el espacio destinado al texto principal. Mis ideas centrales habrían quedado resumidas en algunos postulados generales sobre los curacas del siglo XVII y la forma como estos concebían y practicaban la política en sus curacazgos. Tales ideas habrían servido solo a otros especialistas quienes, extrayendo lo esencial de ellas, hubieran podido establecer comparaciones con lo que se sabe, por ejemplo, sobre los curacazgos de la costa norte o de la sierra sur del Perú.

Pero si el propósito es investigar, reflexionar y escribir también para ese *otro* destinatario, los lectores del valle, muchos datos precisos que se presentan en estas páginas —que don Cristóbal Apoalaya huyó de Jauja por la acusación de hechicería que contra él montó su padre el curaca don Carlos, o que el ascenso de don Carlos Limaylla al poder en el siglo XVI no se dio por la vía pacífica— adquieren nuevo significado y renovado valor. Quiero creer que, más allá de la validez de mis interpretaciones, el aporte documental que aquí se reúne servirá a investigaciones futuras sobre el valle, de mayor alcance y voluntad de síntesis que la mía. Sobre todo, me gusta pensar ahora que su incidencia recaerá, principalmente, sobre la construcción de una renovada *historia huanca*, menos dependiente de las ataduras en que a veces se convierten los lazos con la patria chica. Un enfoque que persiga detectar el cambio histórico de los pueblos del valle puede ayudar a quebrar visiones inmutables como las que con frecuencia se posan sobre los Andes cuando se exageran las influencias y las «permanencias» del referente obligado que son las culturas prehispánicas, como la *huanca*. Es preciso echar las bases de esta nueva narrativa —siempre incompleta y parcial— allí donde esta no se ha escrito aún. Quizá alguien pueda pensar que aquí se exploran dinámicas que se intuían o ya se conocían para otras regiones del virreinato peruano. Pero, si se reflexiona con cuidado sobre este asunto, en historia nada se puede comenzar a conocer verdaderamente si primero no se documenta. Mis conclusiones, siempre provisionales, generarán nuevas interrogantes. Pero las posibilidades de algunos de los puntos abordados a partir de las acusaciones de he-

chicería son vastas y prometedoras. Estos puntos se relacionan con muchos de los temas centrales en la discusión acerca de las transformaciones de la población andina durante la Colonia. Concebido desde esa perspectiva, el presente trabajo no es más que una introducción a la historia colonial de una región de verdad relegada dentro de los estudios históricos sobre el Perú. En último término, sus contenidos forman parte de un capítulo crucial de la historia del auge y ocaso de los curacas coloniales, ubicados en la intersección entre esos dos grandes temas que son la magia y la política de las poblaciones andinas.

En esencia, el texto que sigue fue presentado en el año 2004 como una tesis de licenciatura en Historia en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú titulada «Elite andina colonial y hechicería en el valle del Mantaro». Los inicios de la investigación, sin embargo, se remontan al año 2002, en que comencé a interesarme por el tema de las idolatrías y el poder curacal y me topé por vez primera con los documentos que inspiraron los argumentos que ahora presento. En parte gracias a esa tesis ya tan lejana, pude graduarme y partir del Perú hacia Texas, Estados Unidos, para seguir estudios de postgrado. En los meses inmediatamente siguientes, el premio anual concedido por la Dirección Académica de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú me animó a revisar el manuscrito original y darle una forma más acorde con su publicación.

En el ínterin, han aparecido varios trabajos dedicados a las autoridades étnicas coloniales que, en mi opinión, no modifican la visión general de las mismas que este trabajo propone. Destacan una compilación de David Cahill y Blanca Tovías, así como los trabajos de Monique Alaperrine-Boyer sobre algunos de los personajes mencionados en el capítulo sexto. Carlos Hurtado Ames ha publicado recientemente su investigación sobre los obrajes de los curacas del Mantaro en el siglo XVIII. Víctor Solier Ochoa, del Archivo Regional de Junín, también ha contribuido a la historia del valle al dar a conocer importantes documentos del siglo XVI.

PRIMERA PARTE
HISTORIADORES, EXTIRPADORES Y CURACAS

CAPÍTULO 1

EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS

Enfrentarnos a la versión establecida de la historia, aunque sea para criticarla, no basta para escapar de su presa. Lo verdadero no siempre es la negación de lo falso, sino que puede ser algo enteramente distinto, que hay que reconstruir repensando por completo la articulación de los datos.

Josep Fontana 2000[1994]: 102

Los conocidos procesos de hechicerías e idolatrías, sus protagonistas principales, los avatares en torno a los hechos principales y los sistemas de creencias religiosas en ellos descritos han interesado a historiadores y antropólogos por más de cuatro décadas. La cantidad de libros y artículos resultado de tal interés es tan vasta, desanima intentos titubeantes de ofrecer una revisión historiográfica medianamente comprensiva y sistemática. En términos latos, la «extirpación de la idolatría» se materializó en un conjunto de actividades promovidas por el gobierno virreinal y que afectaron principalmente a las poblaciones indígenas. Tales actividades formaban parte de la política oficial de erradicar los rezagos de las religiones prehispánicas que, se creía, habían perdurado en grado variable luego de la Conquista y de los tempranos esfuerzos misioneros y evangelizadores. Generalmente, dichos «remanentes» religiosos indígenas se identificaban con el culto abierto o clandestino a los antiguos dioses, asociados por los funcionarios eclesiásticos con las malas artes del Demonio. Persiguiendo el objetivo de asegurar la conversión de los indios a la fe católica, el estado virreinal refinó progresivamente sus métodos de averiguación, persecución y castigo de los «culpables», sosteniendo su labor represiva en un cuerpo de discursos —sermones, tratados e informes—, un conjunto de burócratas eclesiásticos —visitadores y doctrineros— y numerosas visitas que animaron la extirpación en el territorio del virreinato. Empresa a la vez represiva y evangelizadora, la extirpación sitúa tradicionalmente su inicio formal en las primeras décadas del siglo XVII y su extinción, acerca de cuyas causas no hay aún acuerdo definitivo, en algún momento de la centuria siguiente.¹

Considerada con más detenimiento, la extirpación, así como la historiografía derivada de su estudio, van mucho más allá de la definición precedente. Y esto sucede porque el interés por esta temática, asociado desde un inicio con las vicisitudes de los

1 Para esta primera definición de extirpación de la idolatría, véase Wachtel 1976[1971]; Duviols 1977[1971]; 1986; Gareis 1986; y, Griffiths 1998[1996]: cap. 1.

expedientes judiciales de la sección Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima, ha impulsado un espectro relativamente amplio de líneas de investigación. Un necesario esfuerzo de sistematización permite identificar dos grandes enfoques a partir de los cuales organizar la bibliografía dedicada a analizar, directa o indirectamente, los expedientes de la idolatría. En el presente capítulo me propongo organizar, describir y discutir ambos enfoques de investigación. El primer enfoque ha buscado reconstituir los esfuerzos por crear una institución que se encargó de impulsar la extirpación, mientras que el segundo ha perseguido reconstruir las religiones andinas prehispánicas y coloniales de las poblaciones indígenas virreinales.

Respecto de la primera perspectiva, comenzaré analizando los trabajos dedicados a definir los principales sucesos y protagonistas del fenómeno de la extirpación. Enseguida, comentaré aquellos esfuerzos por entender la figura central del extirpador, sus motivaciones profesionales, políticas y económicas, así como la conexión entre dichas motivaciones y el desenvolvimiento de las visitas anti-idolátricas. Finalmente, mostraré cómo los últimos trabajos dedicados a entender las tensiones que operaban entre los distintos protagonistas de una visita de idolatría terminaron por desbordar la historia «interna», meramente institucional del fenómeno. Dichos trabajos acabaron por invertir el esquema inicial de la relación entre el extirpador y los indios acusados de idólatras. La investigación sobre el tema se detuvo allí donde las supuestas «víctimas» de la represión religiosa comenzaron a mostrar un papel activo en las denuncias por hechicería e idolatría.

Respecto de la segunda perspectiva, comenzaré reseñando aquellos trabajos orientados a estudiar la religión andina prehispánica y colonial a partir de los expedientes de la idolatría. Luego, me ocuparé de los estudios destinados a comprender las funciones de los especialistas religiosos andinos en sus respectivas comunidades, así como las estrechas relaciones que tejieron con sus señores étnicos, ellos mismos acusados de idólatras en numerosas ocasiones. Finalmente, analizaré algunas de las propuestas teóricas para entender el fenómeno de aculturación religiosa en los Andes. Mostraré cómo la imagen de la religión andina que la historiografía ha construido, a partir de los expedientes de idolatrías resulta insuficiente para comprender los datos que se desprenden de dichos expedientes, precisamente en el caso de aquellos que corresponden a regiones en cierta medida «anómalas», como Lima, la costa norte o el valle de Jauja.

La preocupación central de este capítulo es guiar al lector por el recorrido que tuve que seguir para situar este trabajo en el contexto de la historiografía sobre la extirpación. Indicaré los aportes y resaltaré las omisiones que sirvieron de punto de partida a mi investigación. No intentaré presentar en estas páginas una historia de la extirpación. Más bien, ofreceré una visión particular y una discusión acerca de la historia de la historia de la extirpación.

1. ARZOBISPOS, VISITADORES Y CAMPAÑAS

Las primeras historias de la extirpación de la idolatría se construyeron a partir de un enfoque predominantemente institucional. Ejemplos similares en la historiografía virreinal peruana apuntan a que el sesgo institucional inicial parece ser un requisito indispensable para que fenómenos como la extirpación se asienten firmemente entre las preocupaciones de los especialistas en los Andes.² Los primeros investigadores de la materia se enfrentaron a preguntas como cuáles eran la definición y la cronología básicas del fenómeno; cuáles sus objetivos y quiénes sus protagonistas centrales; qué recursos materiales y humanos se pusieron a disposición del aparato extirpador; qué legitimidad le concedía la sociedad de la época; y qué era exactamente aquello que se buscaba reprimir.

Los trabajos pioneros sobre la extirpación intentaron responder estas y otras interrogantes en conexión con la historia más amplia de la Iglesia virreinal. En otras palabras, el tema se enmarcó en el desarrollo de la evangelización y de la presencia de la Iglesia católica en América. Tal como sucedió en otras áreas de la historiografía peruana, el progresivo «descubrimiento» de las poblaciones indígenas comenzaría a manifestarse con claridad recién a partir de la década de 1970, por lo que en los trabajos anteriores sobre la extirpación se concedió más atención a los *agentes* de la represión religiosa —arzobispos, virreyes, doctrineros y visitantes de la idolatría— que a las poblaciones sobre las cuales esta actuó.³ Entre los ejemplos más relevantes de esta perspectiva fundacional sobre la extirpación se cuentan los esfuerzos de Fernando de Armas Medina (1953) y de Rubén Vargas Ugarte (1953-1962: II, 305-317, III, cap. 1), quienes echaron las primeras luces sobre el aparato eclesiástico construido para extirpar lo que consideraron inicialmente, no sin cierta simplicidad, la «pervivencia» de las creencias religiosas indígenas (Armas Medina 1966-1968).

Debido a que puso énfasis en el proceso unidireccional de adopción del catolicismo por los indios en el siglo XVII —el mismo que los concebía como sujetos pasivos, meros receptores del mensaje cristiano—, pero también en parte por el sesgo de las

2 Griffiths (1998[1996]: 57-58) ha argumentado convincentemente que, a diferencia de su modelo, la Inquisición, la Extirpación fracasó en «institucionalizarse a sí misma». Carecía de una base burocrática constante, de un consejo permanente, de organismos locales que la representaran y de un soporte financiero estable. Sobre todo, su existencia dependía «de la voluntad de individuos poderosos», como arzobispos y virreyes, comprometidos esporádicamente con la organización de campañas extirpadoras. En estas páginas, al referirme a la «institución» de la extirpación, aludo sobre todo a los intentos fallidos del gobierno virreinal por dotar a la extirpación de una base institucional sólida pero, sobre todo, a la perspectiva que se asumió en muchos de los estudios sobre el fenómeno.

3 Sobre el «descubrimiento» de las poblaciones indígenas al que aludo, véase Pease 1976-1977; 1979-1980; 1998; y, Curatola 2005.

fuentes impresas a disposición en ese momento,⁴ se revivió en estos trabajos iniciales, consciente o inconscientemente, la perspectiva propia del visitador de la idolatría de los siglos XVI y XVII. Con excepción, quizá, del conocido trabajo de George Kubler (1946-1959: 332, 400-403), tal perspectiva descansaba en la convicción acerca de la superioridad última de la religión católica sobre las creencias nativas, así como en el convencimiento de que se podía aislar las idolatrías del cristianismo como si fueran dos compartimentos claramente separables.⁵

Un imprescindible paso hacia adelante, distanciándose del enfoque anterior, lo daría Pierre Duviols en su ya clásico trabajo de 1971. La influencia de su estudio queda atestiguada en el hecho de que, desde entonces, prácticamente todos los trabajos dedicados a la extirpación lo incluyen como referencia obligatoria. En síntesis, el enfoque relativamente novedoso, el sólido respaldo documental —Duviols se valía de un análisis más sistemático de los fondos de la sección de Hechicerías e Idolatrías que el de sus predecesores— y la amplitud de temas presentes en el libro constituyeron un hito en muchos sentidos no superado hasta hoy.⁶ La trascendencia del libro de Duviols se explica además por el hecho de que la investigación del historiador francés se acercó a la extirpación de la idolatría a partir de los procesos básicos de narración y descripción, imprescindibles en ese entonces, dado que el tema era relativamente novedoso. La extirpación se convirtió en un tema que justificaba una investigación independiente de las más generales historias de la Iglesia, vinculado

-
- 4 Véase las ediciones de Horacio Urteaga y Carlos Romero contenidas en la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (primera serie: vols. 11 [agustinos de Huamachuco y sermones de Francisco de Ávila, 1918] y 12 [Pedro de Villagómez, 1919]; segunda serie: vols. 1 [José de Arriaga, 1920] y 3 [Felipe de Medina, 1921]).
- 5 Sobre las «amedrentadas inteligencias» de los indios, contra cuyas creencias debían luchar los misioneros «hasta hacerlas desaparecer totalmente de la primitiva mentalidad del indígena»; sobre los «ritos primarios y prácticas locales de tipo fetichista, quizá capaz de infundir en el indio una concepción panteísta de la naturaleza, pero jamás de hacerle llegar a grados superiores de espiritualidad», véase Armas Medina 1966-1968: 9. Acerca de los hechiceros y su intento por «explotar la mentalidad infantil de los indígenas, repleta de creencias supersticiosas», véase Armas Medina 1966-1968: 17. Aunque se trate de un trabajo de indudable calidad e importancia, y con objetivos claramente distintos, la obra de Manuel Marzal no abandona esta perspectiva teleológica, pues su autor afirma que entiende la cristianización como la «evolución desde las “semillas del Verbo de Dios”, que se habían manifestado durante los siglos en las religiones andinas autóctonas, hacia la “plenitud de la revelación en el evangelio” que vino a través de la Iglesia con una forma histórica y cultural determinada y que en nosotros tomó otra forma cultural en mestizaje fecundo con el mundo andino» (Marzal 1983: 14). Sobre la perspectiva del visitador, véase Bernard y Gruzinski 1992[1988]: 137, 166 y 189.
- 6 El catálogo vigente a la fecha, así como algunos datos importantes sobre la sección Hechicerías e Idolatrías, se puede consultar en Gutiérrez Arbulú 1993. Una catalogación más antigua, pero igualmente valiosa, figura en Huertas 1981: 121-146. Datos sobre un ordenamiento anterior en Basto Girón 1977[1957]: 7-9. Secciones afines empleadas por los investigadores del llamado «fenómeno idolátrico» han sido catalogadas por Tineo Morón 1992 y 1997. Sobre el Archivo Arzobispal en general se puede consultar Varón Gabai 1990.

además a los estudios en boga acerca de la llamada «desestructuración» del mundo andino. Entre otros asuntos, Duviols se ocupó del problema de la definición de la idolatría de los indios, de las instrucciones anti-idolátricas que emanaban del Arzobispado y se dirigían al cuerpo de visitadores y de la descripción minuciosa de una típica visita de idolatrías y de sus principales protagonistas.

Sobre todo, la relevancia historiográfica de *La destrucción de las religiones andinas* se derivó de tres propuestas básicas: la extirpación como represión —y, por lo tanto, una institución comparable con una «Inquisición para indios»—, el ensayo de periodificación a partir de los ciclos de campañas comprendidos entre 1610 y 1660 y un *relato* histórico documentado que podríamos denominar la narración fundacional de la extirpación. El primer concepto, el de la extirpación como represión, había sido sugerido también por Nathan Wachtel (1976[1971]: 209) de manera preliminar. El estudioso francés escribió que la extirpación consistía en una verdadera «agresión» cultural, constituyéndose en uno de los elementos más importantes de la en ese entonces muy mentada desestructuración del mundo indígena. Duviols reforzó la idea aportando evidencias referidas a la quema de ancestros momificados, a los terribles castigos que sufrían los idólatras y a la imagen de temor y aislamiento que infundía el centro de reclusión para los grandes «dogmatizadores», conocido como la Casa de Santa Cruz en Lima. Así, el historiador francés caracterizó la extirpación como una «hija bastarda» de la Inquisición, la que ejercía su jurisdicción sobre las ciencias y las conciencias de los españoles y las castas del virreinato.

La idea de la extirpación como represión quedó definida en los trabajos de Duviols (1977[1971]: 273-280, 422; 1986: xxviii; 2003), siendo ampliada y discutida en esfuerzos posteriores como los de Iris Gareis (1989) y Nicholas Griffiths (1994). Se buscaba definir una institución —«Extirpación», con mayúscula— similar a la europea, aunque adaptada a la situación colonial y a las políticas de evangelización de los indios. Duviols (1986: lxxiii-lxiv) reconoció que los fines de la Extirpación diferían en cierta medida de los de la Inquisición con sede en Lima. Trazó, inclusive, una distinción cultural y espacial. La de Lima ejerció su imperio sobre la «urbe». Fue su misión «apartar y castigar a los herejes que pudiesen contaminar a los cristianos, castigarlos y extirpar sus errores», actuando sobre «individuos ya integrados a la cultura hispánica o por lo menos europea». La Extirpación, en cambio, se dirigió a las comunidades rurales «no integradas culturalmente» y tuvo un proyecto básico «negativo» y «destrutivo». Esta división entre Inquisición y Extirpación perduraría en varios de los estudios posteriores. De hecho, salvo muy pocas excepciones, no ha habido esfuerzos por integrar la documentación proveniente de ambas instituciones en un solo estudio. Recientemente Juan Carlos Estenssoro (2003: 312) ha propuesto definir con mayor precisión aquello que los visitadores buscaban implantar o alentar. Estenssoro propone abandonar de una vez la identificación entre extirpación y represión. Su trabajo retoma el «complemento» positivo de las campañas, especí-

ficamente la predicación. Así, Estenssoro propone que la extirpación fue también «un nuevo proyecto de evangelización o al menos de catequesis», «una reforma del mensaje cristiano dirigido a los indios».

Las otras dos propuestas contenidas en *La destrucción* de Pierre Duviols, muy relacionadas entre sí, abordaban el problema de los «orígenes» de las campañas de extirpación, enfatizando, a modo de explicación histórica, la convergencia de intereses entre la administración virreinal y el brazo eclesiástico. Según Duviols, la confluencia de tales intereses confería legitimidad al proyecto extirpador. A partir del auge y decadencia de las famosas campañas coordinadas desde Lima, las cuales se fueron sucediendo hasta la segunda mitad del siglo XVII, Duviols trazó una historia que echaba raíces en el siglo XVI, con los primeros esfuerzos evangelizadores y la posterior represión del movimiento denominado *Taqui Oncoy* (c. 1560-1570). Las campañas extirpadoras, cuya periodificación se estableció sobre todo a partir de la supervivencia de la documentación de la sección Hechicerías e Idolatrías, fueron a menudo equiparadas con la caza de brujas europea, siendo asociadas principalmente con el celo religioso de tres arzobispos de Lima: Bartolomé Lobo Guerrero (1610-1622), Gonzalo del Campo (1625-1626) y Pedro de Villagómez (1641-1671) (Duviols 1977[1971]: *passim.*; 1986: xxxi; Griffiths 1988[1986]: 62).

La historia del fenómeno extirpador propuesta por Duviols se reprodujo y amplió en trabajos subsecuentes, principalmente los de Nicholas Griffiths (1998[1996]: 47-69) y Kenneth Mills (1997: 16 y ss.). Estos aportes extendieron el estudio de la extirpación hasta las primeras décadas del siglo XVIII, para incluir el episcopado de Melchor Liñán de Cisneros (1678-1708). Kenneth Mills (1997: caps. 5 y 6) resaltó los sucesos relativos a la extirpación correspondientes al periodo posterior al gobierno eclesiástico del arzobispo Villagómez, en la segunda mitad del siglo XVII. Mills enfatizó el hecho de que la mayoría de procesos tardíos fueron remitidos a Lima para su sentencia final. Griffiths (1998[1996]: 65-68), por su parte, discutió los factores que determinaron el declive de las campañas de extirpación, cuestionando explicaciones anteriores como la falta del auxilio jesuita a los visitadores, la ausencia de apoyo financiero a los visitadores o el creciente enfrentamiento entre el clero regular y el secular (Duviols 1986: xxxix-li; también Gareis 1990: 614, 622). Griffiths sugirió la existencia de dos cambios fundamentales para el periodo comprendido entre 1678 y 1708: la ya mentada remisión de numerosos procesos a Lima para su resolución y una mayor profesionalización en el cuerpo de burócratas encargado de la defensa de los indios acusados de idolatría.

El aparato extirpador virreinal, dotado ahora de un relato histórico acerca de sus protagonistas, su origen y desarrollo, fue adquiriendo mayor relevancia entre los

estudios andinos. Sus semejanzas con el modelo inquisitorial operante en Europa y en América permitió ampliar un tanto la perspectiva. Así, el famoso visitador de la idolatría, cuya contraparte en el Viejo Mundo era el inquisidor, fue despertando mayor atención entre los investigadores. Se puso de relieve su «mentalidad» o, si se quiere, el filtro a través del cual procesaba la experiencia de las prácticas mágico-religiosas indígenas. Con el fin de detectar y comprender la forma como estos filtros culturales influían en la experiencia del extirpador, más de un estudioso se apoyó en investigaciones que abordaban, para el caso europeo, los estereotipos que guiaban la mente y las pesquisas del inquisidor.⁷ Algunos especialistas se abocaron a ensayar una lectura entre líneas con el fin de hallar las «resonancias prehispánicas» que el discurso estereotipado del extirpador escondía.⁸ Así, las «fantasías» que algunos extirpadores proyectaron sobre su experiencia americana mientras combatían las idolatrías —las juntas de brujos sospechosamente similares al célebre *aqueelarre* europeo o los encuentros sexuales de los indígenas con demonios, íncubos y súcubos—, fantasías también presentes en la experiencia del Viejo Mundo, fueron puestas sobre el tapete para su posterior discusión.⁹

En esta línea de trabajos dedicados al utillaje mental de los extirpadores y al marco intelectual más amplio en el que se inscribió la construcción y represión de aquello que se entendió por idolatría andina merecen citarse las propuestas de Sabine MacCormack (1991) y de Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1992[1988]: 23-37). Apoyándose en su formación inicial como estudiosa del mundo grecorromano, MacCormack exploró las nociones en juego acerca del complejo tema de la idolatría de los indios. Dedicó varias páginas al concepto del Demonio en América, a las repercusiones de la adivinación y del culto a las momias en la mente de los teólogos

7 Entre los trabajos más citados en la bibliografía sobre la extirpación de la idolatría se cuentan Caro Baroja 2001[1961]; Cohn 1980[1975]; Ginzburg 1986[1976]; 1991; 1992[1966]; Henningsen 1983 [1980]; y, Levack 1995. Textos de época a los que también se aludió en el estudio del «universo intelectual» de los visitadores de la idolatría, como el célebre *Malleus Maleficarum*, han sido compilados por Kors y Peters 1997.

8 La expresión es de Millones 1981: 9.

9 Sobre el *aqueelarre* en los Andes, a partir de una cita del jesuita José de Arriaga (1999[1621]: 46-48) referida a las reuniones nocturnas de los llamados «chupadores», véase Duviols 1986: liii-lv, lxvii-lxxii (inspirado en el caso de los *benandanti* estudiado por Carlo Ginzburg 1992[1966] y Urbano 1999: xlvi, nota 148). Comentarios sobre este caso también en Gareis 1990: 613, 621 y Griffiths 1998[1996]: 118. El documento original ha sido publicado por Polia Meconi 1999: 395-397. Sobre los encuentros sexuales entre los indios y sus *huacas*, véase los argumentos de Flores-Espinoza con respecto a Juana Icha y Apo Parato, y a «la plantilla interpretativa que estructura los juicios» (1999: 24). Silverblatt también ha estudiado el documento de Apo Parato (1990: 135 y ss.). Otras reflexiones sobre encuentros sexuales, a la luz de las prácticas chamánicas y de los filtros del extirpador, en Griffiths 1998[1996]: 155-156. Documentación editada con información sobre tales encuentros se puede consultar en Polia Meconi 1999: 338 y Romero 1919[1613]: 192-196, 313-314, 337. Para el caso europeo, véase Henningsen 1983[1980].

coloniales y al aporte de hombres de letras como Bartolomé de Las Casas, José de Acosta y el Inca Garcilaso de la Vega para la definición de la *idolatría* americana.¹⁰ Bernand y Gruzinski también se concentraron parcialmente en la proyección de categorías religiosas heredadas de la Antigüedad grecorromana y de la escolástica medieval, las cuales permitieron la incorporación del Nuevo Mundo y de sus habitantes a los sistemas de interpretación o «redes de significados» de Occidente. La proyección y la adaptación de dichas categorías fueron creando «objetos nuevos» de estudio y de debate como la idolatría de los indios. De acuerdo con estos dos autores, la idolatría actuó como una «herramienta conceptual» para aprehender la nueva realidad americana y para dar una explicación a lo «aparentemente familiar».¹¹ Otros autores reflexionaron también sobre la llamada «invención retórica del hecho idolátrico» (Griffiths (1998[1996]: 70-71, 98-99; Urbano 1999: xciii, nota 192). Así, y gracias a estos aportes, el análisis acerca del marco conceptual propio de un extirpador y el de sus contemporáneos respecto de la «religión» de los indios se fue haciendo más sofisticado.

En cierta medida, esta línea de investigación implicaba la *desmitificación* de la figura del abnegado extirpador, guiado solo por su celo evangelizador al momento de combatir a los idólatras. Trabajos como los anteriores contribuyeron a mostrar los complejos intereses detrás de las visitas contra la idolatría, enfatizando el arsenal conceptual que los visitantes proyectaban sobre el supuesto idólatra andino. Complementando este enfoque, otros investigadores abordaron la extirpación desde el punto de vista de las ambiciones profesionales, económicas y sociales de los más célebres visitantes de la idolatría, buscando compaginar sus motivaciones religiosas —el impulso básico de «extirpar» la falsa religión— con otras variables propias de la estructura de la sociedad colonial. Así, numerosos trabajos trasladaron el eje de la discusión desde el universo de las ideas hacia el terreno menos abstracto de las tensiones propias de una sociedad colonial como la andina en los siglos XVI y XVII.

Algunos visitantes específicos entraron en escena. El temprano extirpador Rodrigo Hernández Príncipe, así como sus detalladas descripciones de las idolatrías de Ocos, Ichoca y Recuay (1621-1622) —dadas a conocer en la revista *Inca* de 1923 y republicadas por Duviols (1986; 2003)— merecieron los estudios de Tom Zuidema (1973) y de Juan Carlos García Cabrera (1993). De la biografía de Fernando de Avendaño, de sus sermones de 1648 y de la visita de idolatría previa que encabezó se ocuparon Toribio Medina (1966: I, 375-383), Pierre Duviols (2003: 715-719),

10 Una crítica al trabajo de MacCormack se puede leer en Flores-Espinoza (1993), a partir de lo que este autor considera la exhibición de un «virtuosismo teórico» que a veces oculta limitaciones heurísticas y documentales.

11 Véase, adicionalmente, Gruzinski 1993[1988]: 150.

Pedro Guibovich (1997), Teodoro Hampe Martínez (1999) y, más recientemente, Antonio Acosta (2001).¹²

El estudio de otros dos personajes destaca por su importancia para la historiografía sobre la extirpación. El primero es Cristóbal de Albornoz. Su conflictiva relación con la supuesta erradicación del movimiento de revitalización religiosa conocido como el Taqui Oncoy sirvió para cuestionar una lectura a veces excesivamente literal de la información de las visitas extirpadoras, sobre todo si dichos documentos eran parte de una probanza de méritos y servicios (Guibovich 1991; Ramos 1992 y 1993). En especial, los trabajos citados de Gabriela Ramos y uno anterior de Iris Gareis (1990: 616 y ss.) pusieron de relieve las contradicciones en los discursos, así como la naturaleza dirigida de la narración de los hechos que los documentos proponían a sus destinatarios coloniales. En suma, recurriendo a una crítica interna que a veces se había pasado por alto, autores como Ramos mostraron la naturaleza *interesada* de los testimonios, así como las dificultades al momento de emplear los expedientes de idolatrías como fuentes históricas. Las implicancias metodológicas derivadas de la trayectoria específica del temprano extirpador Albornoz contribuyeron, entre otros factores, al decaimiento del entusiasmo inicial por el tema de la extirpación a fines de la década de 1990.¹³

El segundo personaje cuya carrera profesional ha sido importante para la historiografía de la extirpación es Francisco de Ávila. Según la narración oficial sobre la extirpación, el «descubrimiento» que Ávila realizara en 1609 acerca de la persistencia de las idolatrías en el pueblo de San Damián de Checa, donde era doctrinero, puso en movimiento la primera campaña anti-idolátrica del siglo XVII. A partir del estudio de sus datos biográficos, afloró un tema que resultaría crucial para ensayar explicaciones más complejas sobre el origen de las campañas extirpadoras. En esencia, esto fue posible gracias al análisis tanto de los intereses personales del famoso doctrinero de San Damián cuanto de los intereses colectivos de los idólatras acusados —los indios de la doctrina de San Damián y sus curacas— cuando denunciaron a Ávila por su labor represora.¹⁴ Así, y gracias a los numerosos estudios dedicados a los visitantes de la idolatría, se agregó a la discusión sobre la extirpación aquella variable fundamental que resultaron ser los conflictos entre el doctrinero, el visitador y los indios. Al poner los procesos de idolatrías en consonancia con los numerosos capítulos o denuncias de los indios contra curas y visitantes, los investigadores abrieron todo un universo de posibilidades para comprender la extirpación.

12 Sobre Luis de Teruel se puede consultar el trabajo de Duviols 1983. Sobre los visitantes en general, véase Duviols 1977[1971] y Mills 1997: 148-149.

13 Sobre la discusión acerca del Taqui Oncoy véase Abercrombie 2002; Heilman 2002; Ramos 2002; y, Curatola 2005.

14 Sobre Francisco de Ávila, véase Acosta 1979; 1987b; y, Hampe Martínez 1993; 1993-1995; 1996; 1999. Acerca de sus sermones, se puede consultar Rivara de Tuesta 1996.

En esta línea se desarrollarían los trabajos de Antonio Acosta sobre el mundo de los doctrineros de indios. En un conocido artículo (1987a: 175-176), Acosta introduciría la variable «colonial» para explicar el despertar de las campañas de idolatrías, en respuesta a los argumentos iniciales de Pierre Duviols (1977[1971]; 1986) sobre el origen de las mismas. Los intereses económicos inherentes al cargo de doctrinero de indios, así como el control de la mano de obra indígena para beneficio de las empresas económicas de muchos religiosos —el comercio, la fabricación de ropa o la producción de la tierra— empezaron a considerarse temas insoslayables desde esta perspectiva. Tomando algunos casos en que los visitantes de la idolatría sobornaban testigos, tomaban para sí bienes embargados y expropiaban parcelas so pretexto de estar destinadas al culto de las viejas divinidades, Acosta y otros hicieron un aporte considerable a la comprensión del fenómeno de la extirpación.¹⁵ En un famoso artículo, Bernard Lavallè (1982) también caracterizó la doctrina de indios como una empresa personal altamente rentable, un «núcleo de explotación colonial». Hugo Pereyra Plasencia (1984-1985; 1986; 1989) amplió el argumento, resaltando la relación entre las campañas de extirpación, las disputas por el control de la mano de obra indígena y las tensiones generadas por el sistema del trabajo forzado en los obrajes y chorrillos virreinales.

De esta forma, se fue configurando un patrón de intereses en conflicto, el cual habría puesto en movimiento muchas de las averiguaciones sobre la idolatría de los indios: la presión económica sufrida por los indios implicaba una reacción que se materializaba en una denuncia por abusos —especialmente las exigencias desmedidas de trabajo gratuito— contra el doctrinero o el visitador de turno. Entonces, y en respuesta, los personajes acusados «descubrían» la idolatría: el curaca y sus indios eran supuestos responsables de ocultar tributarios, de ser idólatras y hechiceros o de estar amancebados, por citar algunos casos recurrentes (Acosta 1987a: 181). El orden de los sucesos podía ser también el inverso: un religioso poco tolerante para con las prácticas mágico-religiosas no católicas de sus fieles podía sufrir una seria denuncia por parte de los indios, fueran los cargos reales o fabricados. Así, los intereses detrás de esta dinámica propia de la vida colonial —las luchas por el control de la mano de obra— pusieron en movimiento algunas de las acusaciones y contra-acusaciones presentadas ante la justicia arzobispal.

Una idea importante se derivó de esta constatación. Ambas situaciones —la mutua «culpabilidad» de curas y de indios— podían coexistir, con mayor o menor grado

15 Véase, Acosta 1982a; 1982b; 1982c. Algunos de los documentos usados por este autor para probar sus tesis fueron publicados por García Cabrera (1994), en especial, el expediente contra el curaca don Rodrigo Flores Caxamalqui. También se puede consultar Osorio (1990), a propósito de la visita de Bernardo de Noboa y de la acusación de los indios de Hacas, Machacas, Chilcas y Chochillas entre 1658 y 1660. La visita de Noboa ha sido publicada por Duviols (1986). Discusiones sobre el origen de las campañas, a partir de distintas perspectivas, también en Griffiths 1998[1996]: 58-63; Urbano 1999: lii y ss; y, Estenssoro 2003: 312 y ss.

de fricción, en las doctrinas que conformaban el tejido rural de los Andes virreinales. Algunos curas pactaban expresa o tácitamente con los indígenas y sus caciques para ser más permisivos con las prácticas sospechosas de idolatría o incluso con aquellas manifiestamente idolátricas. A cambio, se beneficiaban de la entrega subrepticia y gratuita de trabajadores y de bienes.¹⁶ Así, y como consecuencia del énfasis en los intereses detrás de la extirpación, los investigadores comenzaron a abandonar la imagen inicial que parecía reflejarse en los documentos: la persistencia de cultos «autóctonos» que los visitantes de la idolatría «redescubrían» cada cierto tiempo. Poco a poco se fue tomando distancia de la visión centralista y coordinada del origen de las campañas extirpadoras, constatándose la inexistencia de una única explicación global que diera cabal cuenta del origen del fenómeno. Además, gracias al estudio de las trayectorias e intereses de visitantes y doctrineros, la mirada de los investigadores se fue concentrando en el juego de alianzas y tensiones que operaban en las doctrinas de indios, escenario específico de la lucha contra la idolatría andina.

Visitadores tratando de ascender en la jerarquía eclesiástica, acusados y acusadores enfrentados por intereses políticos y económicos ajenos a la extirpación, indios que capitulaban a los doctrineros poco permisivos, extirpadores y doctrineros que redactaban informes interesados acerca de la idolatría de los indios. La historia de la extirpación comenzaba a girar sobre sí misma, abandonando así el marco institucional al que se le circunscribió en un inicio. Se hacía cada vez más necesario abandonar la sección Hechicerías e Idolatrías con el fin de abordar documentación adicional que contribuyera a la comprensión de la dinámica de intereses detrás de la visita anti-idolátrica. Existía un entramado social que se configuraba a partir de intereses locales, de forma casi siempre independiente de la política eclesiástica del virrey o del arzobispo. Este tejido social podía explicar el desarrollo de algunas campañas o, quizá en un sentido más restringido pero mucho más importante, el de determinadas acusaciones de hechicería e idolatría. Ana Sánchez (1991a: xiv-xv y xxiv), trabajando con la documentación proveniente de Chancay, intuyó la importancia de considerar los conflictos en el seno de la sociedad rural: curacas, visitantes y doctrineros. Sánchez criticó la obtención de «datos» aislados sobre religión prehispánica y propuso situarlos en el contexto en el que estos se inscribieron.

16 Información adicional sobre el «sistema de complicidades», como lo llama Duviols 1977[1971]: 400-401, en Wachtel 1976[1971]: 230-231; Millones 1978: 38; 1984: 132-134, 144; Spalding 1984: 252; Osorio 1990: 183; Lohmann Villena 2001[1957]: 400-405; Noejovich 2002: 769 y ss.; y, Estenssoro 2003: 139. Entre muchos testimonios de época, considérese como ejemplo el de Guaman Poma de Ayala 1992: 534, 536, 556, 561, 1011-1012.

La atención de los especialistas empezó a concentrarse en el contexto local y regional, imprescindible para entender dichas acusaciones. Pero, sobre todo, se abrió la posibilidad de una línea de investigación que concibiera las acusaciones como un arma legal a disposición de doctrineros, corregidores, visitadores y, por qué no, de los indígenas y sus respectivas autoridades nativas. Un trabajo pionero en abordar este último punto fue el de Juan Carlos García Cabrera (1996: 52), quien analizó los pormenores procesales de ciertos capítulos que los indios de la pequeña doctrina de Hacas —corregimiento de Cajatambo— interpusieron contra el célebre visitador de la idolatría Bernardo de Noboa. García Cabrera llamó acertadamente la atención acerca de cómo los documentos judiciales y la realidad que pretendían describir no siempre coincidían, esto no solo debido a los prejuicios e intereses de los visitadores, sino también a las motivaciones de los indios. García Cabrera tomó como punto de partida las «exageraciones» de las partes involucradas, es decir, el visitador y los indios, en los procesos incoados por Noboa en Hacas. Además, concluyó que los indios sobredimensionaron sus acusaciones contra el visitador, proponiendo así que estos, antes que víctimas de la represión religiosa, habían hecho un uso conciente del aparato montado para combatir *sus* idolatrías. García Cabrera (1996: 52) finalizó su artículo resaltando la necesidad de identificar qué parte de la información contenida en expedientes como los de Noboa era «en rigor cierta» y qué parte era «solamente un producto de la dinámica misma del proceso en la cual las partes tienen que negarse mutuamente». De no emprender dicho análisis, García Cabrera advirtió que estaríamos asumiendo «discursos contrapuestos como verdades emanadas de fuentes históricas».

Así, no solo la idolatría, en tanto discurso que enmascaraba intereses políticos y económicos, podía funcionar como arma poderosa en manos de determinados visitadores. También podían cumplir esta función aquellos cargos y capítulos formulados por quienes tradicionalmente resultaban ser los afectados de la extirpación, es decir, los indios y sus autoridades étnicas. Fue, sin embargo, en la consideración de estos últimos protagonistas —indios y curacas—, tradicionales «víctimas» de la extirpación, en donde se detuvo la reflexión histórica. Como se verá en el capítulo siguiente, varios autores constatarían la existencia de conflictos locales o regionales que se filtraban en la documentación de idolatrías, así como la participación activa de las facciones indígenas en las negociaciones del poder surgidas ante la inminente llegada de un visitador o el surgimiento de una denuncia fomentada por curas o caciques. Sin embargo, para profundizar en las características de estos conflictos era preciso ingresar de lleno en la historia local detrás de los expedientes de una región determinada.

Contrariamente a lo que se había venido asumiendo, entonces, las «víctimas» de la represión cultural y de la Inquisición para indígenas comenzaban a mostrar ahora el rostro de los «victimarios», apropiándose de los mecanismos represivos a disposición de los sectores dominantes de la sociedad colonial. Indios fiscales,

cantores o sacristanes que denunciaban interesadamente a otros indios, curacas que se deshacían de sus rivales políticos acusándolos de idólatras, comunidades indígenas que, con la experiencia adquirida en visitas anteriores, decían al visitador lo que este quería oír, indios cristianos que se oponían a la religión de sus abuelos o, inclusive, doctriberos idólatras que contrataban los servicios de brujos nativos (Gruzinski 1993[1988]: 200, 260 [para el caso de México]; Estenssoro 2003: 407 y ss.). Todos estos casos terminaron por convencer a los especialistas de que ya no se podía seguir extrayendo datos neutrales sobre religión o magia de dichos expedientes. Había que entender también la compleja red de enfrentamientos que, casi siempre de manera subrepticia, yacía tras los expedientes de idolatría.

La historiografía sobre la extirpación debía tomar nuevos rumbos. Así parecía exigirle la inversión de la imagen inicial de la extirpación. El paulatino descubrimiento de la participación activa de los indios principales y del común en muchos de los procesos de idolatrías, así como la comprobación de que en muchas oportunidades estos procesos guardaban poca relación con la acción de extirpar las «pervivencias» de las religiones prehispánicas, terminaron por invertir el esquema inicial del que los estudios sobre el tema habían partido: la extirpación de la idolatría como la represión severa que ejerció el aparato colonial contra las manifestaciones mágico-religiosas andinas que se oponían a la ortodoxia católica.

Además, el descubrimiento gradual de que las visitas de la idolatría iban mucho más allá de ser una muestra de la destrucción violenta de la religión indígena, sumado a las dudas levantadas en torno de una lectura quizá poco crítica y demasiado literal de la documentación, explican por qué, luego del entusiasmo inicial de las décadas de 1980 y 1990, el tema de la extirpación ha pasado a ocupar un lugar relativamente marginal, habiéndose más bien estancado en los últimos años.¹⁷ En síntesis, los especialistas parecen haberse convencido de que es preciso estudiar la documentación, así como los fenómenos históricos que estos describen, en su contexto único de gestación, a partir de personajes y zonas particulares, engranando la historia local de la extirpación con la historia regional en donde esta llevó a cabo sus actividades. Es preciso dejar de considerar los documentos de la extirpación como una sección del Archivo Arzobispal, organizada para la investigación aislada de un fenómeno histórico delimitado por esa sección misma, para comenzar a trazar un puente con otros fondos documentales de índole local. Este es un arduo trabajo que, en gran medida, está aún por emprenderse.

Para acometer dicha tarea, uno de los caminos consiste en enriquecer la explicación tradicional de las campañas de extirpación. Los expedientes pueden revelar facetas de las sociedades coloniales locales que van más allá de la mera prosecución de la

17 Las compilaciones más importantes sobre la extirpación publicadas en Perú datan de 1993 (Ramos y Urbano) y de 1994 (Ramos).

ortodoxia de los indios. En muchos casos, la extirpación era solo el ropaje formal que recubría mecanismos de poder, consenso o confrontación en el ámbito rural andino. En algunas ocasiones, la dinámica local resulta crucial al momento de ensayar una explicación histórica de los acontecimientos y personajes relacionados con el fenómeno de la extirpación, entendido este en un sentido amplio. Es preciso avanzar en el estudio de las motivaciones subyacentes a aquellos procesos surgidos fuera de las campañas oficiales, tal como se ha hecho ya parcialmente para algunos de los móviles de doctri-neros y visitantes —su «universo intelectual» o sus intereses económicos y de ascenso social, por ejemplo—. Pero se debe tomar también en consideración el caso de otros protagonistas de las acusaciones. Muchos expedientes revelan la participación activa de curacas e indios principales de distinta jerarquía. Esto se debe, claramente, a que ellos aprendieron rápidamente a valerse del aparato represivo eclesiástico para la solución de las disputas locales, como se verá para el caso del valle del Mantaro.

2. RELIGIÓN ANDINA, ENTRE LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA

Gracias al empeño de algunos de sus principales protagonistas, los procesos de idolatrías contienen abundantes datos acerca de las divinidades, los mitos, la organización sacerdotal, los rituales comunitarios y las prácticas mágico-religiosas de las poblaciones visitadas por los extirpadores. El «descubrimiento» de la riqueza de información contenida en los expedientes fue un potente estímulo para el desarrollo de estudios acerca de la magia y de la religión andinas antes y después de la Conquista. La pregunta fundamental que guió esta línea de investigación fue la de qué era precisamente aquello que los visitantes buscaban extirpar. Paralelamente a los estudios presentados en la sección anterior —estudios de corte institucional aunque, como vimos, terminaron desbordando la historia «interna» del aparato extirpador, así como invirtiendo el esquema inicial de la relación acusador-acusado— se fue desarrollando y consolidando una línea de trabajos de inspiración antropológica. Su principal afán era describir y analizar las prácticas mágico-religiosas indígenas que los visitantes de la idolatría habían intentado erradicar. Dichas prácticas constituían el núcleo de lo que pasó a entenderse como religión *andina* prehispánica y colonial. Así, fueron entrando en el escenario de la discusión múltiples aspectos del universo mágico-religioso de los indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII, tales como las hazañas míticas y los sofisticados cultos de las divinidades locales y regionales, la vigencia de la devoción a los ancestros momificados y los mitos, ritos y festividades religiosas de los habitantes nativos del Arzobispado de Lima.¹⁸

18 Para una muestra de las prácticas mágico-religiosas indígenas que pueden obtenerse en los expedientes, véase Lastres 1951: vol. I y II; Basto Jirón 1977[1957]; Huertas Vallejos 1981; Mills 1997; y, Polia Meconi 1999. Sobre el culto a los ancestros, véase Doyle 1988.

Respecto de las fuentes para el estudio de la religión andina disponibles previamente, los procesos de idolatría presentaban dos ventajas fundamentales. Primero, ofrecían la oportunidad de ir más allá de la conocida información contenida en las obras de autores clásicos en la historiografía andina —Bernabé Cobo, José de Arriaga, Garcilaso de la Vega o Cristóbal de Molina—. En contraste, los procesos de hechicerías e idolatrías contienen abundantes datos y relaciones muy detalladas sobre los más variados aspectos de la vida mágico-religiosa de los pobladores andinos de los siglos XVI al XVIII, aspecto que justifica sobradamente el entusiasmo inicial por el estudio de las idolatrías. La segunda ventaja que ofrecían los expedientes de idolatrías era la oportunidad de explorar fenómenos religiosos andinos provenientes de áreas distintas del Cuzco, región privilegiada en las fuentes andinas «tradicionales». Los expedientes de hechicerías e idolatrías contenían información sobre regiones como Cajatambo, Huarochirí y Chancay. Gracias a ellos, fue posible abandonar ciertos parámetros más bien propios de la religión estatal inca que, a falta de otras fuentes, habían tenido que proyectarse sobre las distintas regiones andinas (Gareis 1990: 618-619). El renovado enfoque de investigación sobre la religión andina se fue consolidando gracias a la publicación gradual de un *corpus* de expedientes que generó un conocimiento especializado acerca de la religión y la magia andinas, siendo los procesos contenidos en *Cultura andina y represión*, de Pierre Duviols (1986; 2003), el caso emblemático y de mayor difusión.¹⁹

Sin negar el sesgo prioritariamente institucional de su propia aproximación al tema, Pierre Duviols había dejado abierta la posibilidad de abordar el estudio de la información mágico-religiosa de los procesos de idolatrías. Duviols resaltó la necesidad de estudiar las «alteraciones que por intermedio de la Iglesia se han operado en las religiones autóctonas». La poca atención que finalmente prestó a las «religiones autóctonas», sin embargo, le valió la crítica de Manuel Marzal (1983: 42), quien sostuvo que el estudioso francés, en aquella ocasión, no había dicho «nada de lo que, en mi opinión, es lo más importante, a saber cómo era la religión andina extirpada».

Posteriores trabajos dedicados a la «religión andina extirpada» fueron echando las bases de esta corriente y abrieron todo un abanico de temas relativamente novedosos. En un trabajo pionero, Luis Basto Jirón (1977[1957]) se apoyó en el análisis de

19 Dicho *corpus* está constituido, principalmente, por los expedientes incluidos en Millones 1971, 1990; Duviols 1986; Sánchez 1991a; García Cabrera 1994; y, Polia Meconi 1999. Agréguese a estas compilaciones los documentos de menor extensión, transcritos en su integridad o parcialmente, acompañados del análisis de los respectivos autores, en Romero 1919[1613]; 1936; 1937; Anónimo 1923[1617]; Temple 1937a; Eguiguren 1940-1951; Millones 1964; 2002; Duviols 1966; 1967a; 1967b; 1974-1976; Medina 1966[1650]; Ramírez Valverde 1967; Pease 1968-1969; Gushiken 1972-1974; Dammert Bellido 1974; 1984; Espinoza Soriano 1980; Iwasaki Cauti 1984; Ziółkowski 1985[1724]; Marzal 1988; Salomon 1990; García Cabrera 1992; Flores-Espinoza 1994; 1999; Gentile 1994; Gose 1995; y, Querejazu Lewis 1995. Recuentos bibliográficos en Millones 1979; Marzal 1983: cap. 1; y, Huayanca Cajigao 1991-1992.

los datos de los expedientes de la en ese entonces desconocida sección Hechicerías e Idolatrías, con el fin de discutir las nociones de salud y enfermedad entre los indígenas de Cajatambo en el siglo XVII. Algunos años después, Luis Millones (1967), quien desde un primer momento tomó distancia de las historias institucionales de la evangelización y de la Iglesia en que se había enmarcado la extirpación, se ocupó de la influencia que ejercieron en el indígena las nociones de pecado, del más allá, del demonio y del sexo occidentales, todos conceptos que de paso aportaron a la definición oficial de su idolatría. Nathan Wachtel (1976[1971]: 229 y ss.) consagró un pequeño acápite de su famoso libro a la extirpación de idolatrías como parte del proceso de «desestructuración», resaltando la continuidad fundamental entre las prácticas mágico-religiosas andinas que los procesos describían y las observaciones etnográficas del siglo XX. Lorenzo Huertas Vallejos (1981) escribió acerca de la religión andina que se desprendía de la documentación de idolatrías, caracterizando la jerarquía de especialistas religiosos que los documentos dejaban traslucir y enfatizando las continuidades entre las creencias andinas coloniales y las del periodo prehispánico.

La organización sacerdotal nativa que se escondía detrás de la persecución de individuos aislados, así como el rol de los sacerdotes —comúnmente llamados hechiceros— en la conservación de la antigua religión andina se volvió uno de los temas centrales. Diversos autores identificaron la resistencia que los hechiceros ofrecieron a la penetración del catolicismo como una de las vías más prometedoras para entender el complejo proceso de adaptación de las comunidades nativas a la imposición de formas culturales importadas desde la Península Ibérica. Irene Silverblatt (1990: 172-173), por ejemplo, incidió en la resistencia sutil de la religión nativa y de sus especialistas a la dominación colonial a través de diversas estrategias. Silverblatt enfatizó los conflictos de género presentes en la documentación, especialmente las distinciones trazadas por los visitantes entre hechiceros y hechiceras, así como las estrategias de supervivencia y resistencia a disposición de estas últimas.²⁰ Huertas Vallejos (1981: 19-20), en el trabajo ya citado sobre Cajatambo, analizó aquello que consideró una organización sacerdotal jerárquica «clandestina que resistió a través de la religión». La Conquista y posterior opresión habrían obligado a los indios a aferrarse a su antigua cosmovisión, siendo los llamados hechiceros los defensores de la «pureza cultural» y de la revitalización de las viejas divinidades sojuzgadas.

Luis Millones (1978: 40-41) también hizo hincapié en la existencia de una religión «organizada y coherente, practicada por la población indígena colonial», reconociendo sus bases prehispánicas pero también su capacidad de adaptación a los nuevos contextos, así como su repliegue al ámbito local o regional, en donde operó

20 El trabajo de Silverblatt se ocupa también de otros temas, por lo que resulta difícil de ubicar en un ensayo historiográfico. A pesar de lo novedoso de los estudios de género en ese entonces, se puede decir que su lectura de los documentos de idolatrías es, sin embargo, tradicional. Críticas al trabajo de Silverblatt se pueden encontrar en Poole y Harvey 1988 y Osorio 1990.

bajo el signo de la clandestinidad. Guillermo Cock (1980: 58-61) dedicó más de un trabajo a la figura del «sacerdote» andino, intentando caracterizar lo que entendía como un «sistema sacerdotal complejo y altamente especializado». Cock intentó «reconstituir» la organización sacerdotal prehispánica, la «iglesia» indígena «deteriorada» por la invasión europea y los bienes de las divinidades —parcelas, ganado, depósitos con productos agrícolas— a cargo de los sacerdotes. Iris Gareis (1992b: 120) distinguió tres niveles de oficiantes religiosos en los Andes del Perú: los miembros de la red estatal inca de poderosas divinidades pan-andinas, los encargados de los cultos a deidades regionales y aquellos oficiantes identificados luego con la «religión popular» y las deidades de menor influencia. En su opinión, los dos últimos niveles soportaron mucho tiempo después de 1532, dando un giro hacia la clandestinidad que les permitió sobrevivir y reproducirse.

En general, todos estos autores coincidieron en que el especialista religioso preservaba las normas tradicionales que garantizaban la armonía de la comunidad. Su poder no solo se expresaba en la esfera de la religión, sino que abarcaba todos los ámbitos de la vida comunal.²¹ Sin embargo, la posibilidad de que existiera una organización sacerdotal nativa colonial, jerárquica, estructurada y bien definida —como la presentada por el extirpador José de Arriaga, por ejemplo— recibió más de un cuestionamiento (Urbano 1999: lxxix). Para algunos, se había seguido casi al pie de la letra las categorías de organización y jerarquías acuñadas por los visitantes, quienes proyectaban sobre los Andes las categorías de su propia experiencia cultural, tal como si fueran principios prehispánicos. Asimismo, se había ofrecido una imagen demasiado estática o «esencialista» de los hechiceros coloniales.²² Efectivamente, a partir de las conocidas visitas extirpadoras de Bernardo de Noboa a la zona de Cajatambo, se generalizó una imagen del especialista religioso prehispánico y colonial que difícilmente podía aplicarse al virreinato en su totalidad —quizá ni siquiera al ámbito más restringido del Arzobispado de Lima—. ²³

Con el fin de entender mejor a los especialistas religiosos indígenas, algunos autores se valieron de la clásica distinción entre las esferas de lo público y de lo privado. Nicholas Griffiths, por ejemplo, intentó explicar el debilitamiento de la primera, es decir, el proceso por el cual fue cediendo terreno a favor de la clandestinidad

21 Sobre los especialistas religiosos se puede consultar, adicionalmente, a Cock Carrasco 1980; 1983; Wightman 1981; Millones 1983: 64-65; 1992: 106, 109, 129; y, Mills 1997.

22 Tómese como ejemplo el trabajo de Polia Meconi y Chávez Hualpa (1994), dedicado a identificar nombres y funciones de los llamados «ministros menores». A través de una especie de catálogo construido a partir de las fuentes publicadas, los autores buscan documentar la «continuidad cultural ininterrumpida» que representarían estos hechiceros.

23 En la documentación publicada, véase el caso del célebre Hernando Hacaspoma (Duviols 1986: 165 y ss.), así como el de Catalina Iauca Choque, famosa hechicera de Ambar (García Cabrera 1994: 435-438), ambos provenientes de la región de Cajatambo. Es interesante compararlos con el famoso Joseph, «el Dios menor», de la provincia de Huaylas (Polia Meconi 1999: 399-400).

(1998[1996]: 35-38).²⁴ La esfera pública se relacionaba con el bienestar y la identidad de la comunidad y promovía su relación con las fuerzas sobrenaturales —como en las ceremonias ofrecidas a las divinidades y los antepasados y, después, en las devociones corporativas a los santos patronales—. Esta dimensión tenía horizontes más amplios que los de la esfera privada, «confinada al individuo, su familia y su círculo inmediato», ámbito propio de la magia. La oposición se planteaba, entonces, entre lo colectivo, abierto y declarado, y lo individual, excluyente, cerrado y secreto. Tal diferencia le permitió a Griffiths trazar una distinción en el mundo de los hechiceros. Por un lado, se ubicaban los especialistas religiosos que se ocupaban de las necesidades colectivas, como las ceremonias de culto a las deidades, la comunicación oracular con dichos dioses y los ritos propiciatorios. Por otro lado, estaban los curanderos y adivinos, quienes poseían un conocimiento especializado que manipulaba elementos mágicos para satisfacer necesidades individuales y familiares, como las dolencias personales, la recuperación de bienes perdidos y las relaciones amorosas.

En opinión de Griffiths, con la Conquista se inició el declive del primer tipo de especialistas y de los cultos que supervisaban, los cuales, en caso de sobrevivir, se tornaron cada vez más clandestinos. El proceso fue notado también por otros (Cock Carrasco 1980: 63; Spalding 1984: 262-263; y, Gruzinski 1993[1988]: 152-153, para el caso de México). La clandestinidad hizo desaparecer, a largo plazo, la dimensión colectiva de las antiguas deidades, circunscribiendo su culto a individuos o grupos reducidos. Las divinidades de origen prehispánico fueron perdiendo su rol comunal original. El cristianismo se adaptó y ganó rápidamente terreno en este campo, por ejemplo, con las devociones a los santos patronales. La esfera mágica de lo privado sobrevivió y se vio enriquecida en su bagaje por la tradición mágica de Occidente. Griffiths (1998[1996]: 35-38, 40-42) llegó a sugerir la posibilidad de que se hubiera producido un incremento de la actividad mágica de los hechiceros como resultado de las nuevas tensiones propias de la sociedad colonial.

A partir de testimonios como los de José de Arriaga y Rodrigo Hernández Príncipe, así como de las fascinantes situaciones descritas en los expedientes de extirpación, se comenzó a estudiar también el papel central jugado por los curacas en la preservación de las religiones locales y en la protección de los especialistas religiosos. La relación entre caciques coloniales y hechiceros se dio a conocer principalmente en los trabajos de Luis Millones. Entre sus conclusiones, Millones (1977) destacó un hecho recurrente: la «manipulación de lo sagrado» era un elemento esencial de la conservación de la autoridad de determinados señores étnicos, autoridad que se

24 Griffiths tomó la distinción entre ambas esferas del trabajo de Nancy Farris (1984: 287 y ss.) dedicado a los mayas antes y después de la Conquista. Farris la había tomado a su vez del trabajo clásico de Marcel Mauss (2001), quien distinguió entre los ámbitos de lo privado-magia y de lo público-religión. Por su parte, Manuel Marzal (1983: 305) retomó esta distinción elemental entre magia y religión, pero se valió de los estudios de Emile Durkheim.

legitimaba a través del cumplimiento de las funciones rituales que les exigía la comunidad. En efecto, participando en ceremonias religiosas con distinto grado de clandestinidad y entrando en estrecho contacto con especialistas religiosos, los curacas podían obtener reconocimiento y prestigio dentro de la sociedad andina. En muchos casos, curacas y hechiceros se protegían mutuamente, participaban de los mismos ritos y eran parientes cercanos (Cock 1980: 98 y ss.).

Millones describió situaciones de este tipo a partir de la documentación proveniente de Huamanga. Como lo demostró Millones (1977: 73, 84), muchas veces los curacas protegían abiertamente a los hechiceros y se constituían en la cabeza de un sector de especialistas religiosos que las autoridades virreinales identificaban como una «junta de viejos y viejas» sospechosamente cercana al señor étnico. Controlando los poderes de los especialistas nativos para su propio beneficio, pero resaltando también sus contribuciones a la Iglesia local, su observancia del rito católico y su apoyo a las labores del doctrinero de turno, los curacas coloniales se movieron «entre dos registros de valores antagónicos», promoviendo el cristianismo en su jurisdicción pero fomentando quizá también el culto de las divinidades antiguas y las prácticas consideradas idolátricas (Burga 1988: 343; Saignes 1987: 155). Millones (1984: 138) evidenció cómo, en el día a día, los caciques coloniales debieron integrar su obligación de presidir las ceremonias y rituales que garantizaban el bienestar de la comunidad con su papel como funcionarios de la administración virreinal. Tal disyuntiva, «en más de un caso debió generar angustias o ansiedades no resueltas». La línea de investigación abierta por los trabajos de Millones no ha sido continuada de manera sostenida.²⁵

Casi desde un primer momento, los estudiosos de la religión andina se enfrentaron con el complejo problema de entender la naturaleza misma de la interacción entre los dos sistemas religiosos que colisionaron en los Andes: el catolicismo y las religiones nativas. *Contacto, intercambio, sincretismo, síntesis, fusión, superposición, interrelación, separación*; la naturaleza *mestiza* —quizá no haya un término más genérico por ahora— de las prácticas y creencias mágico-religiosas descritas en muchos de los procesos de idolatrías generó una prolongada batalla de términos y definiciones para entender la interacción entre las dos tradiciones religiosas (Griffiths 1998[1996]: 26 y ss.). Pocos autores han soslayado la cuestión. En esencia, el problema residía en encontrar una perspectiva apropiada para explicar las transformaciones ocurridas luego de 1532. Se hizo preciso sopesar la tensión entre persistencia y transformación, entre

25 Sobre curacas coloniales y hechiceros, véase adicionalmente Millones 1967: 180-181; 1978: 7; 1984: 131-132; Spalding 1974: 80-81; Cock Carrasco 1980: 98 y ss.; Wightman 1981: 43; García Cabrera 1992: 51; Ramírez 1997: 478-483; y, Monsalve 1998.

continuidad y cambio. Ya Wachtel había adelantado en 1971 que el sincretismo andino era «aparente», pues en él predominaban las creencias tradicionales. Así, antes que fusión, el estudioso francés propuso la «yuxtaposición» entre dichas creencias y el catolicismo ibérico (Wachtel 1976[1971]: 234-235).

Un aporte central en este aspecto fue la explicación ofrecida por Manuel Marzal, con el fin de entender la transformación religiosa. En su influyente trabajo, Marzal trató de responder a la pregunta de si el indio colonial era efectivamente cristiano y, de serlo, desde cuándo lo era y qué tipo de cristianismo profesaba. Marzal propuso, entonces, estudiar la «aculturación religiosa» andina, es decir, el largo proceso que signó la aceptación del sistema religioso católico traído por los misioneros, cuyos dogmas habían quedado establecidos por la Iglesia oficial. Marzal planteó la hipótesis de que no se estaría frente a un simple proceso de sustitución, sino a un complejo proceso por momentos aditivo o sustitutivo y, a veces, de síntesis. Ambos sistemas religiosos acabaron parcialmente superpuestos, dentro de un *continuum* católico andino que presentaba múltiples situaciones intermedias.

Marzal definió tres momentos clave en la aculturación religiosa de las poblaciones andinas: el de la evangelización intensiva (s. XVI), el de la re-evangelización a través de las clásicas campañas de extirpación (primera mitad del s. XVII) y el de cristalización del nuevo sistema religioso (segunda mitad del s. XVII). Esta última etapa habría significado una verdadera «transformación» de las creencias, definida como la aceptación, por parte de la población andina, del sistema religioso católico, aunque con reinterpretaciones de los elementos cristianos desde el marco de referencia cultural autóctono. Esto explicaría algunas de las «incrustaciones» de elementos indígenas en el nuevo sistema resultante (Marzal 1983: 45, 55-57, 61). Adicionalmente, Marzal remarcó la necesidad de valerse del dato etnográfico reciente para completar el estudio de la religión andina colonial. Como él mismo escribió, partía del «sistema religioso andino actual» para preguntarse «cómo se ha formado históricamente este sistema religioso».

Recientemente, Nicholas Griffiths (1998[1996]: 27) ha sintetizado la discusión acerca del fenómeno de aculturación religiosa. Las distintas posturas resaltan los estadios intermedios de un *continuum*, «una colección de fotos fijas dentro de la película que es la experiencia religiosa en la vida de un individuo concreto». Siguiendo las ideas de Marzal acerca de que la matriz religiosa nativa fue el elemento dinámico al cual los elementos religiosos foráneos se subordinaron y en el cual estos mismos elementos se «incrustaron», Griffiths (1998[1996]: 30-31, 35) opina que el término *sincretismo* solo es apropiado en tanto y en cuanto aluda a síntesis pero no a fusión. La relación entre ambos sistemas fue de mutua acomodación y articulación. Así, en los Andes coloniales «una nueva síntesis suprema emergió, conteniendo en su interior dos esferas interrelacionadas e interdependientes pero separadas: el catolicismo nativizado y la religión indígena cristianizada».

A pesar de los importantes esfuerzos por teorizar acerca de la aculturación religiosa en los Andes, esfuerzos que enfatizan la interrelación e influencia mutua de los dos sistemas religiosos en contacto, los investigadores han encontrado algunos problemas al momento de aplicar la teoría a los expedientes de idolatría. Más de una interrogante ha surgido en el camino. Por ejemplo, se ha comenzado a cuestionar la idea de «continuidad» entre las religiones prehispánicas y el catolicismo andino contemporáneo, idea que parece estar implícita cuando el catolicismo andino es utilizado como marco de referencia para entender la religión del siglo XVII. Dicho procedimiento supone construir un puente que, ahora se ve con mayor claridad que hace treinta años, puede conducirnos fácilmente a un camino que pase por alto varios siglos de cambio, como lo ha notado Juan Carlos Estenssoro recientemente (2003: 21). Así pareció reconocerlo también Luis Millones al escribir que «Lo que nos ha faltado es continuar la búsqueda del comportamiento de las sociedades indígenas en los siglos XVIII al XX» (2002: 60). A partir de estos cuestionamientos a los trabajos previos sobre religión *andina*, se ha entrado de lleno al espinoso terreno de las religiones que convivieron durante el virreinato.

Aunque nadie ha negado explícitamente la interacción de tradiciones religiosas ocurrida en los Andes coloniales, una revisión de la literatura disponible permite afirmar que los investigadores suelen desdeñar aquellos elementos «españoles» que se «filtraron» en la documentación. En muchos trabajos se ha preferido desecharlos por no ser genuinamente *andinos*, por presentarse como una especie de interferencia que es preciso poner de lado para acceder finalmente a la religión auténticamente indígena, oculta en los procesos anti-idolátricos. A pesar de lo expuesto en su trascendental libro de 1983, Manuel Marzal, en un trabajo dedicado a la «religión andina persistente» en el pueblo de Andagua en el siglo XVIII, señaló cómo esos procesos de idolatría incluían «formas de brujería (de origen indígena o español) practicadas por determinados indios», que el autor consideraba «comportamientos que no tienen nada que ver con la religión andina». En dicho trabajo, Marzal agregaba que «varios de los ritos [denunciados] como “idolátricos” por los acusadores o testigos del proceso de Andagua no tenían ninguna relación con las descripciones de la religión andina de los principales cronistas», lo cual *probaba* «que no pertenecían a la religión andina». Se trata, en último término de un problema de definición de lo *andino*. En dicho artículo, Marzal definió las creencias *andinas* «en el sentido restringido de la aceptación de seres sobrenaturales de origen andino, que eran objeto de culto», como los ancestros momificados o las *huacas* móviles (1988).²⁶

Así, y dado que para autores como Marzal lo *andino* se detectaba con mayor claridad en la vigencia del culto a las grandes divinidades regionales y a los antepasados

26 Resulta interesante contrastar las conclusiones de Marzal con las de Frank Salomon (1990), quien ha estudiado el mismo proceso de idolatrías correspondiente a Andagua.

momificados, los estudiosos de lo *andino* han preferido concentrarse en los pasajes de la documentación que aportan información sobre dichos aspectos de la religión de los siglos XVII y XVIII. En cambio, la dificultad para separar las prácticas y creencias católicas de las no católicas se deja sentir especialmente en aquellos fragmentos de los expedientes que remiten a prácticas y creencias de tipo mágico —propias de la esfera de lo privado—, tales como la adivinación para encontrar objetos perdidos, la magia terapéutica, los hechizos de amor y la brujería. Allí, la influencia foránea parece haber sido mucho más intensa. Por eso, en más de un caso, tales prácticas han sido desechadas por no ser consideradas suficientemente *andinas*.

Algunas de las razones que explican esta tendencia a circunscribir lo *andino* a aquellas prácticas y creencias que remiten al pasado prehispánico ya fueron adelantadas. En primer término, la oportunidad que ofrecía la documentación de idolatrías para superar las manidas crónicas tradicionalmente en uso para el estudio de las religiones andinas hizo que se valorara el estudio de la religión andina colonial en función de la reconstrucción de la religión andina prehispánica. En segundo término, la idea de la extirpación como un aparato esencialmente represor de una cultura religiosa indígena que sobrevivía casi sin alteraciones en determinadas zonas del virreinato alentó una visión más bien esencialista de lo *andino*: aquello que se resistía a desaparecer. En tercer término, la notoria influencia de la etnohistoria y su búsqueda de la visión *indígena* o *desde adentro* de los hechos contribuyó también a esencializar aquello que en la documentación los investigadores buscaban encontrar como genuinamente *andino*.

Como se dijo, esta perspectiva a la caza de las pervivencias religiosas se intersecaba con la idea de la extirpación como una actividad fundamentalmente represora. Detrás de la búsqueda de continuidades entre el pasado prehispánico y el mundo contemporáneo yacía la influencia de la historiografía sobre la resistencia de las poblaciones indígenas sometidas a la imposición religiosa. Implícita o explícitamente, algunos de estos trabajos se inscribían en una corriente de reivindicación de los «vencidos».²⁷ En especial, se buscó revivir la figura del especialista religioso andino con la finalidad de analizar la visión *desde adentro* que este podía ofrecer acerca de la religión de su comunidad. Por eso, la mirada de los estudiosos se fue posando paulatinamente sobre aquellos personajes responsables de la supervivencia de la religión tradicional: los llamados hechiceros y sus líderes, los curacas andinos.

El resultado de este conjunto de tendencias y perspectivas fue la creación de una oposición demasiado rígida entre lo español y lo *indígena*, como si se tratara de dos compartimientos claramente distinguibles y separables (Estenssoro 2003: 141). En pocas palabras, las investigaciones terminaron privilegiando la búsqueda de lo andino

27 Sobre este punto, véase las reflexiones de Jeremy Mumford sobre el Taqui Oncoy (1998: 157-159), por ejemplo.

prehispánico, la religión anterior a la Conquista, incluso en expedientes sobre personajes que vivieron durante los siglos XVII y XVIII. Aunque la «reconstrucción» de las religiones prehispánicas a partir de los documentos de idolatrías constituye un interés académico legítimo en sí mismo, no se puede perder de vista que este tiende a soslayar que, sobre todo y en primer término, los expedientes describen la magia y la religión tal como se practicaban en el siglo XVII. Solo en segunda instancia, y a partir de la aplicación de un análisis muy cuidadoso, puede imponérselos lecturas alternativas que busquen descubrir lo *andino prehispánico*.

Los numerosos trabajos dedicados a estudiar la religión *andina* a partir de los procesos de idolatrías han puesto en evidencia la tensión entre la continuidad y el cambio. La revisión de los trabajos sobre religión andina colonial que se derivaron del análisis de la documentación de idolatrías muestra que el primer término del conocido binomio —la continuidad— es el que ha primado en la mente de los especialistas al momento de seleccionar y analizar los datos. Es cierto que, además de los esfuerzos por definir teóricamente la aculturación religiosa de las poblaciones andinas, otros enfoques han destacado la permeabilidad de los sistemas religiosos andinos tradicionales para «aceptar los símbolos de la autoridad política dominante» e incorporarlos con relativa facilidad (Millones 1978: 40-41). También, se ha hecho hincapié en el nexo cultural que trazaron los especialistas religiosos nativos entre las creencias prehispánicas y los elementos cristianos que se tornaron «poderes “nativos” por derecho propio».²⁸ Pero la lectura predominante de los expedientes de idolatrías privilegió la información que estos contenían acerca de la religión indígena vigente durante el Virreinato: el culto a las *huacas* o divinidades de distinta escala, la supervivencia del culto a los ancestros momificados o el uso de *chancas* y *conopas*, especie de divinidades domésticas asociadas con las labores productivas.

En pocas palabras, se buscó describir predominantemente la misma religión que los visitantes de la idolatría buscaban extirpar y que, supuestamente, se conectaba con los tiempos prehispánicos y persistía, con ligeras alteraciones, en el presente. Así, se actualizó en la historiografía aquello que en estas páginas hemos denominado la «perspectiva del extirpador»: en más de un caso las dos religiones fueron concebidas desde un enfoque que las presentaba como alternativas mutuamente excluyentes para los pobladores andinos de los siglos XVII y XVIII. Desde las primeras publicaciones aisladas de documentos de la idolatría, los estudiosos asumieron prioritariamente la perspectiva del visitador. Desde esta óptica, la documentación contenía restos, rezagos o pervivencias de una religión prehispánica desestructurada que se resistía a morir y que podía analizarse teniendo como horizonte último de referencia los

28 La cita en Griffiths 1998[1996]: 336. También, véase Millones 1978: 40-41; Mills 1997: 4, 104, 255-256; y, Urbano 1999: xx.

datos etnográficos recogidos en los Andes contemporáneos.²⁹ Luis Millones (2002: 61) describió recientemente esta orientación como la ilusión «en algunos sectores intelectuales y místicos [...] de una pretendida vigencia de las ceremonias andinas, nacidas antes o en rebeldía a la divulgación del catolicismo». Juan Carlos Estenssoro también cuestionó la visión propia del extirpador que implícitamente concebía estas fuentes históricas como «testimonios prístinos de una religiosidad prehispánica» (2003: 32).³⁰ Por supuesto que el énfasis puesto en la continuidad de lo *andino* se deriva más de la manera como el historiador o el antropólogo se han aproximado a los datos que de la naturaleza misma de la información. En muchas ocasiones, los especialistas se colocaron las lentes con que el extirpador colonial se había aproximado a las prácticas mágico-religiosas que buscaba extirpar.

Si partimos de otras premisas, sin embargo, la lectura de los expedientes demuestra cómo en muchos casos la religión y la magia colonial estaban más cargadas de innovaciones que de permanencias. En algunos casos, la información mágico-religiosa de que se disponía para regiones como Ambar, Cajatambo, Checras, Huarochirí u Ocos —núcleos de pequeñas doctrinas predominantemente indígenas— calzaba bien con la imagen clásica que se construyó para describir la religión *andina* colonial. Los ritos comunales en favor de las viejas divinidades, los celosos sacerdotes que defendían las antiguas devociones y la vigencia de numerosos elementos provenientes de las religiones prehispánicas terminaron delineando dicha imagen. Así, historiadores y antropólogos prefirieron enfatizar las «persistencias» en doctrinas de fuerte presencia indígena donde, precisamente, las evidencias parecían reflejar relativamente pocos elementos mágico-religiosos *españoles*. Sin embargo, dicha imagen se muestra insuficiente para describir otras áreas que se podrían percibir más claramente como espacios de «intercambio» o «convivencia» cultural (Millones 2002: 18; Sánchez 1991b: 34, respectivamente). En otros términos, no es tan sencillo aplicar la imagen tradicional de la religión *andina* a espacios que, aunque signados por una fuerte presencia indígena, fueron escenario de la convivencia de los grupos que conformaban la sociedad virreinal (Flores 1991). Se trata de lugares de «intenso mestizaje», caracterizados por el intercambio entre la religión y la magia españolas y los sistemas de creencias prehispánicos (Glass-Coffin 1998; Millones 2002: 20; Millones y León 2003; Alberro 1992 para el caso de la ciudad de México). La hechicería en Lima,

29 Véase el artículo de Iwasaki Cauti 1984: 76-77, trabajo que citamos entre otros ejemplos.

30 En opinión de Estenssoro, «Lo que podía generar un malentendido [y creo que sucedió así en parte] era que, habiéndose seleccionado sólo lo que se refería o podía referirse al pasado prehispánico, quedaba la impresión, puesto que se trataba de documentos coloniales, que se podía proyectar las conclusiones y la metodología aplicada a las fechas de producción de las fuentes mismas sin restituirles su sentido y su carácter colonial. Así se hizo sin tener en cuenta el contexto documental al que éstas se encuentran unidas o en el que fueron producidas». Para una reflexión estimulante sobre las paradojas de la búsqueda de los *andino* más allá de 1532, véase Thurner 1998.

por ejemplo, enmarcada en lo que una autora denominó el «pensamiento mágico de la clase popular urbana» (Sánchez 1991b: 34 y ss.), ofrecía un rostro muy distinto del de las religiones rurales del virreinato, en apariencia más indígenas y usualmente estudiadas a partir de la documentación sobre idolatrías.

Así, el análisis de los hechiceros de la urbe y de las prácticas mágico-religiosas heterodoxas por las que fueron denunciados exige aplicar un enfoque que tome seriamente en cuenta el intercambio cultural y la riqueza de tradiciones que interactuaron en el nivel de las prácticas mágico-religiosas populares. La confluencia de dichas tradiciones se regía por una lógica que aglutinaba elementos mágicos provenientes de varios sectores culturales, sin que dichos elementos perdieran nunca su «marca de origen» —esto por el riesgo de que se esfumara, precisamente, el poder acumulado (Estenssoro 1997: 439 y 2003: 437)—. La definición del hechicero colonial —una categoría abstracta, al fin y al cabo— se ha desprendido sobre todo del estudio de la documentación más consultada por los investigadores de la extirpación —como los procesos publicados en el famoso *Cultura andina y represión* de Pierre Duviols—. Pero los estudios sobre la hechicería en Lima han puesto en evidencia que dicho personaje, «celoso conservador de la religión prehispánica», difería notablemente de su contraparte limeña y urbana. Así, una vez más arribamos a la conclusión de que ya no es posible seguir ignorando los matices regionales que se filtran por toda la sección Hechicerías e Idolatrías.

De vuelta a la tensión entre continuidad y cambio, entonces, los estudios sobre la hechicería limeña o de la costa norte —a diferencia de los trabajos pioneros sobre la extirpación— inclinan la balanza más hacia el segundo término de la dicotomía, el cambio. Trabajando con documentación de la zona de Chancay, Ana Sánchez (1991a) ofreció una versión muy distinta de la religión *andina* de aquella que surgió del análisis de los procesos compilados en *Cultura andina y represión*. Para el caso de Lima, el mascado de coca, el uso de prácticas mágicas con variados orígenes culturales, las invocaciones al Inca y el recurso a un panteón alternativo —inclusive indígena— eran todos elementos que abundaban en la documentación. La hechicería como actividad lucrativa a disposición preferente de las mujeres y como creencia compartida por prácticamente todos los estratos de la sociedad se volvieron signos inconfundibles de lo que se caracterizó como hechicería urbana sincrética.³¹

Recientemente, Millones (2002: 63) ha planteado una elemental comparación entre los materiales disponibles para la sierra centro-sur y aquellos provenientes de la costa y sierra norteños —si se quiere, entre las «idolatrías de la costa y [las] de la sierra»—. Los materiales clásicos de la sierra centro-sur permiten constatar la existencia de ceremonias con una «relación más o menos estrecha con aquellas que se

31 Véase Flores 1991; Sánchez 1991b; Gareis 1992a; Castañeda y Hernández 1995:335; Mannarelli 2000[1998]; Osorio 1999; y, Estenssoro 1997; 2003: 373 y ss.

descubrieron en los siglos iniciales del coloniaje». Los segundos, provenientes de la región norteña del virreinato peruano, más bien una «penetración muy consistente de la religión popular española». En este último caso, el «peculiar ensamblaje de los sistemas de creencia» operado en dichas regiones permite apreciar el repliegue de los «rezagos de la cultura incaica» ante la invasión de la «religión popular española y la interpretación que de ella hacían los cultos regionales» (2002: 70). En suma, Millones propone construir imágenes muy distintas de las que se construyó a partir de regiones rurales más clásicas en el estudio de la extirpación. De forma similar, en un excelente apartado dedicado a la hechicería limeña —punto de confluencia de tradiciones africanas, indígenas y españolas—, Estenssoro ha propuesto contrastar las áreas urbanas y rurales a partir de sus elementos compartidos, como un legítimo «terreno de negociación, un fondo común de temas, personajes y creencias» que fue conformando un auténtico imaginario colonial.³²

El resultado de este desencuentro entre los trabajos abocados a las religiones populares urbanas y los dedicados a las religiones indígenas tradicionales ha sido una barrera historiográfica que perdura hasta el presente. Así, uno de los límites más notorios de la historiografía sobre la extirpación es la casi total ausencia de esfuerzos por compaginar la información de los expedientes del Tribunal de la Inquisición —disponible para la ciudad de Lima— con los datos aportados por los expedientes de idolatrías —algunos de ellos disponibles también para dicha ciudad—. La dificultad de integrar los expedientes de la Inquisición con los de la extirpación se ha debido también a las fronteras —en ocasiones más ideológicas que históricas— entre los modelos construidos por los especialistas para entender ambas realidades.³³ Quizá debiéramos perseguir una perspectiva capaz de integrar ambas regiones geográficas e historiográficas: la Inquisición de la urbe y la Extirpación de las doctrinas rurales. Extirpación e Inquisición se han mantenido separadas por sus ámbitos de acción —rural y urbano, respectivamente— y por el origen socialmente construido de sus procesados —indios, españoles, mestizos, zambos o mulatos—. Pero sobre todo, de manera más general y determinante, la distancia se debe al tipo de preguntas que los estudiosos han planteado al acercarse a sus fuentes. Esta brecha entre procesos inquisitoriales y de los tribunales de las idolatrías ha comenzado a acortarse, al menos para una zona determinada, en las páginas que ha dedicado Juan Carlos Estenssoro (2003: 374-375) al estudio de la construcción del «más allá» en Lima colonial.

Además de las ideas aportadas por Flores y Estenssoro para el análisis de la hechicería limeña, la aproximación entre Inquisición y Extirpación es posible si se tiene

32 «Siendo los materiales de la doctrina y de predicación los mismos para todos, por la vía de la catequesis se constituyó un conjunto de conocimientos compartidos, tanto sobre el cristianismo como sobre las idolatrías» (Estenssoro 2003: 374).

33 Existen algunas excepciones notables, como los esfuerzos de Flores 1991 y de Griffiths 1998[1996]: 107 y ss.

en cuenta dos aspectos con frecuencia soslayados. El primero es que, en ocasiones, Inquisición y Extirpación perseguían castigar las mismas prácticas y creencias mágico-religiosas «populares», elementos compartidos por la «clase popular» en los que la «frontera ideológica entre las castas» se diluía. Así, Ana Sánchez (1991a iv, viii, xlv-xlv) ha propuesto usar los documentos de idolatrías no solo para estudiar la religión *indígena*, sino también para aproximarse a la «sociedad popular peruana» del siglo XVII. Con tal fin, Sánchez ubicó los procesos de idolatrías en el contexto más amplio de la Reforma —y de su contraparte, la Contrarreforma—, interesada en fomentar el control de la cultura popular desde las clases letradas.³⁴ La propuesta de Sánchez consiste en ir más allá de la consideración de las «permanencias andinas» y de la idolatría, o como sugiere Millones (1967: 175), desterrar la distinción tajante entre cristianos e idólatras. Es indudable que la invitación de Sánchez es también una provocación a superar las fronteras historiográficas que separan la Extirpación de la Inquisición. Muchas veces, y este es el segundo aspecto en el que el acercamiento entre ambas instituciones es posible, los inquisidores y extirpadores tenían dificultades para identificar y separar lo *indígena* de lo *español* al momento de juzgar a los acusados. No era siempre sencillo para los jueces el establecer distinciones claras acerca de qué creencias o prácticas mágico-religiosas provenían de qué tradiciones culturales. A veces, ni siquiera se podía establecer el origen étnico de los propios acusados, si estos eran indígenas o mestizos, por ejemplo (Alberro 1992:170; Gareis 1992a: 127-128; Millones 2002: 19-20).

Más allá de la discusión acerca de la naturaleza culturalmente construida de las categorías socio-raciales que conformaban la sociedad virreinal (Jackson 1999) y de la creencia en que la persistencia de la idolatría indígena era fundamental en la construcción política de la «indianidad» colonial (Estenssoro 2003: 312), interesa resaltar que la división de jurisdicciones entre la Inquisición y la Extirpación descansaba en la representación ideal de la sociedad conformada por dos *repúblicas*, sometidas a jurisdicciones eclesiásticas diferentes. Pero la realidad descrita en los expedientes se encargaba de socavar a cada momento tal representación. Antes que reproducir la división ideal entre los *sujetos* y *objetos* susceptibles de ser sancionados por ambas instituciones, los investigadores deben retomar aquellas semejanzas en las prácticas y creencias descritas en la documentación generada por ambos tribunales con la finalidad de desterrar la falsa dicotomía cristiano-idólatra. Precisamente, afirmaciones de algunos observadores de época, así como trabajos de investigadores modernos, han comenzado a cuestionar aquello que se había venido entendiendo por *cristianismo* en el virreinato peruano, en supuesta oposición a las religiones que los visitantes

34 El marco interpretativo de Sánchez es proporcionado por Peter Burke 1991: caps. 8 y 9. Sobre la dinámica de control de las clases populares, véase también Christian 1991[1981]; Nalle 1992; Thomas 1999[1971]: 265, 636-637; y, Fontana 2000[1994]: 89 y ss. Sobre este proceso de control en las visitas anti-idolátricas, véase Urbano 1999: xlv-xlvi.

de la idolatría describieron —a veces inventaron— y quisieron extirpar a través de las célebres campañas. El catolicismo del siglo XVII no se puede equiparar con los contenidos del catecismo de 1584 y de la Biblia, o con las «creencias que trajeron los misioneros» (como lo hace Marzal 1983: 183-184), sino que este, desde su origen peninsular, difería notablemente de los lineamientos ortodoxos trazados por Trento o por los concilios limenses.³⁵

Según algunos testimonios de eclesiásticos, muchos cristianos de la Península Ibérica parecían, por su «ignorancia religiosa», indios del Nuevo Mundo (Fontana 2000[1994]: 94). Al internarse en la Galicia rural y en las montañas de Cantabria del siglo XVII, los jesuitas creyeron descubrir «unas nuevas Indias [...] donde los campesinos eran poco mejores que paganos» (Christian 1991[1981]; también Alberro 1992: 101-102, 201; Bernand y Gruzinski 1992[1988]: 97, 161). El cristianismo *local* de la Península Ibérica se caracterizaba básicamente por el papel de intermediario divino que jugaban los santos, por una tupida red de reliquias, por frecuentadas ermitas y santuarios con poderes curativos y por la presencia abrumadora de prácticas heterodoxas que podríamos considerar típicamente mágicas, antes y después de la Reforma. Fue también esta religiosidad la que llegó a América. Como lo han mostrado Serge Gruzinski (1989: 8-9; 1993[1988]: 197-200) y Solange Alberro (1992: 100-101) para el caso de México colonial, la Iglesia católica no tenía el monopolio de lo sobrenatural. Soldados, artesanos, campesinos y «venerables» itinerantes venidos de la Península o nacidos en América introdujeron entre los indios una masa de creencias «ilícitas» y prácticas clandestinas. Para aquellos, el cristianismo no era solo la religión del clero, sino también la versión que de aquél tenían los españoles, corregidores, mineros, mestizos y mulatos con quienes entraban en contacto en pueblos y ciudades. Así, resulta altamente problemático hacer referencia a un simple proceso lineal de «cristianización» en los Andes, pues habría que ponerse primero de acuerdo acerca de qué se entiende —o entendía entonces— por cristianismo. Salvo algunos principios básicos comunes, el cristianismo de un arzobispo, un inquisidor o un visitador de la idolatría difería del de un campesino peninsular o un español viviendo en una parroquia rural del virreinato peruano.³⁶

En suma, y como lo demuestran los esfuerzos por acercar la Extirpación a la Inquisición, hay que reflexionar también sobre las semejanzas entre la religiosidad popular americana y la europea en el siglo XVII, antes que enfatizar solamente las diferencias entre un supuesto cristianismo ortodoxo ampliamente difundido y las

35 Marzal reconoce que los inmigrantes españoles, «que vivían la piedad popular medieval», influyeron en la transmisión de los ritos cristianos «al contacto con los indígenas» (Marzal 1983: 262). Desde la publicación de su trascendental libro de 1983, las ideas del estudioso español han ido cambiando al entrar en diálogo con las opiniones de otros especialistas. Véase, por ejemplo, Marzal 1999 y 2002.

36 Véase, adicionalmente, los trabajos de Christian 1991[1981]; Bernand y Gruzinski 1992[1988]: 105; Nalle 1992; y, Caro Baroja 2001[1961].

religiones prehispánicas que algunos eclesiásticos combatieron. Y, en este proceso, el origen geográfico de los documentos, así como las características de las sociedades locales que describen, son variables determinantes a la hora de abordar el estudio de la magia y de la religión andinas. Así, arribamos otra vez a una conclusión similar a la que cerró la sección anterior. Antes que tomar elementos aislados de expedientes provenientes de distintas zonas del virreinato para construir una religión andina general —y casi siempre ideal—, es preciso considerar la documentación en su propio contexto de gestación. Dicha operación podría revelar matices regionales antes ignorados, prácticas mágico-religiosas y hechiceros coloniales a caballo entre la Lima popular y el Cajatambo idólatra. Abandonando la perspectiva clásica que perseguía las supuestas «persistencias» indígenas, es preciso considerar otras zonas de contacto cultural, otros espacios de mestizaje activo capaces de disputar a la Ciudad de los Reyes su lugar privilegiado en la historiografía acerca de la magia y de la religión andina colonial. Para eso, y allí donde sea factible y necesario, hay que poner un pie en los inciertos dominios «rurales» de la extirpación de idolatrías y otro en el reino de la Inquisición urbana.

CAPÍTULO 2

ACUSACIONES DE BRUJERÍA

Witches, in this sense, are merely those called "witches" in a society.

Alan Macfarlane 1970: 4

Era el año de 1689. Don Carlos Apoalaya, prominente señor étnico de uno de los tres grandes curacazgos del valle de Jauja, denunció el extraño fallecimiento de su esposa ante el visitador de la idolatría. Según el cacique de Ananguanca, su esposa, potencial heredera del vecino curacazgo de Atunjauja, había encontrado la muerte como resultado de los maleficios que varios hechiceros se habían encargado de lanzar contra ella. La desgracia tenía nombre propio. Los «ynstrumentos de hechisos» que se hallaron en la recámara de la cacica, la identidad y la procedencia de los brujos involucrados y las múltiples declaraciones de testigos que su esposo logró reunir en favor de su acusación apuntaban a establecer que los brujos habían actuado convocados por don Cristóbal Calderón, otro señor étnico local. Para don Carlos, el anhelo de poder y la venganza eran los móviles que explicaban los ataques mágicos. Don Cristóbal había sido derrotado judicialmente en sus pretensiones al gobierno del curacazgo de Atunjauja por el cuñado del curaca denunciante. Este personaje había muerto en Lima poco tiempo antes, también víctima de las artes de los mismos hechiceros. Precisamente, cuando en 1689 su heredero estuvo listo para asumir el gobierno del curacazgo de Atunjauja, los ataques mágicos y la muerte de la cacica impidieron que se llevara a cabo la ceremonia que lo investiría en el cargo.

Cerca de dos años después, y sin haber concluido la causa por idolatrías iniciada en 1689, don Carlos presentó nuevas denuncias contra dos indias del valle de Jauja, a quienes sindicó como brujas. Asimismo, estableció otra vez una conexión entre su mala suerte, la brujería y la lucha por el poder. La ambición se ocultaba tras una historia de amor. Las dos hechiceras fueron denunciadas por su intento de concretar, ayudadas por el poder de la magia amorosa, la unión del hijo y heredero de don Carlos con la hija de una de las brujas acusadas. El temor del curaca denunciante se desprendía del hecho de que el curacazgo de Ananguanca pasara, merced a dicha unión, a manos ajenas a la familia. La resistencia de don Carlos y de su esposa se tradujo en varios intentos, por parte de las brujas denunciadas, de arrebatárles la vida con potentes maleficios.

Mientras todo esto sucedía, en noviembre de 1690, el visitador de la idolatría inició una nueva averiguación en uno de los pueblos pertenecientes al curacazgo de

Luringuanca, el tercer señorío del valle. El visitador buscaba develar los hechos tras las acusaciones de hechicería e idolatría que esta vez recaían sobre otros tres hechiceros y un curaca, don Juan Picho. Según los denunciante, Este último había convalidado a tres reputados hechiceros al pueblo de Sincos para adivinar, por medio de piedras y granos de maíz, si se mantendría en el cargo de cacique interino. Y es que otros indios principales, curacas como él, pretendían el gobierno de Luringuanca para sí. Don Juan Picho se defendía argumentando que la acusación malintencionada brotaba de sus rivales políticos, los otros caciques. De una forma o de otra, la disputa por el poder se filtraba una vez más en el expediente en cuestión.¹

Estos eran los hechos esenciales en torno de una serie de denuncias que enfrentaron a los principales curacas del valle de Jauja hacia 1690. Los acontecimientos indicaban una estrecha —aunque no siempre evidente— conexión entre la brujería y las luchas por el poder cacical. ¿Resultaba casual que en torno de 1690 surgieran casi simultáneamente tres acusaciones de hechicería involucrando a los curacas de los tres repartimientos de la provincia de Jauja?, ¿en qué sentido constituían estas acusaciones una muestra de tensiones que recorrían el tejido social del valle?, ¿de qué manera dejaban entrever estos juicios la pugna entre las fuerzas conservadoras, el cambio y la renovación de los miembros de la elite nativa del valle? Difícil era para los curacas de Jauja el mantenerse en el poder; frecuentes se hicieron en ese entonces las denuncias por supuestos ataques mágicos para apropiarse de los preciados curacazgos, acusaciones que enfrentaban a las familias de curacas ante los tribunales eclesiásticos. ¿Cómo se llegó a esta situación y cuál es su significado en la historia general de la región?

Estas son algunas de las interrogantes que guían las páginas siguientes. En este capítulo, me propongo plantear con mayor detalle la discusión que orienta este trabajo. En la primera parte, presentaré un marco teórico de que me sirvo para analizar los procesos de idolatría del valle de Jauja, concretamente, el paradigma histórico-antropológico que en las últimas décadas se ha aplicado al estudio del surgimiento de las acusaciones de brujería. Enseguida, intentaré adaptar dicho marco de referencia a la situación particular de los curacazgos del valle de Jauja. Mostraré que los estudios sobre la conexión entre los expedientes de hechicerías y la sucesión curacal en el virreinato peruano pueden tomar rumbos renovadores si se adopta el conjunto de premisas metodológicas que discuto en este capítulo.

En la segunda parte, presentaré la escasa información disponible sobre la extirpación de idolatrías en el valle de Jauja y cómo esta se vincula a dos coyunturas específicas, inspiradas más en las pugnas por el poder cacical que en el modelo de las clásicas campañas extirpadoras discutido en el capítulo anterior. Finalmente, comentaré brevemente la información mágico-religiosa que se desprende de los expedientes de

1 Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL). Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691]; exp. 6 [1690].

hechicerías del valle. En este punto específico, trato de atar un cabo que, debido a la temática específica de este trabajo, corría el riesgo de quedar suelto. Aunque en esta oportunidad dejo de lado la dimensión simbólica de las prácticas y las creencias mágico-religiosas para concentrarme en el trasfondo político de las acusaciones de hechicería, expondré algunas ideas acerca de la relevancia del material de Jauja para una discusión más amplia acerca del intercambio religioso en los Andes, indicando algunas de las vías que considero apropiadas para abordar dicho material.

1. LA NATURALEZA DE LAS ACUSACIONES

El estudio moderno de la brujería es uno de los mejores ejemplos del fructífero acercamiento entre la historia y la antropología. En parte por un prejuicio que se remontaba a la Ilustración y a los inicios de la Revolución Científica —el mismo que concebía la brujería como una explicación irracional de la realidad, amparada en un conjunto de asociaciones erróneas—, los especialistas decimonónicos y de la primera mitad del siglo XX, como James George Frazer, Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss, se ocuparon casi exclusivamente de la magia y de la brujería entre las llamadas «sociedades primitivas» de América, África, Asia y Oceanía. A partir de la década de 1970, historiadores y antropólogos comenzaron a interesarse por el fenómeno en el seno de sus propias sociedades. Este renovado interés se debió fundamentalmente a dos factores: primero, el entonces novedoso giro historiográfico hacia el estudio de los grupos «marginales» que, como las brujas, aparecían generalmente mal representados en las fuentes oficiales; segundo, la influencia creciente de la antropología sobre la disciplina histórica (Viazzo 2003[2000]: cap. 4).

En síntesis, es posible distinguir tres enfoques o paradigmas predominantes en el estudio de la brujería.² El primero, enmarcado en de los cánones de la historia institucional, ha privilegiado el estudio de los magistrados eclesiásticos y civiles responsables de fomentar las cacerías de brujas en Europa, explorando la confluencia de ideas de origen letrado y popular que desencadenó las masivas persecuciones. Concentrándose en los aspectos jurídicos de los procesos contra los brujos y las brujas, y poniendo en tela de juicio la veracidad de las declaraciones obtenidas por mecanismos como la tortura, este paradigma ha buscado reivindicar a las víctimas de la persecución religiosa: aquellos sentenciados por la Inquisición. En especial, enfatizando el conjunto de estereotipos demonológicos que los inquisidores buscaban «confirmar» en las declaraciones que arrancaban de los acusados, estos autores expresaron su incredulidad respecto de que las confesiones tuvieran un «núcleo» de verdad, es decir, que el conjunto de prácticas y creencias atribuidas a brujas y brujos

2 Para las siguientes líneas, me baso en la obra ya citada de Viazzo 2003[2000], así como en los artículos de Monter 1972 y de Hodgkin 1998.

en los procesos judiciales existieran más allá de la mente de los sectores hegemónicos encargados de su represión.³

El segundo paradigma parte de una premisa distinta. Este enfoque busca descubrir el núcleo de «verdad» oculto en las declaraciones —en ocasiones altamente estereotipadas— de los acusados de brujería. Así, a partir de los trabajos pioneros de Margaret Murray (1921; 1970[1931]) sobre la «religión» de las brujas, los autores que han seguido esta perspectiva analizan las creencias de las personas denunciadas como si aquellas formaran parte de una religión en cierta medida organizada, aunque clandestina. Esta religión se habría caracterizado por un «conjunto orgánico de cultos de fertilidad animal y vegetal de antiquísimas raíces preagrícolas» ampliamente difundido entre las masas rurales del Viejo Continente y vigente aún en los siglos XVI y XVII (Viazzo 2003[2001]: 210). Algunos especialistas comenzaron a postular la existencia de ministros de culto, de rituales, de organizaciones secretas, de complicadas simbologías y de calendarios agrícolas comunes a todo el territorio europeo. Especialmente, entraron en escena las descripciones del célebre *aquelarre* o reunión de brujos, así como los testimonios de aquellos individuos que decían haber sido partícipes de estas reuniones nocturnas. En esta línea, destacan los esfuerzos de Julio Caro Baroja (2001[1961]) y, más recientemente, los de Carlo Ginzburg (1992[1966]; 1991).

El tercer paradigma en el estudio de la brujería se caracteriza fundamentalmente por la aplicación de la teoría antropológica al material histórico generado por la persecución de los brujos europeos. La proyección de la antropología sobre la historia se hizo notar especialmente en una «contextualización social de las creencias y de las acusaciones de brujería», así como en la búsqueda de sus principales funciones sociales (Viazzo 2003[2001]: 219). En los cimientos de esta especie de sociología de la brujería le cabe a Edward Evans-Pritchard un lugar central. Su libro acerca del pensamiento mágico de los pueblos Azande que habitaban el Sudán meridional, basado en un trabajo de campo realizado entre 1927 y 1930, demostró que existía una lógica perfectamente racional detrás de la magia, aunque esta difiriera de la lógica científica comúnmente asumida por Occidente (1976[1937]). Partiendo de bases epistemológicas distintas, la coherencia interna del sistema de creencias mágicas azande cuestionaba profundamente las divisiones previas entre el pensamiento salvaje y el civilizado, tan en boga durante los años anteriores al libro de Evans-Pritchard. En ese sentido, esta investigación ejercería un influjo determinante en los enfoques posteriores sobre el tema.⁴

3 Véase, por ejemplo, los trabajos de Norman Cohn 1980[1975] y de Gustav Henningsen 1983[1980]. También es útil consultar el trabajo de Brian Levack 1995.

4 Un ejemplo prominente lo constituye Middleton y Winter 1963. Véase también Kluckhohn 1962[1944].

Uno de los aportes centrales del trabajo de Evans-Pritchard fue la relación entre la creencia en la brujería y las acusaciones que de ella se derivaban, por un lado, y la «estructura social subyacente» a tales acusaciones, por otro. Evans-Pritchard demostró que, para los azande, la brujería ofrecía una explicación a las desventuras humanas, como la enfermedad, la muerte o un fenómeno atmosférico devastador. Tal explicación presuponía la existencia del poder malintencionado de otros seres humanos, bien conocidos por las víctimas y sus allegados, quienes resultaban afectados por los ataques mágicos dirigidos por los primeros.

Así, las acusaciones que de esta situación se derivaban no eran casuales, sino que iban dirigidas hacia individuos susceptibles de ser ubicados en categorías definidas. Se trataba casi siempre de vecinos con los cuales las víctimas de brujería habían tenido fricciones, convirtiéndose en sospechosos de enemistad y de hostilidad. En otras palabras, era la existencia previa de una relación social hostil en una localidad determinada, la misma que enfrentaba a la víctima con otros individuos, lo que confería a la brujería su poder explicativo de las desgracias humanas en el sentido antes descrito.⁵

Además, gracias a la investigación de Evans-Pritchard se abrió un conjunto de posibilidades de estudio sobre la «dirección» de las acusaciones de brujería y sobre los diversos tipos de representación colectiva acerca de quiénes *debían ser* brujos o brujas —casi siempre mujeres ancianas y viudas que dependían de la caridad del resto de la comunidad para su supervivencia—. En el plano colectivo, se esclareció cómo las acusaciones tendían a comprometer a individuos que, según las expectativas de su propia sociedad, debían mantener relaciones amistosas, pero que en la práctica se encontraban en desacuerdo o incluso en situaciones de abierta confrontación. Acusados y acusadores se relacionaban a través de la vecindad, la cotidianidad, los lazos económicos y sociales y las relaciones familiares, especialmente las matrimoniales. Una de las funciones centrales de la brujería en el ámbito de las relaciones familiares era la de unir clanes o separarlos. La brujería podía promover la solidaridad familiar —cuando la familia era víctima de ataques mágicos— pero también, a través de certeras acusaciones dirigidas hacia otros miembros de la parentela propia, eliminar relaciones familiares que se habían vuelto difíciles de sobrellevar por causas diversas (Macfarlane 1970: 236-237). En otros términos, una acusación de brujería podía representar un mecanismo altamente eficaz para truncar una relación social que se había vuelto insostenible y para llevar un conflicto al punto extremo de producir efectos políticos como la escisión de un linaje o de los habitantes de una comunidad.

En el plano individual, personalizar la mala ventura permitía confrontarla por medios mágicos o legales —un contrahechizo o una acusación de brujería ante las autoridades, respectivamente—. Aunque la impresión inicial nos parezca la inversa,

5 Véase: Evans-Pritchard 1976[1937]: 45; Gillies 1976: xvi-xvii; y, Dixon 1996: 124.

eran en muchos casos las víctimas de los actos de brujería los agresores iniciales, aquellos que violentaban determinadas normas de convivencia y, llevados por sus propios sentimientos de culpa y ansiedad, temían actos de venganza. Se trataba de un mecanismo para revertir la culpa inicial y transferirla desde las personas que habían fallado en determinadas obligaciones sociales hacia aquellas ante quienes se había fallado. A la misma vez, dicho mecanismo inhibía el examen de la propia conducta, atribuyendo la culpa a un otro.⁶

Desde el punto de vista de los supuestos agresores —los brujos y quienes estuvieran detrás de ellos—, en cambio, la brujería era un sustituto para la acción política directa, encaminada a derrotar a los enemigos o rivales. Atacar a alguien con brujería era un comportamiento característico de aquellos que creían también haber sido injustamente tratados, ya fuera por las víctimas de sus hechizos o por otros agentes sociales vinculados o fomentados por estas. En tal sentido, la brujería era también un camino para mejorar la situación personal. Solo cuando la parte afectada era lo suficientemente débil como para no poder recurrir a un mecanismo más «explícito» de venganza —el homicidio, por ejemplo—, apelaba entonces a las fuerzas de lo sobrenatural. Así, en los términos específicos de cada sociedad, la brujería aparecía siempre como dirigida desde los más débiles hacia los más poderosos, pero rara vez a la inversa. Además, el recurso de la magia disminuía la ansiedad y permitía superar la frustración ocasionada por el éxito de los opositores, transformando a los ejecutores de la misma en agentes activos de la solución al problema. En pocas palabras, la venganza por medios mágicos ritualizaba el optimismo.⁷

Entre otros aportes metodológicos centrales, la investigación de Evans-Pritchard sobre la magia entre los azande mostró la importancia de abandonar el nivel macroscópico que algunos preferían al estudiar las cacerías de brujas que asolaron Europa, para ubicarse en el nivel microscópico de la aldea, el condado o, inclusive, el vecindario (Turner 1982[1967]: 116). Alan Macfarlane (1970: 159, 168-169, 171, 173-174, 195-197), en su ya clásico estudio sobre la persecución contra las brujas en el condado de Essex, aprovechó el cambio de perspectiva desde la investigación extensiva hacia la intensiva. Valiéndose del análisis profundo de más de mil doscientos procesos judiciales conservados en los archivos locales de Essex, demostró que muchos de los fenómenos descritos por Evans-Pritchard en el Sudán meridional podían ser detectados entre los campesinos de la Inglaterra moderna. Su profesor y asesor de tesis en Oxford, Keith Thomas, publicó poco tiempo después sus propias investigaciones sobre las acusaciones de brujería entre vecinos y familiares, pero en el contexto más amplio de la expansión del protestantismo inglés y su lucha contra

6 Estas ideas se inspiran en Evans-Pritchard 1976[1937]: 45-46; Macfarlane 1970: 159, 168-169, 171, 173-174, 195-197; y, Thomas 1999[1971]: 546, 552-553, 555, 557.

7 Véase Evans-Pritchard 1976[1937]; Caro Baroja 2001[1961]: 13; Thomas 1999[1971]: 508-509, 647; y, Viazzo 2003[2000]: 202-204.

formas de pensamiento como la magia durante los siglos XVI y XVII (1999[1971]: 196, 557, 560, 655).⁸

Otros investigadores, como Carlo Ginzburg y su análisis de la mentalidad de un molinero del Friuli italiano (1986[1976]) y Emmanuel Le Roy Ladurie (1978[1975]) y su minucioso estudio de la pequeña villa de Montaignou, se beneficiaron de esta perspectiva de investigación vertical o *en profundidad*, representativa no solo de los nuevos estudios sobre la brujería sino también de aquello que pasó a denominarse *microhistoria* (Ginzburg 1993; Levi 2002). Los microhistoriadores propugnaban abandonar la lectura «rápida» de los procesos de brujería —y de otros documentos— para aplicar sobre ellos un lente de aumento que se concentrase en detalles antes ignorados o simplemente extraídos de su contexto. Estos investigadores proponían un análisis detallado de los procesos correspondientes a un ámbito geográfico lo suficientemente restringido como para ser estudiado a fondo y a través del tiempo. Precisamente, el método de investigación histórica en archivos locales proporcionaba la oportunidad, comúnmente ausente en los estudios antropológicos de los pueblos sin escritura, de registrar las variaciones de las sociedades en el tiempo. Además, combinando los procesos inquisitoriales con otros documentos, se podía reconstruir la «estructura social» en que surgían las acusaciones de brujería. Este nuevo paradigma histórico-antropológico se volvió, en opinión de Pier Paolo Viazzo (2003[2000]: 204), «un instrumento de gran sensibilidad para medir en el campo el nivel de tensión social y buscar sus causas».⁹

Como se muestra en el primer capítulo, son aislados los esfuerzos por analizar los expedientes de idolatrías de una región determinada a partir del paradigma histórico-antropológico de estudio de la brujería descrito en líneas anteriores. Salvo pocas pero valiosas excepciones, tampoco se ha hecho esfuerzos por analizar dichos expedientes desde la perspectiva de la sucesión curacal. Varios autores han incidido en el trasfondo político y económico de muchas de las acusaciones de brujería en los Andes —las mismas que involucraron frecuentemente a los caciques locales—, pero sin aventurarse a contextualizar los expedientes de idolatrías a partir de la investigación profunda en los archivos locales. En otras palabras, aunque la propuesta de ahondar en la relación entre sucesión curacal y expedientes de idolatrías no es —no podía serlo— del todo novedosa, sigue siendo hasta ahora solo eso, una propuesta. Más de un autor, confrontado con los documentos, ha sugerido la necesidad de

8 Críticas a Macfarlane y Thomas se pueden encontrar en Holmes 1984: 85.

9 Sobre la aproximación microscópica en etnografía, véase Geertz 1973: 21-23. Algunos cuestionamientos interesantes a los trabajos de Le Roy Ladurie y de Ginzburg en Fontana 1982.

estudiar la relación entre acusaciones de hechicería y rivalidad política en los curacazgos andinos.

En 1974, por ejemplo, Karen Spalding (1974: 236) hizo notar la falta de investigaciones dedicadas a analizar los conflictos subyacentes a los pleitos de idolatría. En dicha ocasión, Spalding propuso, a partir de las discusiones vigentes acerca de la función social de la brujería, «investigar los mecanismos y las tensiones de las estructuras sociales» que los conflictos expresaban. En trabajos posteriores, identificó, para la región serrana de Huarochirí en el siglo XVII, las fuerzas subyacentes que escindían a las comunidades y favorecían acusaciones, tales como las diferencias entre los grupos de edad, el grado de aculturación o las limitaciones que imponía la propia comunidad a la autoridad curacal (Spalding 1981: 18; 1984: 258-259). Manuel Marzal (1983: 218, 233-234), reseñando algunos expedientes correspondientes a determinadas áreas fuera del arzobispado de Lima, escribió que, en algunos casos, los expedientes mostraban cómo «los procesos de idolatría se convierten en un arma política para lograr fines distintos del de la ortodoxia de la fe». Muchos acusadores estaban unidos por intereses políticos que los enfrentaban al acusado, sin que les importara mucho, en realidad, la heterodoxia de aquel a quien denunciaban. Marzal propuso atacar el problema desde el «micronivel de la comunidad».

Eso fue precisamente lo que hizo Frank Salomon (1983: 424) en un artículo breve pero muy sugerente. En efecto, Salomon abordó de cerca esta temática, situándose en el nivel micropolítico y tomando como estudio de caso una zona ubicada entre los actuales Ecuador y Colombia. El autor se ocupó de la relevancia política de la agresión mágica y de esta como expresión de la rivalidad entre especialistas religiosos. En muchas ocasiones, las batallas entre brujos escondían conflictos interétnicos pre-existentes. Los procesos de idolatría y las acusaciones de hechicería eran, en resumidas cuentas, el reflejo del impacto del cambio social en la localidad. Los casos estudiados por Salomon revelaban motivaciones políticas y económicas, así como fricciones entre parientes cercanos, aunque poca presencia de curacas por las características de la zona. Posteriormente, Nicholas Griffiths (1998[1996]: 204-213) llamó la atención sobre la función de las acusaciones de hechicería e idolatría para destruir enemigos políticos y propuso leer los procesos también como la expresión de las luchas de poder en el seno de la comunidad. Su perspectiva enfatizaba cómo la situación de las facciones en pugna en un determinado momento podía desencadenar dichas acusaciones, mencionando de paso la conexión entre denuncias de brujería y sucesión curacal. Y es que, como anotó Acosta (1987a: 187), ya desde la década de 1620 las acusaciones de idolatría y de hechicería fueron incorporadas al «discurso de las disputas políticas».¹⁰ Griffiths

¹⁰ Basó sus observaciones, sobre todo, en el expediente seguido contra el curaca don Rodrigo Flores Caxamalqui. Véase García Cabrera 1994: 356-357. Confrontado con el mismo documento, y en una nota marginal, Monsalve (1998: 391, nota 5) escribió que «Por ello es importante tener en cuenta el

(1998[1996]: 214, 223) postuló, en ese sentido, que «la acusación de idolatría se convirtió en un arma más entre el arsenal a disposición de los grupos que rivalizaban por el cacicazgo», siendo aquella expresión de una lucha más amplia por la afirmación del poder dentro de la comunidad.

Ahora bien, sostener que determinadas denuncias partían de conflictos locales y, en especial, se originaban en disputas por los curacazgos es defender una premisa fundamental, difícil de refutar, pero con limitado valor explicativo. Lo que debería interesar al historiador es sobre todo entender *qué* conflictos particulares eran aquellos que en la sociedad de la provincia de Jauja, por ejemplo, echaban a andar las acusaciones, así como cuáles eran los antecedentes históricos de tales conflictos. En tal sentido, un intento por caracterizar dichas tensiones entre curacas exige afrontar el problema desde la perspectiva histórica y no desde la relativa inmovilidad implícita en la búsqueda de elementos comunes a los expedientes de idolatrías provenientes de distintas regiones del virreinato.

Tal como reflexionaba Alan Macfarlane (1970: 3 y ss.) al enfrentarse a los procesos inquisitoriales de Essex, si se trata de reconstruir el entramado de tensiones interpersonales que recorrían una comunidad víctima de acusaciones de brujería, la investigación no puede proceder de manera *acumulativa*, es decir, sumando procesos judiciales provenientes de múltiples zonas. A diferencia de la sugerencia de Griffiths de «basarnos en juicios procedentes de una gran variedad de regiones geográficas distintas» (1998[1996]: 23, nota 15), es preciso concentrarse en una región específica. En otras palabras, se debe atacar la documentación de una zona *en profundidad*. El primer enfoque —el de la acumulación— implica revisar numerosos procesos de hechicerías e idolatrías de distinta procedencia geográfica para llevar a cabo una simple constatación de la premisa inicial —la de la relación entre acusaciones de hechicería y sucesión curacal—. Se corre el riesgo, sin embargo, de hacer una lectura superficial y de comprobar, en último término, lo obvio. En cambio, si lo que se quiere estudiar son las tensiones subyacentes a las acusaciones —y esta es la perspectiva que asumo en este trabajo— la investigación histórica debe localizarse en una región específica, suficientemente circunscrita espacial y temporalmente como para proceder con detenimiento al momento de analizar los expedientes de idolatrías. Responder a interrogantes como las que guían esta investigación demanda, adicionalmente, ir más allá de la documentación de idolatrías y echar mano de otras fuentes históricas para entender los antecedentes y el contexto histórico en el que se desarrollaron las partes implicadas en una acusación de brujería.

Me interesa, pues, explorar la relación entre el surgimiento de acusaciones de idolatría o hechicería y las pugnas por el poder entre las familias de curacas del valle

contexto social en el cual se realizan los juicios de idolatrías, antes de sacar conclusiones apresuradas acerca del carácter de la religión andina colonial a partir de la información recogida en estos pleitos».

de Jauja. Por tanto, el análisis de las denuncias que constituyen el punto de partida de los procesos por idolatría y hechicería no puede prescindir de la consideración de las motivaciones de los principales acusadores. Los riesgos implícitos en un enfoque que no tome en cuenta este aspecto fueron notados acertadamente por Flores-Espinoza (1993), quien cuestionó la búsqueda de datos etnográficos, pues pasaba por alto aquellos aspectos externos a los datos en sí, aquellos que, precisamente, iluminaban el contexto en torno del origen de los expedientes. En pocas palabras, hay que prestar atención a los términos en que se producía la información: el visitador, los testigos, la comunidad, las relaciones entre los personajes y los conflictos latentes entre curacas.

Sin embargo, descubrir y explicar motivaciones políticas, económicas o de otra índole no implica negar de plano la veracidad de las denuncias para concentrarse solo en los móviles detrás de las mismas, sino que exige un esfuerzo adicional de interpretación. Así, se puede ensayar una *doble lectura*, en paralelo, de la información en los expedientes correspondientes al valle de Jauja. La primera lectura, entrelíneas y superpuesta a la segunda, surge de la idea simple de que una acusación malintencionada era un arma muy potente para eliminar rivales políticos, especialmente curacas sentenciados por idólatras o hechiceros. Así, la utilización que hacían muchos curacas de los tribunales eclesiásticos —y del aparato judicial virreinal en general— era parte de un juego más amplio por el poder. En el terreno político, acusaciones interesadas de diversa naturaleza, fueran estas *falsas* o *verdaderas*, revelaban una situación en la que los mecanismos para crear y mantener el consenso entre las familias de curacas, especialmente aquellos mecanismos que permitían una cierta cuota de participación de sus respectivas parcialidades en la estructura de poder nativo, fracasaban o se mostraban ineficientes.

Los llamados indios principales —generalmente curacas de mediana jerarquía, caciques de un pueblo o de una parcialidad— jugaban un rol muy importante en la confirmación y legitimación de aquel que fuera designado cacique principal y gobernara como tal. Este pasaba a ser una especie de «representante y síndico del grupo mayor», sujeto siempre al consejo y consentimiento de los «principales». Así, incluso después de la Conquista, el curaca debió tratar de conservar su delicada posición como mediador entre las distintas parcialidades y sus representantes, los indios principales. No siempre salió airoso. En determinadas circunstancias —como la muerte inesperada de algún señor local— la inestabilidad política se traducía en la proliferación de pretendientes al cacicazgo, muchos de ellos familiares cercanos, lo que generaba una dinámica de enfrentamiento por el acceso al poder.¹¹

11 Sobre estas ideas, elaboradas a partir de la información disponible para los curacazgos de Huarochirí, Huamanga y la costa norte, véase Rostworowski 1961: 61-62; Spalding 1974: 46-54, 102-103; 1984: 56-57; Stern 1986[1982]: 32-33, 131; Powers 1998: 190-191; Pease 1999[1992]; y, Ramírez 2002[1996]: 103.

Los expedientes de idolatrías a que nos abocamos dejan entrever este tipo de mecanismos de enfrentamiento, tensión y consenso, pero tal como se habían configurado a mediados del siglo XVII en el valle de Jauja. La introducción de la justicia colonial —y, en especial, la consolidación del aparato eclesiástico montado para extirpar la idolatría— puso a disposición de los curacas de toda jerarquía un mecanismo a partir del cual traducir la ausencia de consenso —que en tiempos prehispánicos se resolvía por otros medios— en acusaciones de idolatría o amancebamiento, expresión particular de los interminables pleitos sucesorios que llenan hoy los archivos locales. En otras palabras, los tribunales coloniales no era un simple mecanismo de explotación de las masas indígenas sino que, en muchos casos, estuvo al servicio de los curacas y sus comunidades para resolver los pleitos internos. Steve Stern (1982; 1986[1982]) identificó las sucesivas batallas jurídicas que los curacas y sus comunidades desplegaron, en una auténtica dinámica de apropiación y sabotaje de las estructuras coloniales designadas para mantenerlos bajo control, con el fin de hacer valer sus intereses al menos desde la década de 1550. La manipulación del aparato judicial por los señores étnicos no se limitó a luchar contra la explotación colonial, sino que fue practicada por la sociedad nativa en la lucha por tierras entre distintas parcialidades y en los pleitos por la titularidad de los curacazgos.

El segundo nivel de lectura de los expedientes toma las acusaciones vertidas por los denunciantes como *ciertas* —o al menos como altamente verosímiles: que un curaca determinado era idólatra o hechicero o que fomentaba las actividades de estos, por ejemplo. Así, esta lectura se concentra en aquellas prácticas y creencias mágico-religiosas descritas en la documentación, siempre en conexión con el poder de los señores étnicos. ¿Por qué los curacas necesitaban practicar la brujería? Sobre todo, este enfoque ensaya la consideración del mundo de los hechiceros de Jauja a partir de su vinculación con los caciques. Además, con el fin de comprender mejor el rol social de la brujería en las colectividades llamadas tradicionales, intenta explicar por qué en determinados casos algunos curacas eran efectivamente *culpables* de los cargos que se les imputaban —como la idolatría, la hechicería o el amancebamiento—, trayendo a consideración la situación particular de estos señores dentro de la sociedad local y del entramado de poder nativo.

Varios investigadores han caracterizado el siglo XVII como un periodo de transición, un tiempo de adaptación y resistencia durante el cual muchos señores étnicos quedaron atrapados entre dos legitimidades. Una les reclamaba la conservación de su papel tradicional de mediadores entre el grupo étnico y las fuerzas naturales, sobrenaturales y humanas que obraban sobre el mismo, así como la preservación de su capacidad de adaptación y su habilidad para administrar los recursos y la riqueza del grupo que presidían. La *otra* legitimidad los acercaba al mundo de los dominadores desde el momento en que se les incorporaba a la burocracia virreinal por su condición de indios nobles, merced a su nombramiento como «caciques principales y

gobernadores» de un repartimiento de indios. Moviéndose en este registro, y respondiendo a las exigencias de ambas partes, muchos curacas acumularon un considerable patrimonio personal fuera de las pautas de la reciprocidad andina y tejieron sólidas alianzas —matrimoniales, políticas y económicas— con grupos no indígenas. Las distintas estrategias desplegadas por estos señores para asegurar la reproducción de las sociedades andinas eran portadoras, a su vez, de las fuerzas sociales que terminarían por transformarlas irreversiblemente (Rivera Cusicanqui 1978; Powers 1991; 1995).

Moviéndose en los intersticios del mundo colonial, muchos señores étnicos se aferraron a un conjunto de prácticas sociales que asociaron con el *tiempo del Inga*, un pasado prehispánico reinventado del cual se nutrió su prestigio. Frecuentemente, fueron acusados de hechicería e idolatría, especialmente por su cercanía a los llamados hechiceros y por su defensa de estos y de la religión tradicional. En otros casos, curacas coloniales *hispanizados* aprendieron a manejar un conjunto de estrategias que perseguían un beneficio para sus personas y sus descendientes. Muchos de ellos se separaron paulatinamente de los indios del común; en algunos casos, pasaron a recibir el calificativo de «caciques intrusos». En diferentes zonas fueron reemplazados en su liderazgo durante las primeras décadas del siglo XVIII por otras autoridades comunales que provenían, sobre todo, del reforzado cabildo indígena (Penry 1996).¹² ¿Cómo se desarrollaron, enfrentaron y entrelazaron las distintas legitimidades curacales en el valle de Jauja? A partir de las tensiones en la elite nativa que este proceso generó, los expedientes de idolatrías de Jauja y las acusaciones de brujería a ellos vinculados permiten explorar esta situación en una región específica del virreinato peruano.

Así, en un sentido amplio, el tema de este estudio contribuye a la discusión acerca de la transformación del curaca andino. Este proceso no fue espacial ni temporalmente homogéneo, sino más bien de una profunda complejidad. Trazada todavía en líneas muy vastas, la interpretación que se ha propuesto para entender a los caciques coloniales del siglo XVII se apoya en los casos de las zonas mejor conocidas —costa norte y sierra sur—, así como en aquello que se ha sostenido para los siglos XVI y XVIII, generalizando inevitablemente un conjunto de afirmaciones para otras áreas del virreinato peruano en el siglo XVII. Es precisamente esta constatación la que justifica investigaciones como las que aquí se desarrollan, dedicadas al casi desconocido valle de Jauja. Esta contribución pretende llenar parcialmente ese vacío, ocupándose de un aspecto determinado de la sucesión curacal en el valle del Mantaro durante la segunda mitad del siglo XVII, es decir, la relación entre brujería y política.

12 Véase, adicionalmente, Wachtel 1976[1971]: 194-200; Millones 1978: 21, 37; Spalding 1984: 210, 222-223; 2002: 68-69; Saignes 1987: *passim*.; Arellano Hoffmann 1988: 82, 101; Glave 1989: 211 y ss.; O'Phelan 1997: 14, 19-20, 41-42; Ramírez 1997: 68-78; 2001: 183; y, Turner 1997: 37-38.

En síntesis, las dos lecturas de los expedientes que propongo se concentran en la brujería, la política y la sucesión curacal o, si se quiere, en la hechicería como un arma para eliminar rivales políticos en dos sentidos distintos pero complementarios. En primer término, algunos curacas podían apelar a la justicia eclesiástica denunciando a los caciques rivales para protegerse de un ataque mágico y para destruir el prestigio y las posibilidades de los acusados de acceder al gobierno o de conservarlo. En un segundo sentido, determinados curacas podían echar mano del poder sobrenatural que los hechiceros manejaban para conseguir o conservar el poder por medios mágicos, alternativos a otros mecanismos más convencionales para acceder al control de un curacazgo. En ambas lecturas, la premisa era la creencia en la eficacia de la brujería, independientemente del lado en el que se estuviera. Efectivamente, aunque se hiciera un uso político o simplemente malintencionado de la justicia eclesiástica contra la idolatría, denunciantes y denunciados parecían creer en la magia que se describe en la documentación. En otras palabras, a pesar de que no se pueda establecer en último término si los individuos involucrados en una acusación declaraban lo que creían era la *verdad*, se puede en cambio suponer que incluso alguien decidido a mentir lo hacía para ser creído, por lo que sus declaraciones se movían siempre dentro de los límites de lo que su sociedad consideraba posible.¹³

Tomando como punto de partida el marco teórico y metodológico descrito en las líneas precedentes, se puede sugerir que, durante el siglo XVII, un conjunto de relaciones sociales hostiles que enfrentaban a distintas familias de curacas del valle de Jauja se materializó en un puñado de acusaciones formales de hechicería ante los tribunales eclesiásticos encargados de la extirpación de las idolatrías. Sin embargo, antes que enmarcarlos en el contexto general de las campañas contra la idolatría que asolaron los Andes, es importante discutir estos procesos judiciales por su significación para la *microsociedad* del valle. Como se verá, estos procesos eran expresión de las rivalidades entre los grandes curacas de los tres repartimientos que conformaban la provincia de Jauja y otros indios principales, también curacas pero de menor jerarquía. Estos buscaban acceder a los cargos y dignidades que un conjunto de familias curacales había detentado desde por lo menos el siglo XVI, como se verá en el cuarto capítulo. Las acusaciones eran entonces, para la historia local, un episodio más —aunque imbuido de características propias— de la larga lucha que enfrentó a los curacas andinos coloniales por el control de los curacazgos.

13 Confrontado con documentación judicial de índole similar, la cual mostraba claramente la postura enfrentada de dos o más partes, así como los intereses en juego que se desprendían de declaraciones «igualmente contradictorias y vehementes», Bernard Lavallè escribió que «nunca podremos estar seguros de la sinceridad y buena fe de las partes». En el plano metodológico, Lavallè propuso leer causas con estas características como «una red sutil de significancias verosímiles», pues incluso en el supuesto de que los testigos y los denunciantes estuvieran mintiendo, el criterio de eficacia los llevaba a moverse dentro de los «límites de cierta verosimilitud» (Lavallè 2001[1999]: 22-23).

2. EXTIRPACIÓN, HECHICEROS Y PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS

El corregimiento de Jauja es una región asentada en los extramuros de la historiografía sobre la extirpación de la idolatría. Esta afirmación se sostiene al menos en dos sentidos. En primer término, no existen evidencias directas o indirectas acerca de espectaculares campañas de extirpación entre los pueblos de Jauja, con excepción de la dudosa declaración del conocido extirpador Francisco de Ávila, que retomaré en un momento. El *corpus* de procesos de idolatrías que ha sobrevivido presenta como características principales el ser exiguo y tardío, especialmente si se le compara con otras regiones del arzobispado de Lima. Este no es un indicador infalible para medir la intensidad de las actividades extirpadoras —nadie conoce, después de todo, los avatares a los que pudo estar sometida cualquier información adicional—. Pero otras evidencias avalan esta constatación inicial: los documentos disponibles corresponden a dos coyunturas muy precisas, asociadas principalmente con la emergencia de acusaciones por factores internos de la propia sociedad de Jauja. No parecen deberse a una política eclesiástica organizada desde Lima para combatir la idolatría, como sucedió en otras regiones.

En segundo lugar, salvo menciones escuetas a los datos contenidos en los expedientes que corresponden a la región de Jauja (Griffiths 1998[1996]; Mills 1997), no existe ningún estudio ni compilación de documentos equiparable con aquellos trabajos dedicados a otras zonas especialmente frecuentadas por los visitantes de la idolatría, como Lima, Cajatambo o Huarochirí. Esta omisión se explica en parte porque se trata de causas ajenas a la dinámica de las campañas iniciadas desde Lima, a partir de la confluencia de los poderes civil y eclesiástico —y ese ha sido, precisamente, uno de los intereses historiográficos predominantes, como se vio en el primer capítulo. Más bien, los procesos judiciales de Jauja responden a un trasfondo local acerca del cual los expedientes mismos informan solo parcialmente y sobre el que es preciso investigar en detalle.

Así, aunque los expedientes de Jauja han estado a disposición de los investigadores por mucho tiempo, su labor en este caso particular se ha limitado más bien a extraer algunos datos sueltos sobre magia y religión que, puestos en conjunción con aquellos tomados de expedientes provenientes de otras zonas, han servido para nutrir las páginas que sobre la idolatría se han escrito.¹⁴ Pero incluso en el caso anterior, el relativo abandono de los expedientes del valle de Jauja ha respondido también a la naturaleza misma de la información que sobre prácticas mágico-religiosas aportan: se trata de información que a muchos podría parecer poco *indígena*. En tal sentido, desde la perspectiva dominante de reconstruir las religiones *indígenas* antes y después

14 Véase, por ejemplo, Silverblatt 1988 y Mills 1997: 111, 129, 226 y 257 y ss.

de la Conquista, la misma que desarrollamos en el capítulo primero, la información contenida en dichos expedientes resulta poco útil.

Como excepción que confirma la regla, existe una tesis de licenciatura, sustentada en la Universidad Nacional del Centro de Huancayo (Piñas Marín y Torres Gamarra 2003), dedicada a transcribir y presentar la mayoría de los documentos de extirpación que existen en el Archivo Arzobispal sobre el valle del Mantaro. Entre otros asuntos, los autores identifican el inicio de estos procesos como ajeno a las célebres campañas anti-idolátricas, mencionan que los hechiceros descritos en ellos se hallaban vinculados primordialmente al ámbito de lo privado y sugieren la conexión entre sucesión curacal y algunos de los procesos judiciales. Los autores logran captar que existe un «trasfondo» político y económico ajeno a los fines propios de la evangelización y de la extirpación de la idolatría. Sin embargo, esta constatación parte de la lectura «interna» y, a veces, de la paráfrasis de los documentos mismos. Es decir, y a pesar del mérito innegable de su investigación, Piñas y Torres no se aventuran a buscar fuentes complementarias que expliquen, precisamente, ese trasfondo que aparece tan tenue en su trabajo.

Los primeros datos acerca de los inicios de la actividad extirpadora en la provincia de Jauja se encuentran en la *Instrucción* del pionero extirpador Cristóbal de Albornoz (1989: 183 y ss.), elaborada hacia 1584.¹⁵ El texto contiene una enumeración de las *huacas* de los habitantes del valle, sin mayor indicación sobre las idolatrías de los indios. A inicios del siglo XVII, cuando se montaban las primeras campañas oficiales, el famoso Francisco de Ávila dijo haber visitado la zona entre enero de 1614 y febrero del año siguiente. Refiriéndose a su labor extirpadora en varias doctrinas del valle, escribió que había reducido a la fe católica a 11.720 personas, confiscado de manos de los indios 380 ídolos de piedra y destruido 420 ídolos «ffixos», reemplazándolos por cruces.¹⁶ El célebre doctrinero de San Damián de Checa también sostuvo haber castigado a los indios idólatras de las doctrinas de Santa Fe de Atunjuaja, San Miguel de Huaripampa, Santa Ana de Sincos, La Ascensión de Mito, San Francisco de Orcotuna, Santo Domingo de Sicaya y San Juan Bautista de Chupaca, todas ubicadas en el valle. En un testimonio posterior, Ávila confirmó haber visitado, entre 1609 y 1615, los corregimientos de Huarochirí, Yauyos y Jauja. Sin embargo, y según su propio testimonio, decidió subdelegar a los religiosos de la Compañía de Jesús casi el

15 Aquí se entiende «actividad extirpadora» en su sentido más específico y especializado. Es claro que desde la primera visita de la hueste pizarrista al valle del Mantaro se quebró ídolos y se destruyó templos. Véase los testimonios de Alonso de Borregán (1948) y de Pedro de Cieza de León (1996[1553]) al respecto.

16 Información de servicios fechada en Lima el 16 de marzo de 1615. Archivo General de Indias (en adelante, AGI). Lima, 326, f. 1r-3r (foliación moderna a lápiz). Véase también Duviols 1977[1971]: 188 y Urbano 1999: 16.

íntegro de la tarea en Jauja.¹⁷ Al parecer, entonces, su labor fue solo parcial. Sin embargo, de su quehacer en dicha provincia los indios guardaban un agrio recuerdo.¹⁸

Tras el entusiasmo inicial y quizá aislado de Ávila y de los jesuitas que lo secundaban, la provincia de Jauja pareció entrar en una relativa calma respecto de la fiebre anti-idolátrica. El padre José de Arriaga (1999[1621]: 85), autor del primer manual para extirpadores, en el cual expresó su indignación grandilocuente por la supuesta difusión de la idolatría en el virreinato, pudo escribir que muchas zonas, como el valle de Jauja, estaban «muy cultivadas» y recibían de ordinario «riego de doctrina». Según Arriaga, en el valle había «poca o ninguna idolatría», gracias a los cuidados y diligencia de los padres dominicos y franciscanos, encargados de adoctrinar la región desde los tiempos del pacificador Pedro de La Gasca. Sin minimizar necesariamente la labor evangelizadora de los doctrineros, hay que leer la afirmación de Arriaga también en el sentido que, en torno a 1620 —un año antes de la publicación de su manual—, no existían condiciones locales favorables para que explotaran nuevas campañas o acusaciones de hechicería. La afirmación del jesuita no se puede entender simplemente como una comprobación de la inexistencia de idolatrías entre los indios. Dicha suposición resultaría bastante discutible en principio. Así parecen sugerirlo los datos indirectos acerca de la extirpación en el valle treinta y cinco años después. Diego Barreto de Aragón y Castro llevó a cabo, entre el 4 de octubre de 1654 y el 30 de septiembre de 1655, una visita de idolatrías en el valle del Mantaro. La información de su visita es importante porque constituye la única relación más o menos detallada que se ha conservado para la zona de Jauja.¹⁹

Ampliando lo que fue el radio de acción de Ávila cuarenta años antes, Barreto no solo confiscó ídolos, reemplazó huacas por cruces y convirtió a varios indios a la *verdadera fe*, sino que penitenció a muchos hechiceros que habían «pactado» con el Demonio y castigó a otros indios por amancebados. También, fundó una casa de reclusión para hechiceros en Santa Fe de Atunjauja. Aunque de su actividad se conservan algunos expedientes fragmentarios, la visita extirpadora de Barreto era prioritariamente una respuesta a los acontecimientos que habían assolado la provincia entre

17 Véase el documento «Parecer y arbitrio», del archivo del Convento de San Francisco. Fechado en Lima el 16 de febrero de 1616 (Temple 1937a[1616] 329, 331).

18 A su paso por Castrovirreina, Felipe Guaman Poma de Ayala (1992[1980]: 1016-1017) conversó con tres indias viejas que, «llorando todo lo que sucidía en su pueblo de Hatun Xauxa», le contaron cómo huían del visitador Ávila. Lo acusaron de querer encontrar hechiceros y hechiceras a toda costa. Si los indios respondían afirmativamente a las indagaciones acerca de qué era «huaca» o «mocha», los castigaba por idólatras. Pero si, en cambio, respondían negativamente, los mandaba azotar sobre un carnero blanco por encubrir a sus divinidades.

19 Un sumario de la visita y de sus resultados ha sido publicado en Sánchez 1991a: xix-xxiv. Basto Girón también consultó este documento 1977[1957]: 21. Sobre la biografía del extirpador, véase AGI. Lima, 241, N. 7 [1648]; Lima, 68, N. 59 [1669]; Lima, 72, N. 5 [1672]; y, Lima, 73, N. 129 [1675], f. 1v.

1647 y 1654, y que se analizan *in extenso* en el capítulo quinto. Barreto fue enviado a Jauja luego de que, por varios años, el doctrinero del pueblo de Chupaca y el juez eclesiástico de la provincia de Jauja se enfrentaran contra don Juan Apoalaya, cacique principal del repartimiento de Ananguanca, a través de una acusación por amancebamiento y hechicería. Como se verá más adelante, dicha acusación tenía poco que ver con los fines de la evangelización. Más bien, era el corolario de una larga pugna de casi dos décadas entre los indios principales y su curaca por controlar el poder en Ananguanca. Cumplido el objetivo de los acusadores —el destierro del curaca y la destrucción de las bases políticas y económicas de su poder—, las autoridades de la provincia olvidaron las idolatrías de los indios, al menos por un tiempo.²⁰ Por eso, habría que esperar cuatro decenios para que emergieran nuevos procesos de idolatría, todos a partir de denuncias formuladas por importantes caciques de la provincia de Jauja. Como ya se adelantara, corresponden a las averiguaciones que en 1689 iniciara el visitador don Antonio Martínez Guerra a pedido de don Carlos Apoalaya, cacique principal y gobernador de Ananguanca, las mismas que finalizarían recién en 1694. También en este caso, las pugnas entre curacas son el trasfondo de las acusaciones de brujería.

En síntesis, la producción de expedientes en la provincia de Jauja —tal como se puede reconstruir a partir de la documentación disponible— se relaciona con dos coyunturas: 1650 y 1690, aproximadamente. Cada uno de estos momentos coincide con la labor de un visitador de la idolatría, Diego Barreto de Castro y Antonio Martínez Guerra, respectivamente.²¹ Además del azar, el cual pudo haber influido en la desaparición de otros procesos, no puede pasar desapercibido el hecho que, en ambos momentos, se tratara de averiguaciones en las que los grandes curacas de Jauja tuvieron un papel protagónico, siempre en conexión con los avatares de la sucesión curacal y con las pugnas por el control de los curacazgos. Los expedientes revelan, pues, una situación harto más compleja que la mecánica operación de extirpar idolatrías. Antes que enfocar las causas de hechicería desde la perspectiva institucional eclesiástica, me interesa explorar en ellas la conexión entre las acusaciones de hechicería, la sucesión curacal y la lucha política en el seno de la elite nativa. Afortunadamente, los expedientes aportan datos sobre la situación en los tres repartimientos que componían la

20 La relación de Barreto se halla hoy perdida. Se sabe, sin embargo, que García de Verástegui Salazar, hombre muy involucrado en la acusación contra don Juan Apoalaya, hizo una «exposición» sobre los casos juzgados por dicho visitador, documento también perdido (Gutiérrez 1993: 111-113). Esto muestra la conexión entre la denuncia contra el cacique y algunos de los intereses que impulsaron la posterior revitalización de las visitas de idolatría en Jauja.

21 Según Duviols (1977[1971]: 198), a Felipe de Medina se le encomendó, el 9 de septiembre de 1649, la visita de Yauyos, Jauja, Chancay y Huaylas. Estaba en Andajes hacia marzo de 1652, realizando una visita de extirpación en los pueblos de Cauxul, Lancha, San Benito y Andajes. En el mismo año, fulminó causa en Cajatambo (García Cabrera 1994: 477-478). No hay huellas documentales que demuestren su labor en el valle del Mantaro.

provincia de Jauja —de norte a sur, Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca—, ofreciendo una impresión global acerca de los acontecimientos en torno de las denuncias de hechicería e idolatría en el área durante la segunda mitad del siglo XVII.

Aunque no se trate del tema central de la investigación, los procesos de idolatrías de Jauja contienen numerosos e importantes datos acerca de las creencias y prácticas mágico-religiosas de los hechiceros y sus clientes, denunciados ante los visitadores de la idolatría. Sin duda, el tema amerita un estudio aparte y no puede ser tocado más que tangencialmente en este acápite. Pero no dedicar si quiera un breve comentario a este tipo de información, a pesar de que tengamos que dejarla de lado para concentrarnos en el trasfondo político de las acusaciones, hubiera sido una omisión notable. Dicha información se ubica, en último término, en un plano complementario al del contexto social en el que surgían tales acusaciones. Un estudio dedicado a estos datos podría revelar importantes aspectos acerca de la sociedad colonial del valle del Mantaro y abrir una vía privilegiada para la discusión acerca del sincretismo mágico-religioso en el virreinato peruano del siglo XVII.

No me propongo ensayar una definición de la naturaleza del intercambio mágico-religioso en los Andes del siglo XVII. Tampoco pretendo establecer un modelo de sincretismo, superposición, yuxtaposición, asimilación o cualquier relación por el estilo. Tampoco busco lidiar con los problemas en torno a la definición de conceptos como «magia» o «religión». Antes que esferas separadas, quizá sea mejor tratarlas como parte del mismo *continuum* «mágico-religioso» (Bernand y Gruzinski 1992[1988]: 64).²² En estas líneas, me limitaré a presentar algunas ideas que han surgido de la lectura de los datos sobre magia y religión contenidos en los expedientes del valle de Jauja, con la intención de que otros emprendan el estudio profundo de esta dimensión del material histórico.

Las prácticas y creencias mágico-religiosas *andinas* locales no concernían a los *indios* de manera exclusiva. Como se dijo en el primer capítulo, hubo precisamente otra evangelización en los Andes, una que no dependió de la política oficial del

22 Definiciones de magia y religión, y de la relación entre ambas se pueden encontrar, por ejemplo, en Frazer 1998[1890]: 33 y ss. y Thomas 1999[1971]: 71. Definiciones de «brujería» o magia nociva en Levack (1995: Introducción). Para los Andes, véase los trabajos ya citados de Griffiths 1998[1996]: 34-38 y Marzal 1983: 305. Para el problema de las categorías «magia» y «religión» aplicadas a América, véase Bernand y Gruzinski 1992[1988]: 65-66, 215. Estos autores hacen notar bien la «relatividad histórica de dichas herramientas conceptuales» y llegan a proponer que dicho debate sea abandonado: «¿Acaso no seguimos preguntándonos hasta el cansancio sobre la definición, el origen, la persistencia, la decadencia, la necesidad y las funciones de las religiones sin cuestionarnos si después de todo esa categoría —culturalmente construida e históricamente fechada— no expresa un recorte y un enfoque de lo real que pueden ser puestos en duda?» (1992[1988]: 213).

Arzobispado, de los misioneros y evangelizadores de carrera, o de las campañas de extirpación. Esta otra evangelización no siempre consciente difundió la religiosidad popular tal como era vivida por los «españoles entre indios» que se instalaron en los pueblos de los Andes y, en este caso, en el valle de Jauja. Las evidencias acerca de su presencia en el valle, como se verá en el capítulo tercero, son más que abundantes. Así, todo un conjunto de creencias no oficiales se fue expandiendo soterradamente, entrando en contacto con las creencias nativas en los ámbitos rural y urbano. El proceso es difícil de rastrear, pero es claro que permitió que en el nivel de la magia —su campo de acción predilecto— se consolidara un sustrato de prácticas comunes a varios sectores de las sociedades locales andinas, destinadas a la consecución del poder, de la salud, del amor o de la riqueza. La lectura de los expedientes de Jauja deja la impresión de que hay que apartarse, al menos por un momento, de la premisa de una supuesta religión prehispánica transformada paulatinamente por la evangelización oficial. Más bien, es necesario tomar en consideración aquella otra *cristianización* que en determinadas regiones de los Andes se consolidó también a través de la difusión de aquellas prácticas mágico-religiosas de corte popular y de origen no indígena que se difundieron en las doctrinas de indios.²³

Ahora bien, esta constatación sería solo parcial si no se asumiera la perspectiva de que estas prácticas y creencias mágico-religiosas se vieron inmersas en un complejo proceso bidireccional. Así, no se trata de un tránsito esquemático en el que a la religión y a la magia prehispánicas se adicionaron algunos elementos de las creencias cristianas populares, proceso del que *solo* habría resultado una religiosidad andina sincrética. Rastrear solo aquellos préstamos de la religiosidad occidental que los indígenas incorporaron y adaptaron implicaría mantenerse en una perspectiva que los condena a jugar un rol pasivo en las transformaciones culturales y, específicamente, religiosas. Es más apropiado considerar que, también a la inversa y por su semejanza de fondo en sus humanos objetivos elementales —la salud, el amor y la muerte—, muchas prácticas mágico-religiosas de origen nativo fueron asumidas y vividas por

23 En tal sentido, Estenssoro (2003: 155-156) ha hecho notar recientemente que «La religiosidad española estaba impregnada de elementos paganos cristianizados que fueron trasladados al Perú. Su transmisión no siempre siguió el camino de la evangelización expresa sino el de la reproducción de las devociones castellanas de las cuales, aunque los indios fueran sólo observadores, no hay que subestimar su influencia. [...] De esta simple constatación (que no hago sino señalar) habrá que tener al menos en cuenta los contactos entre dos tradiciones fuertemente campesinas y no pensar las influencias oponiendo necesariamente un Occidente moderno a una sociedad local tradicional». Trabajos valiosos que han avanzado en esta línea son los de Flores 1991 y Sánchez 1991a y 1991b. Pero la discusión acerca de lo «popular» en los Andes coloniales aún debe llevarse a cabo en el Perú, sobre todo a la luz de los debates en otras latitudes. Véase Bajtin 1990[1965]; Ginzburg 1986[1976]; 1984; Burke 1991; Dixon 1996; los artículos de Chartier, Dixon, Hall, Holmes, LeGoff y O'Neill compilados por Kaplan 1984, así como los trabajos incluidos en la compilación de Scribner y Johnson 1996. Sobre los caracteres de la religión local española, véase Christian 1991[1981] y Nalle 1992.

otros sectores de la sociedad virreinal. Y es este intercambio de doble sentido el que puede ayudar a definir mejor la religiosidad local *andina* en el valle de Jauja. No se trata de postular que el cristianismo peninsular y el cristianismo andino fueran, a fin de cuentas, lo mismo. Sin embargo, en ciertos contextos, las semejanzas pueden ser tan importantes como las diferencias.

En un inspirador ensayo que no tiene parangón en la historiografía peruana, Solange Alberro (1992) ha reflexionado sobre el proceso de «aculturación» de los españoles mexicanos. Trabajando con papeles de la Inquisición, Alberro explora las distintas formas de «interpenetración cultural» mediante las cuales las creencias y prácticas religiosas de los españoles y mestizos de Nueva España fueron transformadas por el contacto con las religiones indígenas. La autora enfatiza la cercanía fundamental entre las concepciones y prácticas indígenas y las de los españoles del «pueblo», cuya cultura de lo religioso no era tan ortodoxa como la que a primera vista podría imaginarse. Sobre todo entre los pequeños funcionarios, encomenderos, hacendados y mineros que se establecían en zonas alejadas con poblaciones abrumadoramente indígenas, el impacto de las divinidades y de los especialistas religiosos nativos se dejó sentir con mucha fuerza, como lo demuestran los fascinantes casos presentados por Alberro.

Volviendo a los Andes, del capítulo anterior se desprende que el mejor ejemplo de este proceso de mutua influencia entre el cristianismo popular y las religiones andinas lo constituye el espacio urbano de la ciudad de Lima. Caracterizada por más de un autor como un ámbito de intenso intercambio cultural, la hechicería limeña hizo confluír la tradición indígena, la española, la morisca y la africana. Armados, entre otros, de los numerosos elementos indígenas nativos que incorporaron a su bagaje —como la coca y las oraciones al Inca y al Sol—, los hechiceros y hechiceras limeños mostraron un perfil muy distinto de aquel propio del especialista tradicional que trataba de mantener la pureza de los cultos autóctonos, presente más bien en el ámbito rural. Acostumbrados a cobrar en metálico o en especies por su oficio, y provistos de una vasta clientela extraída de prácticamente todos los sectores sociales, su magia amatoria o curativa enfrentaba a las autoridades con la dificultad de clasificarla como *española* o *indígena*. La misma complicación se podía presentar al momento de decidir el fuero en el que algunos de estos hechiceros y hechiceras serían procesados: si, como indios, debían ocuparse de ellos los visitadores de la idolatría o si más bien, por su naturaleza española o de casta, debían ser procesados por el Santo Oficio.²⁴

Además del caso de Lima, es posible encontrar valiosos ejemplos en este mismo sentido, precisamente en aquellas áreas caracterizadas como rurales, analizadas desde la perspectiva tradicional de los estudios sobre la extirpación que caracterizáramos en el primer capítulo. Un aspecto en el que esta dinámica se muestra con claridad

24 Para la hechicería limeña, véase los ya citados trabajos de Mannarelli 1985 y 2000[1998]; Flores 1991; Sánchez 1991b; Gareis 1992a; Estenssoro 1997; 2003; y, Osorio 1999b.

es el de aquellos hechiceros que eran consultados no solo por indígenas, sino también por españoles, mestizos y mulatos. Estos personajes desempeñaban su accionar remunerado en los campos de la magia amatoria, de la terapéutica y de la magia negra o brujería. A pesar de que en algunos casos se trataba de localidades con fuerte presencia indígena, en donde estos individuos pudieron haber desempeñado una función más o menos abierta como sacerdotes de los cultos comunitarios, sus poderes mágicos eran premiados también con la confianza de los distintos sectores de la sociedad colonial. En este sentido, es posible citar zonas tan dispersas como Chancay, Cajatambo, Huaylas, Arequipa, Cuzco o Juli durante el siglo XVII. Los ejemplos abundan en la documentación publicada sobre la extirpación, aunque a veces hayan pasado desapercibidos.²⁵

En otros casos también interesantes, es posible encontrar a hechiceros identificados como *no indígenas* valiéndose de elementos supuestamente *indígenas*, como *huacas* —divinidades o lugares sagrados— e ídolos, para lograr la tan ansiada eficacia mágica.²⁶ A esto se suman las evidencias acerca de que algunas hechiceras limeñas de tradición *española* aprendían de las hechiceras indígenas, quienes las proveían de «materia prima» para sus conjuros (Estenssoro 2003: 398). De forma inversa, algunos indios preferían utilizar objetos aparentemente *no indígenas* para practicar la magia.²⁷

25 María Susa Alaya o Arriero, hechicera de Chancay, fue solicitada por la hija de un alférez de apellido Villareal. También, curó con unas hierbas al propio corregidor de la provincia. En el mismo corregimiento, Sebastián Quito «El Viejo», otro reputado hechicero, curó al Licenciado Bartolomé Jurado, cura y visitador, de unas hinchazones en manos y pies. El hechicero Pedro Guambo y era visitado por españoles y mestizos para conseguir buena suerte en el amor (Sánchez 1991a: 22-23, 96, 98, 101). Hernando Hacaspoma, el célebre hechicero de Cajatambo, curó a un español mestizo de La Barranca por un real (Duviols 1986: 232). En la misma zona, la hechicera Francisca Leonor, india del valle de Haiba, en Ambar, era frecuentada por la mujer de un español para eliminar a su marido (García Cabrera 1994: 465-466).

En la provincia de Huaylas, también en el siglo XVII, varios hechiceros eran frecuentados por mestizos y españoles, como María Choque. Joseph «el Dios menor», era capaz de destruir las sementeras. Un español que le negó un pedazo de tierra fue víctima de su magia (Polia 1999: 399-401).

En Arequipa, hechiceros muy prestigiados recibían la visita de españoles, mestizos e indios (Millones 1978: 33). Los jesuitas de Cuzco se enfrentaron a hechiceros que adivinaban a los españoles el paradero de objetos perdidos a cambio de un real (Polia Meconi 1999: 454). En la doctrina jesuita de Juli, cinco hechiceros expertos en adivinar el paradero de las cosas perdidas y el porvenir recibían a mucha gente, entre ellos algunos españoles (Polia Meconi 1999: 311).

26 Rufina Hidalgo, «negra» de Chancay, tenía una «piedra pequeña como cochinito», que era su *huaca* (Sánchez 1991a: 158). Agustina Grimaldo, «zamba» del pueblo de Cochamarca, tenía un idolillo de cristal para fines mágicos (García Cabrera 1994: 481 y ss.). Para el caso mexicano, véase la obra ya citada de Gruzinski 1993[1988]: 232-233.

27 María Inés, india natural del pueblo de Chiquián en Chancay, curaba con hierbas que aprendió a usar de «españoles» (Sánchez 1991a: 7-9).

Finalmente, antiguos lugares sagrados prehispánicos recibían la visita de españoles e indios para satisfacer distintos anhelos por medios mágicos.²⁸

En síntesis, aunque en la documentación publicada e inédita es factible observar, entre otros fenómenos importantes, la adopción de elementos cristianos por los especialistas religiosos nativos, este es solo uno de los sentidos del intercambio mágico-religioso que operó en las ciudades, pueblos y doctrinas de indios en el nivel de la religiosidad local y de la magia. Muchos elementos aparentemente *indígenas* fueron aceptados y respetados por individuos que en los documentos figuran como españoles, mestizos o mulatos, lo que constituye un intercambio en el sentido opuesto, complementario a aquel mediante el cual los indios incorporaron prácticas y creencias provenientes del cristianismo popular.²⁹

Tal es el caso de la provincia colonial de Jauja, un área que podríamos caracterizar como culturalmente *mestiza*, a pesar de que en ella no existiera ninguna ciudad de españoles sino solo los llamados «pueblos de indios» —en los cuales teóricamente los españoles y castas estaban prohibidos de habitar—. Esta realidad pluriétnica fue resaltada hace muchos años por José María Arguedas a partir de sus observaciones de campo. Arguedas presentó el valle como un área que había contribuido a «afirmar algunos de los elementos característicos de la cultura peruana», tal como él la entendía. Además (1984[1957]: 23, 47, 50), resaltó el «cabal proceso de fusión de culturas» como una muestra de la profunda vocación mestiza del valle. Aquel proceso de transculturación, el «más vasto y profundo de la población india del Perú», explicaba para Arguedas los rasgos culturalmente «mestizos» de la población, el «mestizaje seguramente bien ajustado» del valle (1953: 110, 117, 124).

En sus aspectos más esenciales, las apreciaciones de Arguedas se pueden trasladar al siglo XVII, especialmente al momento de ensayar una lectura de la información mágico-religiosa contenida en los documentos de idolatrías y hechicerías, sin que esto implique obviar la transformación profunda operada en la zona a partir del siglo XIX (Samaniego 1980; Mallon 1983), ni otros procesos históricos propios del «área cultural del Mantaro», como la llamó Arguedas. Las prácticas y creencias descritas en la sección Hechicerías e Idolatrías difieren en muchos aspectos de la imagen que sobre la magia y la religión propiamente *andinas* se ha configurado a partir de los datos provenientes de otras regiones como Ambar, Cajatambo, Checras, Huarochirí u Ocos. En el caso del valle de Jauja, por ejemplo, están prácticamente ausentes los

28 Sobre una fuente cercana al nevado Coropuna, en Arequipa, véase la información aportada por los jesuitas en la *Letras annuas* de la provincia del Perú, de 1664 (Polia Meconi 1999: 519-520). Sobre la fuente «Cuyana», en las inmediaciones de la ciudad de Chachapoyas, véase el testimonio de la «Misión a Truxillo y Saña», de 1611 (Polia Meconi 1999: 289-290).

29 Para el caso de México, véase también Gruzinski 1993[1988]: 177, 217-219 y Farris 1984: 110-113. Esta última autora refiere, para la región de Yucatán, un proceso simultáneo de «hispanización» y «mayanización» que no necesariamente se restringió al ámbito de la magia y de la religión.

ritos comunales ofrecidos a las antiguas divinidades,³⁰ las peregrinaciones a los *machayes* —lugares apartados y ocultos en los que las comunidades conservaban a sus antepasados momificados—, el sacerdocio clandestino organizado para preservar las viejas tradiciones o la mención a las *huacas* o a las *pacarinas* —lugares en donde se creía habían tenido su origen uno o más grupos étnicos—. Más bien, encontramos hechiceros cuya labor primordial parece circunscribirse al ámbito de las preocupaciones individuales o familiares, específicamente a la magia curativa y amorosa y a la brujería.

Más próximos a su contraparte limeña que a los brujos denunciados en Cajatambo, por ejemplo, los hechiceros de Jauja estaban acostumbrados a cobrar por sus servicios profesionales, siendo frecuentados por indios y otros grupos sociales que confiaban en la eficacia de sus habilidades. Sobre esta situación advirtió claramente el cacique principal de Ananguanca, don Carlos Apoalaya, al visitador, cuando denunció a poderosas brujas del repartimiento de Atunjauja. Entre otras cosas, el curaca dijo que las acusadas, «con título de curanderas», eran reputadas en toda la provincia de Jauja, cobrando «a esta gente ignorante», «sus pobresas [y] haziendose por Arte diabolica ricas y estimables entre todas». Según el curaca denunciante, el prestigio que las enriquecía desbordaba el ámbito del valle y se extendía a las comarcas aledañas. Las «juntas» que llevaban a cabo en sus casas les daban «apariencias de virtuosas».³¹

Las semejanzas con el caso limeño son interesantes en este punto y sería preciso profundizar más en ellas. En general, las hechiceras de la Ciudad de los Reyes conocían a sus colegas, intercambiaban con ellas saberes y clientes. Las juntas, a la manera de las de Jauja, les servían para «acceder a tradiciones diferentes» y para enriquecer su bagaje mágico y su prestigio. El aprendizaje se realizaba a través de estos canales; la observación era más frecuente que la relación maestra-alumna (Estenssoro 2003: 382-398). Sin embargo, cuando se apresó en Jauja a cuatro hechiceras, confrontadas estas con la voluntad de los dos oficiales de separar a una de ellas del grupo, las demás brujas se opusieron y dijeron a voces que primero «les quitasen la caueza» antes que irse sin su «maestra».³² En Jauja, así como en Lima, era la hechicería un mecanismo de ascenso social para muchos hechiceros y hechiceras. Tómese en cuenta que el curaca don Carlos Apoalaya denunció que las hechiceras de Jauja, por el hecho de su oficio, se enriquecían, eran respetadas y hasta proyectaban la imagen de virtuosas. Juan Solso, famoso hechicero, «yndio benerado entre esta gente rustica por maestro en estas maldades», recibía la visita de numerosos clientes. Estos trabajaban

30 Quizá algunas excepciones sean las visitas que María Soto y otras hechiceras hacían al cerro Guancamarca en el valle y la invocación que del cerro Acapana hacía María Nicolasa, otra hechicera. AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 108v, 230r.

31 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 107-108r.

32 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 83v.

y cultivaban sus chacras, por lo que a Juan no le faltaban nunca provisiones. Un testigo dijo que «todos le regalaban y andaba bien tratado».³³

Se sumaba a estas características el que los hechiceros y hechiceras de la provincia de Jauja recibieran la visita de los distintos grupos que conformaban el abanico étnico colonial. Doña Fabiana de Chaves, mujer casada y residente en Jauja, relató al visitador que en una oportunidad se hospedó en su casa una española, mujer de un mercader, llamada doña María Suternas. Esta le relató cómo su marido había ido a la villa minera de Huancavelica —ubicada al sur del valle— y, por tardarse más de lo esperado, temía que la hubiese olvidado y viviese ya con otra mujer. Preguntó entonces a Fabiana quién era Juan Solso —uno de los más famosos hechiceros de la zona—, «porque Maria de Agama [¿otra española?] ya difunta le auia dicho que era adiuino y le podria desir la causa de no boluer [su marido]». Según el testimonio de doña Fabiana, ella habría respondido que «no lo conosia», reprochando a María la pregunta y amenazándola con una acusación ante el Tribunal de la Inquisición. María Suternas respondió que «no era pecado, porque era para sauer de su marido».³⁴ Como Juan Solso, Agustina González, otra hechicera, fue solicitada por doña Isabel Álvarez, española. Esta, enemistada con su marido, y por la enorme fama de que gozaba la González, fue a visitarla una noche «para con ella disponer el atraer al dicho su marido». No solo las mujeres descritas como españolas recurrían a las hechiceras en Jauja. Larga Malis, otra bruja famosa de la zona, era consultada por indias y mestizas, quienes le llevaban regalos como queso y maíz. La situación parece haber sido generalizada, pues numerosos testigos sostuvieron que algunas acusadas ante el visitador de la idolatría recibían en sus casas a muchas «mugeres Casadas y Solteras de mal vivir», sin hacer mayor distinción entre ellas.³⁵

Además de atender a una clientela diversa, algunos hechiceros y hechiceras no fueron —o no pudieron ser— identificados como indios en la documentación. Juan Francisco de Betanzos, «mestiço criollo» de Huancayo, fue denunciado en 1665 por hechicero. Fue atrapado *in fraganti* en una acequia del camino real que atravesaba la provincia, acompañado de dos hechiceras penitenciadas pocos años antes: una era india y la otra, «çamba criolla de Guamanga».³⁶ La acusada Teresa Aguado fue clasificada como «yndia cholá», hija legítima de dos «cholos». Un franciscano la reclamó por estar bajo la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio que, luego de considerarla mestiza, la absolvió por falta de sustancia en la causa.³⁷ Sebastiana de Chávez, una mestiza, también fue señalada como gran hechicera. Lo interesante es que Sebastiana, más conocida como «La beata», vestía el hábito de la orden terciaria

33 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 79r, 160r.

34 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 76v.

35 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 364v, 26r-26v, 226r.

36 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 5, exp. 8, f. 1r-1v.

37 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 3.

franciscana, como otras españolas o criollas del valle de Jauja.³⁸ Guaman Poma de Ayala (1992: 845) menciona a las indias «médicas y beatas» que actuaban como curanderas y parteras. La imagen y el sobrenombre de Sebastiana de Chávez estaba también fuertemente asociado a la tradición hispana popular. Como sucedió en la Península, algunas de estas «beatas», reunidas en comunidad, fueron sospechosas de practicar la hechicería.³⁹

Si abandonamos por un momento a los personajes y nos situamos en el terreno de los rituales mágico-religiosos por los que muchos hechiceros de Jauja fueron denunciados, es obvio que en el proceder de muchos hechiceros la división entre prácticas cristianas e *indígenas* no solo no era posible, sino que no resultaba atractiva al momento de conservar la efectividad de sus poderes. Así, antes que identificar el origen —español o indígena— y la *genealogía cultural* de los elementos que constituían la parafernalia de los hechiceros del valle de Jauja en el siglo XVII, puede ser más interesante destacar cómo muchos de ellos reflejaron en el ejercicio de su oficio la inclusión y fusión armónica de los poderes emanados de las divinidades cristianas.

Juan Camac, indio tullido del pueblo de Jauja, soltero y de veintidós años, trabajaba en equipo al momento de curar. Su ayudante era nada menos que el apóstol Santiago. Juan relató con mucha naturalidad al visitador cómo había invocado al apóstol durante una sesión a media noche: «Padre mio Santiago ben por serros por laderas y despeñaderos a descansar a esta tu cassa con los resplandores y bissarrias con que vienes siempre».⁴⁰ Llegado el apóstol, «resplandeciente como oropel y Ruydo de Cascaveles», Juan le preguntó si la enferma a quien atendía sanaría finalmente. Santiago le respondió que «ya le auia dicho el modo de curar» y luego partió. Intrigado por las declaraciones del hechicero, el visitador preguntó a Camac cómo había trabado «amistad» con Santiago. El hechicero le contó que un indio de Huamanga, compadeciéndose de su tullimiento, le había mostrado cómo llamarlo para que le enseñara cómo curar y hallar cosas perdidas —dos campos profesionales con mucha demanda—. Quizá sin prever la sentencia que luego recaería sobre él, Juan describió su primer encuentro con cierto detalle.⁴¹

38 Su caso en AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], *passim*. Como ejemplo de las beatas del valle, tómese el testamento de una de ellas, en Archivo Regional de Junín (ARJ). Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1657], f.460r-461r.

39 Véase la descripción que de las beatas peninsulares hace Christian 1991[1981]: 31-32. Marzal (1983: 359) informa del caso del obispo del Cuzco, Manuel de Mollinedo, quien entre 1674 y 1676 visitó su diócesis. Al llegar a Quiquijana, ordenó al cura que «quitase los hábitos a ciertas indias, que con título de beatas franciscanas, le traían viviendo en forma de comunidad; entregáronse a sus padres, porque convino así al servicio de Dios».

40 Juan Camac no hablaba español, por lo que sus declaraciones fueron traducidas del quechua.

41 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 5, exp. 8, f. 139v y ss. Silverblatt (1988) ha prestado atención al caso de Juan Camac. Véase también Marzal 1983: 201.

Muchas cosas se podrían decir en torno al caso de Juan Camac y el apóstol Santiago: el «resplandor» y los cascabeles en relación con el rayo y el trueno —la divinidad *Illapa* prehispánica—, las características «observables» de la aparición y su analogía con la manera como otras divinidades típicamente andinas se mostraban a los hombres (Romero 1919[1613]: 185, 191; Eguiguren 1940-1951: II, 524; Polia Meconi 1999: 236-238, 380), el hecho de que Juan fuera «tullido» —característica que lo asemejaba a otros hombres que gozaban del privilegio del contacto con lo sagrado—, los mecanismos de transmisión de los conocimientos entre hechiceros y, finalmente, la compleja parafernalia de los mismos para invocar, curar y hallar cosas perdidas. Por ahora, basta destacar la armonía que se desprende de las declaraciones de Juan Camac respecto de la ayuda sobrenatural que recibía de Santiago —una figura típica de la devoción popular española (Choy 1979)— y su clara conjunción con elementos provenientes de una tradición andina más antigua —cuyes, maíz y coca—. A ojos de los contemporáneos, que el apóstol le tendiera una mano a Juan Camac contribuía a la reputación de este como un eficaz hechicero. Juan declaró ante un visitador incrédulo y poco propenso a «intervenir» en las declaraciones de los acusados.⁴²

Otros casos también muestran la fusión de elementos de distintas tradiciones hasta el punto de hacerse casi indistinguibles —¿lo eran en la mente de los creyentes?—. Destaca el caso de María de la Cruz y de Agustina González. A ambas se les acusó de querer atraer el amor con un muñeco de sebo combinado con los cabellos de la víctima —llamado *huacanqui* en la documentación de la época—. Estando presa, una de las hechiceras le confesó a una mujer española cómo deshacer el *huacanqui*. La hechicera dijo que los cabellos estaban atados con una cinta verde, «La qual dixo que estaba añudada que llaman en la lengua general Ynsisca». Para deshacer el nudo de amor, era preciso usar una medalla de la Virgen de Copacabana —que la hechicera guardaba en su pecho—, a la cual se le debía prender una vela. Adicionalmente, había que proveerse de los algodones con que unguían la imagen de Cristo durante el Viernes Santo, pero «despues del desendimiento». Con dichos algodones había que tocar el lienzo de la Santísima Trinidad y, tras esta acción, en ellos se pegaría el «polvo» del lienzo. Luego de remojar los algodones en agua, había que

42 La experiencia de Juan Camac no era única en su tipo. Agustina González, también hechicera de Jauja, pidió a una paciente que cortara un poco de cabello con el fin de curarla. Agustina dijo que lo pondría a los pies de una imagen de Santa Elena, alumbrando los cabellos con una vela de cera. El licenciado Juan Balbín denunció al visitador de la idolatría que en una ocasión, mientras se desempañaba como cura interino de Santiago de Chongos, echó de menos la estatua de La Muerte que se guardaba en la sacristía, junto con otros objetos empleados en la celebración de la Semana Santa. Balbín pudo averiguar cómo los indios los tomaban de continuo y los llevaban a sus casas. En especial, se enteró de que Agustina González, hechicera, había hecho lo propio y puesto delante de la estatua un paño negro y dos velas. AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 5, exp. 8, f. 288v, 322r.

dar a beber el líquido al amante embrujado para deshacer el hechizo.⁴³ El contrahechizo era, en este caso muy complejo. ¿De quién aprendió la hechicera indígena tales remedios para los males de amor, los mismos que incluían el recurso a los poderes de Cristo y de la Trinidad? La documentación no permite responder concluyentemente a esta pregunta, pero se puede sugerir que, en su esquema básico, el contrahechizo se transmitió, al menos parcialmente, desde España hacia América a través de la devoción cristiana popular. Después de todo, William Christian (1991[1981]: 127) documenta el uso, con fines curativos, del aceite de las lámparas que alumbraban el santuario de Monsalud (provincia de Guadalajara). En Monsalud se elaboraba un «pan bendito» cuyas virtudes sanadoras se activaban al ser untado con dicho aceite. El remedio de Agustina González fue escuchado por una española y una india; ambas parecían concordar en que su efectividad estaba fuera de dudas.

En conclusión, y como estos ejemplos lo muestran, los hechiceros de Jauja se asemejan, en muchos sentidos, a lo que se ha propuesto para regiones que en el capítulo anterior fueron presentados como espacios de «intercambio cultural» o lugares de «intenso mestizaje», específicamente en referencia a Lima y a la costa norte.⁴⁴ Antes que presentar elementos que pudiéramos atribuir claramente a una religión *indígena* organizada, los expedientes de Jauja contienen más bien prácticas mágico-religiosas *mestizas* de corte popular. Así, si se compara la región de Jauja con otras zonas del virreinato del Perú, se le puede caracterizar como una sociedad intermedia, una «zona puente» —como las llamara Millones—. Jauja se ubica en algún punto del espectro que cubre desde lo que otros investigadores han identificado como la brujería mestiza urbana de Lima o de la costa norte, hasta aquello que se conoce sobre la brujería rural, más *indígena*, de zonas como Cajatambo o Huarochirí.

La práctica de la hechicería era un oficio rentable y una fuente alternativa de prestigio para determinados indios del común. Algunos hechiceros no siempre fueron identificados como *indígenas*, contando entre sus clientes a miembros de otros grupos sociales que confiaban en la eficacia de sus poderes, mestizos por naturaleza. Se trataba de personajes tenidos en gran estima. Sus hechizos imbricaban, de manera muy compleja, tradiciones nativas y peninsulares. Lo anterior no implica sostener que las distintas zonas del arzobispado de Lima puedan equipararse, en su grado de *mestizaje* en el terreno mágico-religioso, con la Ciudad de los Reyes. Pero, precisamente, una de las debilidades de la historiografía en torno a la Inquisición y la extirpación ha sido la distinción demasiado tajante entre lo rural y lo urbano, la barrera entre lo *indígena* o *andino* y lo *mixto*, ejemplificado por los hechiceros de la ciudad de Lima. Esto último es especialmente importante si se toma en cuenta que, precisamente, los extirpadores «raramente establecieron la diferencia entre prácticas

43 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 5, exp. 8, f. 360r, 362r.

44 Véase Flores 1991; Sánchez 1991b: 34; y, Millones 2002: 18, 20.

y creencias locales o regionales, previas o posteriores a la llegada de los españoles» (Estenssoro 2003: 314).

Es necesario investigar más las particularidades locales de la idolatría andina, y trazar una conexión entre lo que varios trabajos presentan como la hechicería limeña y aquello que entendemos por religión andina rural. La diferencia entre las «idolatrías de la costa y de la sierra», como la llamó Millones (2002: 63), requiere de más *zonas-puente*, a caballo entre la magia urbana y la magia rural. Las creencias y prácticas mágico-religiosas descritas en los documentos de la provincia de Jauja pueden comenzar a cubrir esta brecha. Resta explorar el rol de algunos de los hechiceros y hechiceras del Mantaro a partir de su relación con aquellos individuos, especialmente los curacas, que les reconocían efectividad dentro de las sociedades locales y los hacían partícipes del juego por el poder. Como veremos, muchos trabajan para los grandes curacas en sus casas, como sus *criados*. Su vinculación con la brujería, así como con la obtención y la conservación del poder, eran bastante claras.

SEGUNDA PARTE
ESCENARIOS, ANTECEDENTES Y AUTORIDADES

CAPÍTULO 3

EL ESCENARIO

No es posible aún señalar todos los caracteres que diferencian el área cultural del Mantaro; ésta es una de las metas importantes de la etnología en el Perú; nosotros nos hemos de referir únicamente al aspecto que consideramos como el fundamental: es en el valle del Mantaro donde se ha realizado el proceso de transculturación más vasto y profundo de la población india del Perú.

José María Arguedas 1953: 110

A fines del periodo colonial, el valle de Jauja había alcanzado fama en el virreinato peruano por su clima benigno, su suelo fértil, su riqueza ganadera, su nutrida población y los numerosos vestigios que testimoniaban su importancia durante el tiempo prehispánico. En su descripción de las provincias pertenecientes al Arzobispado de Lima, el cosmógrafo mayor del Reino, Cosme Bueno (1951[1764]: 48-49), aseguraba que «Esta Provincia fue una de las más opulentas de gente en tiempo de los Incas, como lo manifiestan las ruinas de las Poblaciones y Castillos». José de la Rosa, en su inédita *Descripción general de la América meridional* de 1789, afirmaba que «Hallanse en el distrito de este Partido [de Jauja] algunas Poblaciones, antiguas arruynadas y algunas pequeñas fortalezas de los Yndios Gentiles». De la Rosa ensalzó además la abundante producción textil nutrida por las prósperas haciendas ganaderas.¹

En términos similares, Mariano Millán de Aguirre (1965[1793]: 136-137), en su descripción de la intendencia de Tarma de 1793, afirmó que «parece que la naturaleza á manos llenas ha derramado en este afortunado Pais sus liberalidades». Desde los pueblos de Jauja se abastecían los centros mineros adyacentes con harinas, semillas y otros «varios frutos» y, a la capital del virreinato, anualmente con cuarenta mil cabezas de ganado de Castilla y dos mil de cerda.

Los caracteres específicos de la zona y de sus habitantes se habían ido configurando a través de un complejo proceso histórico que hoy solo comenzamos a entrever. Entre octubre de 1533, fecha en que la hueste de Francisco Pizarro llegó al valle, y el momento en que Bueno, De la Rosa y Millán de Aguirre escribieron sus descripciones —fines del siglo XVIII—, los habitantes permanentes y temporales del valle fueron protagonistas y testigos de un largo proceso marcado por profundas

1 Véase AGI. Indiferente General, 1657.

transformaciones, por adaptaciones a circunstancias cambiantes y por tensiones que recorrieron el tejido social de la región. Utilizando testimonios publicados e inéditos, este capítulo ofrece una presentación del valle de Jauja y de sus curacazgos en los siglos XVI y XVII.

Antes que una descripción exhaustiva o una historia cronológica, este capítulo ofrece una síntesis que incide en dos aspectos centrales para contextualizar y comprender la dinámica detrás de las acusaciones de brujería de fines del siglo XVII. En primer término, las páginas que siguen muestran cómo, a pesar de no existir ningún asentamiento urbano establecido *ex profeso* para la habitación de españoles y sus descendientes, estos convivieron en el valle con indios, mestizos y esclavos afroamericanos. Desde muy temprano en el periodo colonial, el valle de Jauja fue lugar de paso y escenario del establecimiento de distintos sectores sociales que vivieron en las llamadas doctrinas de indios y transformaron la cultura indígena de modo irreversible. En el contexto específico de la presente investigación, es importante resaltar esta transformación porque determinó, entre muchos otros aspectos, que las autoridades contemporáneas, entre ellos algunos doctrineros y visitantes de la idolatría, tuvieran dificultades medianamente serias para identificar lo *indígena* dentro del universo humano que conformaba la población de la provincia. Esto se hizo evidente en aquellas circunstancias en que los tribunales eclesiásticos intentaron sancionar determinadas prácticas mágico-religiosas como parte de su política de extirpar las idolatrías.

En segundo término, este capítulo describe la organización política de los curacazgos del valle, así como los aspectos más resaltantes de la elite nativa que lo gobernaba. El análisis incide en la rivalidad política y en la negociación constante entre los miembros de dicha elite, con el fin de obtener el control de los tres curacazgos principales del valle. Como se verá hacia el final del capítulo, su riqueza material y humana explica en parte la pugna de los caciques de distinta jerarquía por acceder y mantenerse en los niveles más altos de la organización nativa del poder. Pero la «riqueza» de que disponían los curacas no es el único factor a tener en consideración. Como lo notara María Rostworowski (1961: 8) en su pionero estudio sobre las rivalidades por los curacazgos de la costa norte, aparte del acceso a los bienes vinculados a los curacazgos, pleitos en general se sucederían por el prestigio asociado al cargo, por los salarios y por los servicios y las excepciones tributarias a que dicha posición daba derecho.

No es posible entender el contexto social de las acusaciones de brujería de fines del siglo XVII si no se tiene presente que estas, antes que ser un hecho aislado, son solo una expresión particular o una forma precisa que la dinámica mayor por el control del poder era susceptible de asumir. Este capítulo esboza este proceso, dejando para el siguiente capítulo la consideración de las primeras batallas legales que enfrentaron a los señores étnicos del valle a partir de la década de 1560 y cuyo corolario fueron las acusaciones de hechicería de fines del siglo XVII. Finalmente, este capítulo muestra

cómo hay que desterrar de la historia regional del valle la imagen predominante de calma y estabilidad en la posesión, por herencia paterna directa y entre tres familias de indios nobles, de los tres respectivos curacazgos principales del valle.² Es preciso asumir más bien una perspectiva en la que concibamos los pleitos sucesorios y por la conservación del poder entre los caciques de Jauja como muy frecuentes —quizá constantes— durante los siglos XVI y XVII. Tomada en su conjunto, esta constatación contribuye también a quebrar de forma definitiva la imagen de quietud que se ha proyectado sobre los caciques andinos del siglo XVII, casi siempre contrastados desfavorablemente con sus pares del siglo XVIII, protagonistas de más de una gran rebelión. El análisis de la documentación nos remite a una realidad muy convulsionada en la que las rebeliones y los enfrentamientos políticos podían darse en los repartimientos de indios, y entre los indios y sus autoridades, y no necesaria o exclusivamente contra el orden colonial como un todo. Lo que sigue es, pues, el marco regional en el cual se desarrollaron las acusaciones entre curacas de fines del siglo XVII.

1. EL ESCENARIO DE LAS ACUSACIONES

En los Andes peruanos de los siglos XVI y XVII, la provincia o corregimiento de Jauja era paso obligado para casi cualquier viajero que se desplazara por la red de caminos que unía los principales centros del virreinato. Tras el temprano y frustrado establecimiento de la ciudad capital en Jauja en 1534, no se fundaría ciudad española en la provincia durante el resto del periodo colonial. El espacio del valle del Mantaro nunca perdería, sin embargo, su marcado carácter de lugar de tránsito y de escenario de un intenso intercambio cultural.³ De norte a sur, dos elementos marcaban la geografía de la provincia: el camino de origen inca que conectaba Cajamarca con Cuzco, por un lado y, por otro, el río Mantaro. Por el camino real, un viajero podía desplazarse hacia el norte, usando la margen izquierda del río, a través de la ruta que lo llevaría a los vecinos repartimientos de Tarma y Chinchaycocha y a la ciudad de Huánuco (Espinoza Soriano 2001[1994]: 57). Orientándose hacia el sur, y usando la margen derecha, el viajero debería recorrer unas 36 leguas hasta la ciudad de Huamanga, con la opción de virar hacia la derecha para dirigirse al mineral de Huancavelica. Ese camino continuaba hacia las importantes Cuzco y Potosí, «y [hacia] toda la tierra de arriba». Por el oeste, la famosa cordillera nevada de Pariacaca separaba al valle del vecino Huarochirí y de una más lejana Ciudad de los Reyes. Un poco más al sur, y también «a mano derecha», se asentaban los indios yauyos y laraos. Por el este, los Andes trazaban una divisoria entre el valle y la montaña. A su paso

2 Véase, por ejemplo, Castro Vásquez 1992 y Peñaloza Jarrín 1995.

3 Para los hechos en torno a la fundación de Jauja, véase el trabajo de Porras Barrenechea 1949.

por la zona, un viajero podía descansar en los principales tambos del camino: Jauja, Huancayo y Acos, este último a unas cuatro leguas del valle.⁴

Considerado por el padre Reginaldo de Lizárraga como «uno de los mejores y más poblados de este Reino», el valle habitado de fines del siglo XVI cubría unas nueve leguas de largo por una, en promedio, de ancho (Lizárraga 2002: 160-161; Vega 1965[1582]: 167). Una de sus marcas más distintivas era el extenso río que, nacido en la laguna de Chinchaycocha, a unas dieciséis leguas del valle, lo surcaba de norte a sur. Bautizado por las primeras expediciones conquistadoras como Guadiana o Río de Xauxa, recibiría también los apelativos de Pari, Huaypacha, Angoyacu, Oroya y Marañón durante los siglos XVI y XVII. La denominación Mantaro para toda su extensión se generalizaría recién en el siglo XIX. El padre Lizárraga lo describió como «grande y caudaloso al tiempo de las aguas, pero el más desaprovechado del mundo, porque no se puede sacar dél una sola acequia para regar los sembrados». En efecto, algunos arroyos desembocaban en el gran río, pero ni estos ni las fuentes en las cercanías permitían la agricultura de regadío.⁵

A pesar de su dependencia de la lluvia, el valle era proverbial por su fertilidad, además de su «buen temple». Las heladas y el atraso de las precipitaciones representaban —y representan— una amenaza constante. Abundaban la papa, el trigo y el maíz, así como «todo género de mantenimientos y frutas». Especialmente, crecían algunos membrillos, duraznos y «legumbres nuestras» aunque —se lamentaba el padre Lizárraga— no se cultivara ni naranjos ni limones. Los pobladores del valle obtenían, como complemento, sal de Tarma y Chinchaycocha, así como frutas, caña, miel, coca y ají de las tierras calientes de la montaña. Antonio Vázquez de Espinosa lo consideró un lugar poco costoso, pues una gallina valía un real, lo mismo que veinte huevos.⁶ Los tocinos y jamones eran, según el carmelita, «los mejores de aquel

4 Vega 1965[1582]: 167; Lizárraga 2002: 160-161, a quien corresponden las citas textuales; López de Caravantes 1985: II, 62-63; Vázquez de Espinoza 1969[1629]: 316, 360. Respecto de las fechas aproximadas de redacción de los testimonios anteriores, la descripción del corregidor Andrés de Vega data de 1582. La fecha de redacción del manuscrito de Lizárraga ha sido determinada hacia 1595. Ligeros añadidos se habrían producido en los años posteriores. Respecto de López de Caravantes, el funcionario estuvo en el Perú entre 1594 y 1630, con excepción de 1603-1606, años que pasó en la Metrópoli. El inicio oficial del proyecto se habría producido durante el gobierno del virrey Marqués de Montesclaros, hacia 1614, año que parece corresponder a la descripción de Jauja. El carmelita Antonio Vázquez de Espinosa debió pasar a América en 1608, en donde permaneció catorce años. Al parecer, estuvo en Perú entre 1617 y 1619 y regresó a España en 1622.

5 Véase Vega 1965[1582]: 167, 170; Lizárraga 2002: 160-161; y, Rivera Serna 1963: 29 y ss.

6 Una relación de precios a partir del arancel impuesto al tambo de Huancayo, dictado por el corregidor Rodrigo Cantos de Andrada y fechado en Concepción a 3 de noviembre de 1569, se puede consultar en Archivo Histórico del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia. Manuscritos, A348. Ha sido publicado por Espinoza Soriano 1973: 192.

Reino». El maíz que se producía en el valle se consumía en Huancavelica y Castrovirreina; la carne de gallina y los huevos se distribuían incluso en Lima.⁷

Desgraciadamente, las cifras disponibles acerca de la población del valle de Jauja en los siglos XVI y XVII son fragmentarias. Como sucede con los documentos provenientes de otras regiones, las tasas y retasas del valle consideran casi siempre solo el número de indios tributarios —varones entre 18 y 50 años— y excluyen a los otros habitantes de la región. Las cifras de tributarios para determinados años no siempre encajan en las tendencias demográficas más generales. Además, en las cifras de tributarios de cada uno de los repartimientos principales no se incluye a los llamados indios forasteros —indios que decidían trasladarse al valle, constituyendo una población móvil de especial relevancia durante el periodo colonial (Wightman 1990; Powers 1995)—.

En muchas ocasiones, se ignora en las tasas a los indios *mitimaes* de diverso origen —trabajadores temporales procedentes de otras regiones—, los mismos que se asentaron en la zona después de la Conquista. Otra ausencia notable en las tasas y retasas es la de los *mixtos* o *mestizos*, exentos durante este tiempo de tributar y que, como veremos, representaban un segmento importante de la población de fines del periodo colonial. Ahora bien, si confiamos en las tasas y retasas disponibles, lo único que se puede afirmar con cierta seguridad es que la caída demográfica —o la fuga y el ocultamiento de tributarios hábiles que no quedaron registrados en los censos— comenzó a manifestarse documentalmente a partir de las tres últimas décadas del siglo XVI, aunque su inicio deba datarse con anterioridad a esa fecha.⁸ La crisis parece haber golpeado significativamente al valle durante los tres primeros decenios del siguiente siglo, lapso en que el número de tributarios alcanza su punto más bajo. Es probable que los caciques, encargados de la recolección del tributo, se vieran afectados por esta situación. Pero también es probable que, en muchos casos, fueran cómplices del ocultamiento de tributarios y del uso de mano de obra forastera de forma subrepticia, trabajadores que no habrían quedado registrados en los censos oficiales.

Los cuadros que se presentan a continuación solo permiten afirmar con cierta certeza que, de los tres repartimientos o curacazgos principales, el de Luringuanca, en la parte central del valle, poseía oficialmente el mayor número de tributarios, como al parecer sucedía también en tiempos prehispánicos. Estos superaban los

7 Lizárraga (2002: 160-161), sobre frutas y legumbres y la ausencia de naranjos y limones, y Ramírez (1906 [1597]: 320, 381), sobre el clima y la fertilidad del valle. Vega (1965[1582]: 167, 170-171) se refiere a los productos a disposición de los curacas y los bienes obtenidos en los Andes, Tarma y Chinchaycocha. Sobre los precios, el tocino y el jamón, Vázquez de Espinosa 1969[1629]: 322-323. Sobre la carne de gallina y los huevos vendidos en Lima, Tello Devoto 1971: 14 [citando la *Descripción anónima del Perú y Lima*]. Acerca del maíz consumido en Huancavelica y Castrovirreina, Guaman Poma de Ayala 1992: 965 y 967.

8 Respecto del caso específico de los habitantes del valle de Jauja y de su participación en las guerras civiles que enfrentaron a los conquistadores, véase las reflexiones de Assadourian 1994b.

3.300 individuos a fines del siglo XVI y comienzos del XVII. El curacazgo que le seguía en población era el de Ananguanca, en la parte sur, cuya población tributaria frisaba los 1.300 individuos al iniciarse el siglo XVII. El último lugar lo ocupaba Atunjauja, en la parte norte, con alrededor de 1.100 tributarios para fines del siglo XVI y poco más de 700 al comenzar el siglo XVII. Si nos guiamos por el caso mejor documentado de Ananguanca, es posible que se iniciara un repunte de la población tributaria —o una mejora en los mecanismos de contabilidad— hacia la penúltima década del siglo XVII, tendencia que parece haber continuado durante las primeras décadas del siglo XVIII.

Cuadro 1: Población del repartimiento de Atunjauja*

Año	Total	Tributarios	Viejos/ Impedidos	Muchachos	Mujeres
1534	-	6.000	-	-	-
1548	-	800	-	-	-
1575	7.117	1.079	-	-	-
1596	-	1.112	-	-	-
1605	5.007	761	375	955	2.916
1609	-	726	-	-	-
1617		733			
1630		326			
1634	-	367	-	-	-

* Fuentes: 1534: Vega 1965[1982]: 167. Los curacas afirman que en tiempos anteriores a la Conquista el repartimiento poseía seis mil «indios de guerra». Cook (1981: 97) y otros (Pärssinen 1992: 338 y ss.) han tomado este dato —*traduciendo* «indios de guerra» por unidades familiares— como indicador de la población prehispánica del valle. En tal sentido, 1534 es solo una fecha referencial. Esta observación se aplica para los dos cuadros siguientes. 1548: Espinoza Soriano 1973: 165-167, 203. 1575: Cook 1981: 97. Véase también Ramírez (1906[1597]: 235-236), documento que da este número de tributarios para c. 1583. Había en los tres repartimientos principales hasta doscientos tributarios *mitimaes*, de Huarochirí, Chacllamama, Mancos y Laraos, y Yauyos (p. 235-236). La relación que presenta Espinoza Soriano (1973: 213-214) para 1592 trae el mismo número de tributarios. 1596: véase la nota para el año 1634. 1605: Vázquez de Espinosa 1969[1629]: 457. No incluye *mitimaes*. 1609: AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 689, L. 34, f. 3v y 7v. Documento fechado en Concepción, 14 de diciembre de 1609. 1617: Cook 1982: 97. 1630: Cook 1982: 97; 1634: Biblioteca Nacional del Perú. Mss. B1482, f. 243r-245r. Fechada en Lima a 27 de marzo de 1635, el Protector de los Naturales presentó petición al Conde de Chinchón para efectuar una rebaja en el monto anual de tributo destinado a la fábrica de la Iglesia en Lima. El contador de retasas informó que por retasa de 25 de enero de 1596 había 1.112 tributarios. Al momento de la petición, el repartimiento tenía 367 tributarios (tasa de 30 de marzo de 1634).

Cuadro 2: Población del repartimiento de Luringuanca*

Año	Total	Tributarios	Viejos/ Impedidos	Muchachos	Mujeres
1534	12.000	=	-	=	=
1548	-	2.500	-	-	-
1549	-	847	-	-	-
1571	21.872	3.352	910	5.135	12.475
1575	21.894	3.374	-	-	-
1600	-	3.361	-	-	-
1605	16.490	2.607	1.607	3.470	8.806
1618	-	2.258	-	-	-
1632	-	1.778	-	-	-

* Fuentes: 1534: Vega 1965[1582]: 167. 1548: Espinoza Soriano 1973: 165-167, 203. 1549: Punte Brunke 1991: 388, basado en AGI. Lima, 1 y también Rostworowski 1983-1984: 63-64. En este último documento se deduce por el nombre del encomendero que el número de tributarios corresponde a Luringuanca. 1571: Cook 1975: 257-260. Se descuentan de un total de 3.374 tributarios a los veintidós caciques. En el caso de las mujeres no se distinguen edades. 3.016 tributarios se ubicaban en el valle; 358 en los Andes. 1575: Ramírez 1906[1597]: 235-236. La relación que presenta Espinoza Soriano (1973: 213-214) trae para 1592 la misma cifra de tributarios. 1600: véase la nota para el año 1632. Si cada indio debía pagar 256p, 5 t y 1g [109.238 maravedíes] a razón de 32,5 maravedíes por cabeza, la población de tributarios debió ser de alrededor de 3.361 [109.238/32,5]. Me baso en Ramírez (1991: 307) para establecer que un peso de tributo equivalía a 425 maravedíes o 12,5 reales. 1605: Vázquez de Espinosa 1969[1629]: 457. No incluye *mitimaes*. 1618: Cook 1982: 97. 1632: BNP. Mss. B1482, f. 241r-241v. Por la última retasa de 2 de julio de 1632 se supo que había en el repartimiento 1.778 tributarios. La cifra que consigna Cook (1982: 97) para 1630 —799 tributarios— parece excesivamente baja.

Un aspecto que las listas de tributarios esconden es el crecimiento soterrado, durante los siglos XVI y XVII y gracias a la convivencia en el valle de todos los grupos sociales que conformaban el espectro étnico colonial, de una relativamente significativa población que recién a fines del siglo XVIII sería oficialmente clasificada por la burocracia virreinal como «mixta» o «mestiza». La *Descripción general* de José de la Rosa, por ejemplo, consigna para 1792 una población total de 52.306 habitantes.⁹ Hipólito Unanue (1985[1793]), sin duda valiéndose de la misma fuente que De la Rosa, aporta la cifra de 52.377 almas para 1793. Finalmente, Mariano Millán de Aguirre propone 52.286 habitantes para el partido de Jauja en el mismo año. De esas cerca de 50.000 personas, un porcentaje considerable era considerado *mestizo*. Si analizamos un conjunto de padrones parroquiales de 1777-1778 correspondientes a

9 AGI. Indiferente General, 1657.

Cuadro 3: Población del repartimiento de Ananguanca*

Año	Total	Tributarios	Viejos/ Impedidos	Muchachos	Mujeres
1534	-	9.000	-	-	-
1548	-	1.700	-	-	-
1575	-	2.500	-	-	-
1583	15.767	2.500	-	-	-
1590	-	2.500	-	-	-
1601	-	1.487	-	-	-
1602	9.079	1.293	794	1.847	5.145
1609		1.248			
1613		1.241			
1630		556			
1683	-	427	-	-	-
1687	-	1.032	-	-	-
1714	-	1.449	-	-	-
1727	-	1.926	-	-	-

* Fuentes: 1534: Vega 1965[1582]: 167. 1548: Espinoza Soriano 1973: 165-167, 203. 1575: AGN. Derecho Indígena y Encomiendas C. 36, L. 3, Fs. 2. El documento está fechado en Los Reyes a 11 de diciembre de 1593. Esta cifra correspondería a la tasa de Toledo. Espinoza Soriano (1973: 213-214) consigna estas cifras pero para 1592, confundiendo al parecer esta tasa con la retasa de 1590 que aparece en el citado documento. 1583: Ramírez 1906[1597]: 235-236. 1590: AGN. Derecho Indígena y Encomiendas C. 36, L. 3, Fs. 2. El documento está fechado en Los Reyes a 11 de diciembre de 1593 y a cargo de don Luis Morales de Figueroa. Esta cifra correspondería a la retasa del Marqués de Cañete —librada el 3 septiembre 1590— y confirmada por provisión del Conde del Villar. Cook (1982: 97) cita este mismo documento pero consigna 1587 como la fecha de la retasa y dos mil como el número de tributarios, lo que parece ser un error. 1601: Puente Brunke 1991: 436. 1602: Vázquez de Espinosa 1969[1629]: 457. 1609: Cook 1982: 97. 1613: Cook 1982: 97. 1630: Cook 1982: 97. 1683: AGI. Lima, 414, f. 2r-3v. Entre el 16 agosto de 1577 y el 11 de julio de 1684 se despachó por los virreyes once provisiones de retasa. Siempre hubo disminución de los ingresos reales. Entre 1686 y 1727 hubo tres revisitas más. 1687: AGI. Lima, 414, f. 2r-3v. Retasa de 12 de marzo de 1687. 1714: AGI. Lima, 414 (I), f. 36v-37r. Revisita del corregidor Fausto de Vega. Visita iniciada en 1712, retasa de 17 de diciembre de 1714. 1727: AGI. Lima, 414, f. 2r-3v.

nueve pueblos del valle, por ejemplo, la suma de los distintos rubros arroja 14.166 indios (49%), 11.283 mestizos (39%) y 3.277 (12%) españoles.¹⁰ En la *Guía* de Hipólito Unanue, de 1793 (1985[1793]), se consigna 28.497 indios (55%), 21.922 mestizos (42%) y 1.773 españoles (3%).¹¹

Una vez más, estas son solo cifras referenciales, pero es importante destacar la proximidad que existe entre las cifras de *indios* y las de *mestizos*. Como lo ha mostrado Jackson (1999) para México y Bolivia, en muchos casos el hecho de que un individuo fuera clasificado como *mestizo* o *indígena* dependía de la perspectiva subjetiva del registrador —un burócrata o un doctrinero, por ejemplo—, así como de la capacidad del individuo de negociar su propia identidad y de hacer prevalecer su percepción de sí mismo ante las autoridades. No hay razones para pensar que en el valle de Jauja, la situación fuera muy distinta. Abandonemos por un momento el universo de las estadísticas virreinales para concentrarnos en las pistas que otro tipo de documentación aporta sobre este problema.

A pesar de la inexistencia de asentamientos urbanos destinados exclusivamente a albergar población española, muchos testimonios nos remiten a una de las características más importantes del valle de Jauja: se trataba de un espacio en el que la cohabitación —temporal o permanente— de indios, españoles, mestizos, negros y mulatos fue una constante en el periodo virreinal. Sin duda, la presencia *indígena* fue mayoritaria en el valle —especialmente en la región sur¹²—, pero existían razones fundamentalmente económicas para explicar por qué los indios y sus curacas no estaban solos en el valle. Muchos mestizos y españoles se dedicaban al arrieraje, a los llamados rescates, a la ganadería y a la minería, al arrendamiento de diezmos o al próspero negocio de los obrajes y chorrillos, complemento ideal de las estancias de ganado que se ubicaban en las partes altas que circundaban el valle.

Ya en el arancel de precios establecido para el tambo de Huancayo en 1569 se aludía a los mercaderes y arrieros en constante tránsito por la región.¹³ A comienzos del

10 Los padrones se hallan en AAL. Estadística Parroquial y corresponden a las doctrinas siguientes: Orcotuna (Leg. 12, exp. 4), Atunjauja (8, 29), Chupaca (12, 5), Mito (8, 5), Sincos (8, 10), Concepción (8, 42), Chongos (2, 11), Ingenio (1, 38) y San Jerónimo (3, 11).

11 Las cifras de Unanue coinciden con el «Estado geográfico del virreinato del Perú...», remitido el 5 de noviembre de 1792 por el virrey Gil de Taboada y Lemos al Conde de Aranda en la Península. El documento cita 1.713 españoles, 28.477 indios y 21.922 mestizos. Se trata, pues, de la misma fuente. AGI. Estado, 75, n° 19.

12 Véase, por ejemplo, las cifras disponibles para algunas de las doctrinas a partir de una inspección a las cofradías del valle en 1619 (Celestino y Meyers 1981: cuadro 24).

13 Archivo Histórico del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Manuscritos, A348.

siglo XVII, Guaman Poma (1992: 1019) se permitía afirmar, a su entrada en el valle de Jauja, que «el dicho autor [se] encontró con muchos españoles harrieros y rrescatadores que pasaban adelante». Los arrieros usaban las recuas de mulas —que a veces llegaban para venderse desde Tucumán— para llevar lana, ropa de *abasca* —de burda hechura— y quesos a Lima, Ica y Huancavelica, así como para traer de la Ciudad de los Reyes la llamada «ropa de Castilla». También se utilizaban las mulas para transportar aguardiente, maíz y otros bienes a zonas más lejanas como Cuzco. Ya fuera fletando recuas o consiguiendo de los indios ropa para la venta, los corregidores tenían una participación importante en este comercio.¹⁴

La minería no era la actividad predominante en la región. Las referencias sobre esta ocupación son, sin embargo, muy numerosas. En los documentos, figuran frecuentemente los denuncios de nuevas vetas, la formación de compañías para explotárlas, la dación de poderes para descubrir nuevos yacimientos, la venta de socavones y la donación graciosa de vetas acompañada de otras transacciones en las que esta actividad extractiva tenía un rol preponderante.¹⁵ Es muy probable que, asociada con esta actividad, se encontrara la del saqueo de sitios prehispánicos. Esta ocupación atrajo la atención de aventureros que buscaban piezas de oro y plata en los templos, sepulturas y edificios prehispánicos ubicados generalmente en las alturas del valle. Ya una cédula real de 1564 daba cuenta de cómo los españoles que residían en él se dedicaban a descubrir «minas, guacas», «enterramientos» y «tesoros enterrados» y ampliaba el privilegio de buscarlos a los indios y sus curacas (Espinoza Soriano 1971-1972: 390). A comienzos del siglo XVII, Vázquez de Espinosa (1969[1629]: 322-323) escribió sobre los «muchos edificios de los antiguos hechos por mandato

14 ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza), f. 309r-310v; AGN. Real Audiencia. Causas Civiles, C. 1292, L. 153 [1765], f. 17r. El 28 de diciembre de 1635, por ejemplo, Rui Diez daba poder para que se cobrara en su nombre al corregidor de Cuzco más de novecientos pesos por el fletamento de una recua de 43 mulas de camino para dicha ciudad. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1635], f. 38r-38v. Otro ejemplo, pero con destino a Los Reyes, en f. 100r-100v. Juan Vélez compró a don Gabriel de Párraga dieciséis mulas y machos chúcaros que este trajo a vender desde Tucumán, f. 143v-144r. Sobre el fletamento de una recua por Gonzalo Sánchez, residente en Huancayo, para transportar bienes a Huancavelica, f. 252r-252v. Sobre la compra de ropa de *abasca* al corregidor y fletamento de cuatro mulas para llevarla a Huancavelica por Pedro de Guzmán (en abril de 1639), f. 684r-684v. Sobre una recua de mulas destinada a la villa de Ica en 1642, véase t. 4 (Pedro de Carranza) [1642], f. 33r-34r. Sobre conciertos para vender varas de cordeyate y sayal en Cuzco, en julio de 1623, t. 1 (Francisco de Acuña) [1623], f. 636r y ss. El 8 de abril de 1676 Antonio Pérez de Barrios, residente en el pueblo de Mataguasi y de partida para el Cuzco, fletó una recua de mulas a Esteban de Lascanburu, t. 12 (Juan Francisco de Pinedo) [1676], f. 33r-34v. Varias escrituras de venta y arrendamiento de mulas demuestran también un uso más «doméstico» o menos comercial de dichos animales.

15 Véase ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1634-1641], f. 506v-508r, 540r-549v [compañía minera en 1638]; t. 4, f. 14r-16v [compañía minera en 1642]; t. 3, f. 576r-578v [poder para descubrir minas], f. 641r, 852v; t. 4, f. 11v-13v [donación de minas o de vetas]; t. 7, f. 334r-337v [venta de mina en 1656].

de los reyes incas» ubicados en los altos del valle, sin duda un foco de atracción para aventureros de diverso origen.¹⁶

En comparación con los rescates, el arrieraje y la minería, las evidencias acerca de la presencia de estancieros son mucho más numerosas, figurando estos ya en el protocolo notarial más antiguo que se conserva en los archivos locales (1620-1639). En las escrituras, muchos individuos se presentaron a sí mismos como «hacendados» del valle de Jauja. Su prosperidad se produjo a veces en desmedro de la de los indios.¹⁷ Las estancias ganaderas eran el complemento perfecto de la producción textil, además de proveer al valle de leche, queso y carne. Estas actividades, sobre las cuales se podría citar numerosos ejemplos, confirieron al valle un sello distintivo durante el periodo colonial.¹⁸

Así, las posibilidades comerciales que ofrecía la región, contenidas en la oportunidad de establecer estancias, obrajes y chorrillos, atraieron a españoles y mestizos desde muy temprano. En 1582, los curacas del valle daban cuenta de la existencia, en las inmediaciones de Huancayo, del obraje de sayal y jerga de doña Inés de Ribera —llamado Sapallanga— y del de Felipe de Luján —La Mejorada—, los cuales

16 En octubre de 1584, por ejemplo, una real cédula informó al virrey sobre cómo fray Francisco del Castillo, franciscano, viajaba de vuelta al Perú para el «descubrimiento» que de una «guaca» había ofrecido hacer en el valle del Mantaro. Hacía unos nueve o diez años, Castillo había dado aviso al Rey del «enterramiento de yndios principales» en cuestión, que él visitó y en el que se contenían «un ydolo y muchos vasos y varras de oro y plata y otras cosas de valor». El Consejo de Indias le ordenó que hiciera un mapa de su ubicación. Aunque así se hizo, la *huaca* no pudo ser hallada. AGI. Audiencia de Lima, 31, N. 17, L. 1 [1586], f. 140r-141v; Audiencia de Santa Fe, 1, N. 55 [1584]; Indiferente General, 606, L. 1 [1584], f. 11v-13v.

17 Existen evidencias de que ya desde fines del siglo XVI los caciques de Jauja se quejaban por la intromisión de españoles y mestizos en las tierras y pastos de las comunidades de indios, situación que continuaba en la segunda mitad del siglo XVII. En 1564, don Felipe Guacrapaucar pidió que no se conceda permiso a los españoles para tener estancias (Espinoza Soriano 1981[1973]: 291). Véase AGI. Escribanía de Cámara de Cámara, 519B [1713-17], f. 101v, para la situación en el siglo XVI. También, ARJ. Protocolos, Juan Francisco de Pinedo, t. 12 [1676], f. 141r y ss. Numerosa documentación, que no se puede comentar ahora, demuestra que esta situación se agravó durante la segunda mitad del siglo XVIII.

18 En enero de 1635, Francisco Gómez de la Torre y Mariana Vela vendieron su estancia y hatos de vacas, con 420 cabezas y tres «sitios y pastos», a Pedro de Orihuela por 4.250 pesos. La pareja era dueña también de la estancia ubicada en el asiento y paraje de Achi y Guayllacancha. El 18 de marzo de 1636 Marcos Iníiguez, residente en el obraje de Sapallanga, traspasó a Francisco de Paz una estancia de ganado vacuno en términos del repartimiento de Ananguanca, de nombre Acac o Sarpa, con 760 cabezas. De forma similar, Cristóbal de Orellana era dueño de las estancias de San José de Aco Aco de ganado ovejuno y de Pocucho, esta última en términos del pueblo de Apata, en la zona central del valle. En 1637, doña Mencía de Guzmán dio en arrendamiento su estancia de ganado vacuno llamada Cunsa, con 752 cabezas. El capitán Juan Bautista de Iparraguirre era dueño de la estancia de ganado ovejuno de Guamancaca, muy cerca del pueblo de Cochangara, en la montaña de Ananguanca. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza), f. 69r-74v, 95r-96v, 98r-99v, f. 321r, f. 346v-348r, f. 618r, 661r-664v. AGI. Escribanía de Cámara, 518C [1690-93], f. 61v-63r.

empleaban noventa y setenta indios en la fabricación de los tejidos, respectivamente (Vega 1965[1582]: 174; Vásquez de Espinoza 1969[1629]: 322-323).¹⁹ A inicios del siglo XVII, en cambio, López de Caravantes (1985: II, 62-63) contó cuatro obrajes en el valle. En ese entonces, Sapallanga seguía perteneciendo a las monjas de La Concepción, mientras que los otros eran de propiedad del común de indios y de españoles particulares, quienes también poseían estancias de ganado para valerse de la lana.²⁰ Así, dado que los obrajes y chorrillos eran un negocio rentable, esta actividad despertó el interés de los sectores más privilegiados del valle del Mantaro. Integraban este grupo, entre otros, las corporaciones religiosas²¹ y los caciques principales del valle, quienes, a título personal o en nombre de sus comunidades, poseyeron obrajes durante el siglo XVII.²²

-
- 19 Según Espinoza Soriano (1981[1973]: 166), el obraje de La Mejorada estaba en manos de Felipe Segovia Briceño en 1565. Según un memorial, la licencia para el obraje de Sapallanga fue concedida por la princesa doña Juana el 7 de agosto de 1559 a doña Inés Muñoz de Ribera, viuda de don Antonio de Ribera y de Martín de Alcántara, medio hermano de Francisco Pizarro. Doña Inés fue fundadora del monasterio de La Concepción de Lima, que heredó el obraje. AGI. Escribanía de Cámara, 518C [1690-93]: f. 69r-v. Véase también Real Patronato, 120, N.1, R.2 [1574]; Lima, 209, N. 16 [1592], Lohmann Villena 1983: II, 195, 258-260 y Riva-Agüero 1995: 192. El obraje de Sapallanga era arrendado a Pedro Ruiz del Águila y a Diego de Atienza en 1634. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1634], f. 55r-59v.
- 20 Consta que en marzo de 1636 el alférez Alonso de Sotelo administraba La Mejorada. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1636], f. 89r-90r. En 1644 La Mejorada era propiedad del alférez Pedro de Orihuela, residente en las minas de Nuevo Potosí, de su yerno don Diego de Herrera y Olivares y de su cuñado don Luis de Arratia. Lo arrendaron el 3 de febrero al tesorero Amaro de Abreu y Ortiguera, residente en Huancavelica, por 3.500 pesos anuales. T. 4 (Pedro de Carranza) [1644], f. 204-208v. En marzo de 1676 el alférez Luis de Andrade era administrador del mismo obraje. T. 12 (Juan Francisco de Pinedo) [1676], f. 16r-16v.
- 21 Según Hurtado Ames (2003), el obraje de Yanamarca fue fundado por dominicos en el siglo XVII. La estancia de Yanamarca en la jurisdicción del corregimiento de Jauja, antecedente posible de este obraje, la misma que perteneció en el siglo XVI al curaca de Tarma, fue vendida en el siglo XVII al curaca de Chinchaycocha. A su vez, este la vendió a los dominicos del Colegio Santo Tomás de Aquino de Lima (Arellano Hoffmann 1988: 149). En su testamento, del 5 de marzo de 1640, Alejo de Chaves Cabeza de Vaca declaró tener cuatrocientas cabezas de ganado de Castilla en dicha estancia, además de seiscientas cabezas de ganado vacuno en la estancia de Cayan. T. 3 (Pedro de Carranza), f. 673v.
- 22 El obraje de Paucar, que a fines del siglo XVII contaba con unos ocho o diez telares fue, durante la segunda mitad de dicha centuria, propiedad de don Juan Cusichaqui, cacique principal y gobernador del repartimiento de Atunjauja. Lo arrendó al alférez Juan Bautista de Iparraguirre el 19 de marzo de 1667. ARJ. Protocolos, t. 9 (Juan Francisco de Pinedo) [1667], f. 450 y ss. Lo compró, a su muerte, don Carlos Apoalaya, cacique principal y gobernador de Ananguanca, invirtiendo en él más de catorce mil pesos. El obraje se había rematado por deudas de don Juan Cusichaqui. Véase AGI. Escribanía de Cámara, 518C [1690-93]: f. 51r-51v; ARJ. Protocolos. Juan de Mesa Valera, t. 16 [1698], f. 277r-278r; t. 12 [1676], f. 78-79v. Don Pedro Lorenzo Astocuri, marido y conjunta persona de doña Teresa Apoalaya —heredera de los curacazgos de Ananguanca y Atunjauja—, habría establecido los obrajes de Tacana, en Ahuac, y de Potaca, en Chongos Alto, a fines del siglo XVII (Cerrón Astocuri 1955: 168). Para los caciques y sus obrajes en el siglo XVIII se puede consultar Hurtado Ames (1998; 2000;

La producción debió haber sido significativa. Tal como pudo comprobarlo Guaman Poma (1992: 1023) en el tambo de Chorrillo, los indios de Jauja llegaban hasta allí y a otros parajes de Huarochirí para vender «muchas cantidades de ropa» nueva al precio de uno o dos patacones, o para trocarla por un poco de maíz tostado. Así, la producción —principalmente ropa de la tierra— no se agotaba con el consumo local, sino que era destinada a lugares vecinos, como Huarochirí y Huancavelica.²³ No dándose abasto, en algunos casos, los obrajeros del Mantaro compraban lana a estancieros de las zonas aledañas, como Tarma o Canta.²⁴ Hurtado Ames (1998: 18; 2003) dice haber encontrado, como resultado de sus pesquisas, dieciocho chorrillos y seis obrajes operando en el valle del Mantaro a lo largo del siglo XVIII.

Pero la presencia de españoles —criollos y peninsulares— y mestizos no solo queda atestiguada en la documentación referida a actividades económicas como el arrieraje, los rescates, la minería, la ganadería o la manufactura textil. En la documentación inédita de los siglos XVI y XVII —especialmente procesos judiciales y protocolos notariales—, aparecen españoles o mestizos como «vecinos», «residentes» o «estantes» en las distintas doctrinas de indios. A los oficiales cercanos al corregidor y a los eclesiásticos se sumaban otros personajes identificados en los documentos como hacendados o estancieros, españoles, criollos o mestizos, con residencia más que pasajera en los pueblos del valle.²⁵ Al parecer, a inicios de la década de 1580 su

2003). Sobre la situación de los obrajes y chorrillos en relación con las estancias en el siglo XVIII, también véase Bueno 1951 [1764] y AGI. Mapas y libros manuscritos, 9 [1789].

23 Más datos sobre ropa de Jauja llevada a Lima en AGI. Escribanía de Cámara, 518C [1690-93]: f. 51r-51v. Sobre ropa de la tierra, bayetas, cordellates y frazadas del obraje de Sapallanga conducidos a Huancavelica, ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza), f. 483r y 727v-729v. Consta que durante la segunda mitad del siglo XVIII la lana obtenida en la estancia de Nuestra Señora del Rosario de Canipaco, cercana a Chongos y perteneciente en el siglo XVII a los caciques principales de Ananguanca, era transportada a Huancavelica. No hay razón para pensar que este negocio no se hiciera desde antes, sobre todo a partir del auge de las minas en el siglo XVI. AGN. Real Audiencia. Causas Civiles, C. 1168, L. 144, [1761]: f. 169r.

24 Véase, por ejemplo, el caso del alférez Juan Tello de Meneses, dueño de la estancia de San Francisco de Conoc, en Canta. Tello vendió dos mil arrobas de lana a don Diego de Herrera, dueño y administrador del obraje de La Mejorada, en el valle de Jauja. ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1654], f. 183r-184r.

25 Cito, casi al azar, dos ejemplos significativos. En la pesquisa secreta sobre el corregidor Diego de Escobar Osorio, iniciada en Concepción el 8 de agosto de 1644 y finalizada el 16 de ese mes, declararon Lorenzo Martínez de Miranda, Cristóbal de Chávarri, Pascual de Baldeón, Juan López de Sanabria, Juan Amaro de Ribera y Rodrigo Monje, todos vecinos y hacendados del valle de Jauja. También, hicieron lo propio Pedro de la Cruz, Gaspar de los Reyes y Francisco Pérez, residentes en Concepción y hacendados del valle; Juan de Leiva, vecino de Concepción; y, Gabriel Álvarez Claros, vecino de Huancayo. BNP. Mss. B1482 [1664], f. 83r-175v. En la averiguación por una frustrada rebelión de

presencia y sus actividades eran todavía escasas (Vega 1965[1582]: 72), pero esto cambió rápidamente: la presencia de españoles y mestizos se asentaría paulatinamente en la sociedad local en varios niveles. Un observador como Vázquez de Espinoza (1969[1629]: 323), por ejemplo, daba cuenta de que, hacia la segunda década de dicha centuria, «en este valle viven entre los indios muchos españoles». Guaman Poma (1992: 816), otro testigo presencial, era más gráfico aun al afirmar que las doctrinas del valle de Jauja «hervían» de mestizos. En efecto, los protocolos notariales de la zona indican que los matrimonios entre españoles —algunos peninsulares— y mujeres identificadas como indígenas eran relativamente frecuentes.

En el plano de las elites nativas, las alianzas matrimoniales entre miembros de las principales familias de curacas de la zona e individuos de ascendencia hispana comenzaron en el siglo XVI, aunque se hicieron práctica corriente recién en el siglo XVII.²⁶ Numerosas escrituras notariales muestran que fueron, por regla general, las indias de la elite quienes contrajeron nupcias con españoles, criollos y mestizos asentados en el valle, de seguro una estrategia política y económica a disposición de sus padres y hermanos, los curacas. El caso de los Guacrapaucar —caciques principales y segundas personas de Luringuanca— y su entroncamiento con hombres de origen no indígena durante los siglos XVI y XVII ha sido reseñado por Sánchez Maraví (1994: 23-25). Adicionalmente, doña María Acopachua, hija del cacique principal del mismo repartimiento casó, en las primeras décadas del siglo XVII, con Jerónimo Díez y, posteriormente, con Juan Vélez.²⁷ Otra india noble, doña María Carguapachac, hija natural del gobernador de Atunjauja, estuvo casada con don Francisco Jiménez Pérez desde antes de 1626. Tres de sus cuatro hijas casaron a su vez con Francisco Pizarro, Francisco Cabeza de Vaca y Antonio Pérez.²⁸

Otro indicador de la presencia española en el valle fue la paulatina llegada de esclavos negros y mulatos, un fenómeno por demás poco conocido y que la historiografía local ha comenzado solo a explorar. Destinados a tareas domésticas y textiles, traspasados o entregados en cartas de dote, los esclavos fueron mercancía que circuló entre las familias de hacendados y estancieros, los militares, los curas, la elite indígena y los indios del común. Así, aportando su propio bagaje, los negros y mulatos poblaron el valle y se sabe que algunos de ellos, criollos nacidos en el Mantaro, se asentaron definitivamente en él.²⁹

indios en 1667, declararon Felipe López de Salcedo, Alonso Sotelo y Benito Palomino, los tres identificados como mestizos y vecinos de Jauja. AGI. Lima, 259, N. 11 \2\ [1669], f. 200v-205r; 207v-210r.

26 Para las alianzas matrimoniales entre caciques e individuos de origen hispano durante el siglo XVIII, véase Temple 1942. Para una situación similar en el vecino repartimiento de Tarma, Arellano Hoffmann 1988: 137 y ss.

27 ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1634], f. 13r-16v.

28 ARJ. Protocolos, t. 1 (Melchor de los Reyes) [1626], 462r-466r.

29 Sobre venta de esclavos, véase ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza), f. 30v-31r, f. 54r-54v, f. 93v-94v, f. 118r-120v, f. 139v-141r, f. 186v-187r, f. 239-240v, f. 255r-255v, f. 295r-297r (todas ventas

La información recogida en los párrafos precedentes permite concluir que, a pesar de la inexistencia de ciudades españolas y del predominio de poblaciones indígenas en el valle, españoles, mestizos y otros grupos convivieron con ellas permanentemente o de manera estacionaria, impregnando al valle con un sello característico al menos desde fines del siglo XVI. Esta situación explica en parte el hecho que, por lo menos en los pocos casos que han quedado registrados en la documentación de la zona, las autoridades civiles y eclesiásticas del valle tuvieron cierta dificultad para identificar aquello que, quizá idealmente, entendían como propiamente *indígena*. Esta dificultad está presente también en los papeles de hechicerías e idolatrías de fines del siglo XVII. Aunque este es un aspecto muy difícil de analizar, algunos ejemplos concretos actúan como *fisuras* aisladas o *grietas* sutiles a través de las cuales es posible penetrar en este complejo y determinante aspecto de la sociedad colonial de Jauja.³⁰

En 1667, por ejemplo, el corregidor de turno debió preguntar a José de la Cruz por su casta, si era indio o mestizo. José solo atinó a responder que era hijo de Antonio de la Cruz, «cholo» y de María Yalotanta, india del ayllu o parcialidad de Paca, asentada en el pueblo de Jauja. Cuando le tocó el turno de confesar a José, el escribano anotó después de su nombre, «que decían ser mestisso siendo cholo». Por eso, preguntado nuevamente por «que naturalesa es La suya si es cholo yndio o mestisso», Cruz solo pudo explicar que había nacido en el pueblo de Jauja y que, como su padre era cholo y su madre india, «por esso esta rreputado por mestisso».

realizadas entre 1634 y 1638). Los curacas e indios ladinos también compraban y vendían esclavos. Don Carlos Apoalaya, cacique principal de Ananguanca en 1570, dijo haber tenido que vender varios «negros» para pagar los litigios en los que estaba envuelto. AGI. Lima, 28^a, 63Q [1570], f. 4v. En 1623, Francisca Yauriquispi vendió un solar y una esclava a Cristóbal Yante, indio sastre. ARJ. t. 1 (Francisco de Acuña) [1623], f. 661r-662v. En octubre de 1623, don Antonio Paytanguala, cacique principal de Concepción, vendió otra esclava (f. 740r del mismo protocolo). En 1637, don Cristóbal Canchaya, gobernador del repartimiento de Atunjauja, compró una mulata esclava y a la hija de esta, por 520 pesos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1637], f. 336r-337r. Al año siguiente, Gabriel Pomahuyca, indio ladino y capellán de la iglesia de Chongos, compró una esclava criolla proveniente del puerto de Pisco, f. 474r. El 7 de mayo de 1641, don Juan Apoalaya, cacique principal y gobernador de Ananguanca, vendió a Miguel Guerrero de Ayala un esclavo de su propiedad, identificado como criollo del valle (f. 907v-908v). Acerca de un esclavo del Mantaro llevado a los llanos de Chíncha para ser vendido, véase t. 4 (Pedro de Carranza) [1642], f. 44v-46r. Sobre Margarita Díaz, «çamba mulata libre de captiverio», viuda, que vendió un solar que había comprado en Concepción, t. 4 (Pedro de Carranza) [1646], f. 394r-394v. Sobre una esclava «color çambo» criolla de la Provincia de Jauja, t. 7 (Pedro de Carranza) [1654], f. 167r. Sobre un mulato que compraba mulas por cien pesos, f. 390r-390v. Sobre un esclavo empleado en el obraje de Sapallanga, t. 2 (Pedro de Carranza / Antonio Venegas de las Casas) [1661], f. 156v. Para la venta de esclavos en el valle del Mantaro, véase Anónimo [Víctor Solier] 2001 y Poma Espinoza 2001: 121 y ss.

30 Sobre las «grietas» en la documentación oficial, que actúan como puerta de ingreso a realidades muy complejas, véase el acercamiento metodológico de Ginzburg a los papeles inquisitoriales sobre los *benandanti* (1992[1966]). También se puede consultar Ginzburg 1993 y Levi 2002.

Poco tiempo después declaró Francisco de Espexo y fue reconocido como «cholo», a pesar de que, como el anterior declarante, explicó que era hijo de un cholo y de una india, siendo su madre natural de Pampas en la provincia de Huanta, cerca de la ciudad de Huamanga.³¹

A situaciones similares se enfrentaron los visitantes de la idolatría que actuaron en el valle cuando, al momento de interrogar, procesar o castigar a los inculpados, debieron determinar la condición o «naturaleza» de sus procesados. Una hechicera, quien fuera denunciada en 1665 por un «mestizo criollo» vecino de Huancayo, fue identificada como «çamba criolla», a pesar de que los hechizos por los que fue condenada no diferían un ápice de los de su compañera de oficio, una india oriunda del valle, con quien trabajaba en equipo.³² En otra causa de idolatrías, se averiguó que la acusada, Teresa Aguado, «yndia çhola» nacida en el pueblo de Santa Fe de Jauja, era hija legítima de Francisco Aguado, «cholo» y de «una chola». A pesar de haber sido procesada inicialmente por el visitador de la idolatría, los representantes del Santo Oficio la sacaron de la cárcel y la juzgaron en ese fuero por considerar finalmente que Teresa no era indígena sino mestiza.³³

Quizá un caso más interesante aun sea el de Sebastiana de Chávez, hechicera procesada también en 1689 y sobre quien nos ocupáramos parcialmente en el capítulo anterior. Su situación ambigua devino en el enfrentamiento entre el visitador de la idolatría y los representantes del Santo Oficio en la provincia, pues no se podía decidir si Sebastiana era india o mestiza. Las autoridades encontraron una manera de zanjar el asunto al solicitar que se presentase la partida de bautismo de la procesada. En ella, constaba que era hija natural de Juan Chávez y de Francisca Llucllamasa. El visitador se vio obligado a entregar a Sebastiana y, aunque el Tribunal la dejó en libertad por considerar que no había pruebas suficientes en su contra, hay evidencias de que, finalmente, Sebastiana de Chávez fue condenada por el visitador de la idolatría junto con varios hechiceros indígenas.³⁴

Los casos presentados en las líneas anteriores remiten, en realidad, al complejo problema de las categorías de *indio* y *mestizo* en el siglo XVII. Además, ponen sobre el tapete la discusión acerca de la necesidad de entenderlos como grupos sociales definidos no en términos raciales sino a partir de su grado de «aculturación» y de su capacidad de intermediación (Pease 1992: 284; Ares y Gruzinski 1997; Jackson 1999). Pero los datos presentados justifican también un estudio más profundo acerca de la percepción y de los criterios de clasificación de las autoridades coloniales, así como

31 AGI. Lima, 259, N. 11 \2\ [1669], f. 44v-46v; f. 127r-129v; f. 137v-140r.

32 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 5, exp. 8 [1665], f. 1r y ss.

33 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 3 [1689]. Es claro que este tipo de casos refieren también a los problemas de jurisdicción y de otra índole que enfrentaban a los visitantes y a los representantes del Santo Oficio.

34 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 135r-138r.

de sus intereses particulares al momento de «clasificar» a los procesados por idolatrías. Recientemente, Juan Carlos Estenssoro (2003: 142-143, 375) ha insistido en que el término *indio* tenía en sí mismo una connotación religiosa: la del no cristiano. La supuesta idolatría de los indios era parte esencial de la construcción colonial de un concepto de «indianidad». Por eso, es importante resaltar que, en el terreno ideológico, las fronteras entre las distintas castas nunca llegarían a diluirse. Pero en el plano de la *praxis* mágico-religiosa, «el corpus de saberes y prácticas resultante» era una creación típicamente colonial, «producto de una sociedad que obliga a la vida en común y a intercambios permanentes». Las características de los hechizos que la Iglesia combatió en Lima la obligaron a un acercamiento entre el tribunal inquisitorial y el aparato extirpador, antes separados por sus objetivos y por la «calidad» de las personas bajo su competencia. Estenssoro ha escrito, también para el caso de Lima, que «Por primera, y tal vez única vez, la realidad de los intercambios ha[bía] logrado triunfar e imponerse sobre los rígidos límites de las categorías del aparato jurídico colonial».

Así parece haber sucedido también en el valle de Jauja. Aunque está claro que estas fronteras no se desdibujaron del todo en el caso de la hechicera Sebastiana de Chávez, por ejemplo, fue solo gracias al enfrentamiento entre el visitador y el inquisidor —y la batalla de subjetividades en él implícita— que se pudo definir el origen étnico de la hechicera. Pero lo importante es resaltar que muchas de sus creencias y prácticas fueron comunes a indios, mulatos, mestizos y españoles del valle. El entrapamiento se derivaba del esfuerzo de las autoridades por conservar la diferencia y establecer de alguna manera —a partir de la identificación indio/idolatría— el carácter *indígena* de lo que perseguían y condenaban.

Todos estos casos son importantes para resolver el problema de la búsqueda de las «persistencias indígenas», problema que se puso en evidencia en el primer y en el segundo capítulo. Si se toma en cuenta la *realidad* detrás de las percepciones y deformaciones oficiales de la documentación, es decir, aquella en la que confluían activamente, en el espacio del valle, los distintos grupos sociales descritos en líneas anteriores, es claro que una aproximación a los expedientes de idolatrías de la zona no podrá obviar el grado de *mestizaje* de las prácticas mágico-religiosas que estos describen. Así, antes que intentar aislar en ellos lo *indígena*, se debe tener presente la configuración social de la provincia en los siglos XVI y XVII. Así, quizá comencemos a abandonar tal empresa —la de rastrear pervivencias indígenas— para concentrarnos más bien en entender a los hechiceros, sus clientes y las prácticas mágico-religiosas que los visitadores buscaban castigar en un contexto que los presenta como *andinos*, es decir, como el resultado del marcado carácter de intercambio cultural del espacio en el que se desarrollaban, perspectiva que resulta fundamental para lograr una lectura más precisa de la documentación de idolatrías del valle del Mantaro.

He ensayado hasta aquí una presentación panorámica de la provincia de Jauja en los siglos XVI y XVII, buscando incidir en algunos aspectos fundamentales para la comprensión de los temas que se desarrollan en los capítulos siguientes. Trazado el escenario, ha llegado el momento de concentrar la mirada en los curacazgos del valle de Jauja y en la elite que los gobernaba, en su organización interna y en los recursos materiales y humanos que tenía a su disposición. La existencia de españoles y mestizos en el valle y el carácter de este como lugar de confluencia cultural no debe hacernos perder de vista la presencia sólida —pero también la fragilidad política— de la organización nativa del poder, ni la relevancia más que notable de los grandes curacas de la zona, verdaderos protagonistas de esta investigación.

2. JERARQUÍAS DE LA AUTORIDAD NATIVA

En el estado actual de las investigaciones sobre el valle de Jauja en los siglos XVI y XVII, no es posible aún ofrecer una visión concluyente acerca de la organización interna de los curacazgos más importantes del valle, aquellos gobernados por personajes que usaban el cargo y título de «cacique principal y gobernador» de repartimiento. La historia colonial de estos curacas y sus cacicazgos se ha construido a partir de dos trabajos centrales. El primero es el pionero y muy citado artículo de Ella Dunbar Temple (1942). En él, gracias al análisis de un pleito de sucesión curacal correspondiente al siglo XVIII, la autora trazó una genealogía de los Apoalaya, familia de caciques principales del repartimiento de Ananguanca, desde el siglo XVI hasta el XVIII. El segundo trabajo sobre el que se han apoyado los investigadores son las impactantes *Probanzas huanacas* del siglo XVI que Waldemar Espinoza Soriano publicara a inicios de la década de 1970.³⁵ Casi sin excepción, los trabajos posteriores que se han ocupado de los curacas del valle —monografías regionales,³⁶ libros y artículos en general— se han basado en los datos recopilados por Temple y por Espinoza Soriano hace ya varias décadas.

Muy poca investigación adicional se ha llevado a cabo. Dado que los trabajos ya aludidos de Temple y Espinoza Soriano se concentraron en los siglos XVI y XVIII, el siglo XVII es el periodo menos conocido de la historia del valle. La *Enciclopedia*

35 El aporte de Waldemar Espinoza al conocimiento de la historia antigua y reciente del departamento de Junín va mucho más allá de esta publicación y es innegable. Al respecto, véase el número de homenaje que le dedicó la revista *Antarki*, en especial, la colaboración de López López y Ulloa Ninahuamán (2001), que incluye una extensa bio-bibliografía. Una nueva transcripción de las probanzas se puede consultar en Pärssinen y Kiviharju 2004: 155-246.

36 Véase Berroa 1934; Sanabria Santiváñez 1943: 43; Espinoza Bravo 1944; Cerrón Astucuri 1955; Ordaya Espejo 1957; Romo Lizárraga 1957; Tello Devoto 1971; Sánchez Maraví 1988; 1994; Castro Vásquez 1992; 2000; Peñaloza Jarrín 1995; Cárdenas Canturín 2000; Aguirre 2001; Poma Espinoza 2001; y, Maldonado Palacios 2003.

departamental de Junín de Waldemar Espinoza Soriano (1973) recoge algunos datos sueltos correspondientes a dicho lapso. Los escritos de Franklin Pease (1982: 65; 1990a; 1999[1992]: 163-169) dedicados a la figura de don Jerónimo Lorenzo Limaylla, supuesto curaca despojado del curacazgo de Luringuanca en la segunda mitad del siglo XVII, también son una excepción. Piñas Marín y Torres Gamarra (2003) han aludido a los caciques del valle durante el siglo XVII en su estudio sobre los expedientes de idolatrías del Mantaro. Oswaldo Fernández Villegas (1991) ha dado a conocer el testamento de un curaca vinculado a la región en esa época. Olinda Celestino (1984), Carmen Arellano y Albert Meyers (1988) han publicado otro testamento, también de un cacique que vivió en el valle durante el siglo XVII. Finalmente, Carlos Hurtado Ames y Víctor Solier Ochoa (2003) han sacado a luz una valiosísima colección de testamentos de curacas del valle, la misma que incluye algunos documentos correspondientes al siglo XVII.³⁷

A pesar de estos aportes, la historia de los curacas del valle de Jauja en el siglo XVII se ha escrito, en muchos casos, partiendo de suposiciones bienintencionadas o de extrapolaciones arriesgadas de datos que provienen de los siglos XVI y XVIII. En otras palabras, el siglo XVII carece de una personalidad propia en la historia de Jauja. Salvo afirmaciones de corte general, se desconoce por ejemplo cómo se organizaba la jerarquía de autoridades étnicas y cómo era practicada la política dentro de los repartimientos de indios, la misma que involucraba preferentemente a los miembros de la elite nativa. Desgraciadamente, el desconocimiento es casi total en lo que respecta a la dinámica y a las disputas en torno de la sucesión curacal.³⁸

En las líneas que siguen discutiré algunos aspectos referidos a la composición de la elite nativa, a la jerarquía de autoridades indígenas y a la organización política interna de los curacazgos. Trataré de incidir en el problema de la sucesión y me acercaré, en lo que resta de este capítulo y en la totalidad del siguiente, a las batallas legales por el control de los curacazgos de Jauja, antecedente necesario de las acusaciones de hechicería de que se ocupa la tercera parte de este libro. Así, a partir del análisis de un considerable *corpus* de documentos inéditos correspondientes a los siglos XVI y XVII, intentaré contribuir a la construcción de una historia más crítica y mejor documentada de los curacas del valle durante dicho periodo.

37 Para el siglo XVIII, afortunadamente, se cuenta ya con algunos buenos trabajos que abordan el tema de la elite nativa del valle, aunque sea tangencialmente. Véase Celestino (1981) y Celestino y Meyers (1981) sobre cofradías, Samaniego (1980) y Mallon (1983) sobre las comunidades indígenas, y Hurtado Ames (1998, 2000 y 2003) sobre curacas y obrajes.

38 Sobre sucesión curacal en el Mantaro se puede consultar el trabajo prácticamente único de Espinoza Soriano (1969), en donde el autor traza una *historia* del ayllu y parcialidad de Luringuayllas a partir de un pleito sucesorio.

El corregimiento de Jauja se estableció oficialmente en 1565, tomando como referencia lo que los españoles identificaron como la antigua *provincia* inca de los *guanacas*, así como la previa distribución que de los habitantes nativos del valle se había hecho al entregarlos en encomiendas o repartimientos. Como sucedía en otros aspectos de la vida colonial, y actuando a la manera de *capas* superpuestas, diversos criterios de organización de la población nativa y de sus autoridades étnicas existieron simultáneamente en el valle después de la Conquista. El corregimiento, unidad administrativa inaugurada en 1565, reunió a los distintos grupos de indios que habitaban en el valle bajo la autoridad de un corregidor, quien en adelante residiría en el pueblo de Concepción, ubicado en la parte media del valle. El corregimiento de Jauja se extendía hasta los límites de las tierras y pastos que poseían o usufructuaban los indios que vivían en los nuevos pueblos que comenzaron a fundarse en la región por esa misma época.³⁹

En efecto, el firme establecimiento de la política de corregimientos en los Andes demandaba la reubicación de las poblaciones dispersas en nuevos asentamientos. Así, en el valle de Jauja la fundación de las primeras reducciones o pueblos de indios se produjo durante las décadas de 1560 y 1570, como en otras partes del virreinato.⁴⁰ A fines del siglo XVI, existían trece pueblos asentados en el valle —siete en una banda del río y seis en la otra—, a los que se sumaban los pueblos ubicados en los Andes o la montaña. A grandes rasgos, esta división política se mantuvo también durante el siglo XVII.⁴¹

39 Sobre el establecimiento del corregimiento de Jauja, véase Peñaloza Jarrín 1995: 69. Definiciones de provincia o corregimiento en Lohmann Villena 2001[1957]: 232-233 y Spalding 1974: 40, nota 15. Una discusión sobre la evolución del antiguo sistema de encomiendas al de corregimientos se puede encontrar en Keith 1971.

40 Acerca de las primeras reducciones en el valle, véase Espinoza Soriano 1971; 1973: 178-185, 189; y, Castro Vásquez 1992: 166, 246.

41 En el caso de Atunjauja, al norte, la cabecera del repartimiento era precisamente Santa Fe de Atunjauja. Había dos pueblos más en el valle, San Miguel de Huaripampa y Muquiyauyo. Como a dieciocho o veinte leguas de aquel se asentaba el pequeño Monobamba (veinte tributarios). El repartimiento de Luringuanca, en cambio, estaba formado por siete pueblos de indios: La Concepción de Achi (residencia del corregidor y doctrina cabecera por haberse edificado en ella un convento franciscano), San Jerónimo de Tuna o Tunan (residencia de los caciques principales del repartimiento), La Natividad de Apata, La Asunción de Mataguasi, Santa Ana de Sincos, La Ascensión de Mito y San Francisco de Orcotuna. Además, el cacique de Luringuanca hizo mención de tres pueblos en los Andes: San Juan Bautista de Uchubamba, Santiago de Comas y San Antonio de Andamayo. Finalmente, en el caso del repartimiento de Ananguanca se contaban cuatro pueblos en el valle: el pueblo «cabecera» de San Juan Bautista de Chupaca (residencia del cacique principal y del vicario dominico de la doctrina), La Santísima Trinidad de Huancayo, Santo Domingo de Sicaya y Todos los Santos de Chongos. En los Andes, se asentaron Santo Domingo de Cochangara, San Pedro de Paucarbamba y Vítoc, en donde se beneficiaba coca. Véase Vega 1965[1582]: 169-174. Lizárraga (2002: 160-61) menciona trece pueblos de indios, seis en una banda y siete en la otra. Vázquez de Espinoza (1969[1629]: 322-323), por su parte, quince pueblos de indios, «grandes, buenos».

Como complemento —y, en cierta medida, antecedente— de la política de reducir a los habitantes nativos en pueblos de indios, la Iglesia colonial se fue asentando en el valle desde fechas relativamente tempranas. Los religiosos enviados allí para ocuparse de la conversión de los indios promovieron la fundación de las primeras doctrinas. Una doctrina estaba compuesta por un pueblo cabecera y por sus eventuales anexos. Solo el pueblo o reducción dependía directamente de las autoridades civiles, pero los miembros del clero no podían establecer una nueva doctrina sin la intervención de las mismas. La prerrogativa de señalar el número de doctrinas, dónde debían erigirse y cuántas almas estarían bajo su jurisdicción, sin embargo, correspondía a los obispos, quienes además podían sugerir a las autoridades la fusión o división de algunos pueblos para fundar nuevas doctrinas (Celestino y Meyers 1981: 95). Así, a fines del siglo XVI la división en doctrinas de indios, en manos de franciscanos y dominicos, era otro de los esquemas de organización de la población. Durante la presencia de Pedro de la Gasca en el Perú a fines de la década de 1540, los franciscanos recibieron el encargo de adoctrinar a los indios del repartimiento de Luringuanca, en la parte media del valle, mientras que a los dominicos se les encomendó los repartimientos de Atunjauja y Ananguanca, en los extremos del mismo.⁴²

Otros criterios de organización de más antigua data coexistían con estas unidades administrativas de origen español. Casi desde su llegada al valle en 1533, los españoles entregaron a la población nativa en encomiendas o repartimientos para premiar los servicios de determinados individuos en favor de la Corona. Aun a fines del siglo XVI, los indios de Jauja podían ser agrupados en siete repartimientos, cada uno de los cuales era responsable de pagar una renta en especias o dinero a determinados beneficiarios. La organización de la población en tres grandes repartimientos —de sur a norte: Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca— se originaba en las tres grandes unidades administrativas de origen inca o *hunu* —diez mil familias—. En la práctica, estos tres repartimientos constituyeron las subdivisiones más importantes en tiempos coloniales. Eran, además de prestigiosas encomiendas o repartimientos, los tres curacazgos o «parcialidades» más importantes de la zona.⁴³ Para cada uno de ellos, la Corona reconocería a un «cacique principal y gobernador»

42 Véase Espinoza Soriano 1981[1973]: 165. Acerca de la presencia de franciscanos en la región desde 1534, véase Cruz 1999: 177, 208. Según Espinoza Soriano (2001[1994]: 55), los dominicos tenían casa e iglesia en Huancayo ya en 1540. En 1565 había ya un convento dominico en Todos los Santos de Chongos, perteneciente al repartimiento de Ananguanca (Espinoza Soriano 1973: 208). Véase, adicionalmente, Vázquez de Espinoza 1969[1629]: 320, 322-323. Una lista de las doctrinas hacia 1691, que ya incluía obrajes como Sapallanga y anexos como Monobamba, en AAL. Curatos. leg. 24, exp. 8 [1691].

43 Según Cerrón-Palomino (1989: 21, 25, 50-51, 53-54, 57), la lengua prehispánica del valle reforzaba la separación de los tres repartimientos principales, pues la variedad huanca del quechua estaba conformada por tres dialectos nítidamente distinguibles y entendibles entre sí.

de repartimiento.⁴⁴ Estos personajes y sus descendientes se ubicarían en la cúspide de la jerarquía de poder nativo.

Los cuatro repartimientos restantes correspondían a los grupos de *mitimaes* asentados en el valle, quienes procedían prioritariamente de Chacla (Yauyos), Huarochirí, Mangos, Laraos y Mama. Hacia 1583, alcanzaban la cifra de doscientos tributarios, todos distribuidos en los distintos pueblos del valle.⁴⁵ A pesar de la existencia nominal de estos siete repartimientos aun a fines del siglo XVI, la presencia efectiva de los encomenderos fue decayendo notoriamente durante las primeras décadas del siglo XVII y todos los indios de Jauja pasaron paulatinamente a ser encomendados a la Corona.⁴⁶ Ya a mediados del siglo XVII se consideraba que, en la práctica, el corregimiento de Jauja comprendía exclusivamente los repartimientos de Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca.⁴⁷

Los distintos grupos étnicos que, como los *mitimaes* de distinto origen, poblaban el valle antes de la Conquista se fueron integrando, tarde o temprano, a los tres repartimientos más grandes. Este proceso coincidiría con la transformación colonial de los curacazgos desde una entidad definida por la pertenencia étnica y los lazos de parentesco hacia una unidad administrativa de base territorial (Ramírez 2002[1996]: 35 y ss.).⁴⁸ Así, algunos repartimientos tempranos de indios se fusionaron, desaparecido el encomendero, con dichas parcialidades o curacazgos principales y, en varios casos, sirvieron de base para la fundación de pueblos de indios. El caso de la Santísima Trinidad de Huancayo ilustra bien este punto. Originalmente un repartimiento encomendado a un individuo particular, Huancayo terminaría siendo uno de los pueblos más importantes del repartimiento de Ananguanca.⁴⁹ Dado que la división

44 Sobre el título de cacique principal y el cargo de gobernador véase Díaz Rementería 1977: 41-42, 45-46. Casi siempre, al alcanzar la edad suficiente, el cacique principal, quien normalmente heredaba el título de su padre, recibía el cargo de gobernador. Como tal, debía encargarse de la recolección del tributo y de la organización del trabajo por turnos en las minas, por ejemplo. Por minoría de edad o incapacidad del cacique principal, el cargo de gobernador podía recaer en otra persona.

45 Sobre los siete repartimientos que a fines del siglo XVI conformaban la provincia de Jauja, véase López de Caravantes 1985: II, 62-63. También, Espinoza Soriano 1973: 210-211 y Lohmann Villena 2001[1957]: Apéndice VII. Sobre los doscientos tributarios *mitimaes* de Huarochirí y Yauyos, véase Relación 1906[c. 1583]: 235-236.

46 Véase Ramírez 1906[1597]: 320. Sobre los pocos beneficiarios de rentas que siguieron existiendo incluso en el siglo XVIII, véase Puente Brunke 1992: 388, 436, 439.

47 Véase, por ejemplo, ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1654], f. 134r-134v.

48 Un caso en el que es preciso seguir profundizando es el de los chongos. En una carta escrita en 1566 por don Felipe Yarochongos y otros caciques se hace referencia a este grupo —cuyo nombre dio origen también a una de las reducciones incluidas en el repartimiento colonial de Ananguanca— como una «nación» distinta de los huancas, aunque integrada en tiempos de Tupac Yupanqui a la parcialidad de Ananguanca. AGI. Lima 121. Sobre los chunku, véase Lavallée y Julien 1983. Sobre la práctica inca de organizar «una unidad étnica distinta», nombrándole ritualmente autoridades independientes y asignándole gente, véase Pease 1990b: 16, 18.

49 Véase AGI. Lima, 199, N. 1 [1553-1554] y Puente Brunke 1992: 437.

política que primó en el corregimiento de Jauja durante los siglos XVI y XVII fue la división en tres parcialidades, repartimientos o curacazgos —los ya mencionados Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca—, de ella me valdré prioritariamente al analizar la organización de las jerarquías nativas de la autoridad.

El corregimiento, los repartimientos, los pueblos y las doctrinas de indios, todas formas de organización foránea, se superpusieron a los esquemas prehispánicos previos. Aunque sobre la organización social inca y preinca del valle es poco lo que se sabe, es claro que, como sucedió en otras regiones, la población había sido agrupada bajo el sistema decimal de administración incaica (Toledo 1935-1940[1570]: 21; D'Altroy 1987; 1992; 2003; Pärssinen 1992: 211, 338-341). Como se sabe, dicho sistema consistía en un conjunto de unidades decimales que iban desde las diez hasta las diez mil familias, el mismo que, en algunas regiones, persistió hasta bien entrado el siglo XVIII. Así, una *provincia* inca —entendida siempre en términos demográficos y de tributación *ideales* y nunca en términos territoriales— estaría conformada por un *hunu* (diez mil familias) o un múltiplo de dicha unidad, subdividido a su vez en unidades más pequeñas, como las *guarangas* (mil familias) y las *pachacas* (cien familias). Para cada una de estas unidades existiría un curaca. Su jerarquía —*hunu curuca*, *guaranga curaca* o *pachaca curaca*, por ejemplo— estaba en relación directamente proporcional al número de indios bajo su mando.⁵⁰

En el caso del valle de Jauja, la *provincia* inca de los *guancas* —es decir, la población del valle— fue dividida en tres *hunus*: los consabidos Atunjauja, Ananguanca y Luringuanca, aunque, como es obvio, no coincidieran necesariamente con las diez mil familias (Pärssinen 1992: 379). Entrevistados en 1582, los descendientes de los antiguos *hatuncuracas* de cada uno de estos *hunus* declararon haber, en tiempo de los incas, seis mil «indios de guerra» —es decir, unidades familiares bajo el sistema inca— en Atunjauja, nueve mil en Ananguanca y doce mil en Luringuanca.⁵¹ Sobre los curacas de *guaranga* y de *pachaca* es muy poco lo que sabemos. Evidencias documentales que se presentarán en las siguientes líneas, sin embargo, demuestran que rezagos del viejo sistema decimal eran aún patentes en el valle durante la segunda mitad del siglo XVII.⁵² Pero este sistema se vio alterado en algunos de sus aspectos fundamentales por la caída demográfica y por las innovaciones propias del sistema colonial, especialmente la transformación de las unidades étnicas desde una

50 Véase Julien 1988: 269 y Rowe 2003. Para una discusión acerca de las diferencias entre el sistema ideal de organización decimal —con fines de puro cálculo del tributo en fuerza de trabajo— y la subdivisión en *hunus*, *guarangas* y *pachacas* como indicador de la jerarquía de los señores étnicos, véase Pärssinen 1992: cap. 9.

51 Véase Vega 1965[1582]: 167 y el testimonio de 1563 de don Carlos Apoalaya, cacique principal de Ananguanca, respecto de ser «cacique de diez myll yndios» como sus antepasados (Levillier 1935-1940: 96-98).

52 Martti Pärssinen (1992: 339) afirma que no se puede estar seguro de que en el valle los *hunus* hayan sido subdivididos en *guarangas* y *pachacas*. Las evidencias que siguen demuestran que así fue.

base demográfica hacia una de tipo territorial. Todos estos factores transformarían las relaciones de poder y de subordinación entre los distintos miembros de la elite nativa.

La referencia más temprana a las antiguas jerarquías decimales aparece en un documento de 1570 que contiene los testimonios de varios de los curacas de la zona.⁵³ A fines de dicho año, durante la Visita General del virreinato, el virrey Francisco de Toledo se interesó por indagar acerca de los pleitos en que los indios de Jauja y sus autoridades habían invertido casi sesenta mil pesos, una suma bastante significativa para la época. Para tal fin, el virrey entrevistó a varios individuos que ejercían algún tipo de autoridad en el valle. La recolección de testimonios siguió un orden jerárquico descendente. Tras interrogar a los tres caciques principales de cada uno de los tres grandes repartimientos o curacazgos, los funcionarios del séquito del virrey interrogaron a los caciques y principales subordinados a aquellos. En este segundo grupo, entrevistaron primero a los caciques, los mismos que ejercían su autoridad sobre una *guaranga*. Como se sabe, cada curaca de *guaranga* debería ejercer a su vez, al menos en teoría, el mando sobre una de las diez *pachacas* —llamadas «parcialidades» en el documento— que conformaban su *guaranga*. Así, por ejemplo, don Diego Chuquillanqui figuró como cacique de la *guaranga* de Sicaya, subordinada al cacique principal del repartimiento de Ananguanca y también como uno de los principales del pueblo de Lurica, bajo la misma jurisdicción. Don Francisco Paucarchua declaró ser cacique de la *guaranga* de Ananguanca y principal de la parcialidad de Auquimarca, también de Ananguanca. Después de los caciques de *guaranga*, los burócratas entrevistaron a los indios identificados como principales, quienes ejercían su autoridad sobre los llamados pueblos o parcialidades. Casi de seguro, estos principales provenían de las antiguas filas de los curacas de *pachaca* (cien familias), a pesar de que el término *pachaca* no se mencione explícitamente en el documento en cuestión. Los nombres de las distintas parcialidades o pueblos coinciden con aquellos de los ayllus que sabemos existieron en el valle hasta bien entrado el siglo XVIII.

La entrega de las primeras encomiendas y la fundación de los primeros pueblos de indios debieron alterar significativamente este sistema decimal, pues para tal fin los funcionarios subdividieron o unificaron antiguas jurisdicciones. En la documentación consultada, a los caciques principales y gobernadores se sumaba una miríada de autoridades de menor rango. Estos personajes podían ser llamados simplemente caciques o principales. También se les identifica en ocasiones como segundas personas, gobernadores, alcaldes o alcaldes mayores de repartimiento. En otros casos, se

53 AGI. 28A, 63Q [1570].

les presenta como camachicos, principales, mandones, caciques cobradores o caciques de tasa de parcialidades oriundas del valle o formadas por los descendientes de antiguos grupos de *mitimaes*.

Aunque no se puede ser concluyente en este punto, se puede sugerir que en el valle de Jauja las antiguas *guarangas* sirvieron de base para la fundación de los posteriores pueblos de indios, los mismos que pasarían a estar bajo la autoridad de los caciques principales de repartimiento. Los antiguos caciques de *guaranga* pasaron a identificarse con los caciques de cada uno de estos pueblos. Los principales de las distintas parcialidades —cuyos nombres, como se mencionó, coinciden con los de los ayllus que sabemos existían en el valle—, en cambio, fueron paulatinamente identificados con los caciques de tasa o caciques cobradores de los distintos ayllus o parcialidades que fueron reubicados en dichos pueblos.

Así, aunque los términos *guaranga* y *pachaca* están del todo ausentes en la documentación del siglo XVII que he podido consultar, se puede suponer que el antiguo sistema decimal devino en dicha centuria en un esquema dentro del cual las autoridades nativas del valle se organizaban a partir de tres niveles básicos: caciques principales, los gobernadores —titulares o interinos— y las segundas personas de los tres curacazgos o repartimientos que reunían a la población indígena. Según los esquemas nativos y la legislación colonial, el cacique principal estaba por sobre su segunda persona y por sobre un eventual gobernador interino. Su título se transmitía de forma hereditaria de padre a hijo y, al menos en el valle de Jauja, las familias de caciques principales ocuparon siempre el lugar más alto de la jerarquía nativa.

Una innovación interesante respecto del antiguo sistema decimal inca parece haberse producido, sin embargo, en el nivel correspondiente a estos caciques principales del valle. Quizá debido sobre todo a la introducción del sistema hispano de herencia y mayorazgo, los caciques principales en tiempos coloniales no solo pasaron a estar por encima de las demás autoridades, sino que al parecer terminaron por separarse del antiguo sistema de *guarangas* y *pachacas*. Es decir, bajo el antiguo sistema inca y preinca, un curaca de *guaranga* era a su vez curaca de una de las diez *pachacas* que formaban dicha *guaranga*. De manera análoga pero en el nivel superior, un curaca de *hunu* debía ser también curaca de una de las diez *guarangas* que conformaban ese *hunu* y al mismo tiempo curaca de una de las diez *pachacas* que integraban la *guaranga* en cuestión. Pero en el caso de las familias de caciques principales de Jauja durante el siglo XVII, a estos personajes nunca se les menciona en conexión directa con alguna de las parcialidades —antiguas *guarangas* y *pachacas*— que integraban el curacazgo bajo su mando. Es decir, el cacique principal de Ananguanca, por citar un caso, no era a la vez cacique de una unidad de inferior nivel, digamos un pueblo o una parcialidad. Pareciera como si, al acceder al nivel más alto de la jerarquía nativa, estos personajes se «desprendieran» de antiguas lealtades y pasaran a gobernar las distintas parcialidades desde una posición superior pero a la vez ajena a las mismas.

Este «desprendimiento» podría explicar su fragilidad política y la necesidad de recurrir a la Corona como fuente adicional de legitimidad, lo que permitiría entender la posición inestable del cacique principal de repartimiento, siempre a merced de los ataques de otros curacas en teoría a él subordinados.

Esta alteración del sistema tradicional ayuda a comprender la creciente divergencia de intereses de las familias de caciques principales respecto del resto de caciques y de las comunidades bajo su mando, divergencia que se acentuaría durante el siglo XVIII (Penry 1996). Si el cacique principal y sus herederos no eran a su vez señores de un pueblo o parcialidad y, por tanto, debían negociar constantemente el apoyo de los caciques de rango inferior, no es difícil intuir que la conservación de su posición privilegiada dependiera del soporte y legitimidad que de las autoridades virreinales podían obtener. El corolario de esta historia sería la transformación final de las familias de caciques principales —a fines del siglo XVIII— en linajes fuertemente hispanizados para cuyos miembros el título de cacique había quedado desprovisto de su significación original, guardando muy poca relación con el ejercicio de la autoridad efectiva en las comunidades indígenas del valle.

Por debajo de los caciques principales, y ocupando el segundo nivel en la jerarquía nativa, se hallaban las autoridades que se hacían llamar ambiguamente caciques principales o segundas personas de cada uno de los pueblos que conformaban un curacazgo específico.⁵⁴ Así, en el valle de Jauja se podía ser cacique principal del pueblo de Sicaya o del de Apata, por ejemplo. No se sabe con certeza qué reconocimiento legal ofrecía la Corona a estos cargos pero es fácil concluir que los beneficiarios estaban por sobre los llamados caciques cobradores o de tasa de un determinado ayllu o parcialidad, reducida a su vez en uno de estos pueblos de indios. Sin embargo, se sabe muy poco acerca de los mecanismos mediante los cuales un cacique de pueblo se erigía sobre los caciques de tasa de ayllus o parcialidades distintos al suyo. Quizá esta fuera una de las innovaciones introducidas por el sistema de reducciones en la década de 1560.

Las evidencias muestran con claridad, sin embargo, que el cacique de pueblo era, a su vez, cacique de una de las parcialidades en él reducidas, es decir, un *primus inter pares* respecto de los otros caciques de parcialidad. En efecto, numerosos ejemplos avalan la idea de que, al menos en el plano formal, este aspecto del viejo sistema decimal se mantuvo. Así, un cacique de pueblo (segundo nivel) podía o debía ser elegido entre los principales de las distintos ayllus o parcialidades (tercer nivel) que se asentaban en dicho pueblo. Y, si en un determinado momento el miembro titular de la dinastía de caciques principales de repartimiento —a quienes correspondía la

54 Algunos casos representativos se pueden encontrar en AAL. Amancebados leg. 4, exp. 21 [1647-48]: f. 55r-76v, 120v; AAL. Hechicerías e Idolatrías. leg. 9, exp. 1 [1691], f. 118v-119v; AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 622, L. 31 [1597], 12r; BNP. Mss. B1482 [1644], f. 155r, 162r, 169r.

posición más elevada en la pirámide del poder— se mostraba incapaz o era menor de edad, entonces se elegía a un gobernador interino (primer nivel) entre los caciques de pueblo, grupo de donde provenía también la segunda persona del cacique principal.

Veamos algunos ejemplos que ilustran este punto. A fines del siglo XVI y comienzos del siguiente, don Felipe Chiguan Conyas era cacique del pueblo de Atunchongos, del repartimiento de Ananguanca y segunda persona del mismo repartimiento.⁵⁵ Don Cristóbal Pomaricra, cacique principal del pueblo de Huaripampa, fue además cacique y segunda persona del repartimiento de Atunjauja (que incluía Huaripampa) durante las primeras décadas del siglo XVII.⁵⁶ Don Lorenzo Quinquin Pomalasa era, hacia 1632, cacique principal del ayllu Caxas, reducido en el pueblo de Huancayo—en un documento se le denomina simplemente «principal» de Huancayo—. Hacia 1637, se desempeñaba como alcalde de dicho pueblo. Dos años después, don Lorenzo figura como segunda persona del repartimiento de Ananguanca, bajo cuya jurisdicción se contaba Huancayo.⁵⁷ Don Juan Cristóbal Pacuas Ricra era en 1637 cacique de tasa del pueblo de Huaripampa, del repartimiento de Atunjauja. Unos quince años después, figuró en un documento como segunda persona de dicho repartimiento.⁵⁸ Al menos entre 1647 y 1656, don Martín Quispi Aylas se desempeñó como segunda persona del repartimiento de Luringuanca. En 1653 ejerció además el cargo de alcalde ordinario del pueblo de Concepción, en el mismo repartimiento.⁵⁹ Don Domingo Lope Antiyalon fue principal o *camachico* del ayllu Caxas reducido en Huancayo. Además, fue cacique principal de ese pueblo y gobernador interino del repartimiento de Ananguanca, todo durante la segunda mitad del siglo XVII.⁶⁰ Don Juan Bautista Apo Chuquillanqui fue, a su vez, alcalde del Tambo de Huancayo, cacique del valle de Cochangara y administrador de los bienes de comunidad y gobernador interino del repartimiento de Ananguanca en el siglo XVII, parcialidad que incluía a Huancayo y Cochangara.⁶¹ Finalmente, don Pedro Milachami, un personaje de quien nos ocuparemos más adelante, fue cacique de los indios cañaris del

55 BNP. Mss., B139 [1610] y Vega 1965[1582]: 166.

56 AGN. Derecho Indígena y encomiendas, C. 689, L. 34 [1610], f. 1; ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 190r-v; Celestino y Meyers (1981: 162).

57 ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1637], f. 519v-520v; [1639], f. 653r-655v; t. 1 (Francisco de Acuña) [1623], f. 454r-455v, f. 660r-v.

58 ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza), f. 389r-389v; t. 7 (Pedro de Carranza) [1652], f. 345r-347v.

59 AAL. Amancebados, leg. 4, exp. 21 [1647-48], f. 5v; Curatos, leg. 24, exp. 5 [1652-1653], f. 1v; AGI, Escribanía 514C [1663-1671], f. 285v.

60 ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 211r; t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1661], f. 298r; t. 10 (Juan Francisco de Pineda) [1667], f. 434v-437r. BNP. Mss., C 2118 [1741], f. 141v; C 1332 [1771], f. 48v.

61 ARJ. Protocolos, t. 1 (Andrés de Sosa Lascano) [1620], f. 6r y ss; f. 660r-660v y 733r [1623]; t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1666], f.606r-607v.

pueblo de Apata en Luringuanca, luego cacique de los cañaris de toda la provincia de Jauja y, más adelante, segunda persona y gobernador interino del repartimiento de Luringuanca. En este segundo nivel, el de los indios caciques de determinados pueblos de indios, el mapa político se mostraba complejo y es probable que, en la práctica, se dieran situaciones que desafiaban las reglas establecidas entre los miembros de la elite andina.

Por debajo de estas autoridades y en el tercer nivel se encontraban los caciques principales y caciques de tasa de ayllus originarios del valle, reducidos en los distintos pueblos de indios. Su existencia en los siglos XVI y XVII lleva a pensar que el criterio de pertenencia étnica a un determinado ayllu o parcialidad se conjugó, por acción de las innovaciones introducidas por el nuevo orden colonial, con el criterio territorial del asentamiento fijo de dichos ayllus o parcialidades, divididos, al momento de su «reducción», en las doctrinas del valle. Así, las autoridades étnicas de estos ayllus pasaron a identificarse paulatinamente con los pueblos de indios donde se ubicó su parcialidad o una fracción de ella, forjándose así una nueva identidad territorial que se manifestaría más claramente durante la segunda mitad del siglo XVIII.⁶² En 1644, por ejemplo, los nueve caciques de tasa de las distintas parcialidades de yauyos *mitimaes* reducidos en Chupaca y Muqui fueron apresados porque no pagaron el tributo. Estas autoridades se identificaron no solo como caciques principales yauyos sino también a partir del pueblo de residencia de «sus» indios, es decir, combinando criterios de filiación étnica con consideraciones territoriales. Como su nombre lo indica, estos caciques de tasa se hallaban encargados de la recolección del tributo en sus respectivas parcialidades. Es probable que debieran entregarlo a los caciques principales del pueblo en el que residían y que estos, a su vez, debieran hacer lo propio con el cacique principal y gobernador del repartimiento.

A este profuso universo de autoridades habría que agregar finalmente a aquellos individuos que se decían caciques principales de grupos de *mitimaes* como los cañaris o los yauyos. Estos curacas ejercían su autoridad sobre los distintos ayllus *mitimaes* que existían en el valle desde tiempos prehispánicos (Pärssinen 1992: 340).⁶³

62 BNP. Mss. B1482 [1644], f. 280r; 293r; 305r-310v; 315r-325v.

63 Según Pärssinen (1992: 339-340), se asentaron en el valle, por acción de los incas, *mitimaes* anan y luringuaylas, chachapoyas, cajamarcas, huamachucos, cañaris y de zonas aledañas al Cuzco. Altamirano y Mallma Cortez (1992), por su parte, consignan *mitimaes* chimúes, queros y cajamarcas en Atunxauxa, además de los yauyos asentados en los tres repartimientos principales. Véase también Espinoza Soriano (1973: 210-211; 1981[1973]: 83) sobre *mitimaes* yauyos en el Mantaro en 1532. En 1655, por ejemplo, don Tomás Pantaleón era curaca «de los yndios yungas de Andamarca», del repartimiento de Luringuanca. AAL. Hechicerías e Idolatrías. leg. 3, exp. 7, f. 1r. Spalding (1984: 87-91) también documenta la presencia de *mitimaes* de las comunidades de Huarochirí y Chaclla en Jauja. Esto se explicaría por el hecho de que Atunjauja fuera el centro provincial de acopio de los bienes producidos para el Estado inca en Huarochirí y Yauyos. Es posible que algunos de estos grupos abandonaran el valle tras la caída del Estado inca.

Como los indios *mitimaes* de un determinado origen podían estar distribuidos en varios pueblos, es probable que estas autoridades étnicas se ubicaran, dentro de la pirámide del poder nativo, en un lugar intermedio entre los caciques principales de repartimiento y los caciques principales de un pueblo específico. Durante las primeras décadas del siglo XVII, los repartimientos de *mitimaes*, antes asignados a determinados encomenderos o pensionistas, fueron perdiendo su sentido original. Por eso, los descendientes de los antiguos *mitimaes* y sus respectivas autoridades fueron integrados y subordinados, al menos en términos formales, a los tres grandes repartimientos del valle y a la autoridad de sus *hatuncuracas*. Esto no significa, sin embargo, que las autoridades *mitimaes* perdieran ascendencia entre sus indios a lo largo del siglo XVII. Es probable que estos siguieran tributando solo a sus propios curacas. Es más, los curacas *mitimaes* fueron, en muchos casos, personajes activos en las pugnas por el control de los curacazgos mayores del valle. Hay evidencias de que, desde las últimas décadas del siglo XVI, entraron en conflicto con los caciques principales que habían sido respaldados por la autoridad y el reconocimiento de la Corona.⁶⁴

El peso político de los cañaris, oriundos de las provincias de Cañar y Azuay en el actual Ecuador, parece haber sido considerable, especialmente en Luringuanca durante el siglo XVII. Como premio a su alineación durante la Conquista, tenían la «obligación» de custodiar personalmente, y por turnos, al corregidor —«acompañar a su persona»—. También, hacían guardia en la cárcel de Concepción, transportaban a los reos condenados a Lima y cuidaban la caja de comunidad que se conservaba en dicho pueblo. Por todas estas tareas, quedaban reservados de la mita a las minas de Huancavelica y de otros servicios en sus respectivos pueblos. Documentados históricamente en el lugar al menos desde el siglo XVI, se asentaban principalmente en Concepción, Mataguasi y Apata, pueblos de Luringuanca.⁶⁵

Durante el siglo XVII, la dignidad cacical de los cañaris recayó en la familia Milachami. Su trayectoria ilustra el proceso mediante el cual este linaje venía accediendo

64 Por Real Cédula de 31 de enero de 1564, por ejemplo, el Rey pidió que se hiciera averiguación y se impartiera justicia a partir del pedido de don Felipe Guacrapaucar, de la familia de caciques principales de Luringuanca. Don Felipe argumentaba que los indios yauyos de dicho curacazgo ayudaban a su padre y a sus abuelos a pagar el «tributo» al Estado incaico. Pero Antonio Picado, secretario de Francisco Pizarro, había ordenado que le pagaran tributo a él, por lo que el indio noble pedía que los yauyos abandonaran sus tierras si la situación persistía (Espinoza Soriano 1971-1972: 391).

65 Don Diego Lucana era «principal de los mitimaes cañaris y de chachapoyas y llaguas» del repartimiento de Luringuanca, reducidos en el pueblo de la Purificación de Guacho [¿?], cuando se llevaron a cabo las averiguaciones del virrey Toledo (Toledo 1935-1940[1570]: 22). Véase, además, AAL. Curatos. leg. 24: exp. 5 [1653], f. 2r-2v (privilegios de los cañaris). Sobre Pedro Luminchaguo, indio cañari encargado de transportar reos a Lima en marzo de 1642, véase ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza) [1642], f. 34r-35v. Sobre los indios cañaris y alayas, encargados de llevar presos a Lima, t. 7 (Pedro de Carranza) [1654], f. 172r-172v. Sobre Lucas Bulisac, del ayllu cañar, f. 405r [1656]. Sobre los privilegios de los cañaris en regiones como Cuzco, véase Dean 1999: 190-192.

a puestos cada vez más importantes en el mapa político del valle. Sus miembros fueron capaces de entrar en la pugna por el poder en el repartimiento de Luringuanca. Don Pedro Milachami era cacique principal «de los cañares libres» del pueblo de Apata. Su hijo homónimo, nacido en Apata hacia 1619, fue alcalde ordinario de Concepción en 1652, cabeza del corregimiento, adonde se asentó en un momento no precisado (Celestino 1984: 549, 551). Como su padre, fue gobernador y cacique principal de los cañaris de la provincia. También, se desempeñó como segunda persona del repartimiento de Luringuanca hacia 1649.⁶⁶ Sin embargo, y a diferencia de su padre, el segundo don Pedro llegó a ser «Alcalde mayor» de todo el repartimiento de Luringuanca en 1653.⁶⁷ Dicho cargo implicaba una mayor competencia civil y criminal respecto de la de los alcaldes ordinarios, es decir, una jurisdicción inmediatamente inferior a la del corregidor de indios. Se esperaba que el beneficiario reuniera en su persona varias condiciones que lo identificaban plenamente como indio noble. Al parecer, el cargo de alcalde mayor se relacionaba con el buen funcionamiento del camino real de Lima a Potosí (Espinoza Soriano 1960: 208, 231). Pero la carrera ascendente de don Pedro no se detuvo allí. Por esos años, y al menos hasta 1656, llegó a ser gobernador interino de todo el repartimiento cuando la familia tradicional de caciques de dicho repartimiento, los Limaylla, se enfrascó en un engorroso pleito sucesorio.

Aunque definir con mayor precisión el tipo de relación que se estableció entre curacas *mitimaes* como los Milachami y los caciques principales de los tres repartimientos principales amerita una investigación aparte, ejemplos como este son un buen indicio de la complejidad del juego político en los curacazgos del Mantaro, de la interacción entre los distintos niveles de la autoridad andina en el acceso al poder y de la importancia de las alianzas entre parcialidades y caciques principales para la conservación del mismo.

En síntesis, y a pesar de la complejidad de los testimonios, la documentación arroja al menos tres niveles de la autoridad nativa en el valle de Jauja. En el primero se ubicaban el cacique principal y gobernador de un repartimiento, seguido por su segunda persona. En el nivel siguiente se situaban los caciques principales de determinadas doctrinas o pueblos de indios. Estos, al menos en apariencia, ejercían su autoridad sobre los caciques de tasa, quienes actuaban como líderes de los distintos ayllus reducidos en dichos pueblos. En este segundo nivel debieron ubicarse personajes como los alcaldes de indios, sobre quienes la documentación no permite profundizar más. En el tercer nivel se ubicaban los caciques de tasa o caciques cobradores, muchas veces identificados como indios principales o camachicos. Paralelamente a estos tres niveles, y quizá ubicados entre el primero y el segundo, habría

66 ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1649], f. 41v-44r.

67 AAL. Curatos. leg. 24: exp. 5 [1653], f. 3r-3v.

que mencionar finalmente a los caciques principales de *mitimaes* ubicados en el valle. Como lo demuestra el caso de don Pedro Milachami, estos señores estaban bien integrados a la estructura de poder y, con una cierta dosis de habilidad, podían acceder a los cargos más prestigiosos.

Ahora bien, aunque la Corona reconoció un cacique principal y gobernador para cada uno de los tres repartimientos del valle de Jauja, fue solo con mucha dificultad que este título y cargo hereditario recayó en las mismas tres familias durante los siglos XVI y XVII. Más de un enfrentamiento caracterizó las relaciones entre los miembros de la elite nativa de Jauja. En condiciones de «normalidad» en la sucesión, el cargo y la dignidad de cacique principal y gobernador se transmitía del padre al hijo mayor. Esta organización ideal de la población en tres repartimientos, cada uno con un cacique principal a la cabeza, no implica negar que en la práctica, la dinámica del poder entre los miembros de la elite curacal del valle del Mantaro era harto más compleja. Algunos ejemplos revelan que, incluso en los niveles más altos de la jerarquía nativa, la realidad no siempre se condecía con el esquema virreinal establecido para el gobierno de un repartimiento de indios. Especialmente en momentos de crisis en la sucesión —una situación para nada excepcional—, los distintos cargos podían multiplicarse. Este fenómeno no solo se producía dentro del grupo de candidatos a ocupar el título de cacique principal, sino que se reproducía en los niveles inmediatamente inferiores de la jerarquía.

En mayo de 1664, por ejemplo, don Nicolás de Córdoba y don Baltasar Canguagua eran, ambos a la vez, caciques segundas personas del repartimiento de Luringuanca.⁶⁸ Un año después, en octubre de 1665, fueron apresados en la cárcel de Concepción —por incumplimiento de tributos y mitas de Huancavelica—, don Juan Mateo y don Baltasar Ticsi Cangagua, también caciques segundas personas de Luringuanca.⁶⁹ En los dos casos anteriores estos indios principales aparecían compartiendo el poder con un cacique principal y gobernador. Pero ni siquiera estos últimos se salvaban de esta especie de «dualidad». En febrero de 1664, don Juan Cusichaqui y don Salvador Cusichaqui (primos hermanos) se comprometieron a entregar al corregidor, ambos como gobernadores del repartimiento de Atunjauja, las cantidades de trigo y de maíz que faltaban para completar la tasa. No existía, en ese momento, un cacique principal indiscutido.⁷⁰ Es claro que en tales situaciones la fragmentación del poder se imponía sobre las disposiciones de las autoridades virreinales, forzando una especie de organización de facto que hacía proliferar los cargos y, por tanto, complicaba la repartición de la autoridad en los repartimientos de indios.

68 El segundo era también cacique de tasa del ayllu Orcotuna. ARJ. Protocolos, t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1664].

69 ARJ. Protocolos, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1665], f. 595r.

70 ARJ. Protocolos, t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1664], f. 427 y ss.

Para complicar más el panorama, también se daba el caso de indios que se presentaban a sí mismos como autoridades de repartimientos acerca de los cuales no hay ninguna referencia adicional. El 26 de junio de 1627, por ejemplo, se redactó una obligación por setenta pesos a favor de don Gabriel Uniguala, quien dijo ser cacique de tasa del pueblo de Uchubamba, «del repartimiento de los Andes». ⁷¹ En 1666, don Juan Bautista Chuquillanqui dijo ser «cacique del valle de Cochangara», pese a residir en Sicaya. ⁷² Estos dos curacazgos o repartimientos no figuran en la documentación. Quizá estuvieran remotamente relacionados con un sistema de jerarquías prehispánico, aunque difícilmente podría tener sentido hablar de Cochangara o de los demás pueblos de «montaña» con anterioridad a la implantación de las reducciones en la zona. En todo caso, si estas dignidades existían en el siglo XVII —quizá con fines tributarios—, queda abierta la pregunta de qué tipo de relación de autoridad guardaban las mismas con los caciques principales de Ananguanca, por ejemplo, repartimiento al que pertenecía Cochangara.

Los ejemplos presentados hasta aquí muestran claramente la complejidad de los niveles de la autoridad andina en el valle de Jauja, así como la relativa flexibilidad del sistema para adaptarse a las circunstancias particulares de cada curacazgo. Pero, sobre todo, estos casos quiebran la imagen demasiado simplista de un cacique principal gobernando pacíficamente un repartimiento de indios. La cuestión se presenta confusa pero es obvio que remite a jerarquías coloniales que es preciso estudiar más, tomando en consideración el caso particular de cada doctrina y, en un nivel más amplio, el de cada repartimiento, en conexión con las antiguas jerarquías de curacas de *pachaca*, de *guaranga* y de *hunu*, provenientes del sistema inca de organización decimal de la población.

La proliferación de estas distintas jerarquías remite a un universo fragmentado políticamente, en el que la sucesión curacal estuvo en estrecha conexión con la necesidad de tejer alianzas, fueran estas frágiles o duraderas. La participación de los distintos ayllus y parcialidades en la transmisión del poder fue determinante, pues estos bandos se hallaban en plena actividad «política» en el siglo XVII —disputando o secundando la autoridad y la legitimidad de determinados curacas principales—. Esta situación explica la dificultad experimentada por estos personajes al momento de imponer su autoridad sobre otros caciques principales, subordinados pero no sumisos.

Esta dinámica se aprecia también en la documentación de hechicerías e idolatrías. Durante la segunda mitad del siglo XVII se venía operando una alteración en la

71 ARJ. Protocolos, t. 1 (Melchor de los Reyes) [1627], f. 571r-571v.

72 ARJ. Protocolos, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1666], f. 606r.

composición de los miembros de la elite nativa, la misma que traía aparejada la transformación de las relaciones de poder y subordinación en los tres repartimientos del valle de Jauja. Las acusaciones de brujería fueron la expresión del enfrentamiento que se venía produciendo entre los *hatuncuracas* y otros indios que gozaban del poder suficiente para cuestionar su autoridad. Dicha lucha se libró al menos en dos frentes. En el frente interno, los curacas batallaron contra aquellos indios denominados caciques o principales en los documentos de época. Casi siempre se trataba de curacas de menor jerarquía, originarios de las distintas doctrinas del valle, que por distintas razones cuestionaban la legitimidad de los primeros y les disputaban el gobierno de un curacazgo determinado. En el frente externo, algunas viejas familias de curacas del Mantaro se vieron amenazadas por las pretensiones de indios de la elite —muchos de ellos curacas— provenientes de zonas aledañas a la provincia de Jauja, como Tarma, Huamanga, Huancavelica o Huarochirí. El ingreso de estos foráneos, a quienes les seguirían criollos y peninsulares décadas más tarde, sería determinante en el proceso de renovación y recomposición de la elite del valle. En el largo plazo, su presencia implicaría que, a través de sucesivas alianzas matrimoniales y otros mecanismos, llegaran a controlar los curacazgos de la zona durante el siglo XVIII.

A partir de estas afirmaciones, construidas partiendo de los expedientes de idolatrías pero sobre todo de un significativo material documental correspondiente al valle de Jauja, se puede retomar aquí la idea de que algunos ataques mágicos y las acusaciones de brujería que de ellos se desprendían cumplían la función de unir linajes poco cohesionados o, a la inversa, de socavar relaciones familiares que se habían tornado insostenibles, como se vio en el segundo capítulo. Después de todo, la recomposición de la elite nativa en Jauja solo fue posible a partir del desarrollo de ambos procesos.

En suma, pues, y a pesar de las tensiones internas, los indios del valle de Jauja se hallaban bajo la autoridad máxima de tres caciques principales, gobernadores de los tres repartimientos o curacazgos de la provincia. Aunque esta investigación se concentra específicamente en las pugnas por el poder de estas familias de indios nobles y caciques principales de repartimiento, se verá desfilar en ellas también a otros indios principales, caciques de menor jerarquía, afirmando o cuestionando la autoridad y el poder de estos *hatuncuracas* coloniales. Estos personajes completaban el complejo y fragmentado universo de curacas que ejercían su autoridad sobre los ricos curacazgos del valle del Mantaro. Es a la naturaleza de esa riqueza hacia donde tornamos ahora la mirada.

3. CURACAS Y RIQUEZA MATERIAL

El análisis de la riqueza de que los distintos caciques disponían constituye una vía alternativa para graficar las diferentes jerarquías de la autoridad nativa en el valle

de Jauja. Ahora bien, la riqueza personal no siempre se concedía con la relevancia política. Caciques principales podían caer en desgracia y curacas de poca monta amasar significativos patrimonios para sí, y es en esta divergencia en donde podemos encontrar una fuente adicional de conflicto. En términos generales, sin embargo, durante los siglos XVI y XVII, los indios del valle de Jauja y sus autoridades étnicas fueron consolidando un patrimonio comunal considerable que ubicaba a los caciques principales en el nivel reservado a los curacas más ricos del virreinato peruano.⁷³ A comienzos del siglo XVII, las cajas del común de indios del corregimiento atesoraban varios miles de pesos, provenientes del tributo pero, sobre todo, de las ganancias obtenidas del rendimiento de los bienes de comunidad.⁷⁴ Estos bienes estaban constituidos por los beneficios del usufructo de abundantes tierras y numerosas cabezas de ganado, del alquiler de molinos y de los réditos generados por otros bienes, así como por los ingresos que los indios conseguían de censos impuestos o sobre la Caja Real de Lima o sobre los bienes de algunos sujetos particulares.

La caja de comunidad debió mover varios miles de pesos al año. Como consecuencia, el corregidor y otros personajes notables de la provincia —estancieros o mineros, por ejemplo— tomaron de ella, a título de «préstamo», cantidades de pesos. El 8 de diciembre de 1639, por ejemplo, Pedro de Orihuela se obligó a pagar a la caja seiscientos pesos, por una deuda que había contraído su padre con el corregidor de la provincia.⁷⁵ Es en esta riqueza comunal donde hay que rastrear los orígenes del cuantioso patrimonio familiar que consolidarían las grandes familias de curacas del siglo XVIII.

Los «bienes de la comunidad» eran aquellos bienes que no pertenecían al curaca, sino que se originaban en el trabajo comunitario de los indios del repartimiento y eran administrados por el señor étnico para satisfacer las necesidades de las poblaciones a su cargo. El origen de estos bienes se remontaba a la noción andina de *sapsi*, que González Holguín glosa como ‘cosa común de todos’ y que Guaman Poma de Ayala ilustra en numerosos pasajes de la *Nueva corónica*. Los recursos de *sapsi* normalmente incluían tierras, ganado, comida, ropa y, posteriormente, el dinero que se guardaba en las llamadas «cajas de comunidad» (Murra 1996[1980]: xv).

Los bienes del «común» de indios se podían invertir en los más diversos rubros. Evidencias documentales demuestran que, entre las décadas de 1550 y de 1570, los

73 Para una aproximación inicial a la riqueza de algunas de las familias curacales de Jauja en conexión con la bonanza de las cofradías indígenas asentadas en el valle, véase Celestino 1981: 15 y ss.

74 A mediados del siglo XVII, todos los repartimientos del valle compartían una misma caja de comunidad, custodiada en casa del corregidor, en Concepción. BNP. Mss. B1482 [1664], f. 205r-205v.

75 ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza), f. 836r-837v.

curacas del valle utilizaron extensivamente los fondos de la comunidad para financiar engorrosos litigios de diversa índole: pleitos con otros caciques y repartimientos, con encomenderos y mineros y con la administración colonial. Un funcionario denunciaba alarmado que, en sus actividades judiciales, los indios de Jauja habían gastado más de treinta mil pesos de los bienes del común.⁷⁶ Los bienes de la comunidad se podían emplear también para otros fines. El 16 de febrero de 1647, don Jacinto de Córdoba, gobernador interino de Luringuanca, compró al cabildo catedralicio, a nombre de las comunidades de San Jerónimo y Concepción, los diezmos de dichos pueblos y los de sus estancias y anexos, correspondientes al año 1646.⁷⁷ En 1666, el cacique principal de Ananguanca, don Carlos Apoalaya, pidió que se cobrara 4.572 pesos de la caja de rentas y censos de Lima, a nombre de los indios pobres de su repartimiento.⁷⁸

Además de las abundantes cosechas de trigo y maíz que se podían obtener en el valle, la acumulación de tierras y de pastos en manos de los indios, así como el reconocimiento del usufructo de estos bienes comunales inmuebles a través de las famosas composiciones de tierras al Rey, comenzó en las últimas décadas del siglo XVI. Don Felipe Guacrapaucar, por ejemplo, quien se presentara como cacique y segunda persona del repartimiento de Luringuanca, solicitó entre abril y mayo de 1594 la composición de un conjunto considerable de «propiedades» en el repartimiento, lo que le fue reconocido al año siguiente (Sánchez Maraví 1988: 11-12; 1994: 17). De forma similar, don Juan Guaynalaya, cacique principal del repartimiento de Ananguanca, exigió en la misma visita que se le adjudicara —¿en nombre de sus indios?— una enorme lista de tierras que incluía estancias de ganado mayor y menor, tierras para maíz, coca, ají, frutales, legumbres y terrenos de arboledas.⁷⁹ Finalmente, don Jerónimo Guacrapaucar, cacique principal de Luringuanca, «poseía» chacras de ají en la zona de Andamarca, hacia la montaña, reconocidas ya en 1582 (Espinoza Soriano 1971-1972: 223). Descendientes de estos caciques continuarían con la misma práctica al menos hasta fines del siglo XVII.⁸⁰

76 AGI. 28A, 63Q [1570].

77 ARJ. Protocolos Notariales, t. 4 (Pedro de Carranza) [1647], 410r-411v.

78 ARJ. Protocolos Notariales, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1666], f. 597r.

79 AGI. Escribanía de Cámara, 519B [1713-17], f. 100v-108r. Considérese, adicionalmente, los siguientes ejemplos de tierras de caciques. El 20 de septiembre de 1638, don Juan Apoalaya, cacique principal de Ananguanca, vendió a Garcí Núñez trescientas cabezas de ganado de cerda por 825 pesos. Provenía de su estancia ubicada al lado del pueblo de Chupaca. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1638], f. 579r-580v. Don Juan Felipe, cacique segunda persona de Luringuanca, poseía en 1639 la estancia de Guachac, en la puna, f. 626r. Don Cristóbal Calderón, gobernador interino de Atunjuaja, poseía en 1691 la estancia de Huala. AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1694], f. 83v.

80 Sobre la composición de considerables estancias y pastos por los caciques de Ananguanca y Atunjuaja durante la última década del siglo XVII, véase AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, L. 24, C. 421 [1786], 10r-10v; Castro Vásquez 1992: 214.

Hacia 1582, además de las tierras y pastos, del trigo y del maíz, los curacas del valle administraban aves y carneros de Castilla, puercos y algunas vacas. También, «poseían» llamas y alpacas, valoradas para el transporte, así como por su carne y por su lana. Por eso, un observador de fines del siglo XVI opinaba que la principal riqueza de los indios era el mucho ganado mayor y menor que poseían ya para ese entonces. El valle no tenía pastos, por lo que el ganado se asentaba en los «cerros altos y comarcanos», concretamente en las cordilleras de la costa y de los Andes, a diez y cinco leguas de distancia, respectivamente. Hacia el norte, camino a Tarma, se ubicaba un pequeño valle que corría de este a oeste, con dos leguas de largo y un cuarto de legua de ancho. En él, ya en las primeras décadas del siglo XVII, había algunas estancias de importancia, así como muchos carneros de la tierra.⁸¹ Es probable que, en un inicio, los indios se beneficiaran de las donaciones de ganado hechas por sus encomenderos. Según Guaman Poma de Ayala (1992: 530), el capitán Cristóbal Peña, encomendero de Luringuanca, dejó a sus indios parte de su hacienda. En 1564, don Felipe Guacrapaucar se quejó al Rey por los perjuicios que causaban entre los indios de dicho repartimiento los «muchos ganados mayores y menores» de su encomendero. Sin embargo, afirmó que el anterior poseedor de la encomienda, Lorenzo de Aldana, les había dejado «cantidad de ovejas de Castilla» (Espinoza Soriano 1971-1972: 393, 395).

Las tierras y el ganado se completaban con la «propiedad» de algunas casas en Lima y Huamanga, así como con el goce de los ingresos que proveían de los censos impuestos sobre determinados predios.⁸² Todos estos ingresos permitían a los curacas financiar el tributo y otros gastos en sus respectivos repartimientos. Así, por ejemplo, en 1634 los indios de Luringuanca destinaron del censo a su favor que gravaba a la Caja de Lima en más de 826 pesos para el pago de los tributos del tercio de San Juan de 1633.⁸³ En una escritura de censo, fechada en Huamanga el 10 de septiembre de 1602, se hacía mención a las «casas y solar de los indios [lurin]guanca». Casi

81 Ramírez (1906[1597]: 320, 381) sobre el ganado de los indios; Vega (1965[1582]: 167, 170-71), acerca de los productos a disposición de los curacas, como las llamas y alpacas. Véase, también, Vázquez de Espinosa 1969[1629]: 322-323. Respecto del repartimiento de Tarma, véase los argumentos de Arellano Hoffmann 1988: 39.

82 Sobre el «solar de guanca en el pueblo del Cercado» en 1612, propiedad del común de indios de Luringuanca, véase Archivo Histórico del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Manuscritos, B29.

83 BNP. Mss., B160 [1634]. En diciembre de 1609, Juan Tisci Surichac, cacique principal del repartimiento de Atunjauja y Cristóbal Pomaricra, su segunda persona, decían que para pagar el tributo en plata debían apoyarse en los censos que «tienen muchos pesos de renta en cada un año en la dicha ciudad de los Reyes». BNP. Mss., A13 [1575], f. 1r-4v. Sobre la misma operación —cobro de censos para pagar tributos— en Luringuanca hacia 1655, ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1655], f. 306r-307v; y en toda la provincia, f. 346r-346v. Una anterior provisión del Conde de Villar, fechada en diciembre de 1587, para disponer de los dineros de la caja de los ananguancas, en Archivo Histórico del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Manuscritos, A117.

cincuenta años después, el cacique principal de Luringuanca y sus segundas personas otorgaron un poder a su representante y a dos indios principales para que en Huamanga cobrasen la renta «de siertos arrendamientos de casas tierras y binacas que tiene [el común de indios de Luringuanca] en la dicha ciudad y su termino». Solo el capitán Juan Tello Peña de Chávez, por citar un caso, debía a los indios alrededor de 6.800 pesos de a ocho.⁸⁴

Así, los fondos de las cajas de comunidad se destinaban prioritariamente al pago del tributo, así como para «las otras cosas públicas de sus festividades» (López de Caravantes 1985: II, 62-63). Una real provisión del 20 de agosto de 1607, por ejemplo, informa de cómo los caciques de Hatunchongos (Ananguanca) solicitaron a la Audiencia se les entregara algunos pesos provenientes de los censos a su favor para la refacción de la iglesia del pueblo. El administrador de censos de los naturales informó tener en su poder 53 pesos de los indios chongos. La Audiencia ordenó se les entregaran, junto con ciento veinte pesos de la caja de comunidad de Ananguanca, para las obras en la iglesia.⁸⁵

Utilizando los fondos que el común de indios había acumulado, los curacas preferían pagar a los mineros de Huancavelica para que eximieran a sus indios de la onerosa obligación de mitar.⁸⁶ Y es que, desde 1571, la otra cara de la riqueza del valle podía ser, desde el punto de vista de la población nativa y de sus autoridades, la obligación de servir por turnos en las minas de Huancavelica.⁸⁷ Solo entre junio y diciembre de 1576, 3.342 indios del valle de Jauja sirvieron en las minas.⁸⁸ Según el padre Lizárraga, la cercanía de las minas y el «azogamiento» consiguiente eran causa principal de la disminución de la población nativa. Su testimonio es revelador

84 Además, los indios luringuanca habían arrendado un molino viejo y unas casas también en Huamanga, por lo que se les adeudaba unos ochocientos pesos. Al monasterio de Santa Clara de dicha ciudad le «vendieron» un pedazo de huerta en cuatrocientos cincuenta pesos, lo que les significaba una renta anual —impaga desde 1637— de veintidós pesos y cuatro reales. AGN. Derecho Indígena, C. 128, L. 9, [1650], f. 1v y ss. BNP. Archivo Astete Concha, Z338 [1650-1652], f. 800v-801v; Z1010 [1720]. También ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1640], f. 849r-851v. Para el cobro de numerosas deudas en la ciudad de Huamanga, t. 4 (Pedro de Carranza) [1647], f. 435v-436v. Para un poder concedido por los caciques de Luringuanca a dos representantes para que cobraran los censos en Lima y arrendaran la casa que la comunidad tenía en el Cercado, véase t. 7 (Pedro de Carranza) [1649], f. 41v-44r. Otros poderes similares en f. 91r-93r [1650] y en 243r-246v [1650].

85 BNP. Mss., B139 [1607].

86 Referencias a esta práctica hacia 1730 en AGI. Lima, 414 (segundo cuaderno) [1730], f. 65-66 y f. 92. Sobre la preferencia de los mineros por recibir el dinero en efectivo de los salarios que la mano de obra mitaya, acerca de los indios alquilas y sustitutos, y sobre los indios de faltriquera, remitimos a Lohmann Villena 1999[1949]: 291 y 379.

87 Sin embargo, y sobre todo durante los primeros años de actividad minera en Huancavelica, se daba el caso de que muchos indios se beneficiaban con el trabajo en las minas, pues en breve podían acumular dinero para usarlo en el pago de su cuota del tributo (Lohmann Villena 1999[1949]: 30-31).

88 AGI. Patronato, 239, R. 10.

al respecto: «yo confieso verdad, que en dos años que vivo en este pueblo de Chongos, los más que llevo enterrados son de este azogue» (Lizárraga 2002: 160-163; 250). El padre Buenaventura Salinas y Córdoba (1957[1630]: 295) se expresó en términos similares acerca de los indios del valle de Jauja, haciendo alusión a los numerosos memoriales que contra los abusos de la mita se habían escrito, así como a testimonios impactantes provenientes de dicha provincia. En 1646, algunos indios de Luringuanca suplicaron a la Corona el ser exonerados de la obligación de *mitar* por veinte o treinta años. Solo cinco años después, los caciques de toda la provincia plantearían una demanda muy similar. Dos décadas más tarde, fueron precisamente las penurias de la mita de Huancavelica uno de los principales motivos del frustrado alzamiento de algunos indios y caciques de Luringuanca.⁸⁹

Por todo lo anterior, la eficiente administración curacal de los bienes comunales revestía especial importancia, pues satisfacía necesidades de los indios del valle en varios órdenes: desde el pago puntual de los tributos, pasando por la construcción de iglesias, hasta la exoneración de la mita de Huancavelica. Esto era posible gracias a la innegable prosperidad de los curacazgos de la zona y a la riqueza que los curacas principales debían amasar en nombre sus indios —y que luego se adjudicarían a título personal—.

Casi de seguro, muchos curacas adquirieron títulos de tierras y fundaron estancias más a título propio que en nombre de la comunidad, a partir de una lógica distinta a la que imperaba antes de la Conquista respecto de la administración de los bienes comunales. Aunque es probable que algunos caciques lo hicieran para evitar confiscaciones o despojos, es innegable que la paulatina apropiación de los recursos comunales es, en gran medida, la historia de la divergencia de los intereses de los curacas y de las comunidades entre los siglos XVI y XVII. Jacques Simard (1997: 286 y ss.) y Karen Powers (1998: 198-201), a partir del análisis de testamentos de curacas de Cuenca y Riobamba (Audiencia de Quito), respectivamente, han hecho notar la coexistencia de nociones *andinas* y *europas* de propiedad en la posesión de los bienes curacales en el siglo XVII, correspondiendo las segundas a los conceptos de propiedad individual. Este periodo representó un momento de transición desde un sistema hacia el otro. La transición devino, ya en la centuria siguiente, en la acumulación, en manos de las familias de curacas, de un cuantioso patrimonio muchas veces consolidado en desmedro del de las comunidades de indios. Los mecanismos

89 Sobre el pedido de exoneración de Luringuanca, AGI. Lima, 15, s/f [1646]. El de toda la provincia en ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 208r-212r. El expediente de la abortada sublevación en AGI. Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669].

fueron diversos, siendo los principales, además de la privatización de los recursos de la comunidad, la participación en la economía de mercado española, la remuneración obtenida del cargo público y la creación de una fuerza de trabajo privada a través de la manipulación de los movimientos de población indígena.⁹⁰

Esta riqueza patrimonial, acumulada durante el siglo XVII, es difícil de medir y depende de las variables económicas y características geográficas específicas de las distintas zonas del virreinato. Pero algunas comparaciones entre la riqueza material de don Carlos Apolaya, cacique principal de Ananguanca en la segunda mitad del siglo XVII y uno de los personajes centrales de esta investigación, y la de otros curacas coloniales es evidencia suficiente para sustentar la afirmación acerca de la especial prosperidad de los curacazgos de Jauja.

Don Carlos otorgó memoria de testamento cerrada el 10 de marzo de 1698. Sus bienes incluían casas en los pueblos de Jauja, Chupaca y Santiago de los Chongos, además de mobiliario de plata, objetos de arte y una biblioteca. Sus herederas recibieron, aparte de un molino cercano a Jauja, tierras y estancias de ganado. El cacique don Carlos legó tres alfalfares cerca de Huancayo, un alfalar adicional en Chupaca, las tierras de Laria y una hacienda de caña de azúcar en Cochangara. Pero quizá lo más considerable de su patrimonio fueran precisamente las estancias con abundante ganado mayor y menor —recuérdese los testimonios de época acerca de la importancia de estos animales para la paulatina construcción de la riqueza curacal—. Aparte de 7.130 vacas que heredó, don Carlos legó a sus hijas la estancia de Ingaguasi, con un aproximado de 26 mil cabezas de ganado de Castilla, las estancias de Yanacancha y de Nuestra Señora del Rosario de Canipaco, con aproximadamente 500 cabezas de ganado vacuno cada una, 300 ovejas en el paraje de Guayucachi y 350 ovejas de

90 Sobre el proceso de transformación hacia un régimen de propiedad privada de los antiguos bienes comunales, véase Spalding 1974, *passim*; 1984: 119-120, 210, 222-223; Glave 1989: 211; Powers 1991; 1995; y, Ramírez 1997: 474-475. Sobre las composiciones de tierras, los problemas en torno de la propiedad individual o colectiva y las dificultades para deslindar la propiedad comunal de las propiedades de las familias de caciques, véase Marzal 1983: 71; Spalding 1984:180-182; y, Ramírez 2002[1996] 151-152.

Considérese un caso interesante de comienzos del siglo XVII en Jauja. El 7 de noviembre de 1627 los caciques del ayllu y parcialidad de Collana, reducidos en San Jerónimo afirmaron: «que todo el dicho ayllu esta muy pobre y necesitado y no tenemos con que pagar a Juan de Quiros [su cacique principal] doscientos pesos de a ocho reales que les deudor el dicho ayllu de enteros de mitas de guancabelica de yndios que an faltado al dicho ayllu para el seruijio de las dichas minas que el susodicho los a suplido pagado y enterado por el alquilando otros yndios en lugar de los de la falta del dicho ayllu y anssi mesmo El susodicho nos a hecho otras muchas obras buenas en rrecompensa de lo qual y por no tener para pagar la dicha cantidad emos acordado por tenerle ansimesmo buena boluntad haçerle donacion de unos corrales antiguos del dicho ayllu que tenemos en un asiento nombrao Racranca questa a tres leguas del dicho pueblo de San Jerónimo que seruian de deposito de charques y agora y muchos años a no nos aprovechan ni sirven de nada así por estar lejos como por no ser menester respecto de tener el dicho ayllu otras muchas tierras y sitios mas çercanos y mejores». ARJ. Protocolos, t. 1 (Melchor de los Reyes) [1627], f. 613v-614r.

Castilla en dos «canchas» en el pueblo de Huancayo. A esto se sumó la entrega de ciento cincuenta vacas que pastaban en el paraje de Tutupalca.⁹¹

Sus hijas Teresa y Petrona Apoalaya no harían otra cosa que ampliar este patrimonio. En las primeras décadas del siglo XVIII, doña Teresa Apoalaya tenía, además de solares, casas y mobiliario en Chupaca y Santa Fe de Atunjuaja, un molino en Chupaca y el obraje de Nuestra Señora del Rosario de Paucar, en Jauja —con veintitrés tornos de hilar y seis telares corrientes, así como tierras «pertenecientes» a dicho obraje—. Además, contaba entre su patrimonio la hacienda de San Sebastián de Tacana, en términos de Chupaca, la cual incluía alfalfares, tierras de pan llevar y telares. Teresa sumaba a esto tierras para el cultivo de maíz y trigo en Santa Fe de Atunjuaja y en Huancayo y la hacienda cañaveral de Pariaguanca, en la doctrina de Cochangara. Pero el grueso de su patrimonio lo seguían constituyendo el ganado y las estancias. A la estancia «pequeña» de San Cristóbal de Yanapampa —con treinta vacas, entre chicas y grandes—, había que agregar la mentada estancia de ganado mayor y menor de Nuestra Señora del Rosario de Canipaco, con 29.619 cabezas y la estancia de Punto, en la doctrina de Cochangara, con 1.320 cabezas de ganado grande y chico.⁹²

El patrimonio de doña Petrona Apoalaya no era menos considerable. A los acostumbrados solares, casas, tiendas y mobiliario en Huancayo y Chupaca, se sumaban un molino, el chorrillo y tierras de Potaca, en la puna de Chupaca —con veinte tornos y cuatro telares— y la hacienda de cañaveral de Guaribamba, en términos de la «montaña» de Cochangara. Además de las numerosas huertas, alfalfares, chacras y «tierras» en distintos pueblos, doña Petrona tenía cuarenta burros, cien borregas y cien carneros. Sus estancias de ganado mayor y menor seguían constituyendo el grueso del patrimonio personal. La estancia de Ingaguasi había alcanzado en 1751 la astronómica población de 46 mil cabezas de ganado. A esta estancia había que agregar las de Yanacancha, con aproximadamente 500 cabezas de ganado vacuno y sus respectivos pastos; de Utcupalpa, en términos de Huancayo, con 600 cabezas de ganado vacuno y pastos; y la de Punto, con 500 cabezas de ganado vacuno.⁹³ Así, los cuantiosos bienes heredados por doña Teresa y doña Petrona las situaba en una posición privilegiada. El Arzobispo de Lima, en memorial dirigido al Rey de España en 1720, declararía que las haciendas de los Apoalaya fructificaban más de 12 mil pesos al año.⁹⁴

91 ARJ. Protocolos Notariales, t. 16 (Juan de Mesa y Valera) [1698], f. 265r y ss.

92 El inventario de los bienes de doña Teresa de Apoalaya se inició en Chupaca en 1735, bajo juramento de la albacea y tenedora de bienes, su hermana Petrona de Apoalaya. Concluyó en 1739. Véase AGN. Real Audiencia. Causas Civiles, L. 132, C. 1076, f. 62 y ss.

93 Los datos provienen del testamento y codicilio de Petrona de Apoalaya, fechados el 20 y el 21 de setiembre de 1751, respectivamente. Ambos se encuentran en AGN. Real Audiencia. Causas Civiles, L. 119, C. 996, f. 1r-16r y 16r-22r. Se trata de una copia de época del original, publicado por Hurtado Ames y Solier Ochoa (2003: 56-68).

94 El memorial en AGI. Lima 538.

Si comparamos el patrimonio acumulado en estas dos generaciones con aquellos bienes de otros curacas del valle, aunque de menor jerarquía, la riqueza de los Apoalaya, curacas principales del repartimiento de Ananguanca, queda en evidencia. El gobernador interino de Luringuanca y cacique de los cañaris, don Pedro Milachami, poseía hacia 1662 varias casas, una larga lista de prendas de vestir y una pequeña biblioteca. Tenía, adicionalmente, más de 60 mulas, 261 vacas, 227 cerdos y 748 ovejas, todas cantidades nada despreciables (Arellano Hoffmann y Meyers 1988: 100). Otro gobernador interino de Luringuanca, esta vez don Juan Picho, tenía en 1691 una casa «grande», una estancia de vacas en el paraje de Aucha, con 30 cabezas chicas y grandes, 100 borregas en Muquiyauyo, 30 puercos y 4 mulas.⁹⁵ Pero, a pesar de la prosperidad de estos caciques de mando medio, los bienes propios de los curacas de mediana jerarquía en el Mantaro distaban mucho de alcanzar la envergadura patrimonial de que disponían las familias de *hatuncuracas*. Las distancias se acentúan aun más si se compara el patrimonio de estos con el de los curacas de parcialidad o «principales». Don Diego Alaca, por ejemplo, cacique principal del ayllu Caruaturco reducido en Chupaca, contaba por sus bienes una casa, chacras, 40 ovejas de la tierra y 10 de Castilla. Su hijo, quien gobernaba en nombre de su padre, tenía 10 ovejas de la tierra y 20 de Castilla, además de 20 vacas, una casa y algunas chacras.⁹⁶

La comparación patrimonial es válida también para caciques de otras áreas del virreinato. Carmen Arellano Hoffmann (1988: 164, nota 194), por ejemplo, enumera las principales estancias del vecino curacazgo de Tarma en los siglos XVII y XVIII, cuya población ganadera era, en líneas generales, más modesta que la de las estancias de los Apoalaya.⁹⁷ Karen Spalding (1984: 230), por su parte, estableció tres niveles de riqueza: el de un curaca del altiplano boliviano, quien en 1673 tenía una estancia con 3.590 llamas, 5.100 ovejas y 1.060 mulas; el de un curaca de Huarochirí, cuyos bienes secuestrados en 1730 consistían en tres mil pesos en plata; y el de otro curaca de la misma provincia, de menor importancia, poseedor de 720 cabezas de ovejas, 14 llamas y 5 mulas. Tomando pues en cuenta la diferenciación propuesta por Spalding, habría que ubicar a los curacas principales del Mantaro en el primer nivel de la riqueza colonial.

Entre sus curacas, Franklin Pease (1999[1992]: 161-162) menciona el caso de don Gabriel Fernández Guarachi, quien en 1673 poseía más de nueve mil cabezas de ganado vacuno y ovino, entre otros bienes muebles e inmuebles (véase, también Rivera Cusicanqui 1978). Luis Miguel Glave (1989: 302) presenta el caso notable

95 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 6, ff. 61r-61v.

96 AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 612, L. 31 [s/f (s. XVII)], f. 64v-65r y 79v-80r. Cock registra, para el caso de un principal de ayllu entre los collaguas, la cifra máxima de 100 cabezas de ganado (1976-1977: 106).

97 Véase también Arellano Hoffmann (1988: 92), en donde se cita diez chacras, siete estancias (tres con chorrillos), un molino y varias casas como propiedades de la familia de curacas del repartimiento de Tarma.

de don Bartolomé Tupa Halicalla, curaca principal y gobernador de Asillo en el Altiplano, zona ganadera por excelencia. Don Bartolomé logró amasar en la segunda mitad del siglo XVII un cuantioso patrimonio que, hacia 1675, consistía en un trapiche, varias minas y estancias con unas veintidós mil cabezas de ganado. Pero si se contrastan estas cifras con los salarios,⁹⁸ tierras, casas, obrajes, molinos y estancias de ganado mayor y menor que una familia de caciques principales del valle del Mantaro podía llegar a acumular, no se puede dudar de estos se contaban entre los indios más ricos del virreinato del siglo XVII. Considérese, para terminar, que el ganado que la estancia de Ingaguasi, propiedad de los caciques Apoalaya, llegó a albergar en la primera mitad del siglo XVIII —46 mil cabezas— era superior a aquel de que disponían 84 cofradías, asentadas en 22 doctrinas de las provincias de Collao, Azángaro y Quispicanchi, en la sierra sur del Perú, hacia 1675.⁹⁹

Por lo expuesto hasta aquí, es decir, la bonanza del valle en términos agrícolas y ganaderos, así como las posibilidades económicas que ofrecía, no debe sorprender que estas condiciones atrajeran rápidamente a españoles y otros grupos sociales al «famoso valle y provincia de Xauxa».¹⁰⁰ Asimismo, la «riqueza» de los curacas y curacazgos del Mantaro y la fragmentación política de estos últimos, traducida en la complejidad de los distintos niveles de la autoridad nativa, explica por qué desde muy temprano en el tiempo virreinal los *hatuncuracas* de Jauja pleitearon por su derecho y el de sus familias a mantenerse en el cargo de caciques principales. Estos curacas debieron hacer frente a las aspiraciones de individuos de su misma parentela o de otras familias de indios de la elite, tratando de concentrar en pocas manos los bienes adscritos a un curacazgo. Al inicio de esta historia de disputas o, lo que es lo mismo, al origen colonial de la cuestionada legitimidad de los *hatuncuracas* de Jauja, se refiere el siguiente capítulo.

98 En la tasa de Toledo de 1575, por ejemplo, a los curacas del repartimiento de Luringuanca se les asignó 800 pesos en total —para 22 caciques en 1571 [Cook 1975: 269]—, a los de Ananguanca, 600 y a los de Atunjauja, 250 (Puente Brunke 1991: 300-304). En agosto de 1651, seis curacas de Atunjauja recibieron 350 pesos por sus salarios de cinco tercios. ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza [1651], f. 190r-190v. Sobre el salario de los caciques de Ananguanca en la misma época, f. 196r-196v. Considérese adicionalmente que por retasa del 12 de marzo de 1687, de un total de 465 pesos, el cacique principal y gobernador de Ananguanca recibía 250, mientras que a su segunda persona se le entregaban cien. BNP. Mss., C 2578 [1776], f. 21v-24v. Para el repartimiento de Tarma, en 1645, se asignó solo 92 pesos para todos los caciques (Arellano Hoffmann 1988: 86).

99 Véase Marzal 1983: 410. Otros curacas ricos, poseedores de los más diversos bienes, son presentados por Cock Carrasco 1976-1977; 1984; y, Pease 1999[1992]: 158 y ss. La comparación sigue concediendo la ventaja a los grandes curacas de Jauja.

100 La expresión es de Vázquez de Espinosa 1969[1629]: 322-323.

CAPÍTULO 4

DE SEÑOR DE DIEZ MIL INDIOS A CACIQUE PRINCIPAL

Sinchi Roca sinchi Canga Alaya Señor natural que fue en estos Reinos del Peru quando Colon descubrio las orillas deste Ynperio Dominaba en el Repartimiento de Ananguanca Provincia de Jauja le obedesian Seruian y mochaban y trivutaban como a su Señor dies mill Indios sus Vasallos los que no tributaban a otro Monarca; El Pais deste gran Señor fue el Escorial de los Ingas en que haparece Palacio de haquella Monarquia segun sus ritos procreo por su hijo lexitimo a Macho Alaya o Apoalaya quien sucedio en el Señorio de dicho Repartimiento. Consta a f. 5bta. pregunta 4ta. del Libro Genealoxico que Sinchi Roca o Sinchi Canga Alaya susedio en el Señorio a sus Proxenitores descendientes lexitimos de Mango Inga de quien fue Sinchi Roca el hixo Mayor y Sinchi Canga Alaya el hixo menor siendo este el poderoso señor que se Señalo y se Distinguió; entre los demas.

Genealogía de los caciques Apoalaya, s. XVIII

En el valle de Jauja, las batallas legales entre curacas de distinta jerarquía fueron una constante durante el periodo colonial. En consecuencia, el poder curacal, incluso en los niveles más altos de la jerarquía nativa, era en esencia inestable. Las acusaciones de brujería de fines del siglo XVII escondían, en realidad, antiguos problemas sucesorios y encendidas pugnas por el control de los tres principales curacazgos del valle. Desde antes de la llegada de los españoles a los Andes, el acceso y la conservación del poder entre los curacas andinos había sido un proceso signado por la inestabilidad, la negociación y el enfrentamiento. Entre otros factores, la ausencia de reglas de sucesión fijas o aplicables a todo contexto, la proliferación de candidatos entre los tíos, primos y hermanos del curaca pretensor o del curaca saliente y la relatividad implícita en la noción de que fuera aquel individuo «más hábil y suficiente» el llamado a gobernar, configuraron la dinámica de la sucesión curacal andina. Tras la Conquista, estas características no desaparecieron, sino que se adaptaron a las circunstancias inauguradas por el orden colonial. Nuevos intereses, como el estatus y el patrimonio adscritos a determinados curacazgos; nuevos actores, como las autoridades coloniales y los distintos escaladores sociales del mundo andino; y nuevas estrategias, como la novedosa legitimidad construida a partir del derecho a la sucesión por primogenitura y la apelación constante a la justicia virreinal con

el fin de pleitear curacazgos, se desplegaron ante los señores de indios en los Andes. Pero el tránsito de un sistema a otro y el consiguiente reacomodo de las elites nativas al nuevo contexto no fueron inmediatos, sino que exhibieron importantes matices espacio-temporales aún por estudiar.¹

El presente capítulo analiza este proceso tal como se dio en el valle de Jauja durante la segunda mitad del siglo XVI. El salto hacia atrás en el tiempo se justifica porque solo la perspectiva histórica de larga duración permite entrever un fenómeno que permanecería oculto si se tomara como referencia exclusiva aquellos episodios que las acusaciones de hechicería de la segunda mitad del siglo XVII describen. A partir de la década de 1550, las familias de los antiguos *hatuncuracas* o señores de diez mil indios, beneficiadas con el reconocimiento virreinal de su condición de caciques principales y gobernadores de los repartimientos del valle, se vieron inmersas en constantes tensiones y enfrentamientos. Estas pugnas no asumieron necesariamente la forma de una acusación por hechicería o idolatría, pero obligaron a los caciques principales a reafirmar constantemente su autoridad frente a los intereses de otros indios principales, muchos de ellos de su parentela cercana o extendida, y a la vez caciques de mediana jerarquía. Dicha situación se mantendría a lo largo del siglo XVII, cuando la aparición eventual de curacas e indios nobles provenientes de otras regiones del virreinato generara una renovación parcial de la elite indígena de Jauja.

Las páginas siguientes reconstruyen el inicio de las batallas legales por la titularidad de los curacazgos del valle de Jauja durante la segunda mitad del siglo XVI. La primera parte analiza la situación política alrededor de 1570, año de la visita del virrey Francisco de Toledo al valle. En dicha sección se muestra cómo, tras una década y media de enfrentamientos entre los miembros de la elite nativa, la presencia del virrey y su voluntad de poner fin a los pleitos sucesorios exacerbaron las disputas por los curacazgos y obligaron a sus caciques principales a probar sus derechos como sucesores de los antiguos *hatuncuracas*. Aunque Toledo tuvo éxito en establecer los mecanismos legales de la sucesión y en sancionar la legitimidad colonial de determinados individuos como caciques principales, el proyecto toledano fracasó en lo que a disminuir las sucesivas pugnas entre curacas se refería.

La segunda parte afina la perspectiva con el propósito de analizar la situación específica en cada uno de los tres repartimientos del valle. Se describe primero las circunstancias en el repartimiento de Atunjauja, donde el reacomodo al nuevo esquema toledano parece haberse dado pacíficamente. Enseguida, se explora el contexto particular en el repartimiento de Luringuanca, donde solo tras dos décadas

1 Sobre la sucesión del más hábil, Spalding 1984: 33; Martínez Cereceda 1995; Pease 1999[1992]: cap. 1; y, Rostworowski 1999: 298, 300. Acerca de la sucesión entre «hermanos» antes de que el mando pasara a la siguiente generación, Pärssinen 1992: 209-210. Consúltense también Rostworowski 1977: 249-250 (a partir de los casos de los valles de Ica y Cajamarca) y los ensayos de Ramírez 2002[1996]: caps. 2 y 6; y, Rostworowski 1961: 59-62 para la costa norte del Perú.

y media de disputas los miembros de la familia Limaylla pudieron asentarse en el poder como caciques principales. Finalmente, se discute la situación en el repartimiento de Ananguanca, donde los caciques Apoalaya debieron batallar por un lapso similar para ver reconocida su posición como caciques principales, teniendo en su contra no solo a otros indios de la elite sino también las cambiantes nociones de los funcionarios virreinales acerca de la naturaleza de la autoridad andina.

En lo que atañe a las fuentes, este capítulo combina documentación inédita con una lectura alternativa de tres documentos publicados del siglo XVI. La redacción de estos documentos involucró directamente a los curacas del valle. Analizados desde la perspectiva novedosa de la sucesión curacal y de la consolidación del esquema que reguló la estructura jerárquica de la elite andina colonial de Jauja, estos testimonios narran una historia desconocida hasta ahora. El primer documento son las conocidas informaciones de los curacas *huancas* sobre sus servicios en la conquista y pacificación del Perú, dadas a conocer por Waldemar Espinoza Soriano a comienzos de la década de 1970 (1971-1972; 1973; 1981[1973]).²

El análisis se concentra en las motivaciones de sus principales gestores y en el contexto interno de producción de la documentación —la elite de los tres curacazgos dominantes del valle— antes que en su evidente finalidad externa —obtener un conjunto de privilegios como recompensa del monarca—. Esta visión parte de la idea de que estos documentos nos hablan tanto de la época inaugurada con la Conquista

2 En esencia, las *Probanzas huancas* están compuestas por dos grupos de documentos. El primer conjunto corresponde a cuatro *Memorias* breves redactadas en junio de 1558 en nombre de los tres curacas principales del valle de Jauja. En ellas se da cuenta de los hombres, las mujeres y los bienes entregados a los conquistadores en el lapso que media desde la estancia de Francisco Pizarro en Cajamarca (1532-1533) hasta el develamiento de la rebelión de Francisco Hernández-Girón (1554). El segundo conjunto documental está conformado por dos informaciones de servicios. La primera, redactada entre junio y agosto de 1560, corresponde a los servicios de don Jerónimo Guacrapaucar, cacique principal de Luringuanca y de los indios de su parcialidad. La segunda, elaborada entre setiembre y octubre de 1561, da cuenta de los servicios de Cusichaqui, antiguo señor étnico del curacazgo de Atunjauja, y de los de su hijo y otros curacas, en la conquista y pacificación del reino. Cubriendo el mismo lapso (c. 1532-1554), aunque más proliferas que las memorias de 1558, estas dos informaciones de servicios mencionan con mucho detalle los bienes, guerreros, indios cargadores e indias de servicio entregados por los curacas Guacrapaucar y Cusichaqui. Incluyen las declaraciones de numerosos testigos, en su mayoría no indígenas, que corroboran las narraciones acerca de las acciones en favor de la Corona durante los azarosos años iniciales de la presencia castellana en los Andes. Existe una nueva transcripción (Pärssinen y Kiviharju 2004: 155-246). Las probanzas han sido analizadas desde diversas perspectivas. Para la relación entre las probanzas y los *quipus* y *quipucamayocs* del valle, véase Murra 1975[1973]: 243 y ss.; D'Altroy 1992; Pärssinen 1992: 34-43; y, Urton 1997: 311 y ss. Para el análisis de la incidencia de las guerras de conquista en la población nativa del valle a partir de las probanzas, Assadourian 1994b. Sobre la importancia de estos testimonios para entender la lógica política y los patrones de reciprocidad detrás del comportamiento de los curacas andinos confrontados con la hueste conquistadora, Pease 1999[1992]: 154-158. Para la adaptación cultural implícita en la evolución desde un grupo de listas que «transcribían» *quipus* hacia un conjunto de probanzas más acordes con los criterios propios del sistema hispano de justicia, Loza 2001.

como del periodo en torno de 1560, cuando fueron redactadas. Considerando tales narrativas como discursos sobre el poder y como estrategias de adaptación desplegadas por los señores étnicos de Jauja, importa discutir qué estaba sucediendo con los miembros de la elite nativa de la zona y por qué otras razones, menos evidentes, determinados personajes pertenecientes a la elite vieron la necesidad de redactar y gestionar probanzas como las de 1558-1561. El argumento central es que tales probanzas se dejan leer no solo como un intento de los curacas de Jauja por testimoniar su obvia colaboración durante la conquista de los Andes, sino también como una temprana tentativa de individuos particulares muy interesados en afianzar su posición como los curacas de mayor autoridad bajo las nuevas pautas impuestas por la administración colonial. Por esta razón, no es casual que se tratara precisamente de aquellos individuos que, no sin dificultades, debieron conseguir el reconocimiento oficial como caciques principales y gobernadores de los tres repartimientos principales del valle solo una década más tarde, durante la Visita General del virrey Toledo. En tal sentido, los documentos constituyen una puerta de ingreso a las transformaciones en el acceso y la conservación del poder curacal y su consiguiente adaptación a las nuevas reglas de juego tras la Conquista.

El segundo documento que sustenta este capítulo fue redactado en la crucial coyuntura de la visita de Toledo. Se trata de las llamadas *Informaciones* sobre el gobierno nativo de la provincia de Jauja antes y durante el dominio inca. Los informantes de 1570 declararon acerca de varios temas; los de índole política y sucesoria interesaron especialmente al virrey. Pero, a pesar de las insinuaciones en contrario de Toledo, ninguno de los declarantes era curaca de repartimiento, es decir, cacique principal.³ Este hecho ha sido, hasta el momento, pasado por alto. El que no se entrevistara a aquellas autoridades que fueron designadas o ratificadas posteriormente como caciques principales de un determinado repartimiento —y que se ubicaban en el nivel más alto de la jerarquía nativa— se explica precisamente por el hecho que algunos de estos curacas se hallaban litigando para que se reconociera y sancionara definitivamente su condición bajo el nuevo ordenamiento colonial. En otros términos, confrontada con la presencia toledana, la elite del valle trató de acomodar las legitimidades en juego a la lógica española del poder y de la sucesión entre los señores étnicos.

3 Las *Informaciones* fueron publicadas hace muchos años por Roberto Levillier (Toledo 1935-1940 [1570]). En carta a Felipe II desde el Cuzco, fechada el 1 de marzo de 1572, Toledo escribió sobre sus *Averiguaciones* que: «mandé hacer y se ha hecho una información con número de cien testigos de estos naturales de los más viejos y ancianos y de mejor entendimiento que se han podido hallar de los cuales muchos son caciques y principales y otros de la descendencia de los Ingas que hubo en esta tierra y los demás indios viejos de quien se entendió que con más claridad y razón la podrían dar» (Cook 1975: xiii). Pero los declarantes en la *Información* levantada en Jauja no eran *batuncuracas* como los Limaylla, los Apoalaya o los Cusichaqui, sino autoridades a estos subordinadas.

Muy diferente se presentaría la situación solo una década después, en 1582, cuando algunos curacas y principales de Jauja fueran convocados ante el corregidor Andrés de Vega, en el pueblo de Santa Ana de Sincos. En cierta medida, la situación era análoga a la de las *Informaciones* toledanas de 1570, pues se trataba de responder a un cuestionario previamente elaborado por las autoridades virreinales.⁴ Pero en el caso de este tercer documento, la *Descripción*, y a pesar de las similitudes entre el *relato* de 1582 y el de 1570, los declarantes no eran curacas de mediana o baja jerarquía sino caciques principales y segundas personas, lo que nos señala que una reorganización del poder, una redefinición y un afianzamiento de las nuevas jerarquías nativas de la autoridad se habían operado ya en el valle. Así, para comprender este proceso, las páginas que siguen se concentran en los protagonistas de estos tres documentos —las *Probanzas* de c. 1560, la *Información* de 1570 y la *Descripción* de 1582—. En el caso de los dos últimos testimonios, concederemos especial atención a los personajes que estuvieron ausentes en el primero y presentes en el segundo: los curacas de mayor jerarquía, aquellos que ejercían el mando sobre un repartimiento. Su importancia política relativa en ambos momentos nos permitirá detectar los cambios ocurridos en las décadas que median entre las *Probanzas* y la *Descripción*. Estos documentos son una puerta de ingreso al complejo mundo de la sucesión entre los curacas del valle de Jauja. Seguirles la pista en sus respectivos repartimientos nos ayudará a entender la naturaleza de las innovaciones acaecidas entre 1550 y 1580, mostrando en perspectiva histórica el inicio de las disputas por el control de los ricos curacazgos de la zona, las mismas que acompañarían a sus curacas durante el siglo XVII.

1. FRANCISCO DE TOLEDO EN EL VALLE DE JAUJA

El virrey Francisco de Toledo partió de la Ciudad de los Reyes con destino al valle de Jauja el 22 de octubre de 1570. El virrey permaneció allí durante la última semana del mes siguiente, encargando a su visitador, Jerónimo de Silva, que implementara un conjunto de medidas conducentes al buen gobierno de la provincia.⁵ Como parte de un proyecto más amplio para el virreinato, Toledo y su visitador emprendieron cuatro tareas fundamentales en el valle de Jauja.⁶ La primera

4 El documento, correspondiente a los cuestionarios de las *Relaciones geográficas de Indias*, en Vega 1965[1582]: 169.

5 Sobre Jerónimo de Silva, quien murió en Huamanga dejando su *visita* inconclusa, véase Romero 1924: 122; Cook 1975: xi; Lohmann Villena 1983: II, 300-302; y, Espinoza Soriano 1996: 9-10.

6 Sobre los aspectos generales de las llamadas reformas toledanas, como la organización del tributo y del servicio personal indígena, y las reducciones, véase Levillier 1935-1940; Cook 1975; Stern 1986[1982]: 128 y ss.; Andrien 1991: 124 y ss.; 2001: 49-56; y, Pease 1992: 276-277. Acerca del impacto de Toledo en determinadas regiones a partir de medidas referidas al tributo, las tasas y retasas, y la organización de la mita, consúltese Ramírez 1978: 83; Stern 1982: 292 y ss; 1986[1982]: cap. 4; Julien 1998: xxx; Assadourian 2002: 741 y ss.; y, Noejovich 2002.

medida fue la continuación de la política de crear pueblos de indios, iniciada en los años inmediatamente anteriores. A Silva se le encomendó la fundación de la Santísima Trinidad de Huancayo por cédula fechada en Huamanga el 5 de enero de 1571.⁷ La segunda tarea consistió en la redacción, entre el 20 y el 24 de noviembre de 1570, de las trascendentales *Informaciones* acerca del gobierno del valle antes y durante el dominio inca, construida a partir de las declaraciones de cinco testigos indígenas. Toledo repetiría la experiencia en las ciudades de Huamanga y de Cuzco como parte del plan más vasto conducente a probar la naturaleza tiránica de los incas y de los curacas andinos y justificar el señorío de Felipe II sobre los Andes. Dicho plan terminaría con el envío de las *Informaciones* al Rey en 1572, acompañadas de la famosa *Historia índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa, uno de los miembros más conspicuos del séquito del virrey.⁸

Vale la pena detenerse en estas *Informaciones* por un momento. Respecto de los asuntos que interesaban especialmente al virrey, los testigos de 1570 declararon acerca de la conquista inca de la zona y de cómo los curacas principales, aquellos que se sometieron pacíficamente, recibieron del Inca la «confirmación» de dicha dignidad. Según la interpretación de Toledo, sin embargo, la confirmación probaba en realidad que los curacas del valle y del resto de los Andes habían sido tiránicamente impuestos por los soberanos del Cuzco (Levillier 1935-1940: I, 209). Más importante aun fue la declaración de los informantes acerca de que «antes que el dicho topa ynga conquistase este reyno cada pueblo y cada yndio vivia sobre si sin obedecer a nadye y [...] tenyan guerras unos yndios con otros y unos pueblos con otros». Según los caciques entrevistados por el virrey, antes de los incas, «no auia entrellos señor de prouincias grandes ny pechauan a ningun señor ny le daban tributo y que en cada pueblo se estauan los yndios de por sy sin rreconocer a ningun señor mas de rrespetar a los dichos cincheconas» (Toledo 1935-1940[1570]: 18 y 23). Estos testimonios se acomodaban a la tesis de que no existían en el valle señores legítimos sino que reinaba el caos político. Los indios vivían en «behetría».⁹

Pero, como se adelantara en la introducción de este capítulo, ninguno de los clarantes era curaca de repartimiento, es decir, cacique principal, heredero de los antiguos señores de diez mil indios de Jauja. Más aun, el virrey solo recibió declaraciones

7 Recién en 1572, con la ayuda de don Carlos Apoalaya, Jerónimo de Silva convocó a los ayllus dispersos. El 1 de junio se trazó la plaza mayor y se reubicó a unos trescientos tributarios (Espinoza Soriano 1963: 39-46; 1973: 193-197; 1996). Una discusión sobre la fecha de fundación en Peñaloza Jarrín (1995: 71-72), quien la sitúa dos días después.

8 Sobre el debate acerca de la legitimidad de la Conquista, los justos títulos de España en América, la tiranía incaica y la doctrina del señorío natural, véase Levillier 1929: vi; 1935-1940: II, xli; Díaz Rementería 1977: 45-46 y 53-55; Pease 1992: 310; Brading 1993[1991]: caps. 3 y 4; y, Lorandi 1997: 80-81.

9 Sobre las behetrías de los indios y el gobierno sin policía, véase, precisamente, Sarmiento de Gamboa 2001[1572]: esp. 39 y ss.

de caciques del repartimiento de Luringuanca. El primer testigo reconoció estar sujeto a un curaca de mayor jerarquía. El segundo dijo ser principal de los *mitimaes* cañaris y chachapoyas, indios foráneos llevados al valle luego de la conquista inca del mismo. El tercero se identificó como curaca de *pachaca*, autoridad muy inferior a la de los caciques principales. Dos más reconocieron proceder del linaje de los curacas «puestos» por Tupac Inca Yupanqui. El último descendía de caciques pero no lo era al momento de dar su declaración.¹⁰ Esto explica por qué las declaraciones contenidas en las *Informaciones* de 1570 fueron idóneas para los propósitos del virrey. La versión del pasado «guanca» que se transmitió en dicha ocasión respondía a la perspectiva de cinco caciques de inferior jerarquía, todos con una fuerte filiación inca.

Casi de seguro, los testimonios fueron «influidos» por el marco ideológico que impulsó la redacción de las *Informaciones*. En tal sentido, el tenor de las respuestas estuvo condicionado por el intento de demostrar que los incas impusieron a estos curacas luego de la conquista de la provincia, con las connotaciones que esto acarrea para la discusión acerca de la tiranía incaica y del señorío natural en los Andes. Si los señores eran nuevos —«puestos» por el Inca—, entonces no habían heredado el señorío desde tiempos inmemoriales. Enfatizando la situación *salvaje* reinante antes de la conquista cuzqueña de la zona, se cuestionaba la existencia de caciques pre-incas legítimos. En ese sentido, el contexto de redacción de las *Informaciones*, así como los argumentos que se buscaba demostrar con las mismas, explican la selección consciente de los declarantes, curacas de modesta jerarquía que, según sus propias declaraciones, debían mucho de su autoridad a la hegemonía inca.

Dejando de lado ahora el «sesgo» toledano de estos documentos, es importante preguntarse por qué ni los caciques principales, descendientes de los antiguos *hunnucuracas* del valle, ni las autoridades de *guaranga* y de *pachaca* originarias del valle declararon en las *Informaciones* de 1570. La razón más obvia se explica por sí sola: el documento quería presentar a estos señores como intrusos que gobernaban no a partir del derecho heredado de sus ancestros, sino gracias a la intromisión inca. Por tanto, difícilmente habría convenido al virrey que declararan aquellos señores cuya autoridad debía mucho menos a los incas que la de aquellos que efectivamente declararon en 1570. Pero además, la ausencia de estos señores en las *Informaciones*

10 Declararon, en Concepción el 22 de noviembre de 1570, Alonso Pomaguala, principal de Tune [Tunan] y sujeto a Carlos Limaylla, el cacique principal, hijo de Guamachiguala y nieto de Xaxaguan, «caciques nombrados por el ynga»; y Diego Lucana, «principal de los mitimaes cañaris y de chachapoyas y llaguas» del repartimiento de Luringuanca. Al día siguiente, también en Concepción, hizo su declaración Felipe Pomacao, «principal de la pachaca del pueblo de santana» [de Sincos] en Luringuanca. Finalmente, el 24, declararon Hernando Apachin, cacique del pueblo de Santa Cruz, repartimiento de Luringuanca, quien descendía «de linaje de caciques que hizo topa ynga yupangui» y fue su padre, Tulpoco, «musico del ynga»; y Alonso Cama, natural de Mataguasi en Luringuanca, «que deciende de casta de caciques aunque al presente no lo es» (Toledo 1935-1940[1570]: 17, 22, 26, 30 y 33).

nos conduce a las otras dos tareas que Toledo emprendió en el valle. En efecto, además de la fundación de nuevos pueblos y de la elaboración de las *Informaciones*, la tercera tarea fue la redacción de una «Información» que el virrey mandó levantar «sobre los daños que se han reçeçido a los yndios del balle de Xauxa en los pleytos que han tinido», entre el 23 y el 24 de noviembre de 1570.¹¹ Se trataba de una larga lista de pleitos sucedidos en las dos décadas inmediatamente anteriores. La «Información» incluía una enorme suma de dinero gastada por las autoridades étnicas del valle (sesenta mil pesos), además de registrar el número considerable de individuos fallecidos por ir a litigar en Lima. Este documento sirvió al virrey para convencerse de la necesidad de regular los pleitos de indios.¹² Esta lista nos servirá más adelante para penetrar en las disputas que, a partir de la década de 1550, enfrentaron a los miembros de la elite nativa colonial de Jauja.

La cuarta tarea que el virrey encomendó a su visitador Jerónimo de Silva fue más específica. Del universo de pleitos que habían enfrentado a los indios de Jauja, Silva debía resolver definitivamente los litigios por «pretensiones de cacicazgos», algunos de los cuales se iniciaron durante la estancia de Toledo en Jauja.¹³ En su «Instrucción para visitadores», el vicesoberano había dedicado algunos párrafos al áspero asunto de la sucesión curacal. Los visitadores toledanos debían desentrañar quiénes eran curacas principales y de qué *guaranga*, así como quiénes eran curacas de menor rango, desde cuándo y con qué título. Estos funcionarios también debían dilucidar qué personas ejercían el mando al momento de la Conquista, si quedaban hijos legítimos de los mismos y quiénes habían sucedido en dichos curacazgos, «para que se pueda averiguar si los poseedores son legítimos subcesores o están dispousedos los verdaderos señores que de derecho y conforme a las costumbres de indios deban subceder». Adicionalmente, los visitadores debían tratar de concentrar el poder nativo en la menor cantidad de manos, ordenando, por ejemplo, que se averiguase «qué mandones hay en cada parcialidad» para proveer «que de aquí adelante no haya dichos mandones». Así, el visitador debía indagar si en un curacazgo había dos señores, «por concierto que hayan tomado los que traían pleitos por el tal cargo», averiguar luego a cuál de los dos le pertenecía el gobierno y que solo aquel quedase por señor.¹⁴ Como afirma Stern (1986[1982]: 131) para la vecina región de Huamanga, una de las consecuencias más saltantes fue la de que muchos curacas considerados desleales

11 AGI. Lima, 28A,63Q [1570].

12 Los puntos que el virrey acordó a partir de su experiencia en Jauja para la regulación de los pleitos de indios a partir de su valor e importancia se incluirían en sus posteriores ordenanzas (Levillier 1929). Véase, además, Espinoza Soriano (2001) sobre la instrucción toledana para el visitador de Quito y Cuenca, redactada en el pueblo de Concepción, en el valle de Jauja.

13 AGI. Lima, 28A,63Q [1570], f. 13r.

14 Sobre las instrucciones a los visitadores, véase Málaga Medina 1974: 12-13; 1975. Para las citas textuales, Romero 1924: 142, 144.

o incompetentes fueron depuestos. En términos generales, una recompuesta elite nativa cobró forma a partir de la elite tradicional y de otros miembros de la sociedad andina cuya principal calificación fue, en muchos casos, su cercanía a la sociedad española.

En el caso del valle de Jauja, el virrey ordenó al visitador Jerónimo de Silva que averiguara sobre el «señorio de sus cacicazgos», proveyendo a los litigantes de jueces que conocieran las causas en sus propias tierras, «y en presencia de las mismas partes, donde pocas veces se encubre ni encubrirá la verdad entre ellos». En consecuencia, durante los meses que siguieron a la partida del virrey, el visitador se ocupó, en el mismo valle del Mantaro, de las causas entre caciques. Silva los sometió a las *Averiguaciones* sobre los curacazgos, los confrontó entre sí y decidió finalmente a quiénes correspondía el «señorio» de dichos curacazgos.¹⁵ Las *Averiguaciones* sobre el derecho a los curacazgos, que llevadas a cabo durante los días de diciembre de 1570 y de enero del año siguiente, parecen haber incluido a los caciques de todas las jerarquías.¹⁶ Al menos dos de los tres grandes curacas del valle tenían pleitos pendientes por la titularidad de sus curacazgos ante la Audiencia de Lima. Así, en el contexto de la Visita General, estos señores debieron probar ante el visitador Silva su condición de caciques principales de repartimiento. Tal estatus parecía no serles reconocido en las *Informaciones* toledanas, pues estos personajes no fueron incluidos entre las autoridades interrogadas para la elaboración de dicho documento. Sería simplista pensar, sin embargo, que en esta tarea de reafirmación de la autoridad los grandes señores étnicos solo se enfrentaron a la reticencia de Toledo y de sus visitadores —empeñados como estaban en probar la naturaleza tiránica de los señores andinos—. En este proceso tuvieron también participación activa otros miembros de la elite andina, quienes se disputaban la preeminencia en la jerarquía de autoridades.

Así, la coyuntura de la Visita General cobra especial relevancia para la historia futura del valle. Entre 1550 y 1580, se llevó a cabo una reorganización de la elite de curacas de Jauja, sobre todo en la medida en que se impuso un ordenamiento en la sucesión y en las distintas jerarquías que la Corona amparaba, el mismo que se perpetuaría hasta fines del siglo XVII. Tres familias de curacas recibieron la sanción que necesitaban para erigirse como caciques principales y gobernadores de los tres principales repartimientos del valle. Sus descendientes gobernarían, aunque con dificultad, hasta las últimas décadas del siglo XVII.

La «Información» de 1570 sobre los pleitos de los indios del valle contiene valiosa información sobre aquellos litigios que enfrentaron a los caciques principales con sus curacas subordinados. Durante las décadas de 1550 y 1560 los caciques de distinta

15 Las citas textuales en Levillier 1929: 257, 258 y 260, respectivamente.

16 Véase AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 622, L. 31, f. 92v, donde se describe el rol de Jerónimo de Silva en el fin de las disputas legales por el pequeño ayllu y parcialidad de Luringuayllas, incluido en el repartimiento de Atunjauja.

jerarquía cruzaron la cordillera de Pariacaca y se presentaron ante los jueces de la Audiencia de Lima en repetidas oportunidades, acompañados de un importante número de indios como parte de su séquito.¹⁷ Es probable que en el avivamiento de las tensiones jugara un rol importante la fundación de los primeros pueblos de indios, aunque la documentación en este punto no es concluyente. Como lo han notado Pease (1992: 197) y Ramírez (2001), el traslado de las poblaciones a las reducciones recién fundadas dio origen a nuevas jurisdicciones que no necesariamente coincidían con las antiguas organizaciones basadas en el parentesco andino —los llamados ayllus o parcialidades—. Esta medida debió traer aparejada una cierta reorganización del poder nativo.

En la mayoría de los casos, los caciques de *guaranga* y de *pachaca* litigaron con sus caciques principales por el pago del tributo, por la repartición de indios de servicio, por la posesión de determinadas tierras y por la reticencia de aquellos a declararse subordinados a estos. Don Carlos Limaylla, cacique principal de Luringuanca, por ejemplo, declaró en 1570 ante el virrey que había seguido pleito con los «preñpales» de su repartimiento «sobre no darle su tasa como a cacique». Uno de estos principales confirmó que «trataron pleito *todos los preñpales e indios del repartimiento* con don Carlos Limaylla su caçique preñcipal sobre la tasa del tributo que les pedia» (f. 3v, 8v; énfasis mío). Don Carlos Apoalaya, cacique principal de Ananguanca, enfrentó problemas similares. Don Juan Conyas, cacique de la *guaranga* de Chongos, dijo que litigó contra don Carlos, en nombre de sus indios, «defendiendose que le pedia que le diese tasa como dava a su encomendero ansi de ropa como de obejas e otras cosas» (f. 6v). En su declaración, don Carlos afirmó que «los demas caciques e preñpales del [repartimiento] le comenzaron a poner pleitos *diziendo que no hera caçique preñcipal* ni le queria[n] tributar» (f. 4r; énfasis mío).

Debido a esta proliferación de pleitos entre los caciques de Jauja, Toledo encargó al doctor Gabriel Loarte, alcalde de corte de la Audiencia, que pusiera fin de una vez por todas a los engorrosos litigios, pues se había gastado varios miles de pesos. El virrey mandó que los curacas se juntaran y exhibieran algunas de las provisiones que obraban en su poder. Según Toledo, «los que principalmente thenian estas provisiones heran caçiques e preñpales e mediante ellas *tiraniçavan* a muchos yndios haziendoles entender que thenian en ellas recaudo para todo lo que querian» (f. 14v; énfasis mío). Aunque el virrey decidió guardar aquellos procesos «que les puedan escusar de algunos pleitos para en adelante», dio orden de que se quemaran en la plaza de Concepción las demás provisiones, mandamientos y procesos que consideró inútil conservar. Se trataba de una medida drástica, sin duda, pero que da buena cuenta de la dimensión de los litigios de las décadas anteriores.¹⁸ Satisfecho con su

17 AGI. Lima, 28A, 63Q [1570]. En adelante, cito los folios de este documento entre paréntesis en el cuerpo del texto.

18 Los sucesos en AGI. Lima, 28A, 63Q [1570]; Levillier 1935-1940: I, 210; y, Málaga Medina 1974: 17.

labor, el 22 de diciembre de 1574 el virrey Toledo firmó las *Ordenanzas* que reglamentaban los pleitos de los indios.

Tras la quema de los documentos en Concepción y la partida de Toledo, el interés del visitador Jerónimo de Silva se concentró en la necesidad de indagar sobre los problemas sucesorios y dirimir en aquellos pleitos que por tal razón se hubieran generado. El visitador Silva trató además de concentrar la autoridad nativa en la menor cantidad de individuos, mandamiento explícito de las instrucciones de visitadores. Su determinación de que hubiera un único cacique principal por repartimiento terminó por reconocer a determinados individuos sobre otros, no sin que antes se les exigiera probar su legitimidad y su condición privilegiada frente a los demás pretendientes. Todos estos hechos obligarían a los curacas a pleitear entre sí para imponerse sobre otros aspirantes al mando, e implicarían un cierto reordenamiento de la elite a partir de las distintas legitimidades enfrentadas en una coyuntura tan importante.

Con estos antecedentes en mente, es momento de afinar el análisis del proceso antes descrito. Considerados en sus propios curacazgos, los actores involucrados en el mismo y los intereses desplegados en torno a una renovada forma de acceder al poder son el tema de las siguientes páginas. Podemos ahora retomar las *Probanzas* de 1560 y la *Descripción* de 1582 y evaluar, a través de ellas y de las *Informaciones* de 1570, lo ocurrido en los curacazgos de Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca.

2. ATUNJAUJA, LA REORGANIZACIÓN PACÍFICA

Cerca de doce años transcurrieron desde la redacción de las *Informaciones* toledanas de 1570. En la *Descripción* de la provincia de Jauja que el corregidor Andrés de Vega realizó en 1582, se incluyó a varios caciques principales y a sus segundas personas, todos ellos ausentes durante el interrogatorio previo del virrey Toledo. Especialmente, participaron en la *Descripción* de 1582 don Francisco Cusichaqui, don Carlos Limaylla y don Juan Guaynalaya, para ese entonces caciques principales de los repartimientos de Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca, respectivamente. Esta vez, ellos dirigieron la información que se transmitió al corregidor, hecho que pone en evidencia el afianzamiento de su posición preeminente en la elite indígena del valle. Entre las autoridades principales, no figuraron esta vez los caciques puestos por el Inca o los jefes de *mitimaes* que habían declarado para el virrey Toledo en las *Informaciones* de 1570. Así, entre dicho año y 1582 la elite nativa logró imponerse sobre ellos y ocupar definitivamente los principales cargos de poder en los tres repartimientos principales del valle. El hecho de que su posición estuviera bien definida en la *Descripción* —«caciques principales» de repartimiento— indica que las acciones del virrey y de sus visitadores trajeron importantes consecuencias, influyendo en el reacomodo de los curacas al nuevo orden colonial. El liderazgo de los linajes de estos tres caciques se prolongaría a lo largo de casi todo el siglo XVII.

En otras palabras, la sucesión curacal como un proceso hereditario, el mismo que terminó por beneficiar a ciertas familias del valle, se estableció con relativa claridad.

La afirmación precedente se puede sustentar si se compara la realidad de 1582 con la que se narra en las *Probanzas huancas* de 1558-1561. Esta sección analiza la información correspondiente al curacazgo de Atunjauja. A diferencia de las jerarquías que comenzarían a imponerse a partir de 1570, en los hechos narrados en la probanza de Atunjauja de 1561 hay huellas de que, al menos al tiempo en que esta se redactó, el poder era compartido entre varios linajes de curacas y el del cacique principal o su sucesor. Aunque las respectivas cuotas de autoridad resultan difíciles de precisar, varias evidencias apuntan en este sentido. Si bien el principal protagonista de la narración es el curaca Inga o Apo Cusichaqui, padre de don Francisco Apo Cusichaqui —cacique principal en 1561, fecha de redacción del documento—, los acontecimientos narrados en la probanza ilustran la condición de *primus inter pares* de ambos personajes. En la narración, varios «tíos» de don Francisco reciben reconocimiento por sus servicios a la Corona. Sin embargo, y a diferencia de lo ocurrido en los otros dos grandes curacazgos del valle, la elite indígena de Atunjauja actuó de consenso al momento de redactar la probanza. Por razones que no conocemos aún, los señores de Atunjauja exhibían un grado mayor de cohesión que los señores de los otros dos curacazgos y, al parecer, la legitimidad del linaje de los Cusichaqui no fue cuestionada. En 1582, cuando se llevó a cabo la *Descripción* del corregidor Vega, don Francisco Apo Cusichaqui era el cacique principal de Atunjauja, quien, además, fue cacique principal y gobernador por lo menos desde 1560 hasta su muerte, antes de diciembre de 1594. Su hijo, don Juan Ticsi Cusichaqui, lo sucedió en el cargo.¹⁹

Que los Cusichaqui se aseguraran el cargo de caciques principales no implica que don Francisco no tuviera que negociar con otros prominentes miembros de la elite nativa de su repartimiento. Como se mencionó, en la probanza de don Francisco Ticsi Cusichaqui constaban también los servicios de los otros curacas de la parcialidad de Atunjauja. Especialmente, los otros dos curacas gestores de la probanza, Ñaupari y Canchaya, aparecían desempeñando un rol casi tan importante como el

19 Don Francisco Apo Cusichaqui participó en el bando del Rey durante la rebelión de Francisco Hernández Girón, servicio que le fue reconocido por cédula real (Espinoza Soriano 1971-1972: 388-389). Firmó, entre otros caciques, el poder dado en Mama en enero de 1562 a fray Domingo de Santo Tomás para combatir la perpetuidad de la encomienda (Murra 1992: xviii). En 1565, cuando la fundación de Jauja, recibió un solar en la plaza (Espinoza Soriano 1973: 178-185) y, en ese mismo año, accedió a desempeñar el cargo de alcalde en ese pueblo (Assadourian 1987: 403-404, nota 143). En 1575, reclamó en nombre de sus indios el pago de 800 pesos ensayados de Nicolás de Ribera, por un censo de 2.100 pesos de principal y 150 de rédito anual originado en el dinero que Gómez de Caravantes de Mazuelas les dejó a sus indios encomendados en retribución. BNP. Mss., A13 [1575], f. 1r-4v. Para diciembre de 1594, don Francisco había sido reemplazado por su hijo, don Juan Ticsi Cusichac, como cacique de Ananguanca. AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 622, L. 31 [1597], f. 12r y 18v.

de don Francisco Cusichaqui. En efecto, desde su encabezado, la probanza buscaba beneficiar a estos otros dos curacas, además del cacique principal.²⁰ Ñaupari, por ejemplo, fue el elegido para llevar los presentes que los curacas del valle ofrecieron a Francisco Pizarro en Cajamarca, gestión que muestra la importancia de Ñaupari en la elite andina de Atunjauja. El único declarante indígena de la probanza, don Baltasar Canchaya, principal del repartimiento, llamó «caciques» a los tres curacas gestores, sin mayor distinción (Espinoza Soriano 1971-1972: 345). En los hechos descritos, se presenta a Ñaupari y a Canchaya como curacas de alta jerarquía operando casi al mismo nivel que don Francisco Apo Cusichaqui y que su padre.

Por las razones anteriores, es muy posible que don Francisco tuviera que negociar con estos otros dos curacas antes de redactar la probanza de 1561 y de solicitar las mercedes reales. Sucesivos miembros de ambos linajes —Ñaupari y Canchaya— ocuparon varios cargos de poder en el repartimiento de Atunjauja, aunque estos estuvieran subordinados a los descendientes de don Francisco Cusichaqui.²¹ Dicha subordinación, es importante resaltarlo ahora, fue uno de los logros de la probanza a largo plazo. En tal sentido, el documento se sitúa en un momento de tránsito desde una configuración del poder curacal en la que la autoridad de don Francisco se movía en un nivel similar al de don Diego y don Cristóbal hacia una situación en la que finalmente don Francisco consolidaría su preponderancia y la de su linaje durante la década de 1570, pero en la que otras familias conservarían para sí ciertas dosis de autoridad.

La *Información* sobre los pleitos de los indios mandada a elaborar por don Francisco de Toledo no contiene evidencias de que don Francisco Apo Cusichaqui estuviera enfrentado a los principales de su repartimiento —como sí sucedió en los repartimientos vecinos de Luringuanca y Ananguanca—, hecho que refuerza la hipótesis anterior. Al parecer, los distintos caciques de Atunjauja no se enfrascaron en ningún pleito por la posesión de dicho curacazgo. Sin embargo, un dato que se ha pasado por alto al estudiar las *Probanzas huanacas* correspondientes a Atunjauja requiere mayor investigación. En la probanza de 1558 figura un «don Álvaro» como cacique principal de Atunjauja, mientras que en la de 1561 se trata del ya mentado don Francisco Apo Cusichaqui. Es claro que ambas probanzas se refieren al mismo repartimiento, pues se menciona al mismo encomendero (Hampe 1978: 95; Del Busto 1986: I, 320-321).

20 La llamada «carta-prólogo» de la *Probanza* comienza con el siguiente encabezado: «Don Francisco Cusichaca cacique principal de Hatunxauxa encomendado en Gómez de Caruantes vecino de la ciudad de Los Reyes y don Diego Naupari y don Cristóbal Canchaya caciques del dicho repartimiento dicen que ellos y sus padres y abuelos han servido a Vuestra Alteza desde que el marqués don Francisco Pizarro entró en estos Reinos [...]» (Espinoza Soriano 1971-1972: 260).

21 Sobre los miembros de las familias Ñaupari y Canchaya en el poder, véase BNP. Mss., B1482 [1644], f. 162r y f. 243r-245r y ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza) [1647], f. 462v-463r, 487r-487v, t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 190r-190v y t. 1 (Francisco de Acuña) [1624], f. 792r.

La transcripción de los nombres es correcta.²² Así, la presencia de dos curacas para un lapso tan corto (1558-1561), y a pesar de que sabemos que los Cusichaqui eran la rama de caciques principales, puede indicar que la probanza de 1558 se redactó para beneficiar a un linaje diferente.

En todo caso, gracias a la redacción de la probanza de 1561, don Francisco Cusichaqui logró imponerse como el personaje más prominente de la elite de Atunjauja. Este hecho puede explicar por qué en dicho documento Cusichaqui vio la necesidad de solicitar al Rey, entre otras cosas, que él, sus hijos y descendientes quedaran libres de cualquier tributo y que en los actos públicos fueran ellos y «su parcialidad» los que ocuparan los lugares preferenciales. Don Francisco aludió a celebraciones como el Corpus Christi, en las que claramente se negociaban las distintas jerarquías de la sociedad andina colonial (Espinosa Soriano 1971-1972: 260-261; Dean 1999). Así, la probanza de 1561, además de ser un testimonio de los servicios de los indios del repartimiento, fue también una herramienta de la que se valió don Francisco para tratar de afianzar su autoridad y la de sus descendientes entre los miembros de la elite del valle.

Este mismo proceso de consolidación de la autoridad de un linaje de indios nobles —los Cusichaqui— no parece haber sido tan sencillo en el resto del valle. El caso del repartimiento de Luringuanca, para cuyo análisis utilizaremos la probanza de 1560 correspondiente a dicha parcialidad, se puede resumir en la paradoja de cuatro herederos para un único curacazgo. Combinando los datos publicados por Espinoza Soriano (1971-1972) con los de un expediente inédito, las líneas que siguen ofrecen una explicación alternativa sobre el contexto de producción de la mentada probanza de 1560 en Lima y sobre su posterior trámite en España. En el caso de Luringuanca, resulta más claro cómo el paso del virrey Toledo por Jauja fue determinante para sancionar la autoridad y legitimidad colonial del linaje de los Limaylla, futuros caciques tradicionales de Luringuanca. Aunque debió echar mano de otros recursos además de la probanza, don Carlos Limaylla, representante de esta familia, pudo figurar en la *Descripción* de 1582 como cacique principal de Luringuanca. El camino que debió seguir para ocupar dicho cargo no fue, sin embargo, un camino fácil de recorrer.

3. LURINGUANCA, CUATRO HEREDEROS PARA UN CURACAZGO

Don Carlos Limaylla, cacique principal de Luringuanca, y su hermano don Felipe Guacrapaucar figuraron entre los convocados por el corregidor Andrés de Vega en 1582. El segundo, que además actuó como intérprete para la redacción de la

22 He verificado el nombre «Álvaro», por lo demás poco usual entre los curacas del valle del Mantaro, en el documento original. Se halla en Archivo General de Indias, Lima, 205, N.16. Así lo transcriben también Pärssinen y Kiviharju 2004.

Descripción en cuestión (Vega 1965[1582]: 166), es quizá uno de los curacas más conocidos del valle del Mantaro.²³ Don Felipe, identificado como «indio ladino» en varios testimonios, fue quien viajó a España llevando las *Probanzas huanacas* de Luringuanca y Atunjauja. Además, fue el gestor más importante de la probanza de Luringuanca de 1560. El cacique figuró en ella como principal interesado casi desde el principio, pues viajó a Lima y se ocupó del asunto a partir del 10 de julio (la probanza se había comenzado el día 25 del mes anterior). En el documento se hacía un recuento de los principales servicios de su padre, don Jerónimo Guacrapaucar, curaca de la parcialidad de Luringuanca a la llegada de los españoles. Pero no hay que leer esta documentación solo como un esfuerzo por dejar constancia de las acciones del viejo curaca y de su parcialidad en tanto aliados de los conquistadores. También, es preciso detectar en los intereses personales de don Felipe Guacrapaucar en estos documentos, pues era el potencial heredero al curacazgo principal de Luringuanca. Como veremos, sus intereses colisionarían con los de otros pretendientes al curacazgo.

Ahora bien, entender los «intereses personales» de don Felipe implica concebirlas en el contexto propio del siglo XVI, es decir, como enmarcados en la lógica de supervivencia y adaptación de los señores andinos al régimen colonial. Tanto Walde-
mar Espinoza Soriano (1971-1972: 181; 1981[1973]: 186) como Aquilino Castro Vásquez (1992: 135), por citar dos ejemplos, han presentado a don Felipe Guacrapaucar como un «egoísta», un «envidioso», un «pícaro farsante» y un «traidor» para con los indios de su repartimiento y los de los otros curacazgos del valle. La «traición» de Guacrapaucar se explicaría por su condición de individuo servil en lo que a los designios de España se refería. Olinda Celestino, en un trabajo dedicado a las cofradías indígenas del siglo XVIII (1981: 13), se refiere a él como uno de los curacas «que frecuentemente rayaron con el fanatismo». Otro autor, en un exceso de desconfianza respecto de lo que el propio don Felipe Guacrapaucar declaró acerca de sí mismo, ha llegado incluso a sostener que él era en realidad don Felipe Guaman Poma de Ayala —solo que encubierto—, basándose para esta suposición en argumentos tales como que ambos tenían el mismo nombre de pila (Peñalosa Jarrín 1995: 380). Estas interpretaciones y apreciaciones toman como eje el hecho de que don Felipe viajara a España, se presentara como cacique principal de Luringuanca sin serlo «oficialmente» y, en opinión de estos autores, pidiera mercedes de las que solo él se beneficiaría. Se le ha acusado, por ejemplo, de ocultar la supuesta probanza de 1560-1561 correspondiente a la parcialidad de Ananguanca, sobre cuya existencia

23 Sobre don Felipe y las probanzas, véase Espinoza Soriano 1971-1972: 227-228, 238; 1973: 178-185; 1981: 23 y ss.; Sánchez Maraví 1988: 11-12; 1994: 23-25; Castro Vásquez 1992; Peñalosa Jarrín 1995; y, Pease 1999[1992]: 154-158, entre otros.

no existe en realidad ninguna prueba.²⁴ La entrega de un escudo de armas ha sido, empero, la principal motivación para denunciar al curaca como un típico caso de colaboracionismo y servilismo para con los «invasores» y de traición a su propio «pueblo». Por esas ironías con que siempre nos sorprende la historia del Perú, el escudo de armas de Guacrapaucar es actualmente el escudo oficial de la ciudad de Huancayo, en el valle de Jauja.

Gonzalo Lamana (1996; 1997) ha estudiado el caso análogo de Paullu Inca, hijo de Huayna Cápac y miembro prominente de la elite inca que hizo frente a los conquistadores. Como lo ha notado Lamana para el caso de Paullu, al cargar las tintas sobre la perspectiva hispana de los hechos, varios investigadores han despojado a Paullu y a don Felipe Guacrapaucar de su racionalidad *andina colonial*. Afortunadamente, hay más de una forma de reivindicar a don Felipe Guacrapaucar y de devolver a sus acciones la lógica propia de un curaca del siglo XVI. Lo que más conviene a esta discusión es hacer el esfuerzo por entender sus estrategias en el contexto que propició el reacomodo de la elite nativa del valle ante el choque de las distintas legitimidades para acceder al poder, proceso presente ya en 1560, cuando se redactaron las *Probanzas huancas*.

Aunque no se sabe con exactitud cuándo murió el viejo curaca don Jerónimo Guacrapaucar, padre de don Felipe y de otros herederos potenciales al curacazgo de Luringuanca, es claro que aquel vivía al iniciarse la *Probanza* en junio de 1560, aunque no viajara a Lima para supervisar su redacción. Un hecho hasta ahora desconocido, proveniente de la *Información* sobre los pleitos de los indios de Jauja que Francisco de Toledo mandó elaborar en 1570, es que fueron precisamente los caciques y principales del repartimiento quienes enviaron a don Felipe Guacrapaucar primero a Los Reyes —a continuar la probanza— y luego a España —para presentarla ante el Rey—. Los caciques y principales se oponían al gobierno de Carlos Limaylla, hermano de don Felipe y cacique principal en ese momento.²⁵ En otras palabras, el viaje de don Felipe fue respaldado por los caciques y principales de Luringuanca, quienes encontraron en este personaje una oportunidad para cuestionar la legitimidad de don Carlos Limaylla como cacique principal. Uno de los curacas rivales de don Carlos declaró, por ejemplo, que don Felipe recibió 145 pesos, a su regreso de España, con el fin de que los ayudara en sus pleitos contra don Carlos Limaylla. Casi de seguro, los caciques y principales de Luringuanca buscaban también que don Felipe fuera reconocido como su cacique principal. Don Carlos, por su parte,

24 Como veremos más adelante, es posible que esta probanza nunca se llegara a redactar debido al alto grado de fragmentación de la elite nativa del repartimiento de Ananguanca.

25 El propio don Carlos Limaylla declaró ante el virrey en 1570 que «los preñciples de este repartimiento enbiaron a España a don Felipe Guacrapaucar preñciple pariente deste testigo para sus negocios y le dieron siete mil e setenta pesos corrientes para su gasto e para los dichos negocios en especial para el de la perpetuidad». AGI. Lima, 28A, 63Q [1570], f. 3v.

declaró que «como el dicho don Felipe fue a España e trato con letrados y aprendio a escrevir quando volvió se hizo pleitista y a rebuelto el repartimiento con pleitos». Don Carlos, en cambio, no sabía firmar.

Don Felipe estaba en España ya en 1562, con las probanzas bajo el brazo. Se presentó claramente como «cacique principal en el valle de Jauja» y pidió su reconocimiento como tal, así como otras mercedes que retomaré en un momento. El Consejo de Indias ordenó a la Audiencia que se iniciaran las averiguaciones conducentes a concederle algunas de sus peticiones. Pero la petición central no fue satisfecha: a don Felipe se le negó la titularidad del curacazgo principal de Luringuanca. Quizá decepcionado por esto, el 2 de mayo de 1564 don Felipe pidió permiso, presentándose otra vez como «cacique principal del valle de Jauja», para regresar al virreinato del Perú.²⁶ Por su viaje a España y por aquello a lo que al parecer se dedicó en los cinco años posteriores a su regreso en 1565 —litigar—, don Felipe fue acusado de «pleitista» y de gastar el dinero de los indios del repartimiento en sus juicios. La acusación ocasionó que el 24 de noviembre de 1570 el virrey Toledo sentenciara a don Felipe a ser desterrado del valle por diez años, con la prohibición expresa de litigar en causas de indígenas (Espinoza 1971-1972: 26-28, 398-406). Don Felipe logró ser nombrado gobernador interino de Luringuanca a su regreso de la Península, pero solo lo fue por enfermedad de quien para ese entonces había logrado imponerse —con la expresa ayuda de las autoridades virreinales— como cacique principal, su hermano don Carlos Limaylla. La aparición de este en los hechos narrados en la probanza de 1560 es más bien fugaz y en esto se ve otra huella de la intervención de don Felipe y de los curacas que lo secundaban al elaborarse el documento en Lima. Así, la afirmación de don Felipe de que su hermano don Carlos, cacique principal de Luringuanca, era uno de sus «enemigos capitales» cobra sentido. El apoyo financiero y político de la elite nativa de Luringuanca de que disfrutaba el primero para la redacción y traslado a España de la probanza de 1560 muestra la compleja red de alianzas detrás de la «simple» redacción de la probanza de Luringuanca.

Un documento inédito permite seguir el desenvolvimiento de las pugnas entre los miembros de la elite nativa de Luringuanca solo una década más tarde.²⁷ En 1571, muy pocos meses después de que el visitador Jerónimo de Silva iniciara la *Averiguación de caciques*, otros dos pretendientes al curacazgo de Luringuanca reclamaron sus derechos ante la Audiencia; buscaban así acomodar las distintas legitimidades en juego a la lógica española de la sucesión. A pesar de la voluntad del virrey y de su séquito de poner fin a los pleitos por los curacazgos y de arreglar la sucesión

26 Véase Espinoza Soriano 1971-1972: 388-397 y AGI. Casa de la Contratación, 5537, L. 3 [1564], f. 20.

27 AGI, Escribanía de Cámara, 514C [1663-1671], f. 36r-37r. Las siguientes líneas, salvo indicación contraria, provienen de este documento. Cito el número de folio entre paréntesis. Una revisión muy rápida de este caso en Díaz Rementería 1977: 182-183.

a las pautas del derecho español, la medida significó en realidad una oportunidad para que otros curacas reclamaran para sí el cargo que los Limaylla habían venido ocupando. Don Antonio Suniguacra fue el primer pretendiente. Dijo ser hijo *legítimo*, «según la orden y costumbre del ynga», de Achiguacra y nieto de Aponinagraca [¿Apo Ninaguacra?]. Ambos personajes, según don Antonio, casaron con mujeres entregadas por el Inca. Don Antonio no pudo suceder a su padre por ser menor de edad, por lo que gobernó su tío. Cuando este falleció, y por carecer Antonio de la edad requerida, don Jerónimo Guacrapaucar gobernó al tiempo en que desembarcaron los españoles en el norte y se apropió del curacazgo que, según el litigante, le pertenecía (f. 40v-41v). El segundo litigante fue don Juan Mangoguacra. Dijo ser hijo legítimo de don Jerónimo Guacrapaucar y de una mujer dada por el Inca, condición en la que basaba sus pretensiones. Alegaba que el señorío le había sido usurpado por don Carlos Limaylla, su hermano mayor «bastardo».

Don Carlos contraatacó hábilmente los argumentos de las partes contrarias con su condición de hijo mayor de don Jerónimo Guacrapaucar, tenido con su primera mujer. En su probanza, don Carlos afirmó que

a el [a don Carlos Limaylla] como Tal Hijo legitimo el ynga ynti cuxigualpa le auia embiado a que gouernasse Y estuviere en el estado e señorío del dicho su padre, e como a tal le dio duo de tal manera, que quando Los dichos españoles entraron en este dicho reyno ya tenia la posesion del dicho casicazgo, como legitimo subesor del (f. 43r-43v).

Esta declaración, sin embargo, no convenció a Jerónimo de Silva. Cuando parecía que don Carlos iba a ser derrotado, este presentó un documento determinante. Se trataba de un *Testimonio* elaborado por don Garci Diez de San Miguel a partir de una orden del virrey Marqués de Cañete. En dicho documento, constaba que don Carlos era el sucesor al cacicazgo de Luringuanca. Así, gracias a este testimonio la sentencia favoreció a Limaylla recién el 15 de diciembre de 1576, cinco años después de iniciado el litigio, lo que dio fin a esta batalla legal (f. 50r, 53r y 56r). Un dato importante es que el documento que inclinó la balanza en favor de don Carlos databa de 1560 o de fecha inmediatamente anterior, precisamente muy próxima a la redacción de la famosa probanza llevada a España por don Felipe Guacrapaucar, su hermano.²⁸

De esta manera, la preocupación de don Felipe y de los principales que lo secundaban por llevar a cabo la *Probanza* de 1561, cobran otro sentido. Los sucesos pueden

28 Don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, falleció el 14 de septiembre de 1560 (Hanke 1978: I, 41). En ese mismo año, Diez de San Miguel abandonó el corregimiento de Chucuito (Espinoza Soriano 1964: 392-393 y *passim*). Poco tiempo antes, el virrey había mandado que se visitase la tierra para que, entre otros asuntos, se averiguase sobre las cuestiones de gobierno relativas a los curacazgos. La visita de Lima se hizo en 1557 y la de Huaraz, al año siguiente (Assadourian 1987: 333). Así, el *Testimonio* a favor del derecho sucesorio de don Carlos Limaylla debió ser de c. 1557-1560.

sintetizarse de la manera siguiente. Don Carlos Limaylla, hijo mayor del viejo curaca de Luringuanca, recibió algún tipo de confirmación virreinal de su derecho a suceder a su padre hacia 1560, justo cuando don Felipe y otros curacas cuestionaban su autoridad. Don Felipe viajó a Lima a continuar la probanza de su padre con la finalidad de disputar el derecho de don Carlos. Indio ladino y «pleitista», don Felipe decidió viajar a España inmediatamente, donde estaba ya en 1562 pidiendo ser reconocido como «cacique principal» por el monarca mismo. Su estrategia fue la de evitar los vericuetos de la justicia americana, sabedor de que esta había reconocido a su hermano don Carlos Limaylla. El traslado a la metrópoli le valió varias mercedes, pero no el reconocimiento que buscaba. Las quejas del virrey Toledo sobre su persona y las disposiciones tomadas en su contra —destierro y prisión— son testimonio de que entre 1565 y 1570 don Felipe Guacrapaucar seguía litigando por el curacazgo de Luringuanca. Varios factores lo habían alejado del valle el tiempo suficiente como para no poder revertir luego las decisiones consumadas. Ni don Felipe ni sus descendientes serían caciques principales de Luringuanca.

Vencida la primera batalla legal por el curacazgo contra su hermano don Felipe, don Carlos Limaylla debió enfrentar a nuevos adversarios mientras los visitantes toledanos llevaban a cabo la averiguación sobre los curacazgos del valle de Jauja. Estas batallas judiciales ocuparon los años entre 1571 y 1577. Dos pretendientes, amparados en el hecho de ser hijos y nietos de mujeres dadas por el Inca, quisieron hacer valer sus derechos. Don Carlos, quien era hijo de una mujer del valle, se impuso sobre los otros aduciendo ser el vástago de mayor edad. Durante la década de 1570, la elite local de Luringuanca terminó imponiéndose sobre otros curacas que buscaron hacer recaer parte de su legitimidad y derechos al poder en otras legitimidades —como la entrega de mujeres por los soberanos del Cuzco—. En un sentido más restringido, se aprecia cómo detrás de la probanza de 1560 había una historia más compleja que la sola *alianza hispano-huanca*, tesis postulada por Espinoza Soriano. El concepto mismo de esta alianza presupone una unidad de criterio y de acción entre los miembros de la elite curacal del valle de Jauja que no necesariamente existió en la práctica. Al menos en Luringuanca, algunos de sus miembros perseguían sus propios intereses, sus propias formas de ser curaca. Al fomentar la redacción de la probanza y llevarla a España, Guacrapaucar no hacía otra cosa que valerse de la justicia virreinal para consolidar su posición de cacique principal, apuntalada por el apoyo de otros curacas de Luringuanca.

En este punto, sin embargo, es importante no sobreestimar la dosis de individualismo de las gestiones transatlánticas de Guacrapaucar. Al solicitar las mercedes en España, don Felipe no actuó solo como un hombre preocupado por suceder a su padre y por aumentar su prestigio desde una perspectiva individualista, sino que también defendió los intereses de los caciques de mando medio de su repartimiento, quienes lo enviaron para impulsar «sus negocios». Además, si sus peticiones se

examinan con más cuidado, es posible ver en ellas la lógica típica de los señores andinos luego de la Conquista, emanada de su frágil posición intermedia entre el individuo y el grupo y de la necesidad de cumplir con las pautas de comportamiento que las comunidades nativas exigían a sus líderes tradicionales. En 1564, estando en España, don Felipe Guacrapaucar pidió que los oficiales reales obligaran a los indios fugados a regresar al valle de Jauja o, en su defecto, que contribuyeran al pago del tributo desde su nueva ubicación. Detrás de la petición estaba el claro objetivo de que los luringuancas que habían permanecido en sus tierras no tuvieran que pagar por los ausentes y que una eventual retasa disminuyera la carga tributaria. De forma similar, don Felipe solicitó que los indios yauyos que se habían asentado en su repartimiento siguieran ayudando en el pago del tributo, como lo habían hecho con anterioridad, o en su defecto dejaran la zona. También, que los forasteros que habían llegado al valle pagaran tributo o regresaran a sus lugares de origen. Finalmente, pidió que el encomendero de turno aceptara las piezas de ropa que los indios de Luringuanca eran capaces de fabricar y que no les exigiera ropa de otro tipo. Además, don Felipe buscó defender las cosechas de la acción devastadora del ganado del encomendero (Espinoza Soriano 1971-1972: 388-396).

En todos estos puntos, don Felipe Guacrapaucar procedía como muchos otros señores andinos que perseguían el bienestar de la comunidad porque en ella residía, finalmente, la legitimidad de su autoridad. Tratar de deslindar motivaciones personales de reivindicaciones colectivas puede ser equivocado. La «aculturación» de don Felipe funcionaba, en el contexto de 1560, como una garantía de su capacidad para adaptarse a las nuevas reglas impuestas por el régimen colonial, de la misma forma que había funcionado para su padre don Jerónimo, acerca de cuyo grado de aculturación hay más de un testimonio. Con su viaje a España, con su aprendizaje de la escritura y con su petición de determinadas mercedes para los luringuancas, don Felipe buscaba demostrar su habilidad para ser un buen curaca en Luringuanca, valiéndose de estrategias adicionales como la lengua castellana y el conocimiento del sistema legal español. Vistas desde esta perspectiva, sus acciones en la Península difícilmente pueden caracterizarlo como un «egoísta» o un «traidor». Don Felipe se muestra, más bien, como un caso temprano de curaca que supo valerse de los registros provenientes de ambos mundos. Su habilidad para gobernar se evidencia en el hecho de que, aunque no fuera cacique principal, se ocupara del gobierno en más de una oportunidad. Reemplazó a su hermano don Carlos Limaylla hacia 1565, aunque fuera solo como interino. Lo vemos figurar como cacique del repartimiento de Luringuanca en fecha posterior, 1588.²⁹

29 Archivo Vargas Ugarte. Manuscritos, t. 32 (16), n.º 9 [1588], f. 10. Según Espinoza Soriano, sería designado gobernador interino a fines de 1598 (Espinoza Soriano 1971-1972: 406-407). Es probable, sin embargo, que en este último caso se tratara ya de su hijo homónimo.

Es claro entonces que, aunque don Felipe no fue finalmente beneficiado por el gobierno colonial con el título de cacique principal, este no era un individuo ajeno a las pautas del buen gobierno. Suponer que don Felipe pretendiera tal reconocimiento en España a la vez que socavaba las bases de su autoridad andina con peticiones que supuestamente lo enajenaban de su comunidad y de las atribuciones de un buen líder es imponer a su comportamiento un carácter contradictorio que no tuvo en la práctica.

El acceso definitivo de don Carlos Limaylla al cargo de cacique principal y gobernador del repartimiento de Luringuanca durante la difícil década de 1570 se vio favorecido, en última instancia, por tres factores: su condición de hijo mayor, las opiniones del corregidor y de los oidores de la Audiencia y, sobre todo, el antecedente documental de su reconocimiento como sucesor por Diez de San Miguel. Los argumentos de don Antonio Suniguacra y de don Juan Mangoguacra, litigantes contra don Carlos, no convencieron a las autoridades. Así, entre 1570 y 1582, don Carlos se benefició de la imposición del modelo hispano de sucesión para él y sus descendientes directos durante el resto del siglo XVI y prácticamente todo el siglo XVII. Esta relativa seguridad en el cargo no significó el fin de las batallas legales por el próspero curacazgo de Luringuanca, ni siquiera en lo que quedaba del siglo XVI. A manera de colofón, se puede mencionar que en agosto de 1586, cuando don Jerónimo Limaylla, hijo de don Carlos, recibió la posesión del cacicazgo que había pertenecido a su padre, la historia de disputas se repitió una vez más. A pesar de los esfuerzos del virrey Toledo y de su visitador por amenguar los litigios entre curacas, estos serían constantes a lo largo del periodo colonial. Cuando los caciques y principales debieron hacer «el acatamiento que entre ellos se acostumbra haser en señal de reconocimiento de su cacique principal», don Hernando Cangaguala dijo «que el dicho su padre, tiene puesto, pleyto pendiente en la real audiencia a don carlos limaylla sobre este cacicazgo principal que contradice la dicha possession». Este dato demuestra que, superado el litigio de 1571-1577, don Carlos debió litigar una vez más para mantenerse a la cabeza del curacazgo, pleito que heredaría su hijo y sucesor don Jerónimo Limaylla. Al parecer, este nuevo pleito habría comenzado casi inmediatamente después del anterior.

Pero además de litigar en esta difícil coyuntura, don Carlos y su sucesor don Jerónimo debieron compartir el poder con otros indios principales de Luringuanca, algunos de ellos antiguos pretendores al curacazgo. Como en el caso anterior de Atunjauja, este era el complemento necesario del reconocimiento virreinal a su condición de caciques, una muestra de la recomposición de las frágiles alianzas entre la elite indígena y una condición para que los Limaylla se mantuvieran en el nivel más

alto de la autoridad nativa del repartimiento. Era, a la vez, un arma de doble filo: algunos de estos curacas segundones que acompañarían a los Limaylla a lo largo del siglo XVII serían protagonistas de grandes batallas legales por la propiedad del curacazgo de Luringuanca. Así, otros indios principales comenzaron a gobernar al lado de los Limaylla. Los dos hermanos de don Carlos Limaylla, don Felipe Guacrapaucar y don Juan Mangoguacra, no fueron alejados del poder. Solo dos años después de la muerte de don Carlos, ambos figuran en un documento como «caçiques del repartimiento de Luringuanca».³⁰ Mangoguacra fue además gobernador interino, por minoría de edad del cacique principal, don Jerónimo Limaylla, entre 1586 y 1595.³¹ Así, es claro que, en caso de insuficiencia de edad o de incapacidad del titular, los llamados a gobernar efectivamente el repartimiento fueron precisamente aquellos que no recibieron, para ellos ni para sus linajes, el reconocimiento de caciques principales entre 1560 y 1580.

En ese lapso, los Limaylla lograron para ellos y sus descendientes dicho reconocimiento, en parte por la condición de mayorazgo de don Carlos Limaylla. A esto se sumó la opinión favorable de diferentes funcionarios coloniales y el supuesto reconocimiento inca de dicha dignidad. Pero este último argumento, la confirmación inca de los caciques del valle de Jauja, era un argumento ambiguo. Se trataba de una premisa tan riesgosa en tiempos del virrey Toledo que muchas veces no se necesitaba de caciques rivales que pretendieran un curacazgo para que la posición de un *hatuncuraca* a la cabeza de su repartimiento peligrara. El caso de los Apoalaya, que cierra este capítulo, muestra cómo la Visita General de 1570 no fue solo propicia para que algunos individuos, como don Carlos Limaylla, recibieran la confirmación virreinal. Para otros curacas del valle, la visita fue más bien una amenaza.

4. ANANGUANCA, LA REINVENCIÓN DE LA AUTORIDAD

Don Juan Guaynalaya, cacique principal de Ananguanca, fue uno de los informantes y firmantes de la *Descripción* de 1582, documento que viene sirviéndonos para entender los cambios operados en la estructura de poder nativo del valle desde 1570. Don Juan, hijo y sucesor del cacique principal antecedente, debió morir sin sucesión poco tiempo después de redactada la *Descripción*.³² A pesar de la muerte de don Juan, para la década de 1580 el linaje de los Apoalaya había logrado afianzarse en la

30 La petición está fechada en Lima a 26 de mayo de 1588. Archivo Vargas Ugarte. Manuscritos, t. 32 (16), n.º 9 [1588], f. 10.

31 AGI, Escribanía de Cámara, 514C [1663-1671], f. 37v-38r.

32 Los datos constan en la «Genealogía familiar» dada a conocer por Ella Dunbar Temple (1942). He consultado personalmente el documento de que se valió Temple, custodiado en BNP. Mss., C172 [1764]. Dado su pésimo estado de conservación, citaré el trabajo de Temple (1942) para aquello que no se me permitió leer.

posición que correspondía a los caciques principales de Ananguanca, dignidad que recaería ininterrumpidamente en la familia por línea paterna hasta fines del siglo XVII.

Para los Apoalaya, sin embargo, las décadas que median entre 1550 y 1580 fueron un periodo muy convulsionado. Tal como ocurrió en Luringuanca con los Guacrapaucar y los Limaylla, la resolución de los pleitos por cacicazgos que el visitador toledano Jerónimo de Silva emprendió en 1570 hizo peligrar la continuidad de los Apoalaya en el curacazgo. El problema residía, otra vez, en un conflicto de legitimidades. Desde aproximadamente 1550, el cacique principal de Ananguanca de ese entonces, don Cristóbal Apoalaya, debió enfrentarse a los demás curacas del repartimiento, pues estos alegaban «que no hera caçique principal».³³ La fecha es importante. Solo unos tres años antes había muerto, sin convertirse al cristianismo, el último «curaca de los viejos antiguos», padre de don Cristóbal, llamado Macho Apo Alaya.³⁴ Inmediatamente tras la muerte del viejo señor, los distintos linajes de curacas de Ananguanca comenzaron a disputar la legitimidad de los Apoalaya en el poder. Al parecer, el principal linaje rival fue el de los Chuquillanqui. Hacia 1555, don Diego Chuquillanqui, cacique de la *guaranga* de Sicaya, siguió pleito ante la Audiencia de Lima contra don Cristóbal Apoalaya. Don Diego alegó que a él, y no a los Apoalaya, le correspondía el curacazgo.³⁵ Casi de seguro, y por la coincidencia en las fechas, fue secundado en sus aspiraciones por los otros curacas del repartimiento, quienes esgrimían similares argumentos contra los descendientes de Macho Apo Alaya.

El pleito fue extenuante para los Apoalaya. No solo demandó que don Cristóbal viajara a Lima, donde contrajo la enfermedad que luego le causaría la muerte. Su hijo, don Carlos, debió continuar litigando, incluso en fecha tan tardía como 1570. Según su testimonio, el pleito costó a su linaje cerca de catorce mil, los cuales fueron obtenidos de su hacienda privada, mientras que los caciques que a ellos se enfrentaron echaron mano de los bienes de sus respectivas comunidades. En 1570, ante el visitador designado por el virrey Toledo para el valle de Jauja, don Carlos declaró que:

esta[ba] pobre porque en el dicho pleito el dicho su padre gasto todas las cosas y servicio de oro e plata que thenia e muchos bestidos muy ricos e muchos cavallos y ganados de la tierra e negros e otras muchas cosas de su hazienda.³⁶

33 AGI. Lima, 28A, 63Q [1570], f. 4r.

34 La expresión, proveniente de la costa norte, en Ramírez 2002[1996]. Según el testimonio de Pedro de Cieza de León (1996[1553]: 194), a fines de 1547 «Alaya, señor de la mayor parte del valle de Jauja, murió [...] y cuentan los indios que echaron con él gran número de mujeres y sirvientes vivos».

35 AGI. Lima, 28A, 63Q [1570], f. 6r.

36 AGI. Lima, 29A, 63Q [1570], f. 4v.

Los Apoalaya solo pudieron hacerse del poder gracias a la ayuda de sus parientes más cercanos. Don Carlos declaró también en 1570 que «sus hermanos del dicho don Cristoval padre deste testigo le ayudaron para el dicho pleito con mucha cantidad de pesos de oro». Los «tíos» de don Carlos, catorce de los cuales murieron en Lima mientras se seguía el pleito por el curacazgo de Ananguanca, provenían de la parcialidad de los Alayas, reducidos principalmente en el pueblo de Chupaca.³⁷ Estos parientes, lejos de pleitear por el curacazgo en ese momento, lo conservaron para los Apoalaya.³⁸ En tal sentido, el apoyo de los miembros de la parcialidad Alaya fue central para la continuidad de la sucesión patrilineal de los Apoalaya, en desmedro de los intereses de otros pretendientes al curacazgo. Como se verá con mayor claridad en el capítulo siguiente, el poder debía compartirse en el interior de un mismo linaje extendido —la parcialidad de los Alaya, por ejemplo—, para evitar una disputa mayor que, eventualmente, llevara a la deposición del curaca principal.

En su primera fase, el pleito por el curacazgo de Ananguanca llegaría a su fin en 1563. Una provisión del virrey Conde de Nieva amparó a don Carlos Apoalaya en la posesión del cacicazgo el 17 de agosto de ese año (Levillier 1935-1940: II, 96-98). Este documento muestra cómo algunos *hatuncuracas* de Jauja debieron reinventar su legitimidad para acomodarla a la nueva definición de la autoridad andina. En efecto, hacia 1570, el cuestionamiento más serio a la legitimidad del cacique principal de ese entonces, don Carlos Apoalaya, sería la *Averiguación de caciques* iniciada por el visitador Jerónimo de Silva, pero no la existencia de curacas rivales que disputaran expresamente la preeminencia de los Apoalaya. Este hecho es significativo si tomamos en cuenta que ya existía el antecedente de la *Provisión* del Conde de Nieva de 1563 que concedía a don Carlos dicho reconocimiento. La analogía con el caso de don Carlos Limaylla, en Luringuanca, es por demás interesante. Como vimos en la sección anterior, la justicia virreinal se inclinó a su favor en el pleito de sucesión a partir del *Testimonio* de Garci Diez de San Miguel (c. 1560). A la inversa, en el caso de don Carlos Apoalaya, la provisión virreinal de Nieva le significó tener que probar —o, mejor dicho, reinventar— la legitimidad de sus antepasados como caciques principales de Ananguanca. Veamos en qué sentido.

37 AGI. Lima, 29A, 63Q [1570], f. 4v y AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 17 [1649].

38 Por minoría de edad de don Carlos Apoalaya fue gobernador interino don Hernando Visalaya, su tío y un personaje importante en el repartimiento. Siendo Visalaya uno de los hijos «naturales» de Macho Apoalaya, curaca de Ananguanca a la llegada de los españoles y abuelo de don Carlos, ocupó el gobierno interinamente al menos en dos oportunidades: 1563-1571 y 1579-1582 (Temple 1942: 149-151 y Vega 1965[1582]: 166). Consta la figuración de don Hernando Visalaya como gobernador del repartimiento de Ananguanca en un poder concedido por todos los curacas de Ananguanca el 12 de septiembre de 1579. Véase AGN. Real Audiencia. Causas Civiles, L. 19, C. 93-A [1579], f. 2r.

El 17 de agosto de 1563, don Carlos se presentó en Lima ante el virrey Conde de Nieva, como hijo del cacique principal difunto de Ananguanca, precisamente cuando otros caciques le disputaban tal dignidad, como dijimos. Pidió en esa ocasión que se le reconociera como legítimo sucesor de su padre. La gestión del curaca resultó finalmente exitosa, pues el virrey le concedió la titularidad. Sin embargo, este documento, en apariencia una garantía para la conservación del poder de los Apoalaya, cobraría otro *sentido* en el contexto de las *Informaciones* toledanas. Sin prever las consecuencias futuras, don Carlos Apoalaya había declarado en 1563 ante el Conde de Nieva que los incas «tenían costumbre de dar de su mano la ynvestidura y señorío de los cacicadgos [sic] a las personas que en ellos subcedían o a quien les parecía». El curaca había pedido luego al virrey que, como representante del Rey, continuara con la costumbre inca y «le hiziese merced de le dar el duho e vestidos que por insignias del señorío el dicho ynga solía dar a semejantes caciques de diez myll yndios como el lo hera e auía de ser». Nieva estuvo de acuerdo y sentó a don Carlos y a su gobernador interino en dos *duhos*, entregándoles «dos pares de ropas de las que los dichos yndios suelen traer para que las tuviesen por insignias del dicho cargo e ymbistidura» (Levillier 1935-1940: 96-98).

Paradójicamente, el 18 de marzo de 1571, el doctor Gabriel de Loarte —aquel funcionario del séquito del virrey Toledo que decidiera quemar los títulos de los caciques de Jauja en la plaza de Concepción— mandó que se incluyera un traslado de la provisión de Nieva. La intención de Loarte era, sin embargo, contraria a lo que don Carlos Apoalaya trataba de probar con ese documento. Según Loarte, la provisión demostraba cómo los caciques de Jauja —y, por analogía, los de todo el virreinato— habían sido impuestos por los Incas a las poblaciones sojuzgadas. Por lo tanto, eran señores legítimos. Así, el episodio de *traducción* cultural entre el virrey y el curaca en Lima, episodio que aludía a un complejo mecanismo de *confirmación* de la autoridad recibida del Inca o de su representante, se volvió, en el contexto de las *Averiguaciones* de 1570-1571, una prueba de la *imposición* de un señor ilegítimo. En 1563, don Carlos trataba de *traducir* una de las vertientes del origen de su poder y el de su familia como *hunucuraca* —su relación personal con el Inca— en términos aplicables a la nueva realidad impuesta tras la Conquista. En ella, y a los ojos del curaca, el virrey era representante de un poder supremo que debía confirmar su legitimidad, emanada también de la elección que hacían los indios y principales del repartimiento de Ananguanca.

Tomando lo anterior en cuenta, se entiende por qué en 1575 don Carlos Apoalaya reclamó ante la Corona que el doctor Loarte, responsable del interesado traslado de la provisión del Conde de Nieva, había quemado cinco años antes los títulos y provisiones que acreditaban su condición de cacique principal (Levillier 1935-1940: I, 210). Describiendo un claro efecto *boomerang*, la provisión de 1563 se había vuelto en contra de don Carlos Apoalaya, pues se podía *leer* en ella que su padre y él,

huncuracas confirmados por el Inca, eran *usurpadores* de los legítimos señores que gobernaban antes de la conquista cuzqueña, situación que calzaba muy bien con el *leitmotiv* de las *Informaciones* de 1570. Estos sucesos explican por qué don Carlos fue uno de los *hatuncuracas* ausentes en dichas *Informaciones*. Su autoridad había sido puesta en suspenso. Así, con todo el perjuicio que la quema de sus títulos pudo acarrearle, don Carlos debió probar en 1571 su derecho a la sucesión y el de sus descendientes directos ante el visitador Jerónimo de Silva. Aquí se produjo otra paradoja: Silva había sido uno de los testigos de la provisión de 1563 que sancionó su condición de cacique principal de Ananguanca (Levillier 1935-1940: II, 98). Pero eran nuevos tiempos y Silva se decidió a indagar inclusive sobre la legitimidad de los hijos y posibles sucesores de don Carlos Apoalaya.³⁹ Como dijimos, las averiguaciones del visitador y el hecho de que su derecho fuera cuestionado explican muy bien por qué don Carlos, *hatuncuraca* de Ananguanca, estuvo ausente durante las *Informaciones* que el virrey Toledo mandó elaborar en 1570, identificada equivocadamente como un testimonio de los curacas «guancas».

A pesar del caos sucesorio desatado por la visita de Toledo, don Carlos fue reconocido como cacique principal de Ananguanca y su hijo figura como tal en la *Descripción* de 1582. Esta vez, los Apoalaya debieron comprender la importancia que tenía la información que decidieran referir a las autoridades coloniales acerca del origen de su poder. Para conservar su posición privilegiada, don Carlos Apoalaya alteró la versión sostenida en la provisión de Nieva de 1563. Ante el visitador Jerónimo de Silva, el cacique prefirió entroncar directamente a su abuelo, Macho Apoalaya, con la dinastía inca y, específicamente, con el mítico «Mango Inga» [Manco Capac]. Así, desplegando una estrategia de apropiación, don Carlos hizo aparecer a los Alaya como descendientes de una rama colateral de los soberanos cuzqueños y ya no como caciques «nombrados» por el Inca, como lo demuestra el acápite que da inicio a este capítulo.⁴⁰

39 En una probanza presentada por Juan de Apoalaya en el siglo XVIII se hace mención, sin mayor detalle, a la «Aberiguacion del Casicasgo de la Provincia de Jauxa que corre en e[ll] Libro Genealoxico desde f. 5 hasta f. 10 [roto] año de 1571 por mandado del Excelentísimo Señor Don Franc[isco] Toledo al Magnífico Señor Don Geronimo de Silva bisí[tador] de la citada provincia de Xauxa sobre si Don Carlos de Apo[alaya] [se]gundo casique cristiano primero deste nombre que se hall[an] en posesion del citado casicasgo lo poseia con justo y legitimo [roto] de sus antepasados o lo tenia usurpado», documento hoy perdido. Algunos de los datos de esta averiguación sirvieron de base para construir la genealogía de los Apoalaya hasta el siglo XVIII en sus datos más tempranos. BNP. Mss., C 172 [1764], f. 1r-3v; BNP. Mss., C1332 [1771], f. 47r.

40 BNP. Mss., C 172 [1764], f. 1r-2r. Para un caso similar de entroncamiento genealógico con Manco Cápac, mítico fundador de la dinastía inca, véase los trabajos de Urton (1989; 1990) en referencia a los Callapiña de San Pedro de Pacaritambo y a sus reivindicaciones coloniales.



Probanza de los caciques Apoalaya (s. XVIII)
(Imagen de la Biblioteca Nacional del Perú. Colección Manuscritos, c 172, f. 1r)

5. A MANERA DE SÍNTESIS

La década de 1550 nos trae las primeras noticias sobre disputas legales por los curacazgos del valle de Jauja. Entre 1550 y 1570, surgen iniciativas de individuos particulares para afianzar su posición de caciques principales frente a otros indios principales de la zona. Tales iniciativas se tradujeron en la redacción de probanzas y en la dependencia cada vez mayor de provisiones virreinales para acceder a la dignidad cacical. A partir de 1570, el modelo cobró forma definitiva. El aparato judicial colonial ratificó a algunos curacas antiguos de distinta jerarquía y les otorgó preeminencia sobre otros aspirantes que, es muy factible suponerlo, si no eran los llamados a suceder, en todo caso hubieran tenido que probar su *habilidad* según las pautas tradicionales. Si bien entre 1532 y 1570 se habían operado cambios importantes en las estructuras de poder de los curacazgos, es innegable que la Visita General del virrey Toledo y lo que esta llevó aparejado contribuyeron decisivamente a moldear la institución curacal tal como se le conocería en los siglos XVI y XVII. Se aceptó definitivamente la sucesión hereditaria de un curacazgo como la transmisión de padres a hijos de un privilegio y de una dignidad, ambas amparadas por la costumbre. La Corona se reservó la potestad de designar a quien ejercería el gobierno, si es que el titular del cacicazgo tenía algún impedimento para dicha función o no resultaba ser un candidato idóneo.⁴¹

Las disputas por los curacazgos del valle de Jauja que emergieron al momento de las *Averiguaciones* de 1570-1571 por Jerónimo de Silva son el corolario de las batallas que se iniciaron dos décadas antes. Por todo esto, los sucesos en torno a la Visita General en el valle de Jauja deben concebirse, desde el punto de vista de la sucesión curacal, como el resultado del periodo de transformación abierto hacia 1532 y, especialmente, de las iniciales tensiones y reacomodos de la elite nativa del valle en torno de los curacazgos. Pero la coyuntura de 1570-1571 fue también el inicio de una nueva etapa. Condicionado por las preocupaciones políticas del momento, el paso del vicesoberano y de los funcionarios de su entorno por la provincia de Jauja

41 Véase Díaz Rementería (1977: 41) para este punto. Aún se requiere más investigaciones que permitan matizar esta afirmación general. Susan Ramírez (2002[1996]: 83) ha enfatizado que, por lo menos para la costa norte, los cambios de Toledo en la década de 1570 no fueron un punto de partida necesariamente. La reorganización del virrey «ya era tardía», pues «muchas de las tradiciones en las cuales basó sus planes eran fundamentalmente distintas de lo que habían sido medio siglo antes». Según la autora, las transformaciones en las cuatro décadas anteriores cambiaron la «base de legitimidad» y el papel del curaca andino. De forma similar, Noack (2001: 199-200) nos presenta la creación de un nuevo «paisaje político» en los primeros años de la Conquista, marcado por el reordenamiento de la relación de prestigio e importancia entre las autoridades de las siete *guarangas* de Cajamarca, aunque la impresión dejada en los documentos posteriores fuera la de que se trataba de una organización prehispánica. Los cambios en las relaciones de poder implicaron la «construcción de prestigio» de una *guaranga* sobre las otras, teñida por el esplendor prehispánico.

abrió nuevas posibilidades legales que, en algunos casos, resultaron decisivas para sancionar, amparándolo en la legislación colonial que al respecto se venía asentando, el acceso de determinados individuos a los puestos de máxima jerarquía de la organización política nativa: los de caciques principales de un repartimiento. Así, los antiguos señores de diez mil indios debieron probar el derecho que los asistía para ser reconocidos como tales. Las más de las veces, lo hicieron en desmedro de las pretensiones de otros caciques.

La relativa ambigüedad respecto del derecho sucesorio hereditario exhibida todavía en la coyuntura de 1570 no permite, sin embargo, hablar de la adopción de medidas monolíticas por parte del gobierno virreinal. En algunos casos —el repartimiento de Atunjauja, por ejemplo— se actuó de manera congruente con lo que parecían ser prácticas sucesorias tradicionales, al confirmar a un individuo que gozaba de consenso entre los indios principales y del común. En otros casos, la opinión de visitantes, corregidores y oidores para sancionar el reconocimiento de determinados caciques principales fue determinante. Así sucedió en los repartimientos de Luringuanca y Ananguanca. El siguiente hito que marcaría un cambio en la estructura de poder de la elite se produciría al finalizar el siglo XVII, cuando los curacas tuvieron que lidiar con el arribo de miembros de otras elites regionales al valle. Pero los curacas locales, relegados durante la segunda mitad del siglo XVI, también tendrían un rol decisivo en este proceso. El acceso de determinados linajes al poder de los curacazgos del valle del Mantaro entre 1550 y 1580 despertó la ambición de individuos cuya legitimidad también emanaba de los tiempos preincaicos, incaicos y coloniales, en un proceso complejo de yuxtaposición. Distintas estrategias y soluciones permitieron a los beneficiados del siglo XVI recomodar dichas legitimidades en juego para hacerlas encajar en la nueva estructura de poder nativo que venía cristalizándose en los repartimientos de indios. Así, aquellos que no fueron designados caciques principales ocuparían posiciones intermedias como segundas personas, gobernadores interinos y principales de pueblos y parcialidades. Estos personajes representarían, a la larga, una seria amenaza para la frágil posición de los curacas principales de Jauja.

Salvo casos extremos, el nuevo panorama desplegado a partir de 1570 se caracterizaría por el recurso frecuente a la justicia virreinal cuando de pleitear cacicazgos se trataba. Por lo mismo, la consideración de las distintas estrategias desplegadas en torno a la Visita General constituye el punto de partida para entender en perspectiva la dinámica de la política en los repartimientos de indios tal y como la practicaban caciques y principales en el siglo XVII. Litigantes descontentos con la autoridad de determinados individuos y la de sus respectivos descendientes serían en lo sucesivo protagonistas de auténticas batallas legales durante el siglo XVII. La trayectoria de poder que lucieron tres linajes de caciques principales en Jauja durante dicha centuria —los Cusichaquí, los Limaylla y los Apoalaya— no estuvo a salvo

de cuestionamientos y ataques provenientes de otros principales, aunque de menor jerarquía. Los *hatuncuracas* recurrieron a distintas estrategias para hacer valer lo que consideraban su derecho y defender el poder y la riqueza de que gozaban.

Aunque los litigios y enfrentamientos por problemas sucesorios entre los curacas de Jauja fueron constantes durante el periodo colonial, los correspondientes a la segunda mitad del siglo XVII cobraron la forma de acusaciones por incesto, amancebamiento, hechicería y brujería. Estos acontecimientos son, como se explicara en los capítulos iniciales, una faceta poco estudiada de las pugnas entre curacas y una puerta de acceso privilegiada a los mecanismos alternativos para acceder y conservar el poder en el valle de Jauja. A este tema se abocan los capítulos siguientes.

TERCERA PARTE
PARENTES, VECINOS Y HECHICEROS

CAPÍTULO 5

LAS MUJERES DEL CURACA

Por consentimiento y buena voluntad de don Geronimo Soco Alaya mi marido E estado mansebada casse diez y siete años con don Juan Apoalaya contra mi voluntad y en la ofensa tan grande de dios nuestro señor tan publico y notorio y asta que [D. Juan] se fue a lima agora ocho meses.

Declaración de doña Teresa Unocyaro, 1642

El 23 de noviembre de 1647 se presentó en el Arzobispado de Lima una apelación en nombre de don Juan Apoalaya, cacique principal y gobernador del repartimiento de Ananguanca. En el valle de Jauja, una grave acusación por amancebamiento e incesto había recaído sobre el curaca, ocasionando su reclusión en la cárcel local. La denuncia había partido de fray Diego Larrea Peralta, doctrinero del pueblo de Chupaca, pueblo cabecera del repartimiento de Ananguanca y residencia de los caciques Apoalaya desde el siglo XVI. Fray Diego presentó la acusación amparándose en los testimonios de los indios principales de Ananguanca. Según Larrea, mientras se desempeñaba por primera vez como doctrinero de Chupaca, hacia 1635, fue testigo de los abiertos excesos del curaca, quien por lo menos desde entonces mantenía uniones ilícitas con sus primas hermanas, con sus comadres y con otras indias de Ananguanca. En 1647, momento en que volvía a encomendársele la doctrina, había hallado a don Juan impune, «en sus antiguas culpas y escandalos, con mayor descoço y mas liçensiosamente». Entonces, decidió denunciarlo.¹

Como era de esperarse, don Juan Apoalaya argumentó que Larrea era su probado enemigo, lo que explicaba el tenor malicioso de la acusación. Negando los cargos, declaró que los testigos presentados por el doctrinero habían sido movidos por el odio que al cacique profesaban y eran los mismos indios «borrachos» que le habían trabado una causa en los tribunales seculares para destituirlo. Reiterados exhortos para que se pusiera punto final a las averiguaciones, se remitiera el expediente al Arzobispado y don Juan fuera excarcelado mientras se esperaba la sentencia fueron desoídos. Al mismo tiempo, se procedió al secuestro de bienes y a cargar al curaca

1 AAL. Amancebados, leg. 4, exp. 21 [1647-53]. Agradezco a Laura Gutiérrez, directora del Archivo Arzobispal de Lima, el haberme mencionado este documento. Salvo indicación en contrario, los folios citados de forma abreviada corresponden a este legajo. Sobre la residencia de los caciques Apoalaya, Temple 1942: 150-151 y Vega 1965[1582]: 169.

con crecidos costos. La prisión le había impedido cobrar los tributos del Rey, por lo que los bienes embargados se venderían para cubrir la deuda con la Real Hacienda. Don Juan tuvo que pasar cerca de dos años en la cárcel.²

El cacique y el doctrinero: dos partes, un conflicto. Desde sus primeros folios, el proceso seguido contra don Juan Apoalaya se muestra como un ejemplo de cómo muchos de los expedientes judiciales por hechicería, idolatría o amancebamiento eran también un arma política a disposición de los grupos que se enfrentaban en el paisaje rural andino. Cuando la *víctima* de una denuncia de amancebamiento o de hechicería era un curaca del rango de don Juan Apoalaya, sin embargo, las motivaciones políticas y económicas subyacentes a la acusación raramente se disimulaban a lo largo del proceso.³ Siguiendo la sugerencia de Manuel Marzal —*atacar* casos como este desde el micronivel de la comunidad—, las líneas que siguen analizan la denuncia contra don Juan a partir de las tensiones que, en el seno de la elite andina colonial, cuestionaban el poder curacal en una pequeña comunidad de los Andes centrales. Si, como lo reconocieron los acusadores del curaca, se trataba de faltas «públicas y notorias», conocidas previamente por todos los involucrados, ¿por qué estas no se denunciaron antes? El principal acusador debió reconocer que sabía de las faltas del cacique desde hacía unos doce o trece años. Así, la premisa que guía el análisis en las secciones siguientes es que eran las condiciones peculiares existentes hacia 1647 aquellas que despertaron el adormilado celo cristiano de los que condenaban a don Juan.

Ahora bien, poner en evidencia los intereses de los acusadores no implica postular de plano que los hechos por ellos denunciados fueran *falsos*. La primera constatación no es incompatible con la verdad de los cargos. Así, el análisis de la causa judicial contra don Juan Apoalaya parte de una doble lectura. El primer nivel privilegia el análisis del contenido de las acusaciones y nos enfrenta con la realidad contenida en las mismas. Tal como veremos, el reconocimiento que hizo el curaca de su propia culpabilidad, así como los datos del proceso, muestran que existía una conexión entre las faltas que se atribuían a don Juan Apoalaya y el debilitamiento de su autoridad frente a otros caciques del repartimiento de Ananguanca. Desde esta perspectiva, las

2 El interrogatorio e información de testigos presentados por la defensa del cacique el 24 de agosto de 1647 en f. 39r-41v. Para la prisión del cacique y la afrenta a su jerarquía —encerrado con «mestiços e yndios façinerosos»—, f. 1r-1v, 13r-18r; para las costas que tuvo que asumir don Juan, así como el secuestro de sus bienes y las deudas con la Real Hacienda, f. 12v-14r y 19r; para la rebeldía de García de Verástegui Salazar en lo tocante a remitir los autos del proceso a Lima, f. 5r-5v, 9v-11v y 20r-20v.

3 La bibliografía sobre el conflicto entre caciques y doctrineros es extensa. Véase Millones 1978: 38; 1984: 132-134, 144; Acosta 1979; 1982a; 1982b; 1982c; 1987a; 1987b; 2001; Lavallè 1982; 2002: 102-103; Guibovich 1991; 1997; García Cabrera 1992; 1993; 1996; Ramos 1992; Hampe 1993; 1993-1995; 1996; 1999; Monsalve 1998: 383 [presenta casos de curacas acusados de amancebados por sus respectivos doctrineros y por indios principales]; Lohmann Villena 2001[1957]: 400-405; y, Noejovich 2002: 769 y ss.

mujeres de don Juan se presentan en un contexto de reforzamiento de la autoridad, como una estrategia más a disposición de los miembros de la elite nativa por conservar el poder. Don Juan podía reclamar para sí aquella legitimidad «oficial» que, a fin de cuentas, emanaba del reconocimiento virreinal de su título de cacique principal y gobernador de Ananguanca, sucesor de su padre y con herederos aptos a su vez para sucederle. Sin embargo, don Juan se forjó, en parte por las circunstancias en torno de 1647, una legitimidad paralela cuyas manifestaciones más claras fueron su rechazo a la Iglesia y a sus vicarios, su terquedad para conservar sus múltiples mancebas y la preferencia por sus hijos naturales en desmedro de los legítimos —legítimos desde el punto de vista del derecho español de sucesión—. Su vida, al menos en las décadas de 1630 y de 1640, osciló entre ambas legitimidades.

Pero el análisis no se detiene en la explicación de la conducta disidente del cacique. Es sintomático que los argumentos que esgrimió para su defensa se concentraran principalmente en resaltar la enemistad que lo enfrentaba a sus denunciantes, antes que en refutar las acusaciones vertidas por aquellos. Y es que, desde el punto de vista de don Juan, había que demostrar que el verdadero origen de la causa residía en la rivalidad entre caciques por el control del poder. En este segundo nivel de lectura, la acusación de amancebamiento e incesto de 1647 es también un mecanismo a través del cual curacas descontentos contradecían la legitimidad de don Juan Apoalaya como cacique principal y gobernador de Ananguanca. En vez de seguir el camino de los tribunales seculares, sus opositores optaron por la vía alternativa de la acusación por faltas en el plano de las costumbres y la moral pública.

En realidad, las dos lecturas representan dos caras de una misma moneda. Don Juan se encontraba en una posición precaria respecto de los otros caciques y principales del repartimiento. Por lo tanto, su «ilícita» relación con las mujeres de algunos de ellos, así como su unión con otras mancebas, reforzaba lealtades mutuas y apuntalaba su posición como cacique principal, señor del repartimiento de Ananguanca. Pero era precisamente esa fragilidad política la que alimentaba la acusación, arma muy poderosa en su contra. Tomando en cuenta estas premisas, pasemos a discutir la causa que contra don Juan Apoalaya se montó en 1647, buscando detectar aquellas variables que activaron los mecanismos de la justicia eclesiástica.

1. LAS CULPAS DE DON JUAN

Amparado en las declaraciones de nueve testigos, el doctrinero Larrea nos dejó el siguiente cuadro acerca de las mujeres del curaca. Desde hacía unos veinte años, cuando fue reconocido como cacique principal de Ananguanca, don Juan vivía públicamente amancebado con María Vilcatanta, india a quien por «mal nombre» se le conocía como «Choclos». Había tenido con ella tres hijos y una hija, quienes seguían el ejemplo de su padre, viviendo escandalosamente y sin temor de Dios.

A causa de su relación con María, don Juan había repudiado a su legítima esposa, pasando a compartir su casa de Chupaca con su manceba y recluyendo a su mujer en Orcotuna, pueblo vecino del repartimiento de Luringuanca, del que era originaria. Además, don Juan había escogido a algunas de sus parientes como concubinas. Así, estuvo amancebado con su prima hermana, María Felipa, unión de la que nació un niño. María Verónica, otra prima hermana, al parecer hija de la tía carnal del cacique por el lado materno, le dio un vástago llamado Carlos, quien vivía con su padre y fue producto de una relación de más de diez años.

Otras indias extendían la lista de mujeres del curaca. Vale la pena citar dos casos más. La segunda de sus mancebas favoritas era Magdalena Gualcaguasu, india casada del pueblo de Chongos, en Ananguanca, a quien, para alarma del doctrinero, don Juan mantenía en su residencia como si fuera su mujer legítima, al lado de María Vilcatanta, la «Choclos». Sostenía un trato ilícito también con la hermana de aquella, de nombre María. El caso de Casilda Puypuchumbi, india de los Yauyos, era de una complejidad que lindaba con lo inverosímil. Según los testigos, don Juan tuvo en su manceba Casilda una niña. Cuando esta alcanzó edad suficiente, el cacique procreó con ella otra hija. A aquella la casó, aunque el distanciamiento entre padre e hija fue solo temporal. Dos hijas más de Casilda, mestizas llamadas Juana y Rodriga Camargo, fueron también mujeres del curaca. La primera fue además concubina de don Juan de Santa Cruz, hijo natural de don Juan Apoalaya. La segunda, Rodriga, le dio al curaca otro hijo. Confrontado por el doctrinero con sus faltas, don Juan replicó, como excusándose, que «el era natural».⁴

Una acusación de este tipo podía tener tremendos efectos negativos en el prestigio, la autoridad y la riqueza de un *hatuncuraca* como don Juan Apoalaya, sobre todo si esta involucraba falta contra las buenas costumbres y la moral sexual.⁵ Un curaca sentenciado por *malas costumbres* podía sufrir, entre otras penas, destierro por

-
- 4 Sobre las numerosas mancebas del cacique, véase f. 1r-1v. Las declaraciones de los testigos, en f. 2r-12v. El expediente menciona otros casos. Dos comentarios se imponen ante la evidencia: lo primero, que no se debe perder de vista la intención del doctrinero Larrea al momento de leer la información: probar que don Juan era un amancebado y un incestuoso. Lo segundo, que, independientemente de las reflexiones que sobre este caso presentaremos aquí, es indudable que la personalidad de don Juan Apoalaya era, en cierta medida, resultado del azar y de una predilección muy particular por las mujeres, asunto para el cual la interpretación histórica tiene una respuesta solo parcial.
- 5 Véase Millones 1967: 162-163; Sánchez 1991a: xxv; 1991b: 39; y, Lavallè 2001[1999]: caps. 1-4. Para el caso de los pecados públicos entre los miembros de la República de Indios, véase lo que tiene que decir Pérez Bocanegra 1631: 210-231. Se consideraba un delito público aquél que infringía un daño a la divinidad, a la jurisdicción real o a la comunidad como un todo. Los delitos privados, en cambio, lesionaban intereses particulares. En el primer caso, cualquier miembro de la colectividad

un periodo de uno a tres años, lo que suponía la suspensión del ejercicio de gobierno y el nombramiento de un sustituto para dicha función. Estas no eran las únicas penas que amenazaban a nuestro personaje. Los curacas encontrados culpables de hechicería o de idolatría —cargos que también se levantaron contra don Juan, como veremos— podían ser desposeídos de sus oficios, sometidos a castigos infamantes, reclusos, reducidos a la condición de mitayos o sometidos a la prohibición de ocupar cualquier cargo público.⁶ Además de las sanciones vinculadas al ejercicio del cargo, el encarcelamiento y el secuestro de bienes propios del desarrollo de las causas judiciales hacían especialmente deseable el evitarlas a cualquier precio. Y, cuando los personajes acusados eran caciques, la dimensión de su patrimonio y los intereses detrás de que este fuese confiscado podían influir decisivamente en el resultado del proceso. El valle de Jauja no fue la excepción en este respecto.⁷

Entre las penas, especial consideración merecía la prisión resultado de una larga causa. La misma podía evitar que un curaca acusado cumpliera con su función de recaudador de tributos en un repartimiento. Recuérdese que don Juan Apoalaya estuvo preso cerca de dos años y que se procedió al embargo de sus bienes para cubrir los costos de la causa y el incumplimiento en la cobranza de los tributos. Los efectos de esta inobservancia podían ser desastrosos debido a la pérdida de la titularidad del gobierno y porque implicaban tener que cubrir el dinero faltante con una fianza en metálico o en bienes que el curaca había garantizado con su propio patrimonio.⁸

podía denunciar la actividad punible; en el segundo, solo el directamente perjudicado o sus parientes dentro del cuarto grado. Véase Díaz Rementería 1977: 104.

6 Véase Díaz Rementería 1977: 60 y 93; Duviols 1977[1971]: 247-248; Griffiths 1998[1996]: 206; Monsalve 1998: 392; y, Arriaga 1999[1621]: 112.

7 El caso de don Tomás Pantaleón, curaca de los yungas de Andamarca en el repartimiento de Luringuanga, puede ilustrar muy bien este punto. En 1655, pocos años después de fenecida la causa contra don Juan Apoalaya, don Tomás acusó al visitador de la idolatría, Diego Barreto de Castro, de haberle levantado falsos testimonios al sostener la precariedad de su fe cristiana. AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 3, exp. 7 [1655], f. 1r y ss. Duviols (1977[1971]: 407) hace breve alusión a este caso, aunque situándolo erradamente en Yauyos. Considérese otro caso similar e inédito en BNP. Mss., B 612 [1672].

8 Véase Díaz Rementería 1977: 65-67; Escobedo 1979: 88; y, Spalding 1984: 234-235. Para el valle de Jauja, tómese el caso de don Jacinto Mayta Yupanqui Inga, gobernador interino del repartimiento de Atunjauja. En 1771 don Jacinto sufrió prisión por un alcance de 3.285 pesos de tributos adeudados. El corregidor y el juez procedieron rápidamente a subastar los bienes del deudor. Obtuvieron 570 pesos, a pesar de que según inventario presentado por Mayta Yupanqui el valor de estos ascendía a 4.317. Don Jacinto estuvo encarcelado en Concepción por el lapso de un año y medio. La prisión, la expropiación y el remate significaron un notable deterioro de su situación y la de su familia. Véase AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 390, L. 23 [1779-1780], f. 15v-16r y 24r-24v; C. 343, L. 21 [1771-73], f. 58r; C. 347, L. 21 [1773], 2v, 3r y 26v; C. 374, L. 22 [Nueva signatura: Superior Gobierno, leg. 34, C. 296] [1777], f. 1v-2r y 3r-9r; C. 397, L. 23 [1781], f. 6r; Real Audiencia. Causas Civiles, C. 1574, L. 186 [1774], 1r-1v y 9r; AAL. Capítulos, leg. 34, exp. 1, f. 1v y 12r.

En su confesión, don Juan Apoalaya se presentó como buen cristiano, como era de esperarse. No fue necesario aplicar ningún tipo de tortura, sin embargo, para que reconociera que, como «miserable», había estado amancebado con María Vilcatanta. Con ella el cacique vivió en su casa, no veinte años como sostenían sus acusadores, pero sí unos catorce. De su unión nacerían tres varones, que constan documentalmente a pesar de que las transcripciones de sus partidas de bautizo resulten algo cuestionables.⁹ Aunque negó haberse amancebado con María Felipa, su prima, don Juan confesó que esta lo asistía en su casa como «criada» desde hacía unos ocho años. No pudo negar, en cambio, la relación con su otra prima, María Verónica. Empero, agregó en su descargo que no podía asegurar que don Carlos Guaynalaya, hijo de esta, fuera también su hijo. También, dijo ser falso el que hubiera repudiado a su legítima mujer, argumentando que vivían como esposos, salvo en las ocasiones en que esta viajaba a Orcotuna para atender sus asuntos personales. No logró, sin embargo, que ella declarara para certificar esta información.

Tuvo que aceptar también su ilícita amistad con Juana Camargo, la cual duró unos ocho meses. Aunque el curaca no admitió estar amancebado con el resto de mujeres comprendidas en la acusación, sabemos que don Juan no fue fiel a la verdad al menos en tres casos. El 7 de noviembre se sorprendería a María Agustina, india casada de Chongos, y a la ya mentada Juana Camargo, durmiendo en la cárcel con el cacique de Ananguanca. María Agustina confesó el 12 de noviembre que «trataba» con él desde hacía muchísimos años y que fue llevada a la celda por orden del mismo. Aunque había tratado de huir del cacique en más de una oportunidad, este la había amenazado con la muerte. Adicionalmente, pasando por alto a una tía de María Vilcatanta, llamada doña Teresa Unocyaro, don Juan prefirió no hablar de otra manceba que resultaría crucial en esta historia.¹⁰ Así, es claro que, al menos en determinados casos, don Juan reconoció sus «culpas» y prefirió descalificar a los testigos en su contra antes que refutar sus acusaciones.

2. AUSENCIA DE PARIENTES

Don Juan Apoalaya había obtenido el pleno reconocimiento de las autoridades virreinales como cacique principal y gobernador del repartimiento de Ananguanca. Este reconocimiento le otorgaba cierta legitimidad ante los ojos de las autoridades en tanto funcionario colonial y miembro de la elite indígena. Su padre, un homónimo, había sido también cacique principal y gobernador del mismo repartimiento al menos

9 La primera partida, que supuestamente provenía del folio 25 del Libro de Bautismos de Chupaca, en f. 92v. La segunda, en f. 91v. Esta partida no parece original porque el mismo Larrea y Peralta transcribe una versión distinta, a f. 92v.

10 La confesión en f. 16r-21v. Acerca de su ortodoxia, f. 19v. Las omisiones del cacique respecto de sus mancebas, en f. 123r-125r y f. 132r.

desde 1608. En 1617, don Juan lo había reemplazado ya en la dignidad aunque, por ser menor de edad, se puso a un gobernador interino. A su reconocimiento oficial como cacique principal y posterior gobernador, se sumaba el hecho de que, al menos formalmente, don Juan hubiera constituido una familia acorde con los preceptos de la Iglesia. Su matrimonio con doña María Alba Carguamacha, natural de San Francisco de Orcotuna, le trajo dos hijos legítimos.¹¹ No hay evidencias de que don Juan tuviera algún hermano que pudiera disputarle el cacicazgo de Ananguanca. Según su propio defensor, tampoco tenía primos hermanos, al no haber tenido sus padres a su vez ningún hermano.¹²

Quizá en otro contexto, los datos precedentes hubieran significado una cierta solidez en el cargo de cacique principal y gobernador. El ser heredero legítimo y universal de su padre en el cacicazgo, condición que le reconoció la Corona, así como el estar casado y tener al menos un heredero legítimo que lo sucediese, pudieron ser condición suficiente para que esta vertiente de la legitimidad de don Juan no se cuestionase. Aunque fuera esta una legitimidad que, al fin y al cabo, reposaba casi enteramente en las pautas españolas de sucesión y en la necesidad de aprobación por parte de las autoridades coloniales, no se le puede descartar como una estrategia efectiva a disposición de los curacas virreinales. Para muchos de ellos debió ser motivo de alivio el no tener hermanos o primos hermanos que, a través de pleitos engorrosos y de pronóstico a veces impredecible, se decidieran a disputar su posición. Pero aquello que en el caso de don Juan pudo constituir una ventaja significó más bien su debilidad.

En este contexto, cobra sentido su afirmación, registrada mientras confesaba, de que se hallaba «destituydo de todo genero de parientes», como si esto fuera una carencia y no una ventaja en términos de la sucesión curacal. Algunas evidencias apuntan a que don Juan había entrado en conflicto con su parentela extendida. Más concretamente, su posición endeble como curaca en el entramado de poder del repartimiento se explicaba por la ausencia de una red de parentescos y de alianzas lo suficientemente sólida.

Extraña por ejemplo, el hecho de que doña María Alba Carguamacha, mujer legítima de don Juan, no fuera llamada a declarar por los enemigos del cacique ni por su propio esposo, cuando es claro que se trataba de un testigo clave que pudo aportar una declaración inestimable para cualquiera de las dos partes. Quizá fuera verdad que, como alegaron los primeros, doña María no vivía en Chupaca sino en Orcotuna, repudiada por el cacique. También, es probable que esta se negara a declarar, aunque en este punto pudo inhibirse tanto si las acusaciones eran falsas

11 Datos biográficos del cacique en f. 16v, 45v y 92v.

12 Sobre este punto, véase f. 31v, así como las declaraciones de los testigos a quienes cupo corroborar la información en f. 42r-75v. Sobre don Juan como heredero universal de su padre, véase también ARJ. Protocolos, t. 1 (Francisco de Acuña) [1622], f. 762r-766v.

y malintencionadas cuanto si eran ciertas. Pero hay más claridad en que, de haber repudiado a su esposa legítima, don Juan tendría que haberse distanciado además de la parentela que doña María Alba Carguamacha tenía en Orcotuna y en el repartimiento de Luringuanca. El matrimonio del cacique con una india de la elite nacida en un pueblo no perteneciente a Ananguanca era, a fin de cuentas, una alianza entre familias de poderosos curacas.¹³ Pero el parentesco y la alianza tejidos a través de este matrimonio debieron esfumarse si, como parece, doña María fue repudiada por el cacique principal de Ananguanca.

La información disponible acerca de la relación entre el cacique y su posible sucesor es mucho más clara y nos remite a la tensión que existía entre don Juan Apoalaya y su hijo «legítimo», aquel tenido durante el matrimonio católico y llamado por la Corona a suceder preferentemente a su padre. Gracias a un testimonio independiente a la causa de 1647, recogido casi cuarenta años después (1684), nos enteramos de que don Carlos Apoalaya, el sucesor de nuestro don Juan, debió ser enviado al cuidado de don Cristóbal Ticsi Runa Atoc, cacique principal y gobernador del vecino repartimiento de Chinchaycocha, para que lo criara. Según el testigo del que tomamos la información, el doctrinero denunciante en 1647, Diego Larrea, supo por noticias fidedignas que don Juan Apoalaya, padre del infortunado don Carlos, «auia yntentado el darle Veneno, a dicho su hijo, porque eredase el gouierno Y cazicasgo sus hijos, Vastardos a quienes queria mucho». Por este motivo, el dominico había decidido llevarse al pequeño don Carlos y enviárselo al cacique de Chinchaycocha. Muerto don Juan, el muchacho pudo retornar al pueblo de Jauja, en donde su *ayo* lo casó con la hija del cacique principal de Atunjauja, otro de los tres repartimientos del valle del Mantaro.¹⁴ Una versión ligeramente distinta, pero proveniente del mismo documento, sostenía que el propio don Carlos solía relatar que quedó huérfano de madre y en poder de su padre, don Juan Apoalaya. Llegó a oídos de don Cristóbal Ticsi Runa Atoc que don Juan «queria matar Violentamente a el dicho su hijo», por lo que decidió llevarse al niño. Debió mantenerlo oculto «porque el dicho Don Juan Apoalaia, Ya tenia puesta la mira a que le eredasen los hijos Vastardos, que tenia Y

13 Hace falta investigar más acerca de las mujeres de los grandes caciques en el valle de Jauja, así como de los mecanismos mediante los cuales se les seleccionaba. Lamentablemente, no disponemos por ahora de mayores datos acerca de los padres de doña María Alba Carguamacha. Solo conocemos sus nombres: don Juan Baptista Acomango y doña Magdalena Carguamacha (f. 92v-93r).

14 El cacique de Chinchaycocha y el gobernador de Atunjauja eran personas cercanas. El 24 de mayo de 1645, don Cristóbal Luna Atoc, gobernador y cacique principal de Chinchaycocha; don Cristóbal Surichac, gobernador interino de Atunjauja; y, Francisco de Mendoza, residente en Atunjauja, asumían la deuda de los bienes y herederos de don Pedro de Mendoza Quinquin Cusichac, llamado «gobernador y cacique principal» de Atunjauja, a favor de la caja de comunidad del repartimiento, por 683 pesos y 6 reales correspondientes a los tributos del tercio de Navidad de 1644. ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza) [1645], f. 304v-305r.

no el lejítimo». Solo lo retornó cuando este tuvo edad suficiente para casarse y su padre ya había fallecido¹⁵

Así, las versiones coinciden en un punto: don Juan prefería a sus hijos bastardos y buscaba eliminar a don Carlos, quien según las normas de sucesión española tenía la preferencia para sucederle. Si atendemos al segundo testimonio, algunos hechos habrían ocurrido tiempo después de 1647, cuando don Juan Apoalaya dejó de ser una amenaza para su hijo y este pudo regresar al valle y contraer matrimonio. Los acontecimientos narrados en 1684 confirman el cargo levantado en 1647 contra don Juan acerca de que, efectivamente, don Carlos vivía con su madre, mientras que don Juan prefería compartir su casa en Chupaca con sus hijos bastardos y sus mancebas. No hay razones para descartar la historia por falsa. Otros documentos certifican la existencia de algunos de los personajes.¹⁶ Algunos testimonios confirman que don Carlos Apoalaya era todavía un niño en 1647 y, más tarde, casó muy joven con Sebastiana Cusichaqui en Jauja (Temple 1942). El recibo de dote firmado por don Carlos poco tiempo antes de casarse también coincide con la historia relatada en líneas anteriores.¹⁷

Adicionalmente, es importante tener presente que, en las disputas entre curacas del valle de Jauja, los envenenamientos eran bastante frecuentes. Don Juan Felipe Guacrapaucar, hijo del cacique segunda persona del repartimiento de Luringuanca, casi encuentra la muerte a manos de caciques enemigos que trataron de envenenarlo en 1602, mientras defendía judicialmente las tierras que su padre había obtenido por merced del Rey.¹⁸ El propio don Cristóbal Cusichaqui, quien figura en los testimonios de 1684 sobre el frustrado envenenamiento de don Carlos Apoalaya, murió emponzoñado en 1659 por obra de un indio herrero y del curaca del ayllu paca, parcialidad que, precisamente, cuestionaría más adelante el derecho de sus sucesores al gobierno de dicho repartimiento.¹⁹ Antes de 1647, cuando aún no se desarrollaba la causa que venimos analizando, se rumoreaba que la enfermedad de don Lorenzo,

15 Véase BNP. Mss., C2578 [1776], f. 73r-73v, 74v y 89v. Es importante resaltar el hecho de que Temple no mencionara este dato en su clásico trabajo dedicado a los Apoalaya (1942).

16 Los Runa Atoc, por ejemplo, eran antiguos en Chinchaycocha, figurando ya en la visita de 1549 a dicha provincia (Puente Brunke y Jansenn 1997: 115; Rostworowski 1975: 79). Un tal don Cristóbal Luna Atoc firmó el poder para fray Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás dado en Mama, en enero de 1562, para oponerse a la perpetuidad de la encomienda. Protestó también contra la implantación de los corregidores de indios, entre junio y julio de 1565 (Assadourian 1987: 380-382). Varios documentos confirman la existencia de don Cristóbal Ticsi Runa Atoc y la vigencia de este linaje. Véase ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza), f. 232r, f. 550v-551r; BNP. Mss., B 1134 [1693-1695].

17 ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1657], f. 412r-414v.

18 Don Juan Felipe era hijo de don Felipe Guacrapaucar, de quien nos hemos ocupado en el capítulo anterior. La información ha sido tomada de Sánchez Maraví (1988: 11-12), autor que lamentablemente no cita su fuente.

19 AAL. Inmunidad Eclesiástica, leg. 10, exp. 17 [1659], f. 4r; ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1659], f. 576r-576v.

segunda persona de Ananguanca, se debía al «bocado» que su esposa, otra de las mancebas de don Juan Apoalaya, le había dado por orden de este.²⁰

Finalmente, sabemos también que don Juan Apoalaya tuvo tres hijos bastardos con su manceba preferida, llamados Domingo, Pedro Juan y Carlos. Ellos son, al parecer, los aludidos en los testimonios precedentes, aquellos que gozaban del favor de su padre para heredar el curacazgo, en desmedro del derecho de un pretensor que las autoridades virreinales hubieran considerado el *legítimo*. Lo expuesto hasta aquí permite calibrar la afirmación de don Juan acerca de estar destituido «de todo género de parientes». La misma se manifestaba en el repudio a su mujer legítima —y a su parentela—, así como al heredero por ella engendrado, dando preferencia a los hijos bastardos en la sucesión del curacazgo.

Se suma a lo anterior que don Juan perdiera intempestivamente a su padre cuando no contaba con la edad necesaria para gobernar. Hasta donde sabemos, don Juan no tenía hermanos ni primos hermanos, por lo que el asesinato de su progenitor —cuando don Juan era muy joven— complicó su situación como único heredero y debilitó su posición ante otros caciques rivales, quizá los mismos que vemos aparecer en 1647 tratando de deshacerse de don Juan a través de la acusación por amancebamiento. Además, tras la muerte de su padre, don Juan Apoalaya comenzó a ser despojado de algunos de los bienes adscritos al curacazgo.²¹ La función de gobernar recayó interinamente en su tío don Juan Bautista Apo Chuquillanqui. Don Juan Apoalaya recibiría de su tío, un curaca importante, cierto apoyo para convertirse luego en cacique principal y gobernador de Ananguanca. La ayuda iría más allá, llegando, precisamente, a la causa por amancebamiento de 1647. En dicha oportunidad, don Juan Chuquillanqui, a la sazón segunda persona del pueblo de Sicaya, declararía a favor del acusado, su sobrino don Juan Apoalaya (f. 59v-61v).

La relación entre los dos linajes —Apoalaya y Chuquillanqui— era antigua y, al menos durante el siglo XVII, armónica. Reconocidos con los Alaya como indios nobles, y asentados junto con ellos principalmente en los pueblos de Chupaca y de Sicaya, algunos antiguos Chuquillanqui fueron considerados hijos «naturales» de Macho Alaya, curaca de Ananguanca en 1532 y tronco principal de la familia de los

20 Este don Lorenzo es, al parecer don Lorenzo Quinquin Pomalasa, alcalde ordinario del pueblo de Huancayo en 1637 y segunda persona de Ananguanca. Consta que don Lorenzo falleció entre 1635 y 1639. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1635-1639], f. 125r, 519v-520v, 653r-655r. Para otros casos de envenenamiento en el valle de Jauja, véase la declaración de fray Francisco Ramírez (f. 102r) y el asesinato de don Lorenzo Valentín Limaylla, cacique principal y gobernador de Lurin-guanca, a manos del futuro gobernador interino en t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 158r-158v. Para envenenamientos fuera del valle, véase la *Letra Annuua* jesuita de 1613 (Polia Meconi 1999: 327) y un caso temprano (1547), presentado por Rostworowski (1993-1998). A partir del análisis de los curacazgos de la costa norte, esta autora afirma que «los indios, por la sucesión de un curacazgo, o por algún otro motivo, envenenaban a sus contendores con yerbas ponzoñosas» (1961: 29).

21 ARJ. Protocolos, t. 1 (Francisco de Acuña) [1622], f. 716r-723r.

caciques y gobernadores de ese repartimiento durante los siglos XVI y XVII.²² En un documento se alude al abuelo de nuestro don Juan Apoalaya como a «don Juan Guaynalaya Malli Chuquillanqui», uniéndose ambos linajes en expresión onomástica. Consta además que individuos del linaje Chuquillanqui ocuparon cargos de poder en el repartimiento, ya fuera como caciques de importancia o como segundas personas, durante los siglos XVI y XVII.²³ Así, la cercanía entre los Apoalaya y los Chuquillanqui debió favorecer a don Juan, el de las muchas mujeres, en la sanción de su posición preeminente como cacique principal desde que, tras la muerte inesperada del padre de este, su tío don Juan Bautista Apo Chuquillanqui gobernó interinamente y garantizó la sucesión curacal para la familia de los caciques Apoalaya.

En síntesis, la afirmación del cacique sobre de la *ausencia* de parientes cercanos se comprende a partir de sus relaciones, probablemente inexistentes, con la parentela de su repudiada mujer *legítima*, de la turbulenta relación que mantenía con su hijo *legítimo* —la misma que involucraba el posible asesinato— y la temprana muerte de su padre, el *hatuncuraca* de Ananguanca. Dicha muerte debió debilitar, como dijimos, la situación de don Juan al momento de la sucesión. Todo lo anterior, sumado a las evidencias que presentaremos enseguida, nos llevan a proponer que don Juan Apoalaya venía enfrentando problemas para consolidar su autoridad sobre los caciques de otras parcialidades, aquellos que se le enfrentaban a través de la causa de 1647 y de otros litigios más. Por lo mismo, hacía reposar en sus mancebas e hijos naturales una legitimidad paralela a la emanada del reconocimiento virreinal de su cargo de cacique y gobernador, una autoridad *alternativa*, si se quiere, que hacía que se le percibiera como un «curaca de los viejos antiguos», un señor del «tiempo del *Inga*».²⁴

22 Véase Castro Vásquez 1992: 70, a partir de los libros de bautizos de Chupaca (1661-1744). También, AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 17 [1649]; BNP. Mss. C 2578 [1776]. Para los hijos naturales de Macho Apoalaya, llamados Diego Chuquillanqui, Antonio Ayra Chuquillanqui y Juan de Ayra Apochuquillanqui, véase Temple 1942: 149-151. Los «alanyas» y «chuquillanquis» estuvieron reservados de mirar luego de que la Corona les reconociera su calidad de nobles. Véase Guaman Poma de Ayala 1992: 402-403, 1021-1022.

23 Para el nombre del abuelo de don Juan, véase AGI. Escribanía de Cámara, 519B [1713-1717], f. 108r. Sobre don Pedro Chuquillanqui, contador del repartimiento de Ananguanca y uno de los caciques principales del mismo en 1579, véase AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 93-A, L. 19 [1579], f. 2r. Sobre don Santiago Chuquillanqui, segunda persona en 1582, véase Vega 1965[1582]: 172. Don Diego Guamali Chuquillanqui firmó como uno de los caciques de Huancayo el 16 de agosto de 1644. BNP. Mss., B1482 [1644], f. 169r. Don Juan Apoalaya compró en 120 pesos unas tierras y solar a don Cristóbal Ayra Chuquillanqui, principal del pueblo de Sicaya, hacia 1605. AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 257, L. 15 [Nueva signatura: GO-BI, leg. 141, C. 120, 25fs] [1736-1744], f. 1v-2r y 4r.

24 La expresión «curaca de los viejos antiguos», así como un estudio de los mismos, en Ramírez 2002 [1996]: cap. 2.

3. SEÑOR DEL «TIEMPO DEL *INGA*»

Como se dijo, el propio don Juan reconoció en su confesión la verdad de algunas acusaciones, especialmente las referidas a su relación con numerosas concubinas. Destacaban sus dos primas —María Felipa y María Verónica—, dos indias «del común» —María Agustina y Juana Camargo— y dos mancebas que vivían con él en Chupaca, Magdalena Gualcaguasu y María Vilcatanta. Con esta última tuvo al menos tres hijos, sus preferidos para sucederlo.

En tal sentido, un dato aportado por el doctrinero fray Diego Larrea Peralta no debería, por lo argumentado hasta aquí, sorprendernos. Por lo tardío de la fecha (1647), la información posee, sin embargo, gran dosis de interés.²⁵ Según el dominico, y como «en tiempos del *Inga*», eran los propios indios quienes le entregaban sus mujeres a don Juan, su cacique, porque le temían, lo respetaban como a su señor y buscaban caerle en gracia. Así,

teniendo a gran dicha los padres el que trate con sus hijas, y las estupre: y a[roto] ellos mismo[s] le combidan con ellas, i las unas y otras concubinas suyas que son muchisimas de todo genero y estado se guardan los rostros, se hablan bien, y se saludan sin repugnancia alguna porque assi lo gusta y ordena el señor don Juan Apolaya.

Dos aspectos destacan del testimonio. En primer término, resalta que parte del prestigio del cacique ante determinados individuos, al menos aquellos que entregaban a sus hijas, recayera en sus numerosas mancebas y en la relación recíproca que con dicha entrega se creaba, aún en 1647. En segundo lugar, destaca que existiera una relación armónica entre las numerosas concubinas, lo que nos habla de un cierto grado de cercanía y familiaridad. Las relaciones entre mancebas no siempre eran tan cordiales, como se desprende del análisis de la visita a Huánuco de 1562 (Bernard 1998: 355).²⁶

Pero podemos profundizar más en la esfera de las mancebas de don Juan Apolaya. Con el propósito de dar mayor solidez a sus acusaciones, el dominico Larrea y los indios principales que lo secundaban presentaron un expediente judicial que ofrece valiosa información al respecto. El documento demuestra la conexión entre las numerosas mancebas del curaca —y las de otros caciques—, la legitimidad del poder curacal y las alianzas que mediante el intercambio de mujeres se podía tejer aún a mediados del siglo XVII. De manera sorprendente, la denuncia fue iniciada

25 Las medidas oficiales para erradicar la poliginia cacical durante el siglo XVI, especialmente durante el gobierno del virrey Toledo, llevaron a Espinoza Soriano a afirmar que «Así fue cómo a fines del siglo XVI era ya muy raro encontrar un curaca con pluralidad de esposas en la costa y sierra del Perú» (1977: 447). Para el caso de un cacique de Tarma que tenía en el siglo XVIII tres o cuatro mujeres y solo una era considerada *legítima*, véase Arellano Hoffmann 1988: 94.

26 La declaración de Larrea en f. 85v. Véase, sobre este punto, Espinoza Soriano 1977: 426 y 430.

por doña Teresa Unocyaro, india del pueblo de Chupaca, quien denunció a su marido y a nuestro don Juan en 1642 en los siguientes términos:

por consentimiento y buena voluntad de don Geronimo Soco Alaya mi marido
E estado mansebada casse diez y siete años con don Juan Apoalaya contra mi
voluntad y en la ofensa tan grande de dios nuestro señor tan publico y notorio
y asta que [don Juan] se fue a lima agora ocho meses.

Doña Teresa describió a don Juan Apoalaya como su «cuñado carnal», por la relación del cacique con una sobrina suya, nada menos que María Vilcatanta, la «Choclos». Nótese cómo la denunciante establecía su parentesco a partir de la manceba. Doña Teresa agregó a su denuncia que el principal acusado se hallaba en esos momentos en Lima con su manceba la Vilcatanta, «como marido y muger haziendo vida maridable como ssi fuera gentil y tiempo del Ynga en quien tiene sinco o seis hijos». Así pues, hasta antes de que don Juan partiera hacia Lima, doña Teresa había sido otra de las mujeres del curaca. Pero lo que había impulsado definitivamente a doña Teresa a declarar era que, no contento con su manceba la Vilcatanta, don Juan había pedido por escrito y expresamente a un curaca local, don Jerónimo Socoalaya, que le enviara a su esposa, precisamente la denunciante, a la ciudad de Lima. Dos cartas en original con ese tenor, firmadas por «Juan Alaya» y en nuestra opinión auténticas, fueron agregadas a la denuncia de doña Teresa, quien dijo haberse resistido a cumplir la voluntad del cacique principal de Ananguanca.²⁷

¿Por qué don Juan solicitó a don Jerónimo Socoalaya que le enviara a su propia mujer? La explicación radica precisamente en que el cacique de Ananguanca se hallaba en la Ciudad de los Reyes respondiendo a unas acusaciones que don Jerónimo y otros indios principales del repartimiento le habían interpuesto. En este contexto, el intercambio de mujeres buscaba cumplir algunas de las funciones que desempeñó en tiempos prehispánicos, como afirmar o reafirmar lealtades resquebrajadas y generar consenso entre las parcialidades que compartían el poder en Ananguanca, sin que esto excluyera otros mecanismos solo en apariencia más convencionales.²⁸

27 Según doña Teresa Unocyaro, María Vilcatanta era hija de su hermano carnal. La declaración citada textualmente en f. 3r-3v [foliación final]. Sobre don Juan viviendo en Lima con su manceba, como gentil de los tiempos del *Inga*, véase f. 3r-3v. Las cartas en f. 5r-6r y 7r-8r. Están fechadas en Lima a 1 de diciembre de 1641 y a 2 de enero del año siguiente. La negativa de doña Teresa en f. 3v [foliación final]. Un documento independiente fechado en Huancayo a 21 de febrero de 1643 corrobora la presencia del cacique en la Ciudad de los Reyes.

28 Ralph Bolton (1974) ha descrito, por ejemplo, la relación denominada *tawanku*, una institución de intercambio de cónyuges entre los actuales collas. La misma implica a cuatro personas, dos hombres y dos mujeres, y se restringe a parejas ya casadas, siendo el intercambio de relaciones sexuales entre las mismas condición necesaria para la existencia del *tawanku*. De ninguna manera, sin embargo, este se restringe al intercambio de favores sexuales, sino que conlleva la creación de varios vínculos recíprocos de cooperación en actividades económicas y sociales. Agradezco a Marco Curatola el sugerirme

En efecto, sabemos que don Jerónimo Socoalaya, el marido generoso, era alcalde ordinario del pueblo de Chupaca, una posición de autoridad nada despreciable allí donde residía el cacique don Juan. El compartir puestos de autoridad en el mismo pueblo nos habla de las relaciones entre ambos con anterioridad a 1642, así como de los beneficios obtenidos por la entrega de doña Teresa al curaca del repartimiento. En efecto, según el testimonio de Teresa, don Jerónimo Socoalaya estaba impunemente amancebado con una india de nombre Magdalena Oncho, así como con otras veinte más, entre casadas y viudas, situación que el cacique don Juan conocía muy bien y no había denunciado, como era su obligación. La poliginia practicada por don Jerónimo es indicador de su prestigio y quizá recibiera algunas de las concubinas de mano del propio cacique don Juan, a cambio de doña Teresa, quien llevaba amanceba con el cacique, y por voluntad de su esposo, más de diecisiete años. El prestigio de don Jerónimo se extendía a los de su parentela cercana. Su hermano, por ejemplo, gustaba de alardear entre los indios, hacia 1642, que era gobernador gracias a su condición de «amigo» de don Juan Apoalaya.²⁹

Pero si don Jerónimo Socoalaya había entregado a su mujer para que fuera manceba de don Juan Apoalaya durante diecisiete años, ¿por qué este se vio compelido a solicitarla en más de una ocasión desde Lima? La oportuna denuncia de doña Teresa pudo haber impedido que se le enviara a dicha ciudad, pero el mes que media entre las dos cartas escritas por don Juan a don Jerónimo solicitando a doña Teresa es prueba de la inicial negativa de este a remitir a su esposa. En este punto, es preciso recordar que don Juan litigaba en Lima para salir victorioso de las acusaciones que don Jerónimo Socoalaya, su hermano Pedro García Cangalaya y otros caciques le interponían ante los tribunales coloniales. Así, a través de las dos cartas remitidas desde Lima, don Juan buscaba reconstruir la lealtad de uno de sus acusadores. Refuerza esta interpretación que, precisamente, los hermanos don Jerónimo Socoalaya y don Pedro García Cangalaya figuraran entre quienes, solo cinco años después, apoyaron a fray Diego Larrea en su denuncia contra don Juan Apoalaya por amancebamiento.

Ahora bien, no es que don Juan no tuviera mancebas con anterioridad a la crisis de 1647, incluso aquellas que eran esposas de otros caciques. Pero, en el contexto de su afirmación sobre que se hallaba «destituydo de todo genero de parientes» y ante

la analogía entre el *Tawanku* colla y los datos de la causa de 1642. Sobre el intercambio de mujeres, véase Silverblatt 1990 y Hernández 2002, entre muchos otros.

29 Don Jerónimo Socoalaya fue empadronado en 1649. Aparecía como su mujer, doña Rufina. AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 17 [1649], f. 3. Sobre las mancebas de don Jerónimo Socoalaya, véase f. 3v-4r [foliación final]. Sobre las declaraciones de don Pedro García Cangalaya, hermano del anterior, f. 4r [foliación final]. Este principal, como gobernador interino de Ananguanca, se presentó ante el escribano de la provincia dando cuenta de haber recibido, en nombre de los demás caciques del repartimiento, seiscientos pesos por el valor de sus salarios. Don Juan Apoalaya se encontraba en Lima respondiendo a las acusaciones en su contra. Concepción, 11 octubre de 1642. ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro Carranza) [1642], f. 86v.

el ataque judicial de otros indios principales, las alianzas que estas mujeres representaban cobraban especial importancia. El caso de doña Teresa Unocyaro revela con claridad la conexión entre, por un lado, el interés del curaca en sus numerosas mancebas y, por el otro, el cuestionamiento a su autoridad a través de las denuncias de los caciques rivales. No debe pasar desapercibido que María Vilcatanta, la manceba preferida de don Juan, fuera su compañera incluso antes de que el cacique contrajera matrimonio católico con otra mujer.³⁰ Como se ha notado para Huánuco y Cajamarca en el siglo XVI, y según las pautas *alternativas* que venimos explorando, era la primera pareja la que se reputaba como *legítima*, en contraste con aquellas mujeres adquiridas posteriormente, clasificadas como «secundarias» (Espinoza Soriano 1977: 426; Bernand 1998: 348). Cobra sentido, entonces, que don Juan se hubiera amancebado con María Vilcatanta antes de casarse, cuando fue reconocido como cacique principal, es decir, al momento en que asumió la autoridad que había recaído con anterioridad en su padre.

Nos encontramos aquí, otra vez, con ese fenómeno que identificamos como la conformación de una legitimidad paralela. Recuérdesse, en primer término, que de María Vilcatanta nacieron aquellos hijos que gozaban de la preferencia del curaca para sucederlo. La historia que ya hemos relatado acerca de sus intentos por envenenar a su hijo don Carlos, el heredero «legítimo» con derechos al curacazgo —en términos de la justicia colonial— pone de relieve la preferencia del curaca por los otros herederos: sus hijos bastardos. Aunque de mayor edad que don Carlos, estos no gozarían del favor de las autoridades virreinales por su condición *ilegítima*, lo que no significaba que no tuvieran el reconocimiento de su padre como sucesores. Así, no es casual que don Juan Apoalaya compartiera con el mayor de sus hijos a una de sus mancebas, específicamente Juana Camargo, pues existen evidencias respecto de que un vástago podía heredar las concubinas de su padre, cacique a quien era llamado a suceder (Bernand 1998: 342; Espinoza Soriano 1977: 428).

En segundo término, sabemos que, según las pautas andinas, la mujer principal no debía ser repudiada ni separada de la casa (Espinoza Soriano 1977: 420), pero eso fue precisamente lo que le sucedió a doña María Alba Carguamacha, esposa del cacique según el rito católico y madre del llamado por la Corona a heredar. El señor étnico prefería habitar en su casa de Chupaca con María Vilcatanta, su manceba. ¿Cuál era, pues, la mujer legítima? Naturalmente, la respuesta dependerá de la perspectiva que se asuma a partir de las legitimidades paralelas dentro de las cuales se movía don Juan Apoalaya, las mismas que nos brindan una explicación plausible para la conducta del curaca. La acusación de 1647 las había hecho emerger, exponiéndolas ante

30 María no parece haber sido una india del común. Como residente en Chupaca, está documentada desde 1636. Compró a Andrés Mónago, residente en Huancayo, un hato de 50 vacas por 185 pesos. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1636], f. 498r-498v.

la mirada de las autoridades eclesiásticas, y entrar en conflicto, al obligar al curaca a confrontar la realidad de sus mancebas con la conducta ideal que las autoridades virreinales le exigían como cacique principal y gobernador.

Es preciso orientar ahora el análisis hacia la caracterización de los denunciados de 1647 y de su relación con el acusado, concretamente, fray Diego Larrea Peralta —en tanto iniciador de la querrela— y los caciques e indios principales que actuaron como testigos y denunciados contra don Juan Apoalaya, muchos de los cuales se contaban entre los miembros de su parentela extendida.

4. OBSTINADOS DENUNCIADOS

Hasta aquí, el análisis de la causa de 1647 contra don Juan Apoalaya se ha construido a partir de un primer nivel de lectura. Esta perspectiva ha privilegiado el contenido de las acusaciones que contra el cacique se montaron —amancebamiento e incesto—, ofreciendo una interpretación acerca de la conexión entre las acusaciones y la construcción de la autoridad de un *hatuncuraca* colonial, concretamente la existencia de numerosas mancebas y la legitimidad del poder. En este caso particular, las faltas eran *vox populi* en el repartimiento de Ananguanca y el principal acusador, fray Diego Larrea, aceptó que había tenido clara noticia de los *errores* de don Juan Apoalaya por más de diez años. ¿Qué lo llevó a denunciar al cacique recién en 1647? La respuesta a esta interrogante y la determinación de la identidad particular de los otros acusadores nos llevan a ensayar una segunda lectura de la causa de 1647. Nos proponemos abordar ahora el análisis del contexto social dentro del cual surgían acusaciones de este tipo. Este contexto era, claramente, de naturaleza local. La acusación brotó de personajes que compartían un mismo espacio con el acusado y no, por ejemplo, de los designios de una lejana autoridad asentada en Lima, a cargo de orquestar una campaña de idolatrías. En este último caso, se podría detectar dinámicas e intereses ajenos a los del repartimiento de Ananguanca. Sin embargo, algunos curacas recurrían al aparato judicial para sustentar una denuncia de esta índole cuando determinados mecanismos para crear consenso entre los mismos y su cacique principal, así como para garantizar un acceso compartido al poder, se deterioraban o dejaban de operar. El terreno era propicio si a esto se sumaba la rivalidad del acusado con otros potenciales acusadores. Persiguiendo detectar, entonces, los intereses en juego que confluían para acusar a don Juan Apoalaya en 1647, podemos penetrar en el entorno social en que se gestaban determinadas acusaciones.

El doctrinero era uno de los personajes centrales del paisaje andino colonial. Sus intereses y su autoridad eran pieza clave en el juego de poder de los repartimientos de indios. Cientos de casos de disputas entre doctrineros y caciques nos remiten, en última instancia, al potencial económico inherente a la posibilidad de aquellos de ocuparse de una doctrina de indios. Los intereses detrás de esta dinámica ponían en movimiento acusaciones de diversa índole ante la justicia arzobispal. La acusación adquiriría, *grosso modo*, la forma siguiente: el cura era acusado de abusar de sus feligreses, especialmente por las exigencias desmedidas de trabajo gratuito en su provecho. En respuesta, el cacique era supuestamente responsable de ocultar indios tributarios, de incumplir en el pago del tributo, de ser hechicero o de estar amancebado, en suma, de llevar una vida contraria a las buenas costumbres, a la moral cristiana y a los intereses de la monarquía católica.

Con estos antecedentes en mente, el origen de la rivalidad entre fray Diego Larrea y don Juan Apoalaya resulta medianamente predecible. Los típicos abusos a que los doctrineros podían someter a los indios no estaban ausentes en el valle de Jauja.³¹ No es preciso ahondar más en este punto, pero sí llamar la atención acerca de que las acusaciones de ambas partes no eran mutuamente excluyentes en cuanto a su grado de *verdad*, siendo caso frecuente que ambas situaciones se dieran efectivamente y coexistieran —con mayor o menor grado de fricción— en las doctrinas. Así, los curas podían pactar con los indígenas y sus caciques para ser más permisivos con costumbres y actividades sospechosas, a cambio de la entrega subrepticia y gratuita de bienes o de mano de obra.³²

Por eso, es importante entender cómo las *faltas* de ambas partes —las del cacique y las del doctrinero— podían coexistir por un lapso más o menos prolongado y que solo en determinadas circunstancias se producía un quiebre que invitaba a que una de ellas denunciara a la otra, creando así el espejismo —si solo se permanece en el universo cerrado de la causa— de que los documentos aluden a conductas novedosas y no de antigua data, como lo eran en realidad. Así, por ejemplo, el rechazo que sentía don Juan Apoalaya por fray Diego Larrea no se origina en la denuncia del doctrinero, sino que la explica, a la vez que apunta hacia un rasgo constante de la personalidad del cacique durante los años anteriores a la acusación de 1647. Como contraparte, Larrea había convivido con el curaca —y con sus mancebas— durante sus primeros años como doctrinero de Chupaca.

Sabemos por un testigo que, en uno de los lados de la disputa, Apoalaya había mandado envenenar al dominico algún tiempo antes de que se iniciara la causa. Otro

31 Algunos curas de de la zona vendían productos de la tierra ofrendados por los indios o adquiridos de los mismos a menor precio, utilizando para su transporte la mano de obra nativa. Hacia 1612, las doctrinas de los dominicos en los pueblos del valle podían «rendir» unos quinientos pesos ensayados de sínodo cada una, mientras que las de los franciscanos unos cuatrocientos (Acosta 1982a: 20-21).

32 Véase Millones 1984: 132; Spalding 1984: 252; y, Osorio 1990: 183.

declarante creía recordar que había oído, en 1637, de las frustradas intenciones del dominico de asesinar, pistola en mano, a don Juan. Otras confrontaciones habían sido igual de directas. El propio Larrea declaró que, en una ocasión en que paseaba por las calles de Chupaca, se topó con don Juan y con su manceba la Vilcatanta, quienes se ocultaron en el zaguán de la casa curacal para pasar desapercibidos. Luego de un momento, el curaca se decidió a salir tras de su manceba, quien solo hacía un instante había dejado la casa. Ambos pasaron junto al doctrinero, «sin haçer el debido acatamiento a su cura y saçerdote», es decir, sin que don Juan se preocupara por descubrirse en señal de respeto. Otro religioso, antiguo doctrinero de Chupaca, enfrentó una situación similar, solo que, en este caso, don Juan era todavía un muchacho que acababa de regresar de estudiar en el Colegio del Príncipe en Lima y no había sido aún investido gobernador. Al ser reprimido por no descubrirse ante su doctrinero, justificó su falta respondiendo: «este sombrero me costo mi plata». Así, don Juan mantuvo enconos con más de un religioso encargado de la doctrina de Chupaca por un lapso de quince años, y su opinión acerca de las personas eclesiásticas no era de las mejores. Según uno de sus detractores, llegó a decir, mientras señalaba los nevados en la ruta al este hacia el pueblo de Cochangara, «que aquellos çerros nevados eran muy buenos para cogiendo dos doçenas de frayles desnudarlos y desollarlos y matarlos ally a açotes».³³

Por su parte, don Juan Apoalaya completó la acusación *tipo* contra su doctrinero. Se defendió alegando que los cargos en su contra se debían a la voluntad del dominico de aniquilarlo o deshacerse de él. Según el curaca, las trabas que este ponía a Larrea para que no consumara varios agravios contra los indios eran la razón de la enemistad. Según declaración del curaca y sus testigos, azotes y trasquiladuras públicos a indias e indios principales, así como demandas injustas de ofrendas religiosas, eran el pan de cada día. A esto se sumaba la voluntad del dominico de que las indias solteras lo sirvieran, sin paga, diariamente en la cocina, guarda de puercos, ovejas y gallinas, así como en el transporte gratuito de hierba para alimentar a las mulas. Más de una india incurría en la obligación, impuesta arbitrariamente por su doctrinero, de cubrir con su corto caudal los costos que el cargo de alférez de determinadas fiestas conllevaba. Finalmente, Larrea exigía a los indios mitas y camaricos exagerados, como la sal y el agua, sin dar algún pago en contraprestación.³⁴

En desmedro de las acusaciones que se hicieron públicas en 1647, Larrea Peralta recibiría una sentencia favorable a su celo y buena fe, así como a su intachable conducta como doctrinero, cuando fue visitado por las autoridades eclesiásticas en

33 Para los intentos del cacique por envenenar a Larrea Peralta, f. 100v. Para el frustrado homicidio del cacique, f. 44r-44v; 74r. Sobre el incidente con la manceba, f. 91r. El episodio con el doctrinero Saldaña en f. 91v. Otros enfrentamientos en f. 100r. Sobre los nevados y los frailes, f. 91r.

34 Los capítulos contra el doctrinero en f. 41r.

enero de 1666.³⁵ La existencia de determinados aliados entre los funcionarios coloniales podía garantizar cierta impunidad para el doctrinero, a pesar de que sus excesos al beneficiarse de la fuerza de trabajo de sus indios encomendados fueran conocidos. Estas mismas alianzas fueron las que, en el caso de la acusación contra don Juan Apoalaya, reforzaron la posición del dominico Larrea.

Casos muy cercanos a este se pueden encontrar en otras latitudes, pues la acusación que enfrentaba a caciques y doctrineros se configuraba a partir de elementos reiterativos, como el control de la mano de obra indígena. Esto no implica que, a pesar de su naturaleza convencional, las disputas no fueran altamente efectivas para perjudicar o eliminar a la contraparte en un momento determinado. Aunque las condiciones para un potencial conflicto entre caciques y doctrineros debieron presentarse en los pueblos del Mantaro de la misma forma que en otras regiones, el enfrentamiento debió verse favorecido, en el caso particular que venimos analizando, por el menosprecio —lo llamaremos así— que exhibía don Juan Apoalaya por los asuntos y personas eclesiásticos. Pero también, y esto es lo más importante, el conflicto debió ser atizado por el hecho de que Larrea no se hallara solo en su denuncia contra don Juan, lo que nos habla de una situación propicia para transformar una rivalidad antigua en una denuncia ante la Iglesia en 1647.

Efectivamente, el vicario y juez eclesiástico de Jauja, García de Verástegui Salazar, quien fuera responsable de recoger la denuncia inicial de Larrea en 1647 y desafiara en varias oportunidades la orden de remitir el expediente a Lima, era también un adversario de consideración para el curaca. Conocido en la provincia por su celo en materia de pecados públicos y costumbres, todavía desempeñaba en 1649 la función de vicario y juez eclesiástico. Como en el caso de Larrea, el fallo fue favorable para el examinado, por lo que también Verástegui Salazar debió ser una persona influyente en las redes locales de poder.³⁶ En efecto, a pesar de la desobediencia manifiesta de Verástegui a las órdenes emanadas desde Lima, el mismo visitador eclesiástico encargado de absolverlo de cualquier posible falta en el ejercicio de su cargo en 1649 fue quien recibió el encargo del provisor del Arzobispado para poner fin a la causa de amancebamiento que Verástegui había mantenido abierta por casi dos años, en desmedro de los intereses de don Juan Apoalaya.

Al parecer, Verástegui Salazar, aliado de Larrea Peralta, disfrutaba de cierto arraigo entre las autoridades étnicas de la provincia. Independientemente de su enfrentamiento con don Juan Apoalaya, algunos caciques amigos del juez eclesiástico

35 AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 32 [1666].

36 El 21 de marzo de 1643, por ejemplo, vendió, por encargo del cabildo eclesiástico de la Iglesia Metropolitana de Lima, los diezmos de algunas de las doctrinas del valle. El encargo se extendía al remate de los diezmos de toda la provincia, correspondientes a 1642. Era ya vicario y juez eclesiástico de la provincia de Jauja. Véase ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza), f. 117r-125v para los remates en cuestión. Siguió desempeñando el mismo encargo en los años siguientes, como consta en el mismo protocolo.

declararon a su favor en la pesquisa de 1649 sobre su comportamiento como religioso, lo que nos habla de la complejidad del juego de alianzas entre los distintos poderes locales. Los caciques consultados dieron fe de que don García combatía siempre las ofensas a Dios, además de haber perseguido y castigado a más de un hechicero. Casi con seguridad, algunos de estos brujos penalizados se contaban precisamente entre los criados de don Juan Apoalaya —como veremos más adelante—, hecho que nos remite a la confluencia de intereses entre Larrea y Verástegui, dirigidos contra el cacique de Ananguanca.³⁷

Las intenciones de los eclesiásticos de deshacerse del cacique don Juan a través de una acusación de gravedad encontraban terreno fértil entre otros personajes, concretamente algunos de los testigos que el dominico presentó contra el curaca de Ananguanca. El caso de los mestizos Serrano es sintomático al respecto. Un testimonio independiente a la causa de 1647 los señala, precisamente, como los asesinos de don Juan Apoalaya, padre de nuestro curaca del mismo nombre (Guaman Poma de Ayala 1992: 1020). Es interesante que se trajeran a colación estos sucesos en la causa de 1647, es decir más de treinta años después. En ella, declararon contra el principal acusado Miguel Campusano y Juan Cerrón de Guevara, los asesinos. Larrea Peralta tuvo que admitir que este hecho levantaba serias dudas sobre el supuesto desinterés de sus testimonios, pero los defendió alegando que los Serrano habían actuado así por legítima venganza.³⁸

El doctrinero, el juez y vicario de la provincia y dos mestizos rivales de la familia no agotaban la lista de enemigos del curaca. Hemos dejado para el final la consideración de la identidad de los caciques que estaban tras la acusación contra don Juan Apoalaya, la definición del tipo de relación que existía entre estos y el acusado y los móviles que los alentaron a secundar la denuncia de fray Diego Larrea en 1647. En líneas anteriores señalamos que se había producido un deterioro de aquellos

37 AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 15 [1649]. Especialmente, véase la declaración de don Pedro Limaylla: «y particularmente abra tiempo de año y medio poco mas o menos que penitencio a dos Yndias por auerlas hecho causa de hechiceras Y las hiço açotar por las calles», y de don Martín Quispe Aylas, cuando fue fiscal de Mito unos dos años atrás: «bio que el dicho Vicario como tal hiço algunas causas de hechiceros y castigo a los culpados encoroçandolos Y açotandolos sobre carneros de la tierra por las calles publicas de que a resultado mucha enmienda En ellos».

38 La primera declaración de Miguel Campusano, de alrededor de 54 años, fue recogida en Chongos el 6 de mayo de 1647. La ratificación de su denuncia fue hecha en Mito el 28 de junio (f. 25r). Su tercera declaración contra el curaca, a petición de fray Diego de Larrea, se hizo el 7 de diciembre (f. 122r-127r). Su hermano, Juan Cerrón de Guevara, también de unos 54 años, acusó al curaca de amancebado e incestuoso en Mito el 6 de diciembre (f. 113v-116v). La justificación de Larrea Peralta a la conducta de los Serrano en f. 91v.

mecanismos que permitían la fluida participación de las parcialidades indígenas y de sus caciques representantes en la estructura de poder nativo del repartimiento de Ananguanca. Desde esta perspectiva, la denuncia de 1647 y, como veremos, otras más, eran un instrumento a través del cual caciques descontentos contradecían la autoridad de don Juan Apoalaya como cacique principal y gobernador de Ananguanca. Habiendo perdido don Juan ascendiente entre ellos, los caciques buscaron derrotarlo en el plano propio de una de las legitimidades que todavía lo asistían: el de la justicia virreinal. Se trataba de una legitimidad que partía del reconocimiento oficial de su condición de curaca, la misma que lo mantendría en el cargo hasta que se probaran acusaciones como las de amancebado, incestuoso o hechicero.

El origen de la rivalidad entre don Juan y sus caciques detractores era que aquel había comenzado a designar individuos adeptos y extraños a la elite tradicional en el cargo de cacique de tasa. Karen Spalding los hubiera llamado «escaladores sociales»: individuos ajenos a las familias tradicionales de curacas, puestos en el cargo en desmedro de la secular autoridad de que habían gozado las familias y las personas de los acusadores de don Juan en 1647. La recaudación del tributo indígena y la movilización de los tributarios remitían a uno de los elementos centrales del juego de poder en los Andes. Afortunadamente, el expediente de amancebamiento de 1647 y otros documentos complementarios nos permiten conocer que la acusación desplegada en dicho año era solo un hito en la larga historia de denuncias que don Juan Apoalaya tuvo que enfrentar a lo largo de dos décadas. Ya en diciembre de 1635, es decir doce años antes del inicio formal de la acusación por amancebamiento e incesto, varios indios principales de Chupaca se comprometieron a pagar, nada menos que a fray Diego de Larrea Peralta, su doctrinero, doscientos pesos por otros tantos que este les había prestado para financiar una causa judicial que seguían en Lima contra su cacique, don Juan Apoalaya.³⁹

La temprana alianza entre el doctrinero y los caciques de Chupaca —recordemos que Larrea acababa de ser nombrado doctrinero allí— obligó a don Juan Apoalaya a defenderse. En junio de 1636 concedió poder a un procurador para que feneciera la causa que contra él se seguía ante la Audiencia por los capítulos que le habían opuesto «los yndios alayas del pueblo de Chupaca», resumiendo en esta frase la identidad familiar de sus capitulantes y la naturaleza política de sus acusaciones.⁴⁰ Además de la designación de un procurador, el curaca contraatacó consiguiendo el apoyo de otros caciques, distintos de los Alaya, para que a su vez capitularan al doctrinero Larrea. En una interesante escritura de «apartamento» de 1636, y por acuerdo unánime,

39 La escritura de obligación está en ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1635], f. 26r-27r. Los deudores eran don Cristóbal Quispi Cangalaya, don Joan Visalaya, don Miguel Paytanalaya, don Pedro García Cangalaya, don Jerónimo Socoyalaya y don Joan Nicolás Visalaya. Se comprometían a pagar la deuda en abril del año 1636. La obligación está fechada en Chupaca a 4 de diciembre de 1635.

40 ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1636], f. 142v-143r.

ambas partes trataron de conciliar, apelando al argumento de «conseruar la amistad paz y quietud que siempre an procurado y ser como son el dia de oy todos amigos y deudos muy cercanos». Don Juan se obligó a no seguir capitulando al doctrinero —a través de los curacas que le eran adeptos—, mientras que los caciques Alaya se obligaron a no seguir capitulándolo a él.⁴¹

Gracias a este tipo de información, se puede reconstruir en perspectiva el contexto local en el que surgían acusaciones de amancebamiento, de hechicería o de idolatría. Esta perspectiva permite apreciar el trasfondo social que animaba las rencillas detrás de estas denuncias. En tales acusaciones, el papel determinante no correspondía necesariamente al visitador eclesiástico o al doctrinero, quienes preferían actuar en consonancia con los intereses de otros actores sociales, especialmente caciques de mediana jerarquía. En este caso particular, se trataba de una historia de varias décadas: la historia de cómo se cuestionaba el poder curacal en una pequeña comunidad de los Andes centrales durante el siglo XVII.

Escrituras de concierto similares a aquella que firmaron los dos bandos enfrentados a mediados de la década de 1630 no se volvieron a realizar. Una o ambas partes debieron arrepentirse de llegar a un arreglo y prefirieron arriesgarse impulsando sus respectivas causas judiciales. O, quizá el curaca don Juan Apoalaya incumpliera una de las cláusulas del concierto, aquella que precisamente protegía a sus demandantes y a su familia de cualquier ataque directo de don Juan y los autorizaba, en caso de producirse tal agresión, a continuar sus capítulos contra el señor étnico. Lo cierto es que don Juan Apoalaya debió viajar a Lima en 1641 para hacer frente a los —¿mis-mos?— capítulos que los indios principales de Ananguanca le interpusieron ante la Audiencia. No dudaron estos mismos curacas Alaya en apoyar a doña Teresa Unoc-yaro cuando, en febrero de 1642, decidió relatar al juez eclesiástico de la provincia cómo su marido la obligó a vivir amancebada con don Juan Apoalaya por más de diez años. Mientras tanto, este se hallaba ausente ocupándose de su defensa en Lima, como se comentara líneas arriba.⁴²

41 El singular documento está fechado en Chupaca a 26 de agosto de 1636. Firmaron don Juan Apoalaya, cacique principal y gobernador de Ananguanca, don Cristóbal Quispe Cangalaya, don Juan Nicolás Visalaya, don Pedro García Cangalaya, don Juan Visalaya [en realidad ausente], don Miguel Paytanalaya, don Rafael Quispe Cangalaya y don Jerónimo Socolaya, indios principales y capitulantes del cacique don Juan. Por el otro bando, se presentaron don Juan de Espinosa, don Juan Pantaleón Guaynalaya, don Bernabé Cangalaya, don Diego Capac Yupanqui, don Juan Amaycochachi, don Andrés Astovilca y don Juan Yarollicbias, indios de dicho pueblo y capitulantes de fray Diego de Larrea. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1636], f. 480r-481v.

42 Sobre la denuncia de doña Teresa y los principales que la secundaban, que incluye a los denunciados de Lima, f. 2v [foliación final]. Causa de 1641, Lima: don Alonso Cangalaya, don Cristóbal Cangalaya,

Una vez más, los obstinados denunciadores se hallaron detrás de la acusación de 1647, aunque prefirieran ocultarse tras las declaraciones del alcalde de Chupaca y de otros indios de menor rango. Los acusadores evitaban así que don Juan pudiera contraatacar acusándolos a ellos por faltas que en ese momento a él se le imputaban, como el amancebamiento. Recordemos, por ejemplo, que don Jerónimo Socoalaya, uno de los denunciadores de 1642 y de 1647, tenía más de veinte mancebas. Además, cuando don Juan era reprendido a causa de su poligamia, el curaca solía responder que «por ser de los Alayas tiene Bula de Su Santidad para que en el ni en los otros Alayas no sea pecado haçer semejantes inestostos». La afirmación permite entender cómo el tener varias mujeres era también atributo o privilegio de los Alayas que indirectamente denunciaban a don Juan.⁴³ Adicionalmente, estos denunciadores se escudaban hábilmente en las declaraciones de otros indios porque, con los antecedentes de sus denuncias del periodo 1635-1642, hubiera sido más sencillo que don Juan Apoalaya demostrara la verdadera intencionalidad de sus denuncias.

Un testigo presentado por don Juan refirió cómo ya en 1642 el padre Larrea había «mingado» a dos indios, entregándoles plata y otras cosas, para que denunciaran falsamente al curaca de Ananguanca en la causa abierta en Lima. El dato es importante pues revela que también en las acusaciones de dicho año los indios principales y el dominico actuaban de concierto para acusar a don Juan. Cinco años después, y según otro testigo, Larrea procedía de la misma forma, al presentar testigos que a todas luces mentían, asunto en el que don Juan incidía repetidamente en su defensa. Para reforzar este punto, se puede traer a colación lo sucedido con Diego Casayco: no quiso ratificarse en su denuncia, pues dijo haber sido inducido a declarar por el alcalde del pueblo de Chupaca y por fray Diego Larrea, los mismos que le prometieron relevarlo de la mita minera de Huancavelica si condenaba al curaca de Ananguanca. Destaca también el caso de Martín Oro Yañac, quien alegó haber recibido amenazas para que mintiera. La coacción provenía también del alcalde ordinario de Chupaca y de don Juan Leandro Marcalaya, quienes lo embriagaron con vino para que declarara según su propia conveniencia, es decir, contra el cacique don Juan.⁴⁴ don Juan Leandro Marcalaya era, precisamente, uno de los indios principales que había actuado contra don Juan Apoalaya, denunciándolo ya desde 1635, lo que traza

don Pedro García Cangalaya, don Rafael Quispi Cangalaya, don Juan Leandro Marcalaya, don Jerónimo Socoalaya, don Juan Visalaya. Causa de 1642: don Alonso Cangalaya, don Juan Leandro Marcalaya, don Juan Visalaya y don Juan Nicolás Visalaya, todos «yndios principales del pueblo de Chupaca». Como se aprecia, son los mismos capitulantes de 1635-1636.

43 Sobre la supuesta bula papal que amparaba a los Alayas, véase f. 11v-12r.

44 El padre Reginaldo de Lizárraga (2002: 240), doctrinero en el valle, comenta al respecto: «Jurar falso no lo tienen en más de cuanto se les da una taza de vino, o un mate de chicha, y cuando les reprehendemos, ¿cómo juraste en falso? la excusa es, y responden: díjome un amigo, o mi vecino, o mi curaca (que es lo más común) que lo hiciese, sin más sentimiento; pues volver la fama, ni desdecirse, no se hable de eso».

una línea de continuidad entre esta causa, la de 1642 y la de 1647, en tanto ataques legales contra el curaca de Ananguanca para despojarlo del poder.⁴⁵

Sinceras o no, las retractaciones de estos dos testigos reflejan cómo, a medio camino, algunos acusadores podían llegar a dudar del éxito de los ataques contra el cacique principal. Las retractaciones también muestran cómo, mientras se desenvolvía la causa, algunas alianzas podían recomponerse, aunque fuera temporalmente. Finalmente, la ambigüedad de algunos testigos pone en evidencia los intereses en juego que subyacían a este tipo de acusaciones, así como la continuidad de determinados enfrentamientos por el poder en los curacazgos del valle de Jauja: aunque la enemistad se materializara a través de distintas formas legales, eran, al fin y al cabo, los mismos personajes quienes cuestionaban la permanencia de don Juan Apoalaya en el curacazgo de Ananguanca prácticamente desde su ascenso al poder.

Ahora bien, el análisis puede afinarse más si precisamos algunas constantes en el universo de los acusadores. Primero, tomando los casos en los que conocemos el lugar de nacimiento, los denunciados provenían de Chupaca, residencia tradicional de los Apoalaya desde el siglo XVI. Las acusaciones partían, pues, de individuos muy cercanos al denunciado, hombres que se contaban entre los más importantes de dicho pueblo y del repartimiento, indios principales con puestos de poder y prestigio en la jerarquía andina. Segundo, los acusadores no solo compartían un mismo espacio físico con el curaca don Juan Apoalaya, sino que se trataba de miembros de su parentela extendida. Por eso, se identificaban a sí mismos en la escritura de concierto de 1636 como «amigos y deudos muy cercanos». Se puede traer a colación ahora que, como se ha postulado para otras latitudes, era función social privilegiada de las acusaciones de este tipo la de separar clanes cuando la relación dentro de los mismos se había tornado insostenible. Efectivamente, la mayoría de los acusadores de don Juan en 1635-1642 —los que, como vimos, estaban tras la causa de 1647 apoyando otra vez a fray Diego Larrea—, pertenecía a la gran parcialidad de los Alayas, cuyos miembros se consideraban —y eran considerados— indios nobles y principales, parientes muy cercanos de la rama de curacas principales.

Esta gran parcialidad incluía a individuos con «apellidos» como Cangalaya, Paytanalaya, Socoalaya, Guaynalaya, Puricalaya, Mangoalaya, Orconalaya, Visalaya, Pilloalaya, Quispialaya, Chiguanalaya, Tupalaya, Hamuyalaya o Yacayalaya. Las variantes indican las subdivisiones de origen prehispánico en el grupo más amplio. La preeminencia de los Alaya sobre otras parcialidades estaba fuera de discusión, dado su parentesco directo con los curacas del repartimiento, quienes usaban el

45 Acerca de que el padre Larrea haya *mingado* a dos indios para que declararan en Lima contra su cacique, véase la declaración de don Nicolás Visalaya en f. 76r. Sobre los testigos falsarios de Larrea, f. 70v. Sobre la denuncia y no ratificación del testigo Martín Oro Yañac, f. 27v. Sobre la no ratificación de Diego Casayco, f. 26r-26v.

sobrenombre exclusivo de «Apoalaya».⁴⁶ Solo cuando un individuo accedía al cargo de cacique principal y gobernador pasaba a usar dicho sobrenombre. Antes, el personaje podía utilizar el apellido Guaynalaya —en razón de su minoría de edad— u otra variante «Alaya».

Los pueblos de indios, como Chupaca, eran unidades que incluían a miembros de varias parcialidades, las cuales mantenían una buena dosis de independencia, así como autoridades propias. Los principales de estos ayllus desempeñaban una función determinante en la confirmación y legitimación del individuo que fuera elegido como curaca, especie de «representante y síndico del grupo mayor», sujeto siempre al consejo y consentimiento de los mismos. Por ello, eran estos principales los llamados a cuestionar el poder de su curaca en situaciones determinadas.⁴⁷ El caso que venimos estudiando exhibe estos mecanismos de enfrentamiento, tensión y consenso, pero tal como se habían configurado para mediados del siglo XVII. La introducción del sistema de justicia virreinal tras la Conquista puso a disposición de los curacas de toda jerarquía un medio a partir del cual traducir la ausencia de consenso —que en tiempos prehispánicos se resolvía por otras vías— en acusaciones de idolatría o amancebamiento, así como en interminables pleitos sucesorios. Así, la denuncia de 1647 muestra cómo los miembros de aquellas subdivisiones existentes dentro de una parcialidad —el caso de los Alaya— pugnaban por el acceso directo o indirecto al liderazgo del repartimiento, batalla que venía sucediéndose en la localidad de Chupaca durante las décadas de 1630 y 1640.

Estas ideas aún generales resultarán más claras si precisamos con mayor detalle a los actores involucrados, con el fin de mostrar cómo operaba esta dinámica. En el caso preciso de los acusadores del decenio de 1640, pertenecían a tres familias o sub parcialidades: los Marcalaya, los Visalaya y los Cangalaya. Larrea dijo sobre los capitulantes de 1642 que «como es publico y notorio son Alayas aillo principal y

46 AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 17 [1649]. Es interesante que, quizá sin saberlo, Larrea confirmara lo que había sido la regla entre los caciques de Ananguanca. Refiriéndose a una partida de bautizo supuestamente adulterada, el dominico sostuvo que: «Donde se advierta que en el terçer renglon donde solo esta a los principios del Alaya le anidieron [sic] un poco mas de atras de distinta letra Apo que todos sus hijos concubinarios y adulterinos quiere que sean Apos, que tambien el dicho Apolaya en el Libro de baptismos Antiguo tiene por sobre nombre huayna alaya y el se a querido introducir Apoalaya» (f. 92v.). Luego, agrega: «don Juan Guayna Alaya (que assí esta en su baptismo) y a ora a passado ya por su autoridad y por si mismo al dicho Apo alaya, según transformaciones de Ouidio» (f. 94r). Para un caso mencionado por Guaman Poma, considérese a dos principales, padre e hijo: don Carlos Catura y don Felipe Guayna Catura (1992: 726). También, véase Espinoza Soriano 1969: 18, acerca de *Manco y Huayna*, sobrenombres o apellidos que denotaron la jerarquía y la edad de los curacas. Manco fue llamado el mayor o viejo en experiencia, mientras que Huayna, aquél que fuera heredero o menor de edad.

47 Sobre estas ideas, elaboradas a partir de la información disponible para los curacazgos de Huarochirí, Huamanga y la costa norte, véase; Rostworowski 1961; Spalding 1974: 46-54, 102-103; 1984: 56-57; Stern 1986[1982]: 32-33; y, Ramírez 2002[1996]: 103.

de los mas principales indios y mas llegados a raçon de este pueblo de Chupaca». El dominico no se equivocaba. El padrón de la doctrina de San Juan Bautista de Chupaca, de 1649, se inicia con el siguiente encabezado: «Padron De la doctrina de los alayas Caualleros». Es decir, se identificaba a Chupaca como la doctrina *de* los Alaya. Solo después de enumerar a los miembros de las familias o sub parcialidades que integraban esta gran parcialidad, se ofrecía el listado de las demás parcialidades reducidas en Chupaca desde el siglo XVI. Y prácticamente todos los acusadores de don Juan Apoalaya, pertenecientes a su parentela extendida, figuran entre los primeros empadronados de 1649, privilegiados en el ordenamiento social de la comunidad de Chupaca.⁴⁸ Sus familias habían estado vinculadas siempre al poder. Visalayas y Cangalayas se contaban entre los hijos «naturales» —tenidos en esposas secundarias— de Macho Alaya, curaca de Ananguanca en 1532 y tronco principal de la rama de los caciques gobernadores Apoalaya. La importancia de Visalayas, Marcalayas y Cangalayas, así como la de sus descendientes, en la futura vida política del repartimiento quedó reconocida oficialmente al menos desde la década de 1570, cuando se les presentó en una probanza como hermanos —aunque de distinta madre— de los caciques principales Apoalaya (Temple 1942: 149-151).

La relación genealógica ofrecida a las autoridades coloniales en el siglo XVI buscaba establecer que la parcialidad de los Alaya gozara de una posición privilegiada para acceder al poder en Chupaca, por encima de los intereses de los caciques de otras parcialidades. Así, las tres familias de acusadores —Marcalaya, Visalaya y Cangalaya— ocuparon cargos importantes incluso en distintos pueblos de indios de Ananguanca durante los siglos XVII y XVIII, especialmente Chupaca, Sicaya y Huancayo. Don Hernando Visalaya o Marcalaya, por ejemplo, llegó a ser gobernador interino del repartimiento de Ananguanca al menos en dos oportunidades durante el siglo XVI (Temple 1942: 149-151). Don Fernando Visalaya se contó entre los caciques y principales de Sicaya en agosto de 1730. Los Marcalaya fueron, durante los siglos XVI y XVII, alcaldes o caciques principales de Chupaca, caciques principales de Sicaya y segundas personas del repartimiento de Ananguanca.⁴⁹ De

48 Para la afirmación de Larrea, f. 94r. El padrón en AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 17 [1649]. Don Pedro García Cangalaya, el primer empadronado, casado con Luisa Sayco. Tres hijos: Carlos Cangalaya, soltero; Gregorio Cangalaya, muchacho; Ana María, muchacha (f. 3r). Don Miguel Paytan Alaya, segundo empadronado, casado con Inés Chasca Carua (f. 3r). Don Jerónimo Socoalaya, su mujer: Rufina. Su hijo: don Juan Socoalaya, casado con María Herrera, y don Gregorio Alaya, muchacho (f. 3r). Don Alonso Cangalaya, su mujer: María Chumbi. Hijos: María Concepción y Ana María, muchachas (f. 3v). Juan Leandro Marcalaya, su mujer: Jerónima Pomacargua. Hijos: Pedro Sánchez Cangalaya y Juan Julián Cangalaya, muchachos (f. 3v). Don Juan Visalaya. Su hijo: Juan Visalaya, soltero (f. 3v). Don Rafael Quispi [Canga]alaya, su mujer: María Magdalena de la Cruz (f. 4r).

49 Don Fernando Visalaya en AGI. Audiencia de Lima, 414 [1731], f. 114r. Don Pascual Marcalaya, «alcalde» del ayllu Alayas de Chupaca en febrero de 1706 en BNP. Mss., C 2578 [1776], f. 17r-18v.

forma similar, los Cangalaya se desempeñaron en el mismo lapso como caciques del repartimiento de Huancayo, caciques cobradores del ayllu Alaya en Sicaya, alcaldes mayores y gobernadores del repartimiento de Ananguanca y escribanos de cabildo en Chupaca y Sicaya.⁵⁰

Los sucesos de 1647 indican claramente que estos Alaya se habían enemistado con don Juan Apoalaya, enfrentándolo y acusándolo ante la justicia eclesiástica. Aunque subordinados a don Juan, su buena disposición hacia el cacique principal era fundamental para sostener la legitimidad del mismo, así como para la correcta marcha del gobierno en cuanto a la movilización de mano de obra para la mita, la recaudación del tributo y, en suma, la continuidad de los Apoalaya en el poder. Como lo adelantáramos, la distribución del poder se estaba tornando menos consensual que antes: los Alaya denunciados peleaban al cacique principal los puestos de poder en Chupaca, pues un punto central del problema radicaba en que varios de los caciques de tasa, quienes precisamente apoyaron a don Juan Apoalaya en la causa de 1647 con declaraciones acerca de su inocencia, habían sido designados por el mismo don Juan. Este es un hecho sumamente relevante si se toma en cuenta que la colaboración entre los mandones encargados de la recaudación —caciques de tasa— y el cacique principal del repartimiento era vital para este último. El incumplimiento de la obligación tributaria podía resultar funesto para la base material y, por qué no, la autoridad del curaca de mayor jerarquía. Los caciques principales y gobernadores

Don Juan Simón Marcalaya, alcalde de Chupaca en 1726 (Ordaya Espejo 1957: 89). Don Domingo Marcalaya, cacique del pueblo de Santo Domingo de Sicaya en noviembre de 1733; BNP. Mss., C 2578, f. 12r. Don Juan Fernando Marcalaya, nacido hacia 1692, segunda persona del repartimiento de Ananguanca por lo menos entre 1727 y el 7 de octubre 1741 y en mayo de 1762, cacique principal de Chupaca en diciembre de 1749, vecino de la provincia de Jauja en octubre de 1743, en BNP. Mss., C 2578 [1776], f. 12r; AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 257, L. 15. [Nueva signatura: GO-BI, leg. 141, C. 120, 25fs] [1736-1741], f. 1v-2r y 4r; C 2118, f. 126v; AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 390, L. 23 [1779-80], f. 41r-43v; C. 1292, L. 153 [1765], f. 102r. Don Mateo Marcalaya, segunda persona de Ananguanca en agosto de 1769, en AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 1292, L. 153 [1765], f. 102r.

- 50 Don Cristóbal Cangalaya, difunto en 1647, tío muy cercano de Apoalaya, muchos años gobernador de Ananguanca. Un don Cristóbal Quispi Cangalaya fue padrino de matrimonio de don Juan Apoalaya y de doña Angelina Guamancargua, según partida transcrita por Larrea y Peralta, en 1632 (f. 92v-93r, 94r). Don Gabriel Cangalaya, cacique del repartimiento de Huancayo en agosto de 1644, en BNP. Mss., B1482, f. 169r. Don Francisco Cangalaya, alcalde de Chupaca en setiembre de 1724 (Ordaya Espejo 1957: 89). Don Felipe Santiago Cangalaya, cacique cobrador del ayllu «Alaias» de Sicaya en 1730, en AGI. Audiencia de Lima, 414, f. 66r-67v. Don Simón Pascual Cangalaya, alcalde mayor del repartimiento de Ananguanca y don Andrés Quispealaya escribano de cabildo de los naturales en agosto de 1730, ambos caciques y principales de Chupaca, en AGI. Audiencia de Lima, 414, f. 50r. El mismo don Simón Pascual Cangalaya y don Joseph Cangalaya, caciques de Sicaya en noviembre de 1731, en BNP. Mss., C 2578 [1776], f. 12r. Don Bernabé Santos Cangalaya, alcalde y cacique de Sicaya en 1741, en BNP. Mss., C 2118, f. 127r. Don Lucas Cangalaya, cacique cobrador y escribano de cabildo de Sicaya hacia 1758; don Pedro Cangalaya, indio principal y cacique de Sicaya en 1759, en AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 1037, L. 126 [1756], f. 204r y 441r.

entregaban recibos a los caciques de tasa, quienes a su vez se habían encargado previamente de cobrar a los indios.⁵¹ De no hacerlo, el curaca principal debía responder ante las autoridades.

En cuanto a los desórdenes en torno al acceso al poder en Chupaca, la declaración de fray Diego Larrea decía lo siguiente:

Y a unos yndios valadies mandonçillos que aun esto no lo son por herençia sino puestos en este ofiçio por el dicho apolaya para que sean coadjutores suios en sus maldades agrauios y robos les da al presentarlos por testigos el titulo de caçiques principales por tramoya y que se entienda que con gente prinçipal abona sus inornes culpas o las disculpa.

Era casi como si declararan, a través del dominico, los caciques principales agraviados con esta situación, aquellos que *sí* lo eran por herencia desde hacía más de ciento veinte años y que podían prestar especial atención, mayor a la que prestaría el dominico, a las alteraciones del acceso al poder en Chupaca. En este sentido, y según palabras del doctrinero, un tal Diego Tacana, a quien Apoalaya presentaba como cacique principal, no era más que un indio tributario. De forma similar, Juan Yarolibias, otro tributario, había sido «nombrado» por Apoalaya cacique *camachico* del ayllu y parcialidad de Pillo.⁵² Es muy probable que estos aliados de don Juan hubieran reforzado sus vínculos con el cacique principal a través de la entrega de mujeres. Al respecto, Guaman Poma (1992[1980]: 714) denuncia que «los dichos caciques principales, por hazer muy muchos mandones cin título ni derecho por tener qüenta y amansebamiento con sus hijas o ermanas, lo rreserua y les haze *curacas* de *pachaca*, no teniendo derecho». Algunas mancebas del curaca, como Casilda Puypuchumbi y sus dos hijas, pertenecían al ayllu Yauyos. Y, precisamente, don Juan Apoalaya presentó entre los testigos de su probanza a caciques de tasa de las parcialidades Colcaruna Yauyos y Larica (f. 55r-74r). Esto podría estar indicando que tenía el apoyo de determinados miembros de las parcialidades a las que pertenecían algunas de sus mancebas. Recuérdese en este punto la declaración del padre Larrea, quien afirmaba que los padres, quizá por las exenciones tributarias que el cargo de cacique acarrea, tenían «gran dicha» de que el curaca «tratara» con sus hijas.

En todo caso, los intereses del dominico Larrea y de los caciques que capitulaban a don Juan en varios frentes —la causa abierta ante el fuero secular en Lima hacia 1635 y las dos denuncias por amancebamiento de 1642 y 1647— confluían finalmente en el problema crucial de los caciques «nombrados». Los caciques y el doctrinero libraban batallas inspiradas en móviles interrelacionados, pues los caciques eran quienes podían suministrar mano de obra al doctrinero. En otras palabras, es muy

51 ARJ. Protocolos Notariales, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1663], f. 136r.

52 Véase f. 55r-74r. La declaración de Larrea en 94r. El caso de Diego Tacana en f. 96v. El de Juan Yarolibias, en f. 88v.

probable que existiera una relación entre la capacidad de los caciques Alaya de movilizar a los tributarios y las demandas de mano de obra de Larrea para sus empresas privadas. Larrea se inhibió de denunciar al cacique principal cuando fue doctrinero de Chupaca hacia 1635, incluso por las mismas faltas que condenaría en 1647 —amancebamiento, incesto y hechicería—. Esto indica que el doctrinero percibió que en 1647 las condiciones eran propicias para que la acusación tuviera éxito.⁵³ Una rivalidad subyacente apuntalaba el ataque del dominico. Sin duda, don Juan había agraviado a algunos Alaya al influir en la designación de autoridades —sobre todo caciques de tasa— distintas a los Cangalaya, los Visalaya o los Marcalaya, cargo codiciado porque, además del prestigio asociado al mismo, permitía a los beneficiados cobrar eventualmente más del monto fijado en la tasa.⁵⁴

Esta situación, incómoda para los Alaya, había comenzado antes de 1647. Se trataba de una estrategia desplegada por don Juan Apoalaya para copar y controlar los puestos de poder del repartimiento con curacas adeptos. Al menos en dos casos, aquellos caciques de tasa puestos por el curaca desempeñaban dicha función desde 1644, por lo que ya gozaban del favor de Apoalaya. Una posibilidad es que fuera precisamente la causa de capítulos que don Juan enfrentaba en 1641 en Lima, impulsada por los caciques principales que luego se verían temporalmente relegados, el elemento desencadenante de la inclusión de caciques intrusos en desmedro de los Alaya.

No es posible determinar si don Juan buscó beneficiarse con la designación de caciques de tasa intrusos y eso despertó la enemistad de los Alaya o si, más bien, fue una medida del curaca en respuesta a la indisposición de otros principales para recaudar el tributo. Quizá se trataba de ambas cosas a la vez: sabemos que en las décadas de 1630 y 1640 don Juan tuvo algunas dificultades para recaudar y pagar el tributo de Ananguanca —endeudándose por tal motivo—, por lo que debió vender, desde la década anterior, algunas de sus tierras para conseguir el dinero en efectivo.⁵⁵ Así, es probable que don Juan se viera obligado a imponer caciques de tasa adeptos

53 Aún el 7 de noviembre de 1646 era cura y vicario de Chupaca fray Gerónimo de Orosco, dominico. ARJ. Protocolos, t. 2 (Pedro de Carranza) [1646], f. 384v. Larrea aparece como doctrinero de Chupaca recién el 4 de marzo de 1647, es decir, pocos meses antes de que se iniciara la causa contra el curaca don Juan Apoalaya. t. 2 (Pedro de Carranza) [1647], 415r-415v. Queda claro cómo, secundado por las antiguas enemistades entre el cacique y los caballeros Alaya, Larrea Peralta se decidió a lanzar su denuncia.

54 Véase Arellano Hoffmann 1988: 102. Sobre un cacique de Riobamba, en la Audiencia de Quito, que interfiere en la sucesión de los ayllus a su mando y en los puestos de poder a él cercanos, véase el interesante trabajo de Powers 1998: 201.

55 El 1 de diciembre de 1639, se obligó de pagar al alférez Alonso de Blancas 95 pesos, por otros tantos que Blancas le prestó para pagar los tributos que estaban a su cargo. ARJ. Protocolos, t. 1 (Fernando Quixada) [1639], f. 1038r-1039v. Ventas de tierras en t. 1 (Damián de Arauz) [1628], f. 140r-141v y t. 1 (Melchor de los Reyes) [1626], f. 367r-v.

ante la negativa de los Alaya de secundarlo en la recaudación, lo que implicaba a fin de cuentas que su reconocimiento como autoridad étnica había sido solo parcial. En un nivel más profundo, lo que estaba ocurriendo partía del hecho ya notado de que don Juan se hallara en una posición de poder relativamente débil. El reforzamiento de una legitimidad paralela muestra que don Juan buscaba reconstruir un universo de relaciones que se habían deteriorado.

Ahora bien, no todas las autoridades e indios notables de Chupaca se alinearon contra don Juan Apoalaya. Este relativo apoyo al cacique es muestra de la complejidad y riqueza del juego político y de las redes de alianzas que operaban en el valle. Aunque los caciques de tasa de seis parcialidades apoyaron a don Juan a través de sus declaraciones, destacan dos casos en particular: las parcialidades de Colcaruna Yauyos y Yaucha. Ambos eran ayllus cuyo asentamiento se debía a la ubicación de *miti-maes* yauyos en el valle por los incas.⁵⁶ No descartemos que, aún a mediados del siglo XVII, estas parcialidades fueran identificadas como *extranjeras* por las parcialidades oriundas del valle, especialmente la de los Alaya, seculares caciques de Ananguanca. Esta oposición, mucho más profunda y de más larga duración, se podría estar mostrando en los sucesos de 1647 que hemos analizado al disputarse determinados cargos como el de cacique de tasa.

Vista en perspectiva, la historia del enfrentamiento entre el cacique principal y los curacas Marcalaya, Visalaya y Cangalaya —quienes ocuparon puestos intermedios del poder nativo en los siglos XVII y XVIII—, debido a la introducción de caciques intrusos en Chupaca, es evidencia de un proceso más amplio. En primer término, la causa de 1647 es expresión de las estrategias de manipulación de la justicia eclesiástica exhibidas por los indios principales del repartimiento de Ananguanca y por el doctrinero, esta vez bajo la forma de una denuncia por amancebamiento e incesto. Poco tenía esta que ver con los fines para los cuales dichos mecanismos fueron concebidos; se subvertía así el sistema. En segundo término, enfrentamientos como estos debieron ir ampliando la brecha que separaría paulatinamente a los caciques medios, alcaldes y otras autoridades indígenas de los intereses y *modus vivendi* de los grandes caciques principales y gobernadores, patente en más de una zona del virreinato ya en siglo XVIII. Aunque estudios adicionales sobre el valle de Jauja son necesarios, el caso presentado en el siguiente capítulo refuerza la idea de que la segunda mitad del siglo XVII se caracterizó precisamente por enfrentamientos de este tipo dentro de la elite nativa.

56 Véase Dávila Briceño 1965[1586]: 155 y Altamirano y Mallma Cortez 1992.

4. EL DESTIERRO DEL CACIQUE

Al parecer, el enfrentamiento se entrampó hacia 1649. Aunque muchos de los capitulantes del cacique entre 1635 y 1647 siguen figurando como empadronados a la cabeza de la parcialidad de los Alaya a fines de la década, los acompañan los caciques «puestos» por don Juan liderando sus respectivas parcialidades.⁵⁷ Aunque el veredicto final de las autoridades del Arzobispado absolvía a don Juan Apoalaya, una sentencia fechada a 31 de agosto de 1648 ya lo había condenado a dos años de destierro y al pago de los elevados costos judiciales. Don Juan debió pedir dinero prestado y vender algunos topos de tierras para solventar los gastos.⁵⁸ A esto habría que sumar que, al llegar en 1646 a enfrentar la causa judicial contra él abierta en Lima, se había declarado ya «pobre e ympossibilitado». Debía una buena cantidad de pesos para ese entonces.⁵⁹ Pero, sin que se le diera una tregua, casi inmediatamente debió hacer frente a la causa por amancebamiento y al posterior encarcelamiento. La dimensión de estas causas ayuda a comprender bien el poder destructivo de la alianza entre los caballeros Alaya y su doctrinero, obstinados denunciantes del *hatuncuraca* don Juan.

En 1653, un visitador de paso por el Mantaro aludía al único hijo legítimo de don Juan que vivía a la sazón, el famoso don Carlos Apoalaya, como a quien tenía en propiedad el cacicazgo y gobierno principal, por no haber otro de mejor derecho. Así, es probable que don Juan falleciera antes de 1653, quizá afectado por la causa de amancebamiento e incesto y la prolongada prisión que sufrió por la misma, circunstancias que pudieron haber influido en el desenlace de su vida.⁶⁰ Pero fuera esto

57 Don Juan Yarolibias figuraba todavía como cacique del ayllu Pillo; de la misma forma que don Diego Puypullalli lo era del de Colcaruna Yauyos y don Diego Gucrapoma del de Yaucha. En el ayllu Omaca se empadronaron en primer lugar un don Juan Leandro Tacona [Tacana], casado con Juana Aguilar, y un don Juan Crisóstomo Tacana. Se había casado con María Regina y tenía cuatro hijos: Esteban Tacona y Pedro Ñañac Poma, muchachos; y Marçela Chasca y Verónica Yalomanco, muchachas. Véase AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 17 [1649], f. 12r. Constan en otros documentos un don Diego Tacona, alcalde de Huancayo en 1632, y un don Juan Tacona, escribano de cabildo de Mito en 1690. Véase, respectivamente, AAL. Visitas eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 5 [1632], f. 1v; y AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 6 [1690], f. 16v.

58 Se obligó a pagar a don Pedro Culcapusa, gobernador y cacique principal de la provincia de Angaraes, quinientos pesos que le había prestado. Huancayo, 27 de octubre de 1648. ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza) [1648], f. 559r-559v. Vendió casi inmediatamente (1648) al alférez Francisco Ruiz de la Bastida cuatro topos de tierras de sembrar en el paraje de Guanca Guanca, términos del pueblo de Cochangara, en cien pesos, como suyas propias (f. 560r-561r).

59 El 10 de abril de 1646 don Juan se hallaba de vuelta en el valle del Mantaro. ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza) [1646], f. 350r-351v. Regresó con deudas, pues debía al alférez Alonso de Esquivel, residente en Lima, 1.113 pesos y 6 reales, casi de seguro por las costas del proceso judicial que enfrentó (f. 355v-357r).

60 Para la visita de 1653, véase BNP. Mss., C 1332 [1771], 47v-48v. Lo único que resulta seguro es que don Juan ya había fallecido en abril de 1657. ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1657], f. 412r-414v.

así o no, el final de la historia es el mismo: para 1653 don Juan no era ya cacique de Ananguanca. Mientras se desarrolló la causa, don Juan fue reemplazado, por minoría de edad de su hijo don Carlos, por don Domingo Lope Anteyalon. Este personaje aparece como gobernador y cacique principal de Ananguanca ya en octubre de 1651. Larrea Peralta, en cambio, seguía siendo doctrinero de Chupaca aún en abril de 1654. En septiembre de 1656 fue designado para adoctrinar al vecino pueblo de Chongos.⁶¹ Así, los denunciadores tras la causa iniciada en 1647 tuvieron éxito al lograr una sentencia que condenó al *hatuncuraca* a dejar el poder y a abandonar la provincia.

Aunque no conocemos el desenlace exacto de esta historia, sí se puede afirmar que, durante las décadas de 1630 y 1640, don Juan Apoalaya trató de forjarse una legitimidad paralela a la que emanaba del gobierno virreinal —y que lo ubicaba como cacique principal y gobernador de Ananguanca—. Al ser reconocido como sucesor de su padre, o quizá poco tiempo después, se amancebó con María Vilcatanta, su preferida. Tuvo en ella a los hijos que pensó debían sucederlo. Conformó con ellos, sus mancebas y numerosos criados, un bando que parecía apoyarlo en su rebelión más o menos abierta contra la organización eclesiástica. Logró que se le reconociera en ese ámbito como «señor natural» de los indios y el acceso a sus numerosas mujeres hizo que algunos lo percibieran como un cacique de los del «tiempo del Inga». Pero el estar «desposeído de parientes» —fueron sus propias palabras—, así como la aparición de caciques intrusos puestos de su mano, dificultaron la conservación de su autoridad frente a otros caciques, que lo denunciaron insistentemente.

No consta que don Juan haya logrado reconciliarse con los caciques y principales de Chupaca que venían cuestionando su autoridad y capitulándolo desde distintos frentes. Queda claro, sin embargo, que se trataba de una época de cambio en los Andes centrales, la misma que, a través de una dinámica que los enfrentaba insistentemente con sus curacas subordinados, sembraba de dificultades el camino que para la conservación del poder. Las acusaciones con fines políticos, las mismas que socavaron el poder de don Juan Apoalaya, eran un arma poderosa, pero de doble filo. En ocasiones como la de 1647, se usaron contra los caciques Apoalaya y beneficiaron a los caciques subordinados. Pocos años después el hijo y sucesor de don Juan, don Carlos Apoalaya, demostraría cómo los *hatuncuracas* sabían valerse de las mismas estrategias de manipulación para conservar su poder. Esa es la historia que se desarrolla en los siguientes capítulos.

61 ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 211r. También, BNP. Mss., C 1332 [1771], 448r-48v. ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1654], f. 135r, 359r.

CAPÍTULO 6

JUAN PICHU, CURACA Y HECHICERO

—Digo aqui publicamente que quanto e depuesto y dicho a Vuestra Merced asi de las brujerías como de las demas cosas an sido mentira y figsiones mías no solo por mi boluntad sino que e sido yndusido de parte superior esta es la uerdad y por la quenta que e de dar a Dios que no a pasado mas de lo dicho en que me Ratifico y Buelbo a Rogar a Vuestra Merced me perdone y a Vuestra Paternidad Padre mio Dios se lo pague por el uien que a hecho para mi alma [...].

—Hare las amistades con mucho gusto pero sera rason que quando dicho don Francisco me a ynjurado tan capitalmente que no solo me a querido matar sino destruirme la honra con muchísimos testimonios deponiendo de mí que soi brujo usando de echiserías materia tan sensible quando me hallo con una hija casadera y parientes honrados aya querido dicho don Fransisco destruir mi credito y mis deudos.

Supuesto diálogo y petición de disculpas de don Francisco Lloclla Cachin a su cacique principal, don Juan Picho, 1691

A fines de 1690, un rumor circulaba por los pueblos del repartimiento de Luringuanca: el cacique principal y gobernador interino, don Juan Picho, había sido involucrado en un caso de brujería. Las palabras que desencadenaron las pesquisas del visitador de la idolatría estaban contenidas en la declaración de un indio forastero de Canta (al noroeste del valle), llamado Pedro Guaman. En presencia de varios testigos, Pedro les confesó a los alcaldes indígenas del pueblo de Mito que había ido a buscarlo un sobrino del gobernador interino y le había dicho que su tío le «rogaba» que acudiese al pueblo de Concepción a curarlo. Pedro llegó allí pasada la media noche. En casa del curaca, Pedro encontró a este, a su mujer y a dos viejos hechiceros, llamados Ana Juliana y Diego Yacan.

Ubicada en medio de la habitación, una mesa alrededor de la cual se habían sentado los cuatro personajes ayudó a Pedro Guaman a dilucidar el motivo real de su visita. Sobre la mesa había vino, aguardiente, chicha, coca, maíz blanco y algunas piedras de distintos colores. Pocos minutos después, mientras el cacique y gobernador Picho agradecía a Pedro por haber venido, un grano de maíz saltó misteriosamente de la mesa y rebotó en el pecho del recién llegado, depositándose otra vez sobre la misma. La trayectoria descrita por el grano fue rápidamente interpretada como un

mal agüero, por lo que la hechicera recomendó a su gobernador «que no se confiase» a Pedro «porque le abia de adenunçiar». Don Juan prefirió seguir el consejo de Juliana y despidió a Pedro en términos cordiales, no sin antes confesarle «que estaba muy triste por que le parecía que le abia[n] de quitarle el gobierno» y preguntarle luego «que remedio podría tener para este negoçio». Pedro le respondió que se encomendase a Dios —al menos eso declaró a sus captores e interrogadores—.

En relación con las dudas de don Juan Picho acerca de su permanencia en el gobierno de Luringuanca, Pedro Guaman agregó a su declaración que oyó mentar a la hechicera los nombres de don Francisco Lloclecachin y de don Domingo Hernando de Mendoza y que, a juzgar por la escena que presencié, «daba malisia que contra los susos estaban sacrificando por arte del demonio». Pedro dijo a su interrogador que el desgaste de las velas que alumbraban la escena lo habían hecho concluir que los presentes habían estado reunidos toda la noche en casa del gobernador, adivinando con coca y maíz. La declaración de Pedro fue suficiente para que se notificase al visitador de la idolatría, don Antonio Martínez Guerra, y se abriera proceso a los implicados. Cuatro días después, el visitador dio inicio a las pesquisas que nos revelarían a los actores involucrados en los sucesos denunciados.¹

Cualquier investigador familiarizado con los papeles de la idolatría puede dar fe de la aparición recurrente de episodios como este, provenientes de varias regiones del virreinato. Prácticas de curandería y sesiones mágicas de adivinación no son inusuales en este *corpus* documental. Pero antes que explorar las creencias y prácticas detrás de este asunto,² el presente capítulo aborda la acusación contra don Juan Picho desde la historia más general del repartimiento de Luringuanca, específicamente, los avatares de la sucesión curacal y las pugnas por el poder entre los curacas de dicho repartimiento. Desde la captura y confesión inicial del hechicero Pedro Guaman, los sucesos revelaron la conexión que existía entre prácticas mágicas, política y extirpación de la idolatría. Don Juan Picho, gobernador interino del repartimiento, recurrió al auxilio de determinados hechiceros y de la brujería para conocer si la suerte le sería propicia y si se conservaría en el gobierno, para así eliminar por medios

1 La confesión de Pedro Guaman en AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 6 [1690], f. 4r-4v. Salvo indicación en contrario, los folios que se citan entre paréntesis en el texto principal corresponden a este expediente. El testimonio de los alcaldes que apresaron a Pedro difiere en algunos detalles menores. Véase f. 19r-20r. Griffiths (1998[1996]: 225-227) ha analizado brevemente este caso. Sus opiniones coinciden en líneas generales con las que se ofrecen en este capítulo. Sin embargo, Griffiths no va más allá de los datos proporcionados por el expediente en su evaluación de las «enemistades y tensiones» mencionadas en el mismo.

2 Lo hizo Kenneth Mills con este mismo expediente 1997: 111-226.

mágicos a potenciales rivales al cargo. Su respuesta particular a la incertidumbre del poder y a la oposición política resulta predecible, en realidad, si se toma en cuenta la larga historia de acentuada inestabilidad del poder nativo en el repartimiento de Luringuanca durante el siglo XVII. Las dos primeras secciones de este capítulo se concentran en estos aspectos, a saber, la relación entre el curaca y los hechiceros denunciados y el contexto más general de la sucesión en Luringuanca.

Como se verá, el punto de partida de la causa de 1690-1691 se sitúa varias décadas atrás, mucho antes de su inicio «formal» por la denuncia ante el visitador de la idolatría, cuando la sucesión de la línea tradicional de curacas principales del repartimiento de Luringuanca, los Limaylla, entró en crisis. Durante casi medio siglo, indios principales de dicho repartimiento, algunos de ellos curacas de sus respectivas parcialidades, cuestionaron la autoridad del cacique principal designado por la Corona para hacer frente a dicha crisis de sucesión. Debido a que el ascenso de don Juan Picho fue el resultado de la intromisión de las autoridades virreinales en la dinámica local del poder, el gobernador interino se vio obligado a imponerse entre los otros curacas de Luringuanca a lo largo de varias décadas. Allí donde su autoridad no pudo establecerse firmemente, se dieron las condiciones necesarias para que Picho recurriera a la hechicería y, como contraparte, que otros montaran una acusación contra el cacique ante los tribunales eclesiásticos.

La razón que asistía a don Juan Picho para acudir al auxilio de la magia —la conservación del poder— se hallaba en estrecha conexión con las motivaciones de sus opositores. Los antagonistas del curaca, apoyados en alianzas con personas importantes de la localidad, se valieron de la causa por hechicería para intentar depocerlo, en una batalla que llevaba varias décadas de existencia para ese entonces. Sus motivaciones no se pueden soslayar si se pretende aportar al complejo problema de cómo leer las causas de hechicería. Por eso, a este asunto se dedican la tercera y la cuarta sección de este capítulo. Una vez más, los expedientes de idolatrías de Jauja sirven como puerta de ingreso a la compleja red de alianzas e intereses de índole local que una acusación de hechicería ponía en movimiento —y de la que la misma era expresión—, a pesar de que este no ha sido el uso privilegiado que de ellos se ha hecho. Como se dijo, enfrentamientos de larga data —y seguidos en distintos frentes— eran el origen de la acusación y no tanto el eventual accionar del visitador de la idolatría. Funcionarios como los visitadores parecían actuar solo cuando percibían que el terreno era propicio y contaban con aliados entre los curacas descontentos. Por eso, en un nivel más profundo, los problemas en torno a la pugna entre parcialidades indígenas y a la conservación del poder curacal se mostraban de nuevo con nitidez, tal como había sucedido en la causa por amancebamiento seguida contra don Juan Apoalaya, cacique principal de Ananguanca, cuatro décadas antes.

Si bien las disputas por los curacazgos del valle parecen haber sido una constante durante los siglos XVI y XVII, dichas pugnas podían asumir en ocasiones la forma

particular de una acusación de hechicería. Así, hay que tener presente que una causa de este tenor no es solo una colección de datos para ensayar una aproximación a una supuesta religión indígena prehispánica o virreinal, ni una desafortunada expresión del embate colonial contra las culturas indígenas. Acusaciones como la que se formuló contra don Juan Picho son parte de un universo social que no se puede comprender si no se va más allá del documento mismo para situarlo en la perspectiva del contexto local, y por tanto único, en el que dichas acusaciones se desarrollaban. Echemos, pues, una mirada a dicho contexto en perspectiva histórica. El entorno nos revelará mucho más que un problema de hechicerías y nos ubicará en el centro mismo de las disputas por el poder en los curacazgos del valle de Jauja.

1. EL CURACA, LOS HECHICEROS Y EL PODER

«El Dios de don Juan Picho», así fue identificado el hechicero Pedro Guaman por uno de sus captores al momento de declarar ante el visitador de la idolatría (f. 90r-90v). Su testimonio y el de otros testigos mostraron la relación cercana que unía al gobernador interino de Luringuanca con los hechiceros denunciados y con la magia como estrategia política. Si bien el —típico— argumento esgrimido por el curaca acusado para salvarse de la justicia fue sostener que las declaraciones que lo involucraban solo podían nacer de la oposición que le profesaban sus enemigos, pretender ignorar los argumentos que estos sostenían puede conducirnos a un equívoco. En efecto, como se ha mencionado en varias ocasiones, las acusaciones de hechicería eran un mecanismo privilegiado para eliminar enemigos políticos entre los curacas del valle de Jauja, a partir de la explotación de los mecanismos de la justicia virreinal con fines instrumentales. Pero no se puede caer en la trampa de obviar los contenidos *en sí* de las denuncias de la parte acusadora para concentrarse solo en sus móviles políticos, es decir, aquellos motivos que los llevaron a plantear una denuncia. En este caso particular, se podría concluir que, dado que el aparato judicial y los curacas de Luringuanca arremetían contra Picho, este era en realidad la «víctima» de una causa montada contra su persona y el cargo que detentaba, a partir de declaraciones falsas. Pero, como se verá, los pleitos sucesorios anteriores a la causa de 1690, así como la coyuntura específica en torno a dicho año, eran motivo suficiente para que don Juan temiera perder el gobierno interino de Luringuanca y echara mano de la ayuda sobrenatural que algunos reputados hechiceros le podían ofrecer.

En un primer plano, los datos mismos de la causa permiten concluir que era don Juan Picho, en gran medida, responsable de los «delitos» de que se le acusaba. La descripción de la mesa mágica de Concepción es, por su grado de detalle, muy verosímil —si no verdadera—. En la segunda confesión de Pedro Guaman —esta vez con la intervención directa del visitador de la idolatría— el énfasis estuvo puestas en aquellos elementos de la mesa mágica que podían reforzar la acusación por

brujería que se buscaba construir. Así, Pedro fue obligado a detallar que vio sobre ella tres piedras en hilera, una verde, otra «colorada» y otra azul, «con adbertencia que la piedra berde que estaban en medio era corcobada». Esta observación sirvió al visitador Martínez Guerra para insinuar que al menos una de las piedras tenía una forma «peculiar» —¿la de un ídolo?—. Para que no quedaran dudas acerca del carácter deliberado de la disposición de los elementos sobre la mesa, se añadió que la coca había sido ordenada en dos hileras a los lados de las piedras. Dos platillos de barro, conteniendo un grano de maíz cada uno, completaban la sesión mágica. Es posible que las piedras representaran a cada uno de los tres protagonistas de la averiguación mágica sobre el destino del curacazgo de Luringanca: don Juan Picho, don Francisco Lloclecachin y don Domingo Hernando de Mendoza, y que la función de los dos granos de maíz blanco fuera precisamente la de indicar algún tipo de desenlace a futuro, a partir de la consulta formulada por los hechiceros presentes. Esto podría explicar por qué cuando uno de esos granos saltó al pecho de Pedro Guaman, esto fue tomado como un mal presagio.³

Además de los datos disponibles acerca de la mesa mágica, de la causa se desprende que el vínculo entre don Juan Picho y los tres hechiceros que protagonizaron la sesión de adivinación en Concepción era bastante estrecho. La inestabilidad en el gobierno y la dudosa legitimidad que lo amparaba frente a algunos caciques del repartimiento, hacían que don Juan recurriera a la magia y a los servicios de estos hechiceros para garantizar su suerte. Además de la afirmación recogida al iniciar esta sección respecto de que Pedro Guaman era el «Dios» —¿dudosa traducción de *huaca*?— de don Juan, el propio Pedro dijo que había oído decir a diferentes personas que el otro hechicero era «persona con quien se comunica[ba]» el curaca, especialmente para saber si lo despojarían del gobierno de Luringanca (f. 23r, 89v). Diego Yacan, el otro hechicero, era indio originario del mismo pueblo que don Juan Picho, y quizá ambos fueran de una misma parcialidad. Como se ha evidenciado para otras regiones —Huamanga, Chancay o Arequipa, por ejemplo—, los hechiceros podían ser un componente esencial del poder curacal, sobre todo allí donde otras fuentes de legitimidad —el reconocimiento virreinal, la existencia de alianzas sólidas con las autoridades locales o la disponibilidad de recursos humanos y materiales— resultaban endebles.⁴

Considerando la vinculación entre caciques y hechiceros, es significativo que se acusara a don Juan Picho de intentar la liberación de los dos hechiceros denunciados

3 Sobre adivinación con maíces: pares, buen agujero e impares, mal agujero, véase Arriaga 1999[1621]: 43 y Duviols 1986: 66. Un caso muy similar al que se describe aquí a partir de la parafernalia empleada en Millones 1984: 140.

4 Sobre este punto, véase los trabajos de Millones 1967: 180-181; 1978: 7; 1984: 131-132, algunos de los documentos publicados por Sánchez 1991a y el caso de un curaca que amedrentaba a la población gracias a sus hechiceros en BNP. Mss., B 612 [1672].

y de favorecer la huida de la hechicera Juliana antes de que fuera apresada. El incidente de la cárcel del pueblo de Concepción revela la protección que ofrecían algunos curacas a sus hechiceros, con la obvia finalidad adicional de que estos no declararan en su contra.⁵ Pedro Guaman explicó que él no había huido, sino que fue sacado por un agujero en la esquina del techo de la prisión como a media noche. Según él, escuchó tres veces una voz que llamaba a Diego Yacan, su compañero de celda. Aquel respondió «compadre Balberde». La voz exterior le aseguró entonces que lo liberaría. Los libertadores se descolgaron por el techo. Uno de ellos era un mestizo, también originario de Santa Ana de Sincos y sobrino de don Juan Picho. Dentro de la prisión, Diego Yacan lo llamó «compadre». El mestizo respondió: «porque e de ser yo tu compadre, puerco». Luego, el libertador y su acompañante trataron de abrir el cepo, pero no pudieron hacerlo. Entonces, dijo Diego Yacan: «mejor es que me quiten la Vida, y que me lleue el Diablo». Así lo decidieron, pues se apresuraron a coger una soga y a asfixiar al hechicero, quien ya había tratado de suicidarse con anterioridad.⁶ Pedro trató de oponerse pero el mestizo lo golpeó y, sacando un machete, se dispuso a matarlo. El hechicero le ofreció que si lo liberaba, se iría lejos y no declararía contra su tío. El mestizo le perdonó la vida. Ya en el exterior, Pedro vio a un grupo de siete personas más, todas con espadas desenvainadas, que habían ido a liberar a los hechiceros denunciados y, a través de ese acto, a asegurar la permanencia de don Juan Picho en el gobierno de Luringuanca.⁷

Antes de que Diego Yacan, un testigo clave, fuera eliminado en la cárcel de Concepción, llegó a corroborar lo declarado por Pedro Guaman. Dijo además que don Juan Picho lo había consultado en más de una oportunidad para que lograra las paces entre su cliente y don Francisco Lloclecachin y don Domingo Hernando de Mendoza. La finalidad era que don Francisco y don Domingo no le quitaran el gobierno. Diego Yacan confesó que, en otra ocasión, el objetivo para el que se le requirió no fue reconstruir las agrietadas relaciones sociales de don Juan Picho —«hacer las pases»—, sino más bien eliminar a sus enemigos políticos. Diego contó cómo a pedido de don Juan había cogido un poco de coca, la había revuelto en un algodón y la había arrojado al río Mantaro «para que de la misma forma se llebase los susodichos al Río».⁸

5 Un caso de fuga de la cárcel por intermedio de un cacique es narrado en Sánchez 1991a: 158-159. Corresponde a San Francisco de Iguari, provincia de Checras, corregimiento de Chancay, año 1665. Véase adicionalmente Arriaga 1999 [1621]: 68.

6 El mismo día que los alcaldes ordinarios de Mito prendieron a Diego Yacan, a la media noche entraron en la celda para hacerlo confesar, respondiendo este que le dolía mucho la barriga, «y desnudandole para ver lo que tenia le hallaron que se auia metido vna lansetta en la boca del estomago y se arranco el mesmo, y preguntandole que motiuo auia tenido para meterse aquella lanseta respondió que con que cara auia de parecer, que queria mas quitarse la Vida que parecer afrentosamente» (f. 11r).

7 Los sucesos son narrados por Pedro Guaman en f. 49 y ss.

8 Véase los f. 10v, 20r. El expediente no contiene la confesión «directa» de Diego Yacan, sino testimonios de personas que oyeron tal confesión, pues Diego murió en la cárcel y no pudo ser interrogado

¿Quiénes disputaban a don Juan Picho el poder y por qué? ¿Cómo se conectaba la coyuntura en torno de 1690 con la historia más general del curacazgo de Luringuanca? ¿Qué relación existía entre el gobierno interino que ejercía don Juan y los problemas de sucesión que afrontaba la familia de caciques principales en «propiedad» del curacazgo? Las preguntas antecedentes nos obligan a retroceder varias décadas y a explorar, valiéndonos de testimonios externos a la causa de hechicería, el derrotero del poder en el repartimiento de Luringuanca.

2. CURACAS LEGÍTIMOS E ILEGÍTIMOS

Discutir sobre la legitimidad de los señores étnicos coloniales es hacer referencia, en buena medida, a los mecanismos de acceso al poder. Y precisamente el acceso de nuestro principal acusado, don Juan Picho, al cargo de cacique principal y gobernador interino de Luringuanca fue, por decir lo menos, irregular. Don Juan no pertenecía a la familia de la cual habían provenido tradicionalmente los caciques del repartimiento desde el siglo XVI, los Limaylla, si bien tenía un parentesco más bien lejano con ellos.⁹ A pesar de esto, don Juan, indio principal de Sincos, era de casta de caciques, pero difícilmente podía alegar supremacía respecto de otros indios principales y caciques segundones como él, a no ser que gozara del favor de las autoridades del Rey.¹⁰

A diferencia de don Juan Picho, los Limaylla habían disfrutado del cargo de caciques principales desde el siglo XVI. Esta posición los situaba por encima de sus caciques segundas personas, de los gobernadores interinos y de los indios principales que ejercían autoridad sobre las distintas parcialidades reducidas en los pueblos del repartimiento. Un extenso pleito de sucesión, ventilado ante la Audiencia de Lima y ante el Consejo de Indias entre 1655 y 1677, así como otras evidencias documentales, muestran los serios problemas que afectaron la sucesión curacal de Luringuanca, así como el complejo juego de alianzas en torno a la misma. Respecto de estas alianzas, la causa de hechicería de 1690 era una expresión parcial, aunque significativa, un fragmento de un *continuum* que alguien podría extraer arbitrariamente si se guiara por la ilusión de «suficiencia» que a veces genera un expediente de idolatrías

por el visitador. Véase los testimonios de Lorenzo de Verástegui, Antonio de la Vega y Pedro García (29 de noviembre), españoles de Mito que supuestamente la presenciaron, en f. 14v. Ellos introducen la ligera pero trascendente variación de que don Juan Picho habría consultado en repetidas oportunidades a Diego Yacan, y no solo en la reunión de Sincos que dio inicio a las averiguaciones.

9 Su esposa, Juana Yalotiqui, era hija de un Guacrapaucar. Sobre la relación entre los Guacrapaucar y los Limaylla, véase el capítulo cuarto.

10 En un poder otorgado por todos los curacas de Luringuanca, don Juan Picho fue presentado como hijo mayor de don Tomás Picho, cacique del ayllu Mataguasi. Sobre don Pedro Quispi Paytan Picho y don Juan Tomás Picho, caciques de tasa de Luringuanca en 1649, véase ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1649], f. 41v-44r.

tomado en sí mismo, de manera aislada. Es preciso, por eso, recapitular qué había venido sucediendo en el repartimiento de Luringuanca durante la segunda mitad del siglo XVII, para situar así la causa de hechicería de 1690-1691 en una perspectiva que permita comprender los móviles de los principales involucrados.

Durante el siglo XVII, los Limaylla, curacas «legítimos» del repartimiento de Luringuanca desde los tiempos de la Visita General del virrey Toledo, enfrentaron más de un serio obstáculo para el ejercicio directo del poder. Las dificultades se manifestaron al menos en dos sentidos. Primero, se hizo necesario nombrar a varios gobernadores interinos durante el siglo XVII, todos ajenos al linaje Limaylla. Segundo, las circunstancias obligaron a los miembros de la familia a litigar entre sí y contra otros individuos para poder mantenerse como caciques principales y gobernadores. En realidad, los datos apuntan a que, si bien los Limaylla serían nominalmente los caciques principales del repartimiento hasta bien entrado el siglo XVII, su «incapacidad» para el gobierno haría que el mando efectivo —a diferencia del solo reconocimiento virreinal— recayera en gobernadores interinos. Estos personajes debían desempeñar aquellas tareas que demandaban la movilización de la mano de obra nativa, así como el concierto de los curacas de mando medio que estaban a cargo de la organización del trabajo comunitario de las parcialidades del curacazgo. Así, pareciera que la habilidad para gobernar no acompañó a los Limaylla durante el siglo XVII, fuera esta carencia debida a la minoría de edad o a la incapacidad de determinados individuos para movilizar hombres y recursos, es decir, una crisis de legitimidad. Si bien los Limaylla fueron amparados como caciques principales por la Corona, sus respectivos gobernadores interinos debieron hacer frente a tareas como la recaudación del tributo, la organización de la mita de Huancavelica y, en términos generales, a la creación de consenso entre los distintos niveles de la jerarquía nativa del curacazgo (ver cuadro 1).

Don Lorenzo de Zárate Limaylla, por ejemplo, aunque cacique principal en el papel durante la primera mitad del siglo XVII y gobernador entre 1640 y *c.* 1650, no ejerció el gobierno directo por lapsos considerables. Durante la década de 1620, don Juan Felipe Guacrapaucar, segunda persona de don Lorenzo, se encargaría de tareas inherentes al poder curacal, como denunciar al corregidor de turno por los abusos contra los indios o arrendar tierras del común para conseguir dinero en efectivo.¹¹ De forma análoga, entre 1630 y 1640 sería gobernador interino de Luringuanca don Juan Francisco de Quirós, probablemente de origen mestizo. En febrero de 1647,

11 ARJ. Protocolos, t. 1 (Melchor de los Reyes) [1627], f. 580r-581r; t. 1 (Damián de Arauz) [1629], f. 163r-163v.

tras la muerte de don Lorenzo Valentín Limaylla, don Francisco de Quirós fue reemplazado en el gobierno por don Jacinto de Córdoba Chimo Pacaguala.¹²

Aunque en ciertos casos la existencia de estos gobernadores interinos terminaba garantizando que el poder se transmitiera al representante de la rama de caciques principales —un ejemplo ha sido explorado en el capítulo anterior—, esta situación podía representar también una amenaza para la continuidad del linaje en el poder. La situación en Luringuanca fue, en este sentido, muy compleja y quizá *sui generis* con respecto a los otros dos curacazgos del valle. Durante los difíciles años del siglo XVII, miembros segundones de la familia Limaylla reclamaron el curacazgo para sí, a la vez que gobernadores interinos ejercían el poder, quizá de forma demasiado independiente. Veamos algunos ejemplos: don Bernardino Mangoguala Limaylla, quien llegó al gobierno luego de un engorroso pleito que comentaré en líneas siguientes, debió luchar el derecho al curacazgo con un hijo natural de su abuelo don Jerónimo Limaylla, de nombre don Pedro Limaylla.¹³ Pedro llegó a ser, antes del pleito, cacique principal y gobernador de Luringuanca. Sin embargo, también hubo de seguir pleito, hacia 1651, contra don Jacinto de Córdoba Chimo Pacaguala, gobernador interino del repartimiento hasta pocos años antes, acusado de asesinar al cacique principal «legítimo», don Lorenzo de Zárate Valentín Limaylla.¹⁴ Así, la necesidad de los Limaylla y de las autoridades virreinales de recurrir a personajes como los anteriores para gobernar como caciques efectivos —en su acepción de administradores de hombres y recursos—, así como los intereses individuales de los propios gobernadores interinos, fueron elementos que agravaron los problemas del linaje para afianzarse en el poder durante las décadas siguientes. La fragmentación política y la crisis del poder en Luringuanca se mostrarían claramente solo pocos años después.

En efecto, las dimensiones de un engorroso expediente judicial muestran que, a lo largo de los veintidós años siguientes, la situación en el repartimiento de Luringuanca no haría más que complicarse.¹⁵ En este litigio trasatlántico, al cual aludiríamos al iniciar esta sección, figuraron como pretendores centrales al curacazgo de Luringuanca el famoso don Jerónimo Lorenzo Limaylla, supuesto hijo natural del último cacique indiscutido, y don Bernardino Mangoguala Limaylla, sobrino del cacique y con derechos al curacazgo por línea materna. Este largo pleito es una muestra

12 AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 7, C. 84 [1630], f. 19r; BNP Mss. B1482 [1635], f. 241r-241v; ARJ. Protocolos, t. 1 (Pedro de Carranza) [1636], f. 141v-142r, f. 155r-155v [1635], f. 189r-189v [1636], f. 398v-404r [1637], f. 587r [1638], f. 623r [1639], f. 664v [1639], f. 835r-835v [1639], 850v [1640]; t. 2 (Pedro de Carranza) [1640], f. 1r-1v. Sobre Córdoba, t. 2 (Pedro de Carranza) [1647], 410r-411v.

13 AGI. Escribanía de Cámara. 514C [1663-1671], f. 18r y ss.

14 ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1651 (la escritura de poder no corrió)], f. 158r-158v.

15 AGI. Escribanía de Cámara. 514C [1663-1671]. Si no se indica explícitamente la fuente, los datos consignados en los siguientes párrafos provienen de este expediente.

contundente de la inestabilidad del poder curacal en el valle de Jauja del siglo XVII. La causa judicial representó también el ataque más severo a la continuidad de los Limaylla en el poder. La atención que la historiografía andina les ha prestado a los personajes involucrados, así como las implicancias que esta disputa podría tener en la historia más general del valle y del virreinato, obligan a abrir un paréntesis y a detenernos brevemente en este punto.

A pesar de que se tenían escuetas noticias anteriores, don Jerónimo Lorenzo Limaylla se hizo conocido gracias a un trabajo de Franklin Pease (1999[1992]: 163-169). Pease sabía del personaje desde antes, pues ya en un artículo publicado en 1982 hizo alusión a él mientras se refería a la frustrada rebelión indígena de 1666. Y, ocho años después, en un subsiguiente artículo dio a conocer por vez primera un importante *Memorial* mandado a imprimir por Limaylla mientras se encontraba en España, *circa* 1678 (Pease 1982: 65 y 1990a, respectivamente). El análisis de este documento (vuelto a publicar como apéndice en Pease 1999[1992]: 173-178) le permitió redondear su interpretación y presentar a don Jerónimo Lorenzo como un ejemplo colonial de «curaca gestor». Pease reconstruyó los avatares del frustrado cacique apoyándose también en una referencia indirecta que tomó de Rubén Vargas Ugarte (1954: 450-451), en una respuesta del Consejo de Indias a una consulta del Rey fechada en 1678 (Konetzke 1958: II, 2: 653-657)¹⁶ y en otro *Memorial* del supuesto cacique gestor, dado a conocer por Silvio Zavala (1979: II, 150).

En el *Memorial* publicado por Pease, el supuesto don Jerónimo Lorenzo se concentraba en exponer al Rey dos temas centrales. El primero era la creación de una orden de caballería bajo el patronazgo de Santa Rosa. Con dicha creación, argumentaba el curaca, se podrían conservar las preeminencias de que debían gozar los indios nobles americanos, descendientes de *Ingas* y *Montezumas*, como él. El segundo tema del *Memorial* se ocupaba de los abusos que sufrían los indios del valle de Jauja, pidiendo que el Rey velara por la conservación de estas poblaciones. Con estos temas en mente, Pease se concentró en presentar a don Jerónimo Lorenzo como uno de los herederos de esa larga tradición de curacas andinos que viajaron a la Península buscando ser oídos en sus demandas. Después de todo, el motivo principal de la estadía de don Jerónimo Lorenzo en España, al menos entre 1664 y 1671, fue seguir querellando, esta vez ante el Consejo de Indias, por la propiedad del curacazgo de Luringuanca. La Audiencia de Lima había fallado a favor de la parte contraria, liderada por don Bernardino Mangoguala Limaylla, quien pasó a ser cacique principal luego de que la causa feneciera, en 1663. Pease trajo a colación la figura de don Felipe Guacrapaucar, también cacique del valle del Mantaro, quien en el siglo XVI precedió a don Jerónimo Lorenzo en la táctica de cruzar el Atlántico para dirigirse directamente al Monarca —esto se vio en el capítulo cuarto—. Ana María Lorandi continuó esta

16 Spalding también hizo mención a este documento (1974: 175).

línea interpretativa, vinculando a don Jerónimo Lorenzo, a partir de su petición de fundar una orden militar para indios nobles, con la construcción de la memoria incaica y prehispánica durante el Virreinato (1997: 44, 92-94).¹⁷ Más recientemente, Monique Alaperrine presentó a don Jerónimo Lorenzo como un caso típico de «curaca sin curacazgo», un ejemplo de cacique hábil y aculturado, pero despojado de sus derechos por la alianza entre la justicia virreinal limeña y los poderes locales.¹⁸

Aunque no es posible desarrollar aquí el conjunto de interrogantes que se desprenden de la lectura atenta del expediente del curaca Limaylla, ni los cuestionamientos que surgen de las interpretaciones precedentes, vale la pena concentrarse brevemente en dos aspectos centrales que permiten situar a don Jerónimo Lorenzo en el contexto del valle de Jauja y de las luchas por el poder que allí se sucedieron a lo largo del siglo XVII. La primera observación tiene que ver con el motivo principal de la presencia del supuesto curaca en la Península. Recuérdese que don Jerónimo había viajado a pleitear por el curacazgo de Luringuanca. Afortunadamente para nosotros, se generó un voluminoso expediente cuyos contenidos, al parecer, Pease no consideró necesario incluir en sus trabajos dedicados a Limaylla.¹⁹ En dicho expediente, la parte contraria alegó que don Jerónimo Lorenzo no era quien decía ser. Don Bernardino Mangoguala, su rival, presentó numerosas evidencias que sustentaban la afirmación de que, en realidad, se trataba de un indio impostor, tributario del pueblo de Reque en la costa norte, educado por los franciscanos y de nombre Lorenzo Ayllón Chifo. Don Bernardino sostuvo que el verdadero don Jerónimo Lorenzo Limaylla había muerto siendo tan solo un niño. Según don Bernardino, este indio pretendía hacerse del curacazgo aprovechando declaraciones falsas de testigos interesados, documentos falsificados, el apoyo recibido por curacas locales opuestos a don Bernardino y sus vínculos con los franciscanos. La parte de don Bernardino presentó ante la Audiencia, inclusive, a los curacas del pueblo de Reque, quienes corroboraron la fuga de Lorenzo Ayllón y reclamaron por la gruesa cantidad de tributos que este les adeudaba desde que huyó a España.

17 La autora comete más de una inexactitud. Sitúa a Limaylla como perteneciente a «una de las dos [¿?] grandes familias de la antigua provincia de Hatunjauja, en el valle del Mantaro» (p. 94). Como se vio en el capítulo cuarto, se trataba de tres familias y solo una de ellas gobernó el curacazgo de Atunjauja durante prácticamente todo el siglo XVII. La «provincia de Atunjauja» tampoco existió. Lorandi afirma también que, gracias a su enlace con el linaje de los Apoalaya, ambas familias «habían logrado reunir miles de cabezas de ganado y grandes extensiones de tierras gracias a la manipulación de los bienes de las cofradías religiosas a las que pertenecían» (p. 94). El enlace entre Limayllas y Apoalayas se produjo recién en el siglo XVIII y no en el XVII —época en la que vivió el supuesto Jerónimo Lorenzo Limaylla—. Finalmente, Lorandi ubica a los Apoalaya como curacas de Canta (p. 88). Lo eran de Ananguanca, en el valle de Jauja, como resultará claro ya.

18 Conferencia dada en la Alianza Francesa del Perú (Lima, abril de 2003).

19 Pease sí menciona que «Otros memoriales y probanzas han sido ubicados en el Archivo de Indias» (1999[1992]: 166).

A partir de la lectura predominante que del caso se ha hecho, se ha preferido desechar estos argumentos como falsos y confiar en la versión ofrecida por el supuesto don Jerónimo Lorenzo. Es decir, que él era hijo natural del último curaca, había sido educado por los franciscanos, había viajado a España acompañando a fray Buenaventura de Salinas y que, injustamente despojado, había retornado al Perú a reclamar su curacazgo. Esta preferencia por una versión sobre la otra se debe a que, si don Jerónimo Lorenzo es un impostor, las tesis sobre el curaca gestor, *redactor* de memoriales, aculturado pero víctima del poder colonial, se derrumban.

Esto último nos conduce al segundo aspecto que es preciso exponer. Es necesario estudiar mucho más a fondo la participación franciscana en este largo litigio. Además de las declaraciones bastante ambiguas, e incluso contradictorias, de los miembros de la orden durante el proceso, hay que considerar un aspecto crucial. No es casual que fueran los franciscanos quienes tuvieran a su cargo las doctrinas del curacazgo de Luringuanca —es decir, el curacazgo en disputa—. Tampoco resulta casual que por su lado vinieran insistiendo en temas recurrentes en los *Memoriales* del supuesto curaca, como los abusos de la mita y del tributo —considérese el *Memorial* del propio Salinas y Córdoba—. El mismo Consejo de Indias escribió al Monarca que «se reconoce que este memorial no puede ser formado por el dicho Don Gerónimo (aunque está impreso en su nombre) sino por algún religioso que con la voz deste indio ha querido discurrir largamente en la materia [el abuso contra los indios] por punto general» (Konetzke 1958: II, 2: 656). De forma similar, otro de los memoriales del supuesto don Jerónimo Lorenzo, publicado por Zavala (1979: II, 150), incluye numerosas menciones y citas de documentos referentes al buen trato de los indios, desde los primeros momentos de la conquista de América, y al debate sobre la libertad de los indios en tanto hombres, así como una cita de Solórzano Pereira, quien sirve de guía al redactor para ubicarse en la vasta legislación indiana.

Es altamente improbable que Jerónimo Lorenzo, de quien el propio Pease (1982: 65) nos dice que refleja en otras cartas «la escritura de un escribiente andino (con alternancias entre las vocales o/u y e/i, por ejemplo)», fuera el redactor de esta serie de pulidos memoriales.²⁰ Pero incluso en el caso de que se aceptara que fueron los franciscanos quienes escribieron estos memoriales, se podría argumentar todavía que, al fin y al cabo, era el curaca Limaylla quien los firmaba y quien encarnaba, en último término, a aquellos indios nobles despojados del derecho a suceder en un curacazgo. Ahora bien, si Limaylla era en realidad un indio impostor, lo menos que se podría hacer es replantear enteramente la cuestión a partir de nuevas hipótesis e interpretaciones, retomando para ello lo que sucedía en el valle de Jauja por esas fechas.

20 Es cierto que Pease y Lorandi reconocen la «influencia» que pudieron tener los franciscanos y fray Buenaventura en la redacción de los memoriales. El primero se refiere, incluso, al «indigenismo» de la orden y su cercanía a la «población» (Lorandi 1997: 44; Pease 1999[1992]). El problema está en qué se entiende por «influencia».

Evidencias documentales discutidas en otro trabajo, así como una lectura atenta de la causa por el cacicazgo de Luringuanca, llevan a proponer que, efectivamente, Lorenzo Ayllón Chifo, indio tributario de Reque, buscaba hacerse de un curacazgo que no le pertenecía. Indio ladino, Lorenzo se embarcó en Lima como criado de fray Buenaventura de Salinas y estuvo en España hacia 1646 haciéndose pasar por indio noble de Jauja y usando consecutivamente los nombres «Juan Lorenzo Ayllón» y «Lorenzo Ayllón Atahualpa», este último tras regresar a América y escribir sentidas cartas a sus parientes en el pueblo de Reque. Hacia 1656, se hallaba en Perú y, aprovechando la saga de enfrentamientos por el curacazgo de Luringuanca, pretendió hacerse pasar —con la anuencia de los franciscanos, interesados en combatir la mita de Huancavelica—, por el fenecido don Jerónimo Lorenzo Limaylla, alterando una vez más su nombre. Que algunos curacas locales estuvieran de su lado, aún sabiendo que era un forastero en el valle, demuestra la crisis de autoridad por la cual el repartimiento estaba atravesando.²¹

Tras este paréntesis, es preciso retornar ahora al mundo de la sucesión en Jauja. Lo que el extraño caso de Jerónimo Lorenzo Limaylla/Lorenzo Ayun Chifo muestra, con toda su complejidad y más allá de la discusión precedente, es que tal cambio de identidad solo pudo ser posible en un contexto en el que, en Luringuanca, los caciques principales tenían múltiples dificultades para conservar el poder. El supuesto don Jerónimo Lorenzo recibió el apoyo de curacas opuestos al otro litigante —manifiesto incluso en un memorial al Rey—. Así, ataques de este calibre solo podían funcionar allí donde la debilidad del poder era evidente.

El resultado de este litigio de dimensiones trasatlánticas ya ha sido anticipado. Confrontados con el mar de pruebas presentadas por ambas partes, y ante la complejidad del caso, los oidores de la Audiencia de Lima prefirieron entregar el curacazgo a la rama femenina de caciques, representada por don Bernardino Mangoguala Limaylla, sobrino de don Lorenzo de Zárate Limaylla. La lógica de la Audiencia —confirmada luego por los miembros del Consejo de Indias— fue preferir a una rama legítima —es decir, producto de católico matrimonio—, que a la rama ilegítima del último cacique principal titulado —el supuesto don Jerónimo Lorenzo—. Con esta decisión, el curacazgo de Luringuanca se transmitió, por primera vez, a través de la línea materna de sucesión, pero permaneció en manos de la familia.

Tal como sucedía en estas situaciones, sin embargo, muchos caciques subordinados cuestionaron la legitimidad de los caciques principales designados por la Corona. La intromisión alteraba la sucesión tradicional en el repartimiento de Luringuanca y,

21 Para una exposición más detallada de estos argumentos, véase Puente Luna 2006.

de paso, ofrecía una buena oportunidad para cuestionar la legitimidad de las autoridades en ejercicio del poder. Por eso, según varios curacas de mando medio que participaron en la causa de 1655-1677 por el curacazgo, don Bernardino Mangoguala era «incapaz» para el gobierno. Como vimos, no era el único en la familia Limaylla que fue presentado bajo ese cariz. La Corona hizo entonces designar a un gobernador interino. Pero aquel indio noble que lo suplantó temporalmente no fue bien visto por los curacas de las parcialidades del repartimiento. Es probable que muchos de ellos, frente a las oportunidades abiertas por la crisis de sucesión, buscaran ascender en la estructura de poder y se negaran a reconocer a un *primus inter pares* como gobernador interino. Como resultado, el gobernador interino designado por las autoridades hasta que don Bernardino Mangoguala Limaylla cumpliera la mayoría de edad no gozó de la suficiente legitimidad entre los curacas de Luringuanca.

De este modo, el origen *mitimae* y cañar del gobernador interino en cuestión, así como su habilidad para escalar en la organización nativa del poder a partir de su cercanía con las autoridades virreinales, le valió para ser identificado como «estraño e yntruso», sin la «sangre» de los antiguos gobernadores, además de reprochársele el que su designación hubiera dependido de la voluntad del corregidor de Jauja.²² El gobernador interino debió contraatacar de varias maneras, entre ellas, la retención que haría, años después, de los salarios de sus caciques subordinados.²³ El gobernador interino se mantendría en el poder, aunque con ciertos altibajos, entre 1653 y 1662. La oposición de los otros caciques se mostró a través de un memorial, firmado por las autoridades indígenas de Mito, Sincos y Apata, así como en la negativa de estos y de otros curacas a organizar el pago de la mita de Huancavelica. A estas alturas, dicha forma de oposición —la negativa a cobrar las obligaciones tributarias— no debería resultar extraña.

La fragmentación política debió haber sido notable, pues entre 1664-1665 hubo dos parejas consecutivas de caciques segundas personas en Luringuanca.²⁴ Además, otros elementos contribuyeron al debilitamiento del ascendiente de los caciques Limaylla, incluso frente a los indios del común. La caída demográfica, así como la poca disponibilidad de mano de obra y recursos complementarios, afectaban el gobierno del curacazgo. Las autoridades indígenas se vieron obligadas a extraer recursos de los tributarios con el fin de cumplir con las exigencias del gobierno colonial. En el caso del tributo, los caciques debieron echar mano de los bienes comunales para cubrir el monto anual. Los curacas se quejaron de que el repartimiento, a diferencia

22 Acerca de las posibles consecuencias de que el corregidor eligiera al gobernador interino —décadas de enfrentamiento—, véase Lavallè 2002: 65.

23 AGI. Escribanía de Cámara, 514C [1663-71], f. 2r-4v, 1029r-1031r. Para la retención de tributos, véase ARJ. Protocolos, t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1663], f. 332v-334r.

24 ARJ. Protocolos, t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1664], f. mayo 1664; t. 10 (Juan Francisco de Pineda) [1665], f. 595r.

de los otros del valle, no tenía ganado comunitario.²⁵ Muchas autoridades fueron apresadas por incumplimiento de esta obligación fiscal.²⁶ La mita de Huancavelica era otra carga de consideración ya que, como se explicó en el capítulo tercero, se prefería pagar a los mineros en metálico para evitar el temido traslado a las minas. Por eso, no es casual que los caciques del repartimiento se unieran para pedir a la Corona que se les exonerase de dicha obligación por dos o tres décadas. Tampoco, que el principal rival de don Bernardino Mangoguala Limaylla en el litigio por el curacazgo de Luringuanca difundiera entre los indios del común que tenía real cédula para que no fuesen a las minas ni pagaran tributo, gracias a lo cual logró el apoyo y reconocimiento de los mismos y de varios caciques de tasa.²⁷ Dicho apoyo muestra cómo la mita y el tributo resultaban más que molestos para los tributarios y cómo la reducción o desaparición de tales cargas se imaginaba un atributo de la autoridad nativa legítima. En la práctica, sin embargo, los caciques de Luringuanca no podían más que seguir recaudando y organizando la mita, en desmedro de su legitimidad.

Siendo tal el estado de las cosas, los malos tiempos para los Limaylla no terminaron ni siquiera con el triunfo de la rama de don Bernardino Mangoguala en el litigio sucesorio. Tampoco terminaron con el reconocimiento de don Bernardino como cacique principal. Al desgaste económico y de autoridad inherentes al enorme pleito que debió seguir en América y España, y a las condiciones socioeconómicas del repartimiento, se sumó el que a poco tiempo de fenecida la causa, don Bernardino Mangoguala —el reconocido por la Corona— muriera sin dejar herederos varones. Obligadas por la coyuntura, las autoridades se vieron en la necesidad de elegir a otro indio principal para que ocupara el cargo de cacique principal y gobernador interino del convulsionado curacazgo de Luringuanca.

El curaca don Juan Picho, acusado en 1690 de consultar hechiceros para permanecer en el gobierno, aparece recién en este punto de la accidentada historia del curacazgo de Luringuanca. Tras la muerte de don Bernardino Mangoguala, don Juan Picho accedió al cargo de gobernador interino. El corregidor, por mandato de la Audiencia, propuso tres candidatos para suplir la vacante dejada por el cacique legítimo. Primero, a don Juan Picho, presentado como principal de Sincos; segundo, a un principal de Concepción; tercero, a un principal de Mito.²⁸ Como ya se dijo, la Audiencia eligió al primero y lo nombró gobernador interino en 1673. Tal como había sucedido con el gobernador interino anterior, quien también fue designado por el corregidor de la provincia, a la elección se opuso, casi inmediatamente, el candidato del pueblo de Mito.

25 ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1663], f. 306 y ss.

26 ARJ. Protocolos, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1665], f. 595r.

27 ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 208r y ss. y AGI. Escribanía de Cámara, 514C [1663-71], f. 445r.

28 AGI. Escribanía de Cámara, 514C [1663-1671], f. 35v. Véase también Díaz Rementería 1977: 122.

Así, viendo la causa de hechicería en perspectiva, y habiendo abandonado momentáneamente los datos aportados por el expediente, se entiende cómo la oposición de los curacas de Mito y de otros pueblos de Luringuanca a don Juan Picho se remontaba al menos hasta 1673. En ese año, gracias a la decisión del corregidor y de la Audiencia, este fue designado gobernador interino del repartimiento. La alteración en la sucesión se vio favorecida por la crisis anterior y por un acontecimiento fortuito —la muerte del último Limaylla «legítimo» sin sucesión masculina—, pero sus antecedentes y consecuencias habían sido y serían de largo alcance en la política nativa del repartimiento. Una vez más, el enfrentamiento entre las parcialidades, representadas por sus respectivos curacas, y su cacique principal y gobernador interino, actuaba como causa subyacente al expediente de hechicería de 1690-1691. Don Juan, designado por la Audiencia, gozaría de cierta legitimidad en el repartimiento, pero esta no llegaría a consolidarse entre las autoridades nativas de las doctrinas de indios ni siquiera veinte años después, cuando algunos curacas de Mito y Orcotuna apoyaran al visitador de la idolatría para acusarlo de hechicero. Otros conflictos colaterales, que enfrentaban a don Juan y al visitador de la idolatría, y a este con los representantes del clero regular y de la justicia real, le daban mayor impulso y complejidad a la pesquisa sobre hechicerías. Los actores involucrados completaban el cuadro de intereses encontrados dentro de las doctrinas de Luringuanca. Hacia la caracterización de los mismos nos dirigimos ahora.

3. LA RED DE ALIANZAS

Sin duda, don Juan Picho tenía varios enemigos que impulsaban la causa por hechicería en su contra. En cierta forma, su temor de perder el gobierno no se explicaba solo por la oposición de determinados caciques como él. Con frecuencia, estos principales requerían de alianzas con otros poderes de la sociedad colonial. La indisposición de don Juan Picho con el propio visitador de la idolatría los proveyó de un aliado de mucha consideración. Aunque Antonio Martínez Guerra decidió abrir proceso contra don Juan recién en 1690, desde tiempo antes había estado esperando el momento preciso para denunciarlo. El religioso se encontraba en la zona de Jauja desde su infancia, lo que le había permitido tejer sólidas alianzas y construir fuertes intereses en el valle del Mantaro.²⁹ Martínez Guerra fue comisario del Santo Oficio y de la Santa Cruzada en la provincia de Jauja al menos desde 1661. En 1672, agregó el

29 El 11 de junio de 1640, Antonio Martínez, natural y residente en Mito, arrendó a Pedro Cornejo la chacra de Mantacra. Martínez era tutor y curador de la persona y bienes de Antonio Martínez Guerra, su sobrino menor, hijo legítimo de Gaspar Guerra, su cuñado. La chacra quedaba en la llamada Isla de Tayacaja, en el corregimiento de Azángaro. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1640], f. 855r-857v. Martínez Guerra fundaría posteriormente un censo sobre las tierras de Mantacra, en 1661. T. 2 (Pedro de Carranza / Antonio Venegas de las Casas) [1661], f. 141r y ss.

cargo de vicario y juez de la misma provincia. Se mantuvo en los mismos cargos por varias décadas más, pues los siguió desempeñando, junto con el de visitador ordinario y de las causas de la idolatría, en el decenio de 1690. Su prematuro testamento, de 1666, muestra que su estancia en Huanta estaba evaluada en unos once mil pesos y que tenía además otros bienes considerables en la región.³⁰

Precisamente en la causa que venimos analizando, Martínez Guerra aprovechó la oportunidad que le brindaba una latente visita contra la idolatría para amparar esos intereses y para dar de baja a uno de sus enemigos, el cacique gobernador don Juan Picho.³¹ Según los testimonios, la enemistad que enfrentaba a don Juan con el visitador que lo enjuiciaba se debía a que el cacique amparaba a determinados indios del común —tributarios con derechos a los bienes comunitarios—, a quienes los familiares del visitador querían despojar de sus tierras. Además, Martínez Guerra y su parentela pretendían que los indios que los servían no pagaran tributo, a lo que se oponía —no desinteresadamente— don Juan Picho.³² Como se vio a partir de la información presentada en los capítulos anteriores, la enemistad de un visitador de la idolatría —máxime si este se hallaba en actividad y aliado, digamos, con el doctrinero— resultaba casi siempre fatal para los intereses de un curaca. Si este contaba, sin embargo, con poderosos aliados que pudieran secundarlo, la historia podía tomar otro rumbo. A diferencia de lo que aconteció cuarenta años antes en la causa por amancebamiento seguida contra don Juan Apoalaya, quien parecía estar desposeído de parientes y de alianzas sólidas, don Juan Picho, individuo hábil con algunas relaciones importantes, sí sobreviviría a las acusaciones.

En efecto, dicho éxito se debió en parte a que don Juan no se hallaba solo en la batalla contra el visitador de la idolatría. Primero, don Juan Picho logró que una trascendental recusación del visitador Martínez Guerra prosperara, lo que a la larga significó que se le absolviera de los cargos.³³ Mientras la causa se desarrollaba, se designó como juez para la causa al bachiller Juan de Blancas y Coloma, visitador de la idolatría. Blancas aceptó la designación y terminó por desestimar los cargos que contra don Juan Picho se levantaron.³⁴

30 AAL. Capítulos, leg. 20, exp. 20 [1672], f. 1r; leg. 21, exp. 1 [1673], f. 1r-9r; leg. 19, exp. 2 [1674], f. 17r; leg. 26, exp. 10 [1700], f. 1r; Capítulos, leg. 24, exp. 8 [1691]; Curatos, leg. 24, exp. 8 [1691], f. 1r-5v. ARJ. Protocolos, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1666], f. 348v-354r.

31 Sobre la visita de idolatría en Jauja hacia 1690-1691, véase f. 71r-72r.

32 El poder para testar de Antonio Martínez, padre del visitador de la idolatría, con información sobre sus seis hijos, parientes de Martínez Guerra, en ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza), f. 913r-914v.

33 Don Juan Picho logró que se le ordenara a Martínez Guerra que se abstuviera de la causa. La petición fue presentada en Lima el 9 de enero de 1691.

34 Blancas era cura y vicario de la doctrina de San Antonio de Yauri, juez eclesiástico y comisario de la Santa Cruzada de los Asientos y Minas de Nuevo Potosí, visitador general ordinario y de la idolatría y visitador general por el Tribunal de la Santa Cruzada. Véase f. 53r-57v. También, AAL. Hechicerías

Segundo, el cacique hechicero contaba a su vez con el apoyo de personajes opuestos al visitador de la idolatría, concretamente, un franciscano y el corregidor de la provincia. Al respecto, sabemos que el visitador Martínez Guerra había pedido a don Juan Picho que capitulara al corregidor en Lima. Martínez Guerra también había pedido que el cacique firmara una subversiva carta dirigida al virrey certificando que era el visitador de la idolatría —y no los franciscanos— quien velaba por los indios frente a los abusos de los curas y corregidores. La doble negativa de don Juan habría reforzado la enemistad con el visitador, pero también el apoyo del corregidor —quien, como veremos, apresó a varios caciques de Mito a pedido de don Juan— y de los doctrineros del repartimiento, uno de los cuales declaró a su favor.³⁵

Cuando la causa de 1690, Martínez Guerra acusó abiertamente a los franciscanos y al corregidor de secundar a Juan Picho en la protección que brindaba a los hechiceros acusados.³⁶ Se llegaba así a una situación *sui generis*: el visitador denunciaba indirectamente a otros dos representantes del orden colonial —uno de ellos miembro del cuerpo eclesiástico— de amparar a los indios en sus falsas creencias, cuando su función debía ser precisamente la opuesta. Se estaba lejos, sin duda, del esquema inicial de las campañas anti-idolátricas. Bajo este esquema, se esperaba que las visitas, los juicios y los visitadores denunciaran y combatieran las idolatrías de los indios, recibiendo el apoyo de otros funcionarios coloniales en su labor. Pero en este caso, la situación se desvirtuaba para dar paso a otra en la cual las alianzas políticas iban más allá del dualismo indio idólatra/español cristiano. Situaciones como las que enfrentó don Juan Picho hacían aflorar una red de complicidades en torno al poder y al control de la mano de obra. Tras denunciar al cacique, al corregidor y al doctrinero de Concepción, el visitador de la idolatría propuso a sus superiores iniciar una visita formal contra la idolatría en la provincia de Jauja. Claramente, lo que Martínez Guerra buscaba era recibir la cuota de poder capaz de hacerlo prevalecer sobre sus enemigos políticos, a saber, el curaca, el franciscano y el corregidor.

De manera análoga a las pugnas de los miembros de la elite nativa de Jauja, algunos de los enfrentamientos entre los poderes locales se remontaban a las décadas anteriores a 1690, fecha en la que estalló la denuncia por hechicería contra Picho. La oposición que enfrentaba al influente visitador Antonio Martínez Guerra con los

e Idolatrías, leg. 9, exp. 1 [1691]. El extenso testamento de su padre, el capitán Alonso de Blancas, se puede consultar en ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1655], f. 207r-212r.

35 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 9, exp. 1 [1691], s/f. Sobre el apoyo del corregidor para la prisión de los caciques opuestos a don Juan, el mismo documento, f. 10r. Sobre el pedido de Martínez Guerra a Juan Picho para que capitulara al corregidor, véase la sexta pregunta del interrogatorio presentado por la defensa y las declaraciones de los testigos a partir del f. 88r en AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 6 [1690].

36 «y no faltan saserdote y religiosos que patrosinen semejantes maldades mayormente los que son dependientes y paniaguados de Don Joseph de Castro [corregidor de la provincia] Valedor de este indio Gouvernador interinario, y sienten el que la justia ordinaria ceccular le aia preso» (f. 1v-2r).

franciscanos venía desde mucho tiempo atrás y se fue consolidando a lo largo de la década de 1690, lapso en el que precisamente se enmarcaban esta y las otras causas de hechicería juzgadas por dicho visitador.³⁷ Precisamente, durante dicho periodo, Martínez Guerra fue el encargado de publicar un edicto del arzobispo que reiteraba la disposición acerca de que los religiosos doctrineros vivieran en los pueblos de su doctrina.³⁸ Pocos años después, Martínez Guerra volvería a enfrentarse con los padres de San Francisco por un problema surgido a partir de los honores y privilegios exigidos por los visitadores eclesiásticos y de la idolatría. Un memorial, firmado por el procurador de las provincias franciscanas del Perú, se refería a los enfrentamientos que surgían entre los religiosos y los vicarios y visitadores eclesiásticos del Arzobispado durante las ceremonias de su recibimiento y asistencia en Jauja. Los franciscanos habían intentado que, en las celebraciones de recibimiento, se diera el justo tratamiento a los visitadores y no se les concediera más preeminencias de las que les correspondían.³⁹

A comienzos del siglo XVIII, el conflicto parece haber llegado a un su cénit. Martínez Guerra escribió una carta, dirigida al arzobispo, contra el padre comisario de San Francisco. Respondiendo a un escrito anterior de los franciscanos, los acusó de cobrar por encima de los aranceles y de imponer a los indios otros cobros injustificados. Los seguidores de San Francisco, a su vez, le reprochaban el recibir cohechos de mujeres de mal vivir y, sorprendentemente, de no haber castigado los delitos de hechicería y de idolatría con la suficiente diligencia.⁴⁰ En suma, una vez más otro enfrentamiento subyacente —las diferencias entre los representantes del arzobispo y los doctrineros franciscanos— atravesaba la causa de hechicería de 1690. La averiguación de hechicerías, expresión de dicho conflicto, se enmarcaba dentro de un proceso más amplio que le dejaba entrever los verdaderos móviles de personajes como el visitador de la idolatría.

En síntesis, la red de intereses que influía sobre el destino de una causa de hechicerías era muy compleja: un visitador de la idolatría enfrentado a un cacique principal, a los doctrineros franciscanos del repartimiento y al corregidor de la provincia. El conflicto entre los doctrineros, el visitador y los curacas ha sido ya bien identificado y desarrollado en otros trabajos sobre la extirpación de la idolatría, sobre todo en conexión con el origen de las campañas y los móviles económicos detrás de las

37 Ya en enero de 1675 Martínez Guerra se encargó de juzgar a fray Roque Rebolledo, franciscano guardián del convento del pueblo de Sincos, por azotar a un regidor y por otros supuestos agravios a los indios. AAL. Capítulos, leg. 21, exp. 4, f. 1r-2v. En dicho expediente don Juan Picho figura como gobernador y cacique principal del repartimiento de Luringuanca.

38 AAL. Curatos, leg. 24, exp. 8 [1691].

39 AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 48 [1699]; Papeles Importantes, leg. 19a, exp. 10.

40 AAL. Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 49 [1703], f. 1r-2r.

mismas.⁴¹ Por lo mismo, no es ese el camino que interesa transitar en lo que resta del capítulo. Más importante resulta ahora abstraer, de la enmarañada red de intereses en juego, un elemento central para nuestra discusión sobre las relaciones entre curacas, profundizando así en la conexión entre dichos personajes, la legitimidad curacal y las acusaciones de hechicería. En la provincia de Jauja, los visitantes de la idolatría no actuaban solos, sino que más bien el éxito de sus gestiones contra supuestos curacas idólatras se medía por el nivel de apoyo que estos representantes del arzobispo pudieran recibir de otros caciques para llevar a buen cabo la acusación. Por eso, no es casual que, al igual que en el caso analizado en el capítulo precedente, se dijera que el visitador Martínez Guerra había pagado a unos indios de su propio bolsillo para que viajaran a la Ciudad de los Reyes a capitular al cacique principal y gobernador de Luringuanca, don Juan Picho, protagonista de esta historia.

4. CACIQUES CONTRA CACIQUES

Como se vio al inicio de este capítulo, en el incidente de la mesa mágica en Concepción dos personajes entraron en escena: don Francisco Lloclecachin y don Domingo Hernando de Mendoza. Según las declaraciones de los hechiceros implicados, era por ellos que don Juan Picho temía perder el gobierno de Luringuanca. Respecto de la identidad de los personajes en cuestión, de don Domingo Hernando de Mendoza es poco lo que sabemos. Es altamente probable, sin embargo, que se tratara de un cacique más de Luringuanca. Acerca de don Francisco Lloclecachin [Lluclicaçhin, Llocllacachin, Llocllacachin] Cangaguala, en cambio, sabemos que, al momento de iniciarse la causa, era cacique principal de una de las parcialidades del pueblo de Mito, así como uno de los enemigos más importantes de don Juan Picho. Como era de esperarse, don Juan se amparó en esta enemistad para descalificar la causa eclesiástica que contra él se iniciaba. En su declaración, además de negar que conociera a los hechiceros acusados, dijo que los testigos en su contra hablaban inducidos «de sus enemigos de envidia del Gobierno». En especial, don Francisco Llocle había ordenado a los alcaldes ordinarios de Mito, en su calidad de cacique de dicho pueblo —en donde además residía— que capturaran a Pedro Guaman, testigo clave para acusar a don Juan Picho.⁴²

41 Dentro de la bibliografía ya citada, consúltese especialmente los trabajos de Acosta 1979; 1982a; 1982b; 1982c; 1987a; 1987b; y, Lavallè 1982 para la relación entre doctrineros y campañas de la idolatría. Para el conflicto entre el clero regular y el secular, véase Duviols 1977 [1971]; 1986; 2003; y, García Cabrera 1992.

42 Véase f. 62r y la declaración de Juan Benito (en Sincos el 24 de octubre de 1691), alcalde encargado de la captura. Según él, don Francisco Lloclla Cachin le dijo «prendiese a [a]quel yndio porque era delincente como alcalde ordinario que era de aquel Pueblo el qual preso era Pedro Guaman por que

Si nos situamos en un nivel básico de interpretación, el enfrenamiento traducía la enemistad de dos individuos: don Juan Picho y don Francisco Lloclle. Pero esa sería una explicación parcial, incapaz de dar cuenta de procesos sociales más generales. Sin duda, Lloclle se valía de la tensión desplegada entre Picho y el visitador Martínez Guerra, así como de la amenaza latente de una visita de la idolatría para traducir sus propias rencillas con el cacique en una acusación de hechicería. Pero no actuaba guiado solo por motivaciones personales. El dato de que fuera cacique principal de una de las parcialidades del pueblo de Mito cobra especial relevancia a la luz de la información que desarrolláramos acerca de la crisis de sucesión que se experimentó en Luringanca durante el siglo XVII. Veamos en qué sentido.

En su calidad de gobernador interino de Luringanca, don Juan Picho estaba encargado del cobro de los tributos del repartimiento y del entero de la mita de Huancavelica. El tributo y los mitayos —o, en su defecto, el dinero para suplantarlos— debían serle entregados por los caciques cobradores, responsables de la recaudación en sus respectivas parcialidades o ayllus, asentadas en los distintos pueblos del repartimiento de Luringanca. Esta labor podía ser una muy riesgosa para el cacique principal por la obligación de cubrir el dinero faltante con sus propios bienes. Pero dicha tarea era también un arma que este podía usar para apresar a determinados individuos por supuesto incumplimiento en el pago de tributos. Así sucedió con don Francisco Lloclle pues, según un testigo, la enemistad entre los dos personajes se produjo cuando don Juan trató de cobrarle los tributos y mitas de Huancavelica. Don Francisco se ofendió y alegó que era «yndio prinsipal[,] que como se atreuia a cobrarle tributos y obligaciones». A esta afrenta inicial se sumó que tiempo después don Juan llegara a cobrar la deuda a Sincos y que, no pudiendo hallar al deudor, se llevara su mula.⁴³ Finalmente, la deuda de tributos —más de cien pesos según un testigo—, ocasionó que don Juan recluyera en la cárcel de Concepción a su enemigo don Francisco Lloclle, por intermediación del corregidor.⁴⁴ El cacique de tasa, al parecer curaca viejo y muy prestigioso en la parcialidad Llacuaz de Mito, debió sentir que se vulneraba su condición de indio noble.⁴⁵

En este punto, se mostró claramente la importancia de la alianza de Picho con el corregidor. El poder que le concedía a don Juan Picho el cobro de tributos a su cargo

nunca lo auia uisto ni comunicado desde el dicho paraxe llebo este declarante a la carcel al suso» (f. 89r-89v).

43 El incidente de la mula no debe tomarse como anecdótico, sobre todo considerando el precio y la utilidad de las mismas en el valle, como se explicó en el capítulo tercero. Otro ejemplo de enemistad entre señores étnicos por una mula en AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 133r.

44 Sobre las obligaciones de don Juan Picho como recaudador de tributos, f. 68r. Para la enemistad, véase las declaraciones contenidas en f. 95r-95v, 97r y 110r.

45 Don Francisco Lloclicachin, cacique principal de los indios llacuases del pueblo de Mito, figura ya en escritura de poder concedido por doña María Acomanco, viuda de Francisco de Guzmán, en Concepción, el 9 de agosto de 1639. ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1639], f. 794r-794v.

le permitió que su principal acusador, el cacique don Francisco Lloclle, se retractara de las acusaciones. Dicha retractación, mucho más retórica y efectista que real, se debía más al temor de Lloclle de ser ahorcado por incumplimiento en el pago de tributos que a un arrepentimiento sincero. Uno de los franciscanos amigos de don Juan Picho relató que cuando fue a administrar la confesión a los presos en Concepción, Lloclle le rogó que intercediera entre él y don Juan Picho, para «que se Reconsiliase las amistades». Así lo hizo el doctrinero. Al volver a la cárcel acompañado de don Juan Picho, don Francisco Lloclle se habría arrodillado y pronunciado un emotivo parlamento en el que confesaba haber declarado en contra de su curaca inducido por «parte superior» —¿don Antonio Martínez Guerra, visitador de la idolatría?—. Luego del *Coloquio* —en parte reproducido como epígrafe de este capítulo—, ambos enemigos se reconciliaron y abrazaron. Los alcaldes ordinarios de Concepción, partidarios de don Juan Picho, se encargaron de certificar que ambos «se abrazaron yncado[s] de rodillas» ante la Virgen del Rosario, una forma de hacer las pases a la que Guaman Poma (1992 [1980]: 349) alude en la *Nueva Corónica y buen gobierno*. La disculpa que ofreció don Francisco Lloclle a su curaca se leyó públicamente. A todo este despliegue se sumó un escrito de don Francisco en que negaba los cargos levantados contra don Juan Picho y se arrepentía de haberlo acusado en Lima y ante el visitador de la idolatría.⁴⁶

Ahora bien, presentados adrede de esta forma, los hechos no pasan de ser una rencilla personal con poca trascendencia para una discusión más general. Si nos situamos en un nivel más profundo de lectura, y a la luz de lo expuesto en este capítulo, se revela un problema harto más complejo. Aunque no se especifica claramente si la deuda de tributos se originaba en el incumplimiento personal de don Francisco Lloclle o más bien en el de la parcialidad de la que era curaca en Mito, todo indica que se trataba más bien de la segunda opción. Así lo prueba el monto de la deuda —cien pesos es una cantidad excesiva para un solo individuo—, así como la «calidad» de don Francisco, cacique exento de tales imposiciones. Además, la declaración de un testigo clave para nuestra discusión muestra que el enfrentamiento entre ambos personajes era más bien expresión de la dinámica más general que oponía al curaca principal con los caciques de las parcialidades. Don Francisco Mango Aylas, desde hacía más de veinte años cacique de tasa de la parcialidad de Mito reducida en el pueblo del mismo nombre, declaró que don Juan Picho había solicitado también al corregidor la prisión de otro cacique de tasa del mismo pueblo —de nombre don Agustín Aylas—, por supuesta deuda de tributos y entero de la mita de Huancavelica. En otras palabras, don Juan Picho arremetía contra otros caciques recaudadores de la doctrina de Mito, encargados del cobro de tributos en sus respectivas parcialidades,

46 Las paces en f. 106r. La publicación de las disculpas en f. 111v-112v. El escrito de Lloclle Cachin, fechado en Concepción el 14 de abril de 1691, en f. 105r-105v.

y no solo contra el infortunado don Francisco Lloclle. Todos eran indios principales, importantes en el equilibrio de poder del repartimiento, quienes habían ocupado y ocuparían diferentes cargos —alcaldes, regidores, caciques de tasa e, inclusive, segundas personas— durante todo el periodo colonial.⁴⁷

En tal sentido, estas deudas de tributos, supuestas o reales, expresaban en realidad la oposición mayor de algunos de los caciques de tasa del repartimiento hacia don Juan Picho, oposición que se manifestó en el pueblo de Mito a través de la negativa a reconocer en don Juan a un individuo con la legitimidad suficiente para exigir de los indios el pago de dichas cantidades. Este contexto de rivalidades enmarcaba la causa abierta por el visitador de la idolatría, así como los ataques mágicos de los que algunos protagonistas se creían víctimas. Según un testigo, el origen de las prisiones por no haber alcanzado el monto de tributos establecido era, en realidad, que los apresados y «otros Casiques que en nombre y con poderes de todo este repartimiento de Luringuanca» habían viajado a Lima a capitular a don Juan Picho. Por eso, este había manifestado a las autoridades que «esta[ba] rebelado el dicho pueblo de Mito y le falta[ba]n a la obediencia».⁴⁸

47 Algunos ejemplos: Bartolomé Aylas era cacique principal del pueblo de Mito en enero de 1664. AAL. Capítulos. leg. 19, exp. 2 [1664], f. 37r-37v. Martín de los Ángeles [Quispi] Aylas, por su parte, figura como segunda persona del cacique y gobernador de Luringuanca, al menos entre 1647 y 1656, además de desempeñarse como alcalde del pueblo de Concepción. AAL. Amancebados, leg. 4, exp. 21 [1647-53], f. 5v; Curatos, leg. 24, exp. 5 [1652-53], f. 1v; Visitas Eclesiásticas (Junín), leg. 17, exp. 15 [1649]; AGI. Escribanía de Cámara, 514C [1663-1671], f. 285v; AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 128, L. 9 [1650-52], f. 1r. No nos ha sido posible ubicar a ningún Llocllecachin en puestos de poder nativo en el valle. La búsqueda sí ha tenido éxito en el caso de los «Lloclla» y sus variantes, y en el de los Cangaguala. Patan Llocllachin era, según los curacas del Mantaro que declararon en 1582 al corregidor Vega, uno de los sinchis prehispánicos que gobernaban la zona (Vega 1965[1582]: 169). En carta del Cabildo indígena de Jauja al Rey, fechada el 6 de enero de 1566, figura como uno de los regidores un tal Gonzalo Soto Lloclla (Espinoza Soriano 1973: 186). Un Juan Guayna Lloclache era alcalde ordinario del pueblo de Santa Fe de Atunjauja en enero de 1598. Pedro Carualloclla, natural de Concepción, era cacique del ayllu Cacamarca. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 612, L. 31 [s/f (s. XVII)], f. 16r, 19r. En enero de 1748 Lorenzo Cangaguala era uno de los alcaldes ordinarios de Orcotuna. Un Ignacio Cangaguala figuraba entre los «principales mandones y casiques». Derecho Indígena y Encomiendas, L. 15, C. 270, [1743-1748], 174r-174v. Don Melchor Cangaguala era cacique cobrador de Chupaca en mayo de 1762. Derecho Indígena y Encomiendas. L. 23, C. 390 [1779-1780], f. 18r-22v. Martín Chumbi Lloclla era indio principal de Sicaya a fines del siglo XVI. AGI. Escribanía de Cámara, 519B [1713-17], f. 103v.

48 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 9, exp. 1 [1691], f. 10r. Don Francisco Mango Aylas declaró en Mito el 19 de noviembre de 1689. Dijo en aquella ocasión que «todos son pretextos del dicho don Juan Picho por la mala voluntad que le tiene al dicho Don Agustín Aylas porque acaba de llegar dela Ciudad de los Reyes adonde bajo a Capitularle en Compañía de Otros Casiques que en nombre y con poderes de todo este repartimiento de Luringuanca fueron a la dicha Ciudad y que no se compadese el que diga el dicho don Juan Pichu que esta rebelado el dicho pueblo de Mito y le faltan a la obediencia, quando para negocios suios y que actualmente a estado obrando Unas Casas de Morada, le a estado acudiento toda la Jente de dicho pueblo Con tejas y Materiales sin interes ninguno».

Don Juan sabía muy bien que, con la prisión por deudas y la voluntad de imponerse sobre otros caciques de su misma jerarquía, ofendía a los principales de Mito. Por lo mismo, don Juan esperaba de ellos una respuesta, fuera esta judicial, mágica o de otra índole. Siguiendo esta lógica, es probable que desde la perspectiva del propio don Juan Picho, la enfermedad que padecía —razón por la cual solicitó los servicios del hechicero Pedro Guaman— fuera un ataque mágico causado por sus enemigos políticos. Como se explicara ya, la brujería se presenta como una explicación a situaciones como la mala salud, especialmente en los casos en que la víctima espera una respuesta de aquellas personas que han sido agredidas por el comportamiento trasgresor inicial de quien en ese momento padece la desgracia.⁴⁹ Bajo este supuesto, entonces, la declaración de Pedro Guaman se aclara en la medida en que su presencia en la reunión mágica se debió, en un primer momento, al pedido del curaca de que lo curase. Según Pedro, el sobrino de don Juan lo solicitó diciendo que su tío «estaba muy enfermo del estomago y que le rogaba fuese a curarle» (f. 21r). Claramente, que Pedro fuera llamado a la sesión de adivinación mediante la cual don Juan buscaba conocer su suerte en el gobierno de Luringuanca lleva a pensar que en la mente de los protagonistas del incidente existía una relación entre enfermedad y rivalidad política, y que don Juan entendía que su enfermedad se debía a la voluntad de sus enemigos.

Por eso, solo en un segundo momento el curaca se atrevió a preguntar a Pedro Guaman si podía ayudarlo a mantener el curacazgo de Luringuanca. Pero el hechicero, recién llegado, quedó desacreditado ante los otros dos hechiceros, primero por declararse incapaz de dar una respuesta a tan importante asunto y segundo por la señal negativa del grano de maíz que saltó a su pecho y volvió a depositarse en la mesa mágica.⁵⁰ Quizá la actitud condescendiente del curaca al despedir a Pedro Guaman se explique por el hecho de que solo en ese momento el cacique se convenció

49 Estas ideas han sido desarrolladas en el capítulo segundo. Se puede consultar, al respecto, los trabajos clásicos de Evans-Pritchard 1976[1937]; Macfarlane 1970; y, Thomas [1999]1971.

50 Recién llegado Pedro Guaman a Concepción, don Juan Picho habría cogido la limeta de aguardiente y dicho a su mujer «que le brindase a este testigo el qual temio por ver aquellas piedras y no bebio del ni de la chiça y luego le dio coca, coxiendola de Vn lado y de otro la dicha Juliana, y estando este declarante para metersela en la boca, saltó Vn grano de mais de los que estaban detras de la piedra berde corcobada y le dio a este declarante en los pechos, y se boluio al mesmo lugar del plato donde estaba dicho grano, y Dixo la susodicha luego, que para que hauian traído a este declarante que no sauia cossa; y que lo echase, con lo qual se Rio el dicho Don Juan Piço, y coxiendo Vn pedaso de pan le dixo que almorsase» (f. 21v-22v). Más adelante, Pedro Guaman agrega a su declaración que, luego de este incidente, se retiró a la cocina. Pero precisó que «antes de brindarle» con el aguardiente, don Juan Picho le consultó «disiendole que Don Francisco Llucllicaçhin y Don Domingo Hernando de Mendoza querian quitarle el Gobierno, que si le pareçia, que si se lo quitarian, a que le respondió que no lo podía sauer» (f. 22v)

de que Pedro no sabía sobre las cosas del curacazgo, sino que solo podía curarlo del mal que lo afligía.⁵¹

La negativa de los caciques de tasa a entregar las cuotas del tributo, la prisión de los mismos por orden de don Juan Picho y la voluntad del visitador Martínez Guerra de que los indios que lo servían no pagaran tributo fueron circunstancias que hicieron confluír el interés del visitador de la idolatría y los reclamos de los caciques de tasa de Mito, quienes lo secundaron en su acusación contra don Juan Picho. Es muy probable que los caciques fueran apresados por don Juan precisamente por los tributos faltantes de los indios a quienes Martínez Guerra y su parentela obligaban a no pagar. Y, como vimos, la prisión de estos caciques fue uno de los motivos inmediatos que originaron la causa de 1690-1691. Además, y este es un dato contundente, era el visitador Martínez Guerra quien financiaba el viaje de determinados caciques a Lima, así como sus gestiones ante la justicia virreinal para capitular y deponer al curaca don Juan Picho.⁵² A partir de distintas consideraciones, las cuales confluían en la necesidad de controlar la mano de obra indígena, el visitador y los curacas perseguían que la causa eclesiástica contra el gobernador interino prosperara. Si bien lo que los contemporáneos entendían genéricamente por «enemistad» parecía ser el origen inmediato de la causa de hechicería, eran asuntos locales más complejos, de más larga data, aquellos que explicaban la aparición —aparentemente espontánea si es que solo se prestara oídos al universo cerrado de los datos de la causa misma— de las acusaciones de hechicería del valle de Jauja.

El capítulo anterior se abordó una situación muy similar para el caso del pueblo de Chupaca, en el vecino repartimiento de Ananguanca, entre 1630 y 1650. En dicha sección, se vio cómo los indios principales de la parcialidad Alaya, reducidos en Chupaca, fomentaron una causa por amancebamiento contra su cacique principal. Además, como en el caso de don Juan Picho, otras causas se ventilaban ante los tribunales limeños —financiadas en parte por el doctrinero de Chupaca—. Al parecer, eran estas causas el antecedente y el complemento de las acusaciones ante los tribunales eclesiásticos en el ámbito local, ya fuera por hechicería, idolatría o amancebamiento. En el caso de Ananguanca, quedó en evidencia cómo el conflicto subyacente se debía a que el cacique acusado, don Juan Apoalaya, venía designando indios adeptos en los puestos de cacique de tasa, en desmedro de la autoridad de que habían gozado tradicionalmente los de la parcialidad Alaya, miembros de su

51 Ese fue el principal alegato del mismo Pedro Guaman, quizá para salvarse de una condena por hechicería o idolatría. Véase, por ejemplo, f. 19v-20v.

52 Para un ejemplo de esta doble estrategia de ataque, correspondiente a otra región del virreinato, véase García Cabrera 1994: 250.

parentela extendida. Más allá de que estuviera en juego el prestigio de los caciques ofendidos con tal decisión, la voluntad de don Juan de reemplazar a los curacas opositores por otros deja traslucir la importancia meridiana que tenían los caciques de tasa para la conservación del poder de los caciques principales. Aquellos garantizaban la recaudación de los tributos y evitaban así el temido embargo de los bienes del cacique principal. Pero, sobre todo, estos caciques de mando medio podían ser enemigos de envergadura cuando decidían secundar a visitantes eclesiásticos o doctri-neros en una acusación de hechicería contra su cacique principal.

Ahora bien, esta misma situación —la pugna entre el cacique principal de un repartimiento y los indios principales— se venía produciendo en Luringuanca hacia 1690, tal como lo revela la causa de hechicería que hemos venido analizando. Se podría pensar que, hacia 1690, don Juan Picho, el acusado, estuviera exigiendo —al igual que podría haberlo hecho don Juan Apoalaya cuarenta años antes— un cobro exagerado para el número de tributarios. Aunque no hay cifras confiables de población ni retasas que nos asistan para dilucidar si este era el caso, el conflicto se explicaba, además, por razones adicionales. En el caso de que ambos curacas no hubieran podido cobrar el tributo por un largo periodo —como dos o tres décadas—, la Corona hubiera actuado para garantizar ese ingreso faltante. Además, hay evidencias, para los casos de Ananguanca y de Luringuanca, de que los caciques principales involucrados gozaban de prestigio entre los indios del común, por lo que es lícito suponer que no abusaban en el cobro del tributo. Por un lado, don Juan Apoalaya fue reconocido como cacique «de los tiempos del *Inga*», con una innegable aura de autoridad entre los indios tributarios. Por otro, don Juan Picho, fue asistido por los indios tributarios del repartimiento para la construcción de una casa en Mito, precisamente quienes él defendía de los abusos a que querían someterlos el visitador Antonio Martínez Guerra y su parentela. Así, antes que postular una rebeldía generalizada de los indios tributarios de ambos repartimientos contra sus curacas principales, el tema pasaba más bien por la oposición de algunos indios principales y caciques de tasa y recaía, en último término, en un problema de legitimidad que se conectaba con el acceso y la conservación del poder.

En el caso de don Juan Apoalaya, analizado en el capítulo anterior, dicha situación se tradujo en aquello que denominamos la construcción de una «legitimidad paralela»: el recurso a la hechicería, a numerosas mancebas en desmedro de la esposa oficial y la predilección por los herederos «bastardos» para sucederlo en el curacazgo de Ananguanca. La causa que contra él se inició resultó ser muy efectiva para sus opositores —los indios Alaya y el doctri-nero de Chupaca—, pues don Juan Apoalaya fue desterrado, perdiendo así la titularidad del curacazgo. Como vimos, don Juan Picho, gobernador interino de Luringuanca, fue mucho más afortunado. Pero el suyo era también un problema de legitimidad ante los ojos de otros curacas de mediana jerarquía, personas influyentes en el repartimiento. Estos caciques, indios

principales en aptitud de litigar para arrebatarle el gobierno interino de Luringuanca, se concentraban en el pueblo de Mito.⁵³ Adicionalmente, del expediente mismo se desprende que se alinearon contra don Juan —a través de declaraciones adversas o con su accionar durante los sucesos de la causa—, dos alcaldes ordinarios de dicho pueblo, el alcalde ordinario de la parcialidad de los Llacuaz, reducida en Mito, el cacique de tasa de la parcialidad de Mito y don Francisco Llocle, también cacique de tasa de de los llacuaces de Mito. A estos representantes del poder nativo en la doctrina de Mito se sumó don Francisco Ñañaguala, natural de Orcotuna, otro de los pueblos de Luringuanca, cacique de tasa de la parcialidad del mismo nombre y único representante de la posible alineación de los curacas de dicho pueblo en la causa de hechicería de 1690.

Se puede entender ahora la larga y tenaz oposición del ayllu Llacuaz de Mito a que don Juan Picho fuera gobernador interino de Luringuanca. Recuértese que en 1673, cuando aquel fue nombrado por la Audiencia, el principal de dicho ayllu contradujo la decisión de la justicia virreinal. Diecisiete años después, cuando la causa de hechicería, serían otros caciques de tasa de dicho ayllu quienes secundaran con sus declaraciones al visitador de la idolatría. La oposición se tradujo, en este caso, en una acusación de hechicería.

Ahora bien, si se compara a los adversarios de don Juan Picho con aquellos que lo secundaron con declaraciones favorables, se notará cómo estos provenían de otros pueblos del repartimiento: dos vecinos de Concepción, así como un cacique cobrador, tres alcaldes ordinarios y el escribano mayor de dicho pueblo. A ellos habría que agregar a indios y españoles vecinos y residentes en Sincos, Mataguasi y San Jerónimo. Si a partir de los actuantes en la causa de hechicería plasmamos ambos bandos en un mapa de los pueblos del repartimiento de Luringuanca, se notará cómo los aliados de don Juan se ubicaban fundamentalmente en la banda izquierda del río —Mataguasi, Concepción y San Jerónimo—, mientras que sus opositores provenían de dos de las tres doctrinas asentadas en la margen derecha del Mantaro.⁵⁴ Una excepción fue la doctrina de Sincos que, aunque ubicada en la margen derecha, se alineó claramente con don Juan Picho. Pero esta excepción se puede explicar a partir del

53 El Procurador de los Naturales dijo, el 16 de marzo de 1691, que el visitador Martínez Guerra busca trasladar a Juan Picho a la cárcel de Mito, «que es que todos los enemigos suyos, y que le an puesto pleitos de mucho empeño sobre quitarle el gouierno y lebanttadole el testimonio de brujo biben en dicho pueblo». AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 9, exp. 1 [1691], s/f.

54 Véase, por ejemplo, un mapa preparado por los franciscanos luego de 1725, conservado en Biblioteca Nacional de Chile. Sala José Toribio Medina. Colección Diego Barros Arana. Mss. BA 102, p. 588. También, otros dos mapas, motivados igualmente por las conversiones franciscanas, de 1750, en AGL. Mapas. Perú y Chile, 86 y 86bis. Información adicional sobre la disposición geográfica de las doctrinas en los siglos XVI y XVII, en Lizárraga 2002: 160-161; Vega 1965[1582]: 169-174; y, Vázquez de Espinoza 1969[1629]: 322-323.

hecho de que nuestro personaje fuera un principal de dicho pueblo, casado allí con una mujer natural de la doctrina y con obvias lealtades en dicho asentamiento.⁵⁵

Esta oposición entre las bandas del río, la cual se expresaba en el apoyo —margen izquierda— o la oposición —margen derecha— al gobierno ejercido por don Juan Picho, y se materializaba en una acusación de hechicería de 1690, tenía un origen muy anterior a dicha causa. La oposición entre las dos bandas del río remite, en realidad, a la distribución de las poblaciones en el espacio del valle con anterioridad a la implantación de las reducciones en la década de 1570. Como lo mencionáramos en el capítulo dedicado a la presencia de don Francisco de Toledo en el valle, los curacas del Mantaro que declararon ante su corregidor en 1582 dijeron que «antes del Inca», los principales líderes o *sinchiconas* «traían guerra unos con otros por adquirir más tierras, y no salían fuera deste valle a pelear, sino era, dentro del valle, los de una banda del río que por él pasa con los indios de la otra» (Vega 1965[1582]: 169). De hecho, durante las batallas «rituales» que las distintas parcialidades llevaban a cabo durante el carnaval, se respetaba esta distribución: «poniendose unos de la banda de arriua Y otros de la banda de abaxo con hondas y garrotes».⁵⁶

¿Acaso dicho enfrentamiento emergió hacia 1690 con las pugnas entre las distintas parcialidades de Luringuanca? Aunque esta es una hipótesis que habrá que reforzar con ejemplos similares, es suficientemente clara como para mostrar el antiguo trasfondo local que subyacía al expediente de hechicerías e idolatrías que venimos estudiando. Esta sugerencia también permite percibir con más claridad cómo los indios principales de un determinado repartimiento se alineaban en bandos distintos y muestra la complejidad del juego político dentro de las unidades administrativas indígenas, especialmente cuando emergían problemas en torno a la sucesión y a la legitimidad de los señores étnicos. Esto sucedía aún durante la segunda mitad del siglo XVII, en una causa cuyo móvil inmediato era, en apariencia, el celo extirpador del visitador de la idolatría y las desviaciones de un supuesto curaca hechicero.

55 Sobre el lugar de origen y matrimonio de don Juan Picho, véase AGI. Escribanía de Cámara, 514C [1663-1671], f. 35v. En la causa por hechicerías e idolatrías de 1690-1691, se presentó como indio casado y residente en Sincos, de más de 52 años AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 6 [1690], f. 62r. Sobre su esposa, Juana Yalotiqui, esta era hija de don Juan Felipe Guacrapaucar y nieta de don Felipe Guacrapaucar —de quien nos ocupamos *in extenso* en el capítulo cuarto— y de doña María Yalotiqui, ambos vinculados desde el siglo XVI al pueblo de Sincos. Sobre la familia, véase Sánchez Maraví 1994: 23-25. Sobre doña María y sus casas y tierras en Sicaya, véase ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1634], f. 11r-11v.

56 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 48v.

5. PALABRAS FINALES

Si reconstruimos la historia de las relaciones entre curacas en el repartimiento de Luringuanca durante la segunda mitad del siglo XVII, lo que emerge en perspectiva histórica es cómo, tras una crisis de sucesión, el nuevo cacique principal y gobernador interino, don Juan Picho, trató de acomodarse a su nueva posición de *primus inter pares* —respecto de los otros caciques de parcialidad e indios principales, potenciales gobernadores interinos—. El poder del curaca, suponemos que a través de disímiles mecanismos para negociar y generar consenso, se fue afianzando en las distintas doctrinas del repartimiento de Luringuanca. La dificultad estribaba en el hecho de tratarse de una legitimidad en gran medida impuesta desde arriba, por una decisión de las autoridades virreinales, las cuales ampararon a don Juan Picho frente a otros candidatos de manera, al parecer, arbitraria.

Es cierto que don Juan Picho no era un indio tributario, sino que provenía de una familia de caciques. Pero, a diferencia de la rama de caciques principales Limaylla, que podía ampararse en una supremacía tradicional que situaba a sus miembros por sobre los otros indios nobles de Luringuanca desde el siglo XVI. Don Juan Picho, principal de Sincos, se hallaba al mismo nivel que los demás indios principales y caciques de tasa de los otros pueblos del repartimiento. Así, el ascenso de un cacique de tasa hacia los puestos más importantes de la organización nativa del poder era un complejo proceso que tomaba varias décadas y que, en este caso, comenzó con la oposición inicial de uno o más pueblos hasta devenir en un relativo consenso que garantizaba la estabilidad temporal en el poder. Entendido esto, pretender explicar el origen de la acusación de hechicería de 1690 contra don Juan Picho a partir del expediente mismo y de los datos que exclusivamente este aporta, es hacer un corte demasiado tajante en una historia más larga de conflictos.

Algunos de los móviles de los curacas involucrados comienzan a aparecer solo si precisamos el contexto externo a la causa de hechicería y nos ceñimos a una perspectiva de mediana duración, unos cincuenta años. Las acusaciones de hechicería pasan a entenderse como una expresión de la trasgresión de las normas tradicionales de sucesión, pues a partir de 1655, y por situaciones en gran medida fortuitas, los representantes del Rey ejercieron una fuerte influencia en la sucesión curacal y en la designación de los gobernadores interinos del repartimiento. La rivalidad entre los distintos curacas vecinos daba así el impulso definitivo a las averiguaciones emprendidas por el visitador de la idolatría.

La historia relatada hasta aquí explica los temores de don Juan Picho respecto de la posibilidad de perder el gobierno, como nos lo transmitieron los hechiceros convocados por don Juan para aliviar sus inseguridades. Esta historia permite comprender también el convencimiento de don Juan acerca de la existencia de curacas enemigos, a quienes él también había agredido y que ahora pretendían el cargo que

él ocupaba. Si bien tales temores se traducían en acciones emprendidas por don Juan en la esfera de la magia —como el consultar hechiceros y llevar a cabo sesiones de adivinación—, el temor no era por eso menos real. Dichos caciques enemigos buscaban deponer a don Juan a través de la fórmula mixta —ya explorada para el caso de Ananguanca en el capítulo anterior—, de las acusaciones de hechicería ante las autoridades eclesiásticas y de los capítulos formulados ante las autoridades laicas residentes en la ciudad de Lima. Así, se aprecia cómo las causas de hechicería e idolatría seguidas en el valle de Jauja de la segunda mitad del siglo XVII escondían, en realidad, la constante pugna entre caciques dentro de los repartimientos del valle. A través de una auténtica estrategia de apropiación de la justicia virreinal para sus propios fines, los curacas se valían de estas acusaciones para deponer a otros curacas rivales. Este era el caso de la causa judicial contra don Juan Picho y él lo sabía muy bien, por lo que en su defensa recalcó que los que testificaban en su contra lo hacían llevados «de envidia del Gobierno».

Don Juan Picho logró que el visitador actuante en reemplazo del recusado Martínez Guerra diera la causa por concluida el 9 de noviembre de 1691. La sentencia del Arzobispado, del 15 de abril de 1693, absolvió a don Juan y a los demás acusados.⁵⁷ El éxito del cacique hechicero se explicaba por varios factores. Aparte de su habilidad personal en el plano judicial para lograr que se recusara al visitador enemigo, y de que su principal acusador se arrepintiera de denunciarlos, sus buenas relaciones con el corregidor y con los franciscanos fueron decisivas en el resultado favorable de la causa. No sabemos por cuánto tiempo más don Juan Picho debió enfrentar la oposición de otros caciques, mientras fue gobernador interino de Luringuanca. Tampoco sabemos cuánto tiempo más gobernó. La causa por hechicería fue solo un escollo para el cacique, superado por su habilidad y sus buenas relaciones.

Reorientando ahora el enfoque, conviene situarnos en la perspectiva de los agresores y abandonar la de los curacas agredidos, como don Juan Apoalaya o don Juan Picho, con el fin de analizar el caso inverso: el de cómo un cacique principal también podía y sabía valerse de graves acusaciones de brujería para defender su curacazgo y la preeminencia de su linaje. El personaje a quien acompañaremos en sus batallas legales y mágicas será ahora don Carlos Apoalaya, cacique principal y gobernador de Ananguanca.

57 Véase el f. 129v. El 8 de febrero de 1692 se hallaba don Juan Picho en Lima pidiendo al arzobispo que se diera fin a la causa (f. 131r-131v). La sentencia en AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 9, exp. 1 [1691], folio final. Véase también leg. 9, exp. 1 [1693].

CAPÍTULO 7

BATALLAS MÁGICAS Y LEGALES

Abia bandos y parcialidades entre los yndios [de Jauja] y que de la parte del dicho Don Cristobal Calderon estandolo oiendo este testigo a cosa de las ocho de la noçhe desian que primero le saldrian dientes al gallo o que floreseria el chuño que tomase posesion el dicho Don Lorenzo, y que la chicha que estaban haçiendo se auia de auinagar, que el pan que auian de amasar se auia de podrir y que bido lo referido a susedido en la forma que lo predigeron de que le a causado a este declarante notable confusion.

Declaración de Vicente Pérez. Mito, 1689

Se ha de atender a la Justificasion de mi querella que es solo mirar la honrra de Dios y en lo posible desarraigar desta gente miserable tanto daño como el demonio tiene apoderado en las Almas destes miserables [...] Digo que quando me querella es tan justa pues solo mira a los desagrauios de su deVina Magestad quando se halla tan ofendida con tanta supersticiones y maleficios Con que este valle esta contaminadas.

Denuncia de don Carlos Apoalaya, 1691

El 10 de marzo de 1698, un día antes de su muerte, don Carlos Apoalaya terminó de redactar su testamento. En su última voluntad, el cacique principal de Ananguanca pidió ser enterrado en la iglesia de Chupaca, su pueblo natal. El cuerpo debía depositarse cerca del altar mayor, «con tierra, sin aparato de caja ni otra cosa». Su voluntad de prescindir de una «caja» o ataúd no pasaría de ser una disposición excéntrica o inusual si no fuera porque, nueve años antes, su mujer encontró la muerte debido a hechiceros que, valiéndose de la brujería, recurrieron a un simulacro de ataúd para arrebatarle la vida de a pocos.¹ En efecto, luego de que doña Sebastiana Cusichaqui cayera enferma en 1689, los sirvientes hallaron debajo de su cama un muñeco de cera con forma femenina. Envuelto en diferentes telas —algunas de ellas provenientes del guardarropa de la cacica—, el muñeco había sido atado con cabellos —también de doña Sebastiana— y sus manos, anudadas «en forma de difunto». Para garantizar la efectividad del hechizo, al bulto se le atravesó la cabeza, los brazos y la

1 La disposición testamentaria del curaca en ARJ. Protocolos, t. 16 (Juan de Mesa Valera) [1698], f. 277r. El testamento ha sido publicado por Hurtado Ames (2001) y, nuevamente, por Hurtado Ames y Solier Ochoa (2003: 34-40), donde se encontrará otros ejemplos de testamentos de indios nobles del valle.

espalda con espinas de chonta y con alfileres. Luego —y esto debió tenerlo presente don Carlos Apoalaya al momento de dictar su testamento—, se le depositó en una pequeña caja de cedro, forrada con tela negra, imitando un ataúd.²

El mal de doña Sebastiana arreció luego de que arrojaran el bulto fuera arrojado al fuego. En ese instante, a doña Sebastiana se le torcieron la boca y el cuello, y los dolores en cabeza y extremidades se incrementaron. Una amiga de la cacica la oyó decir, mientras padecía, que «ya bienen con dagas y cuchillos a matarme, tenganlos». Su comadre también la escuchó quejarse: «quitenme de ay esas yndias enlutadas que me estan punsando y lastimando con espinas». Doña Sebastiana, quien durante su agonía comenzó a establecer la identidad de las personas tras el maleficio que apagaba su vida, murió pocos días después. Su esposo atribuyó rápidamente la responsabilidad directa a dos indias que pasaron la noche en casa de doña Sebastiana. Según los rumores generalizados, las hechiceras fueron enviadas e inducidas por los enemigos políticos y parientes cercanos de la cacica ahora difunta, encabezados todos por don Cristóbal Calderón Canchaya, gobernador interino del repartimiento de Atunjauja.

La rápida denuncia de don Carlos Apoalaya ante el visitador de la idolatría dio origen a uno de los más voluminosos expedientes que se conservan en la sección Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. Por su gravedad, la causa criminal movilizó a los moradores de la provincia de Jauja por más de cuatro años. En un inicio, y a instancias del cacique principal de Ananguanca, el visitador de la idolatría solo fulminó proceso contra siete hechiceros del pueblo de Santa Fe de Atunjauja, culpándolos de usar «supersticiones e eçhiserias y malefisios contra sus projimos». Pero las declaraciones de los testigos citados por el curaca fueron abultando la lista de incriminados. La denuncia formal que finalmente se presentó ante el Arzobispado terminó comprometiendo a varios personajes del repartimiento de Atunjauja. Centenares de folios y tinta en abundancia se emplearon en la larga averiguación: casi medio centenar de testigos fueron convocados, más de veinticinco hechiceros fueron condenados y «familias enteras» de curacas huyeron de la provincia por hallarse implicadas en el delito de la idolatría. Recién en febrero de 1692, el visitador dio por concluido el proceso. Los autos fueron remitidos a Lima para su resolución. Solo dos años después, en enero de 1694, se emitió la severa sentencia.

2 La reconstrucción del incidente en torno al bulto de cera se desprende de las declaraciones de numerosos testigos en AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 24r-24v, 28r, 71r, 107v, 174v, 177v-178r, 200r, 204r-205v, 211r. Salvo indicación en contrario, los folios citados entre paréntesis corresponden a este expediente. Una rápida mención al caso en Basto Girón 1977[1957]: 32. Un caso análogo en Sánchez 1991b: 44. Dos bultos de sebo sorprendentemente similares a este, supuestamente elaborados por un indio natural de Concepción (repartimiento de Luringuanga, en el valle de Jauja) en AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 10, exp. 5 [1700], f. 4v, 8v. Véase los comentarios a este segundo caso en Griffiths 1998[1996]: 202-203 y Spalding 1984: 228 y ss.

Dadas las circunstancias en que se habían desenvuelto los acontecimientos, el veredicto final significó una victoria para el curaca acusador, don Carlos Apoalaya.³

Este capítulo explora los vínculos entre don Carlos Apoalaya y aquellos personajes que, amparados en los poderes sobrenaturales de los varios hechiceros denunciados, les disputaban el curacazgo de Atunjauja por medios mágicos. Entender estas relaciones hostiles es crucial para la reconstrucción del contexto local en que emergieron aquellos procesos judiciales que, como este, no guardaban relación directa con las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII. Procesos judiciales como el de 1689 tampoco se relacionaban directamente con los fines más inmediatos de la evangelización de las poblaciones indígenas. En este sentido, el presente capítulo sigue una metodología muy similar a la de los dos capítulos que lo preceden. Antes que concebir el largo juicio iniciado por la denuncia de don Carlos ante la muerte de su esposa como un ejemplo más de la política colonial de extirpar la idolatría, esta sección se acerca al extenso expediente con la finalidad de revelar el entorno social en el que actuaron sus protagonistas y se desplegaron las acusaciones de brujería. Con este propósito, el enfoque toma como marco de referencia la historia más general en que la causa judicial de 1689 se hallaba inmersa. El análisis busca descubrir qué aporta este proceso de hechicerías a la discusión más general sobre las características y las transformaciones de la elite nativa que gobernó el valle de Jauja durante la segunda mitad del siglo XVII.

Como en los expedientes analizados anteriormente, los datos del proceso nos sitúan de lleno en el terreno de las disputas entre curacas. Nicholas Griffiths (1998[1996]: 225-227) llegó a señalar que en ningún otro caso por él revisado «el papel desempeñado por las facciones en disputa por el curacazgo en la generación de procesos por idolatría» quedaba mejor ilustrado. Planteada *solo* en esos términos, la afirmación precedente parecería aludir a una lucha más, de aquellas que abundan en la historia colonial, entre dos curacas por el poder. Pero, si los móviles de las partes implicadas se ponen en consonancia con la historia más general de la elite andina del valle de Jauja a lo largo del siglo XVII, el análisis revela procesos sociales más amplios que las meras *vendettas* personales o familiares. Así, en este capítulo identificamos dichos procesos y retomamos algunos de los puntos abordados en los capítulos anteriores con el fin de redondear las interpretaciones generales ofrecidas en la introducción respecto de la elite andina del valle Mantaro.

3 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691]. f. 1r-1v, 13r-14r, 46r-47r. El fin de la causa en f. 272r-273r. Quizá Griffiths (1998[1996]: 229) no pudiera acceder a estos últimos folios y por eso escribió, equivocadamente, que no hubo sentencia.

La primera sección resume los hechos más importantes alrededor de la causa judicial de 1689, resaltando siempre su articulación con las vicisitudes de la sucesión curacal en Atunjauja. La segunda parte presenta un recorrido por la historia de inestabilidad política que antecede a la denuncia ante el visitador de la idolatría, ubicándonos en los primeros años del decenio de 1640. Tomando este trasfondo histórico como punto de partida, la tercera sección analiza las diferencias entre los dos bandos que se disputaban el curacazgo en la década de 1660. Este antagonismo prefiguró las características de las dos facciones enfrentadas antes el visitador de la idolatría en 1689 pues, más allá de la finalidad inmediata de controlar un curacazgo, las facciones evidenciaron dos *formas* de ser curaca en los Andes, dos maneras de sustentar el poder curacal o, si se quiere, dos fuentes alternativas de legitimidad para un señor étnico colonial. La cuarta parte se enfrenta con una expresión particular de dicha dicotomía, precisamente en el contexto de la denuncia de don Carlos Apoalaya: la apelación a la hechicería, por un lado, y el recurso a los tribunales coloniales, por otro. La última sección, especie de epílogo, ofrece una discusión sobre dos procesos que afectaron a la elite andina de Jauja y que enmarcan la acusación de brujería de 1689: la concentración del poder curacal y las tensiones derivadas de la presencia de curacas forasteros. Todos estos elementos contribuyeron al enfrentamiento de la elite nativa del valle por la posesión de los curacazgos durante la década de 1690.

1. «LA JUSTIFICACIÓN DE MI QUERRELLA ES SOLO MIRAR LA HONRRA DE DIOS»

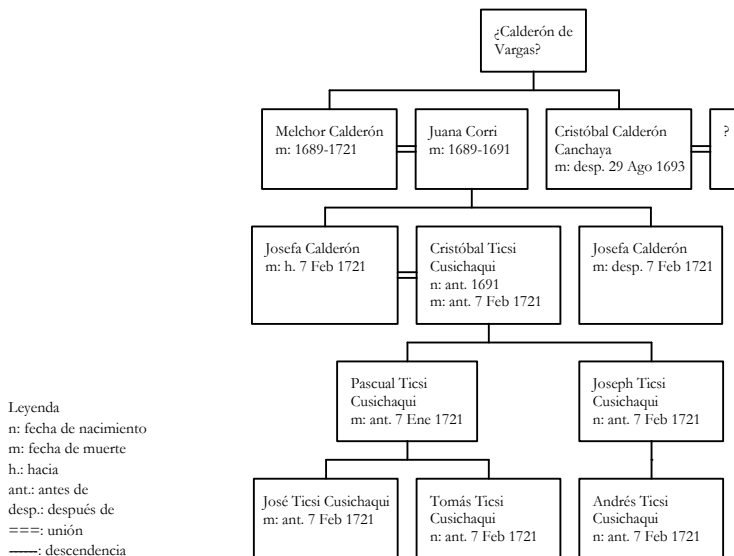
A pesar de sus propias palabras, la denuncia de don Carlos respondía también a la larga historia de pugnas entre familias de curacas. La identidad de aquellos personajes que actuaban detrás de los brujos acusados en 1689, así como sus intereses opuestos a los de don Carlos, remiten una vez más a un prolongado enfrentamiento, en esta ocasión por el control del curacazgo de Atunjauja. En los dos capítulos antecedentes, analizamos casos análogos en los otros dos curacazgos en que se dividía la jurisdicción de los señores étnicos del valle, Ananguanca y Luringuanca, respectivamente. Durante el siglo XVII, el control de cada uno de estos tres curacazgos había recaído en una familia distinta de señores andinos. El curacazgo o repartimiento de Atunjauja, cuya jurisdicción se extendía sobre los pueblos de la zona norte del valle, tenía como pueblo cabecera a Santa Fe de Atunjauja, principal escenario de los acontecimientos descritos en la acusación de hechicerías de 1689. Al menos desde el tiempo de los incas, los Cusichaqui habían estado a la cabeza del repartimiento o curacazgo de Atunjauja (Espinoza Soriano 1971-1972; Cieza de León 1996: 187).⁴

4 A lo largo de la documentación, el apellido aparece con ligeras variantes como «Cusichac», «Cusichaca», «Surichac» o «Surichaca». Por motivos de claridad en la exposición y de coherencia con la información presentada en los capítulos anteriores, usaré la forma «Cusichaqui».

De dicho tronco familiar provenía doña Sebastiana Cusichaqui, esposa del principal denunciante, don Carlos Apoalaya, a quien no le asistían derechos familiares directos sobre el curacazgo de Atunjauja. Sin embargo, el matrimonio de su hija doña Teresa con el sobrino de su esposa doña Sebastiana, sucesor a dicho curacazgo, era parte de su estrategia para consolidar ambos curacazgos bajo un solo patrimonio familiar (ver cuadro 2). Para don Carlos, las muertes de su esposa y de otros deudos, supuestamente causadas por los hechizos de la parte acusada, significaron un golpe frontal a la consecución de dicho objetivo.

En efecto, en la causa de hechicería de 1689, el principal sindicado como instigador de las acciones de los brujos de Jauja contra la parentela de don Carlos Apoalaya fue don Cristóbal Calderón Canchaya, quien se había venido desempeñando como gobernador interino de Atunjauja, ante la ausencia de un cacique «propietario», reconocido por la Corona. Pero, tras una larga serie de litigios por la propiedad del curacazgo, don Lorenzo Cusichaqui, sobrino de don Carlos y de doña Sebastiana, se hallaba presto a celebrar la ceremonia que lo investiría como cacique propietario de Atunjauja. El principal denunciado en la causa de hechicería de 1689, don Cristóbal Calderón Canchaya, tampoco tenía derechos familiares directos sobre el curacazgo de Atunjauja. No obstante, representaba los intereses de una importante facción de los Cusichaqui, opuesta a que don Lorenzo asumiera el mando. El mismo don Cristóbal estaba emparentado con el linaje de caciques principales de Atunjauja (ver cuadro 3). Su bando había pretendido el gobierno del curacazgo por varios decenios, recurriendo en ocasiones a estrategias bastante heterodoxas, como veremos.

Cuadro 3: Linaje Cusichaqui Calderón Canchaya, gobernadores interinos de Atunjauja



Como sucedía en casos análogos de brujería, la identificación que hacían las víctimas de sus agresores mágicos dependía, en gran medida, de una o más relaciones sociales hostiles preexistentes, las mismas que los hacían esperar una agresión. Así, la tensión generada por estas relaciones antagónicas hacía posible que alguien optara por la brujería como una explicación para su mala fortuna o la de sus allegados (Macfarlane 1970; Thomas 1999[1971]). Desgracias como la de doña Sebastiana Cusichaqui y sus deudos, antes que eventos fortuitos, eran atribuidas entonces a los ataques malintencionados de personas enemigas, ante lo cual era preciso contraatacar por alguna vía. Casi siempre, los culpables eran escogidos entre individuos cercanos, vecinos o parientes. Los ataques mágicos —supuestos o reales— agudizaban los conflictos que habían venido enfrentando a las facciones en pugna por un tiempo determinado. Las relaciones hostiles de diversa índole ofrecían el terreno propicio para que la brujería, válvula de escape de las tensiones sociales, operara de manera muy clara (Evans-Pritchard 1976[1937]).

La conexión que enlazaba el macabro hallazgo en la recámara de la cacica doña Sebastiana, el misterioso mal que la aquejaba —«que no se le conoçio la enfermedad»— y la enemistad que le profesaban determinados parientes y vecinos, estaba muy clara en la mente de los testigos que desfilaron ante el visitador. Si bien se trataba de una explicación construida *a posteriori*, es decir, durante el deceso de doña Sebastiana, echaba raíces en viejos enfrentamientos que permitían a los afectados personalizar la desgracia e identificar a los culpables tras los maleficios. Atribuyendo a don Cristóbal Calderón y su familia la responsabilidad de los hechizos, se ofrecía una explicación satisfactoria cuya solidez residía en la naturaleza «selectiva» de las muertes por brujería y en su conexión con las vicisitudes propias de la crisis de sucesión en el repartimiento. Sucesos aciagos entre los cuales, en otro contexto, no se hubiera establecido una conexión necesaria resultaban ahora imbricados en una cadena de razonamientos cuya lógica se sostenía en la relación entre magia y sucesión curacal.

Por eso, para los habitantes del pueblo de Jauja, la sucesión de ataques mágicos solo comenzó cuando don Lorenzo Cusichaqui logró una provisión del gobierno virreinal que lo amparaba en el gobierno de Atunjauja que había ejercido su padre.⁵ El resto de «embruajados» tenía un rol preponderante en las posibilidades de que la rama familiar de don Lorenzo se asentara en el poder. La lista incluía al mismo don Juan Cusichaqui, padre de don Lorenzo. En el pueblo se temía que contra él se fabricaran hechizos para impedir su retorno de Lima, portando los instrumentos judiciales que lo ampararían en la asunción del gobierno. Las sospechas fueron confirmadas —y la lógica de la brujería operó con meridiana claridad— cuando, efectivamente, don Juan murió en Lima y hubo de ser enterrado allí. En este caso particular, los

5 Véase, especialmente, las declaraciones en f. 145r-146r, 189v, 207v-208r.

maleficios no se dirigieron solo contra la persona del cacique, sino también contra los símbolos de su legitimidad como nuevo señor de Atunjauja: las provisiones de la Audiencia de Lima.⁶

De forma análoga, para los testigos, el poder de la brujería había obrado también sobre don Pedro Cusichaqui, otro de los hijos de don Juan, truncando así sus posibilidades de suceder en el gobierno. Globos de fuego —«que alumbraban e ynqueitaban todo el pueblo de Xauja»— cayeron sobre las casas de don Pedro al amanecer. La habilidad de «hacer bolar» o «levantar» las estrellas era un interesante atributo de aquellos a quienes la gente consideraba hechiceros en el valle de Jauja. Combinada con el don de conjurar al trueno/rajo/relámpago, dicha habilidad está documentada en los expedientes de idolatrías más antiguos sobre la zona, así como en la denuncia que venimos analizando.⁷ Para hacer «bolar» las estrellas, los hechiceros podían utilizar distintos conjuros tales como «Cuillar, ninaguara, llipiac, que en español quiere decir estrella, Ardiente, y relámpago», o este otro, más complejo, atribuido a las brujas acusadas en 1689:

oncoy guato (que significa Las Cabrillas o junta de estrellas) Coyllor guato (que significa el Lusero) bosotras soys las que nos quereis las que nos ayudais en los trabajos las que en esta ocazion nos aveis de favorecer: Ya saveis la pretension de don Lorenzo Surichac para entrar en el gobierno y quan enemigo nuestro es y assi aveis de disponer que don Cristobal Surichac entre en el gouierno que es el legitimo governadro y tu o señor Libiac Camac Mandador de los Relanpagos aveis de disponer el echar vn relampago y con el las estrellas como un globo de fuego en casa de don Lorenzo Surichac.

En la tradición andina colonial, las «estrellas» podían interpretarse como presagio de sucesos nefastos o como portadoras de buenas noticias, al parecer dependiendo de si se dirigían hacia donde el sol nacía o hacia donde se ocultaba.⁸ En el caso de Atunjauja, los «globos de fuego» no anunciaban nada bueno. El «espanto» causado por los «globos» produjo en don Pedro Cusichaqui una severa hemorragia aunque estaba «bueno y sano», la misma que le ocasionó muerte al tercer día. Los globos, a ojos de los testigos, se originaron en aquellos parajes en que habitaban los hechiceros

6 Los testigos afirmaron que cuando el padre de don Lorenzo viajó a Lima, se oyó decir a sus opositores políticos y a «ttoda la xente y parcialidad» del bando de los hechiceros que este moriría allí. Para tal fin, se envió a más de un brujo a los pueblos intermedios del camino entre Lima y Jauja para que sembraran allí sus maleficios. Un «bulto» que lo representaba fue arrojado desde lo alto de una ramada con el mismo fin. Véase f. 27v-28r, 89v-90v, 107v, 138r, 189v, 225v.

7 Véase AAL. Hechicerías e Idolatrías, Leg. 5, exp. 8 [1665], 3v-4v. De la causa de 1689, véase f. 89v-90r, 147v, 197r, 366r-369r, 370r-370v.

8 Véase Basto Girón 1977[1957]: 19; Millones 1984: 141-142; Marzal 1988: 171-172; y, Sánchez 1991b: 44.

protegidos por los Calderón y los Tisci Cusichaqui e, inclusive, en la misma morada que estos malos vecinos ocupaban.⁹

Los hechizos de los brujos de Jauja también ocasionaron la muerte de doña Sebastiana Cusichaqui quien, a partir de su matrimonio con el poderoso cacique don Carlos Apoalaya, había aumentado sus posibilidades de heredar el gobierno de Atunjauja. Por lo mismo, se presentaba como adversaria de consideración de los Calderón y de los Tisci Cusichaqui. Según la creencia de los habitantes del pueblo, contra doña Sebastiana se empleó toda la artillería mágica de los brujos de los Calderón. Además del muñeco encontrado debajo de su cama en Chupaca, se encontró también, en otro de los aposentos de la casa, un sapo metido en una olla y atravesado de espinas (f. 178r, 200r).¹⁰ Se sumaron otras estrellas de fuego provenientes del norte —las mismas que cayeron sobre la vivienda de la cacica—, bultos de cera arrojados desde lo alto de las montañas, así como polvos mágicos lanzados al aire y alfileres puestos en el puente y en la iglesia de Jauja para que doña Sebastiana no volviera al pueblo y ayudara a su sobrino a asumir el mando.¹¹

Finalmente, los cuestionamientos mágicos al nuevo curaca designado por la Corona se dirigieron a sabotear el símbolo mismo de su autoridad en el mundo colonial: la compleja ceremonia de toma de mando. Tales rituales públicos se hacían coincidir con alguna festividad importante —como la del Santo Sacramento— y convocaban a autoridades nativas e indios del común en una gran celebración en la que los caciques entrantes tenían la oportunidad de ofrendar comida y bebida en abundancia. Luego de examinar los títulos obtenidos en la Audiencia de Lima, el corregidor investía al curaca con la autoridad que le delegaba el Rey, cogiéndolo de la mano y sentándolo en su duho o tiana, especie de banquillo y símbolo de su autoridad étnica. Luego, uno a uno, los curacas e indios principales subordinados realizaban «el acatamiento que entre ellos se acostumbra haser en señal de reconocimiento de su cacique principal». Independientemente de las provisiones y nombramientos oficiales que los curacas estaban obligados a conseguir en Lima, la realización de tales ceremonias pasó a ser imprescindible para su encumbramiento como autoridades legítimamente reconocidas por los oficiales coloniales y por los indios bajo su mando.

9 Véase las declaraciones contenidas en f. 146r-146v, 180v-181v, 187r, 191r, 194r, 202r, por ejemplo.

10 Al respecto, véase el maleficio análogo contra Tamtañamca narrado en el manuscrito quechua de Huarochirí (Taylor 1999[¿1608?]: cap. 5). Spalding (1984: 62) ha reparado en la historia para enfatizar los «orígenes sociales de la mala ventura», con causas como el adulterio o el abandono del culto a los antepasados (la traducción es mía).

11 Véase f. 178r, 212v. También, f. 182r para el maleficio contra don Carlos Apoalaya: varias hechiceras se dirigieron a la pampa de Sicaya «y llebado un bulto hecho de trapos y assi se lo dijeron y en medio de la panpa dicha que esta sercana al pueblo de Chupas [sic: Chupaca, residencia del cacique] hizo una sepoltura y enterro dicho bulto el qual llebaba en las piernas unos hilos atados en forma de grillos que era significazion enbarasante del todo pasase don Carlos Apoalaya al pueblo de Atunjauja a los fomentos de su sobrino don Lorenzo Surichac».

Algunos curacas del valle declararon incluso que, sin pasar por este ritual político, no les sería posible ejercer el gobierno efectivo en sus repartimientos, pues los indios no les obedecerían. Estas ceremonias eran, a su vez, ocasiones privilegiadas para que los caciques y las parcialidades sujetas al nuevo curaca expresaran su descontento e incluso su voluntad de contradecir el nombramiento.¹²

En los sucesos alrededor de la causa criminal de 1689, existen varias menciones a la ceremonia mediante la cual don Lorenzo Cusichaqui sería investido cacique principal. Por las connotaciones de la ceremonia y por su poder «sancionador» de un nuevo *statu quo*, el bando de los brujos buscaba evitarla a toda costa. Durante los preparativos, numerosos testigos los oyeron «cantar» en voz alta que saldrían «dientes al gallo» o «florecería el chuño» antes que don Lorenzo fuera sentado en la tiana, símbolo de su autoridad. El pan, la carne y la chicha que su tía doña Sebastiana estaba preparando para la ceremonia se habría de pudrir o avinagrar, según fuera el caso, y serviría más bien para los funerales de esta. En el contexto de los preparativos de la ceremonia, al menos dos de las parcialidades del repartimiento de Atunjauja manifestaron su oposición al nuevo curaca don Lorenzo, actualizando así la relación entre bujería y política. Los hechiceros sancionados por el visitador provenían del ayllu y parcialidad de Paca Guaman, el mismo que abogó por la permanencia de los Calderón y sus allegados en el gobierno.¹³ Además, un testigo declaró que había oído decir a una hechicera que «la chicha se auía de derramar, para que los del ayllu Guarangaio se labasen las manos con el agua de la [a]sequia donde se auía de derramar». Numerosas hechiceras indias y mestizas de estas dos parcialidades danzaron a lo largo de una calle con los *anacos* puestos al revés. Con este hechizo, y evitando una confrontación más abierta con los curacas designados por la Corona, las hechiceras buscaban revertir la decisión virreinal y lograr que el gobierno de Atunjauja diera un giro en sentido opuesto al trazado por la Audiencia.¹⁴

Gracias a estos testimonios, se puede inferir que un sector de los indios de Atunjauja consideraba que don Lorenzo, designado en Lima para suceder en el gobierno, no era hábil para cumplir tal encargo, pero que don Cristóbal Ticsi Cusichaqui, su candidato, sí lo era. Fueron claras las palabras de Martín Obrajero, hechicero

12 Sobre este tipo de ceremonias en general, véase Martínez Cereceda 1988; 1995. Datos sobre ceremonias en el valle de Jauja en AGI. Escribanía de Cámara 514C, f. 33r [1654], 36v-63r [1585]; AGN. Derecho Indígena, L. 31, C. 622, f. 12r [1594] y Leg. 23, C. 390, f. 13r-13v [1762].

13 Véase f. 94r y 179v. Recuérdese que el principal de la parcialidad de Paca, don Diego Alejo Mallori, envenenó a don Cristóbal Cusichaqui, gobernador interino de Atunjauja, en 1659. Don Cristóbal era cabeza del bando al que los Ticsi Cusichaqui disputarían el gobierno durante la década de 1660. No hay duda, entonces, de que la enemistad entre los de la parcialidad de paca guaman y la rama de los descendientes de don Cristóbal era anterior a la causa de idolatría de 1689, lo que explica muy bien que la mayoría de hechiceros denunciados en tal oportunidad proviniera de dicha parcialidad.

14 Véase las declaraciones contenidas en f. 17v-18v, 24v-25r, 70v, 72r-73v, 77r-80v, 84r, 94r, 138r-138v. Otras variantes fueron «salir dientes al zapo» y «hablar el gallo».

denunciado. De ejercer el gobierno don Cristóbal, sería su «padre y amparo y todo nuestro descanso», esto último quizá en alusión a la exoneración de ciertas cargas propias del sistema colonial. Una hechicera declaró que don Lorenzo Cusichaqui, el flamante cacique principal, «era muy niño que no se sabía limpiar» (f. 85v).

Para los contemporáneos, la lógica detrás de los aciagos sucesos en el pueblo Atunjauja era clara. Atacando mágicamente a los Cusichaqui de la parentela cercana de doña Sebastiana, los Calderón Canchaya y los Tisci Cusichaqui buscaban revertir la decisión de la Corona de reconocer a la parte contraria. Los enfrentamientos por el curacazgo de Atunjauja fueron el hilo conductor de los acontecimientos ocurridos en el repartimiento, aquel que les dio coherencia interna y permitió que las muertes aisladas fueran concebidas como parte de un solo plan general que buscaba hacer el mal a la familia que ahora estaba en el poder.

Desde la posición desfavorable de la parte acusada por el visitador de la idolatría, la hechicería era un mecanismo efectivo para disputar el poder, una vía paralela a las batallas legales por los curacazgos que caracterizaron el periodo colonial. Los hechizos eran un complemento de la confrontación política más directa. Desde la perspectiva de los agredidos, en cambio, las muertes por brujería «confirmaban» las sospechas de mala voluntad que se atribuyeron luego a los rivales políticos. También, ofrecían una explicación coherente para un eventual triunfo de los opositores políticos. Gracias a su efectividad para deshacer relaciones familiares que se habían vuelto insostenibles, la brujería en Atunjauja trazó una frontera definitiva entre los grupos que se enfrentaban por dicho curacazgo. Después de todo, los rivales eran vecinos y parientes muy cercanos, lo que pone de manifiesto el carácter ambiguo y riesgoso de las relaciones familiares. Dichas relaciones podían sustentar la autoridad y el poder, pero también podían ser el origen de la más encarnizada competencia.

2. CINCUENTA AÑOS DE INESTABILIDAD

Para entender la historia detrás de la denuncia de don Carlos Apoalaya ante el visitador de la idolatría en 1689, es preciso remontarse hasta la década de 1640. La perspectiva histórica permite interpretar los papeles de la idolatría como parte de un proceso, penetrando así en la dinámica más general de las sociedades en las cuales se gestaron. Como se adelantara, las acusaciones de hechicería surgían allí donde otras tensiones recorrían el tejido social. Las acusaciones eran, por lo mismo, expresión de esas tensiones. A la vez, les daban forma legal, lo que facilitaba que los tribunales decidieran el resultado de la pugna a favor de una de las partes. En realidad, los pleitos judiciales, los asesinatos y las *vendettas* en que se vieron envueltos los miembros del linaje de los Cusichaqui impidieron que hubiera un cacique principal y gobernador estable —reconocido tanto por la Corona cuanto por la elite nativa del repartimiento— al menos desde la segunda mitad de la década de 1640. Este

hecho constituyó el principal antecedente histórico de la causa criminal de idolatría que venimos analizando. Al parecer, el último cacique principal y gobernador titulado del curacazgo de Atunjauja fue don Pedro de Mendoza Quinquin Cusichac, fallecido en 1644 o a inicios de 1645, más de medio siglo antes de que don Carlos Apoalaya formulara su denuncia ante los tribunales eclesiásticos.¹⁵ Se nos escapan las circunstancias alrededor de la muerte del curaca don Pedro, pero todo indica que fue tras su deceso que se iniciaron las pugnas más álgidas por el control del curacazgo. Estas pugnas constituyen, como se dijo, el trasfondo de las acusaciones de brujería de la década de 1690. Así, es preciso seguir los avatares del poder en Atunjauja.

Muerto don Pedro de Mendoza, don Cristóbal Cusichaqui —¿su hijo?— logró hacerse del gobierno interino por un lapso más o menos prolongado, hasta su fallecimiento en 1659. Hay evidencias de que la permanencia de don Cristóbal en el cargo se sostuvo sobre bases bastante precarias. Al parecer, don Cristóbal no alcanzó el reconocimiento virreinal como cacique propietario, probablemente por el desacuerdo en torno de su derecho a gobernar. Es sintomático que en la documentación local don Cristóbal se presentara a sí mismo con relativa ambigüedad, lo que puede indicar que el poder lo ejercía de facto. En ocasiones, figura como «cacique principal», en otras como «gobernador» y, en algunos casos, como «gobernador interino», mostrando así que sus derechos no estaban bien establecidos.

Otro indicio en la misma línea es la sintomática muerte por envenenamiento que don Cristóbal Cusichaqui sufriera en 1659, a manos del cacique del ayllu Paca del repartimiento de Atunjauja, una de las parcialidades más importantes del curacazgo.¹⁶ Como se explicara en el capítulo quinto, el dar «ponzoña» o «bocado» a los enemigos políticos era una práctica frecuente entre los miembros de la elite de Jauja. El cacique del ayllu Paca actuó impulsado por los rivales de don Cristóbal Cusichaqui, quienes pretendían el gobierno. Así, la muerte del gobernador expresó la oposición de un sector de la elite nativa de Atunjauja. El hijo del curaca emponzoñado tomó

15 El 18 de julio de 1644 arrendó a Gabriel de Leiba unas tierras en términos del repartimiento de Atunjauja. ARJ. Protocolos, t. 4 (Pedro de Carranza) [1644], f. 249r-249v. Pero el 24 de mayo de 1645, sus fiadores asumieron la deuda de los bienes y herederos del curaca difunto, llamado en el documento «gobernador y cacique principal» de Atunjauja, f. 304v-305r. Hacia 1620, y desde al menos 1594, todavía era cacique principal y gobernador don Juan Ticsi Cusichaqui. Véase AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 622, L. 31 [1597], f. 12r; C. 689, L. 34 [1610], f. 1r; ARJ. Protocolos, t. 1 (Andrés de Sosa Lascano) [1620], f. 6r y ss.

16 Su testamento en ARJ. Protocolos, t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1659], f. 444r. Los documentos referidos a su muerte en AAL. Inmunidad Eclesiástica, leg. 10, exp. 17 [1659], f. 4r y ARJ. Protocolos, t. 7 (Pedro de Carranza) [1659], f. 576r-576v; t. 2 (Pedro de Carranza/Antonio Venegas de las Casas) [1662], f. 275r-278v. Sobre los Paca o Pacaguaman, véase AGI. Lima, 136 [1603].

la justicia en sus manos y dio muerte al agresor inicial, continuando así la larga tradición de envenenamientos y asesinatos en el valle.¹⁷ En el corto plazo, el deceso de don Cristóbal solo agravó la situación de inestabilidad en el gobierno del curacazgo. En el largo plazo, la rivalidad entre esta rama de los Cusichaqui y el ayllu Paca de Atunjauja se prolongó por varias décadas, teniendo una importancia considerable en los sucesos de brujería de 1689, como se verá después.

El vacío de poder dejado por el gobernador interino don Cristóbal Cusichaqui abrió un conjunto de posibilidades para varios Cusichaqui que aspiraban a ocupar el cargo de cacique principal y gobernador de Atunjauja. Los pleitos por el curacazgo enfrentaron a distintos candidatos por las siguientes tres décadas. Simplificando el esquema de las ramas familiares que se enfrentaban ante los tribunales, el heredero de don Cristóbal Cusichaqui —el envenenado por el cacique de la parcialidad de Paca—, de nombre don Juan, trató de imponer sus derechos frente a tres hermanos —hijos a su vez de un tío suyo—, llamados Gabriel, Salvador y Mateo Cusichaqui. Estos tres hermanos se enfrentaron también entre sí por el curacazgo de Atunjauja en algún momento de la década de 1660 (ver cuadro 4).¹⁸

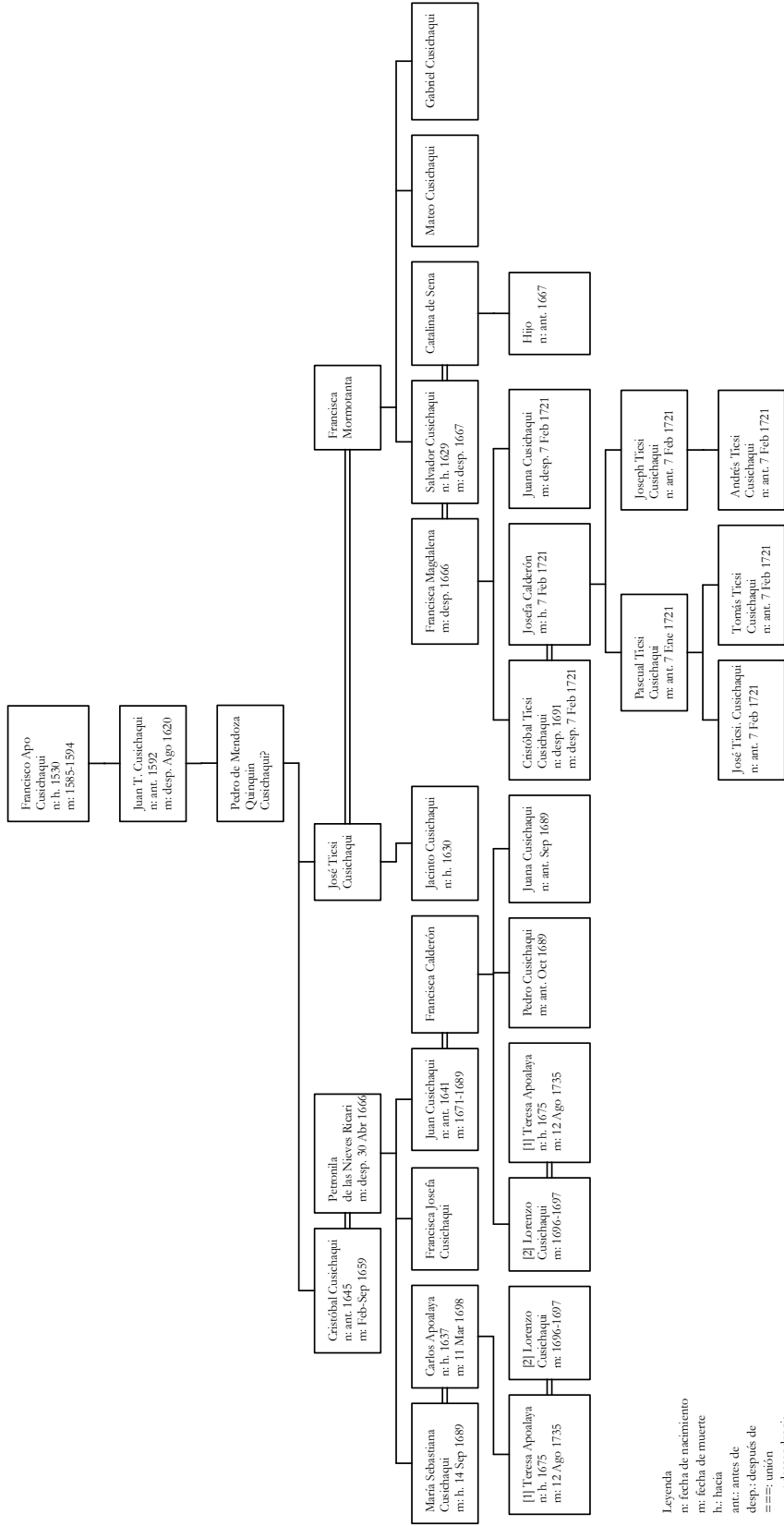
Tras varios años de litigios, don Mateo fue nombrado cacique principal por los oficiales de la Corona. Sin embargo, dos personajes se disputaban el cargo de gobernador —es decir, el gobierno efectivo— del curacazgo de Atunjauja. Uno era don Juan Cusichaqui —hijo de don Cristóbal Cusichaqui—; el otro, don Salvador Cusichaqui —hijo de don José Ticsi Cusichaqui y hermano del cacique don Mateo—. Sin duda, fueron momentos de incertidumbre en el poder, pues la autoridad curacal se ejerció al margen de cualquier provisión real. Un documento bastante *sui generis*, fechado en 1664, presenta a ambos candidatos como gobernadores del repartimiento.¹⁹ Esta situación era, por demás, inadmisibles desde el punto de vista de la legislación colonial:

17 Poco tiempo después, María Ignacia, natural de Atunjauja y viuda del cacique del ayllu Paca, don Diego Mallori, y otros parientes, siguieron causa criminal contra don Juan Cusichaqui, hijo del difunto don Cristóbal, por la muerte de don Diego. El 31 de marzo de 1662, sin embargo, hicieron escritura de «perdón y apartamiento» de la causa. La viuda recibió doscientos pesos a cambio de su silencio. Dijeron haberse convencido de que no era don Juan el responsable del segundo asesinato, sino «muchos yndios y mestizos del pueblo de Jauja». ARJ. Protocolos, t. 2 (Pedro de Carranza/Antonio Venegas de las Casas) [1662], f. 275r-278v.

18 Sobre el enfrentamiento entre don Salvador y don Mateo en febrero de 1667, véase AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 72r. El reclamo de sus derechos por don Gabriel Cusichaqui, al parecer hijo de distinta madre, en AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 634, L. 32 [1658]. El documento no se puede consultar actualmente por su grado de deterioro. Nos valemos de los apuntes de Temple (1942), quien sí tuvo acceso a él.

19 Don Juan Cusichaqui y don Salvador Cusichaqui, «ambos Prínzipales y Gouernadores de este Repartimiento de Xauja», en ARJ. Protocolos, t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1661], f. 427 (Jauja 24 de febrero de 1664). Al parecer, don Salvador habría sido gobernador entre 1662 y 1664. Cobró, como interino, 128 pesos, el 2 de junio de 1663. ARJ. Protocolos, t. 2 (Antonio Venegas de las Casas) [1661], f. 337r.

Cuadro 4: Linaje Cusichaqi, caciques principales de Atunjauja



Leyenda
 n: fecha de nacimiento
 m: fecha de muerte
 h: hacia
 ant.: antes de
 desp.: después de
 = = =: unión
 —: descendencia

o el cacique principal era también gobernador —es decir, encargado prioritariamente del cobro del tributo y de la organización de la mita—, o se nombraba a un gobernador interino para que lo sustituyera por un tiempo determinado. Es decir, si por alguna causa —minoría de edad o incapacidad, por ejemplo— el cacique principal no podía ser también gobernador, la Corona designaba a un gobernador interino, pero nunca a dos (Díaz Rementería 1977). Así, lo que el documento de 1664 expresa en realidad es una situación de facto. Aprovechando la distancia que los separaba de las autoridades con sede en Lima, dos personajes se sentían con derecho a presentarse como gobernadores de Atunjauja. Independientemente de que existiera un cacique principal y gobernador propietario reconocido por la Corona en el repartimiento —don Mateo Cusichaqui—, el gobierno efectivo lo ejercían dos personajes, don Juan y don Salvador, quienes a su vez se disputaban el poder.

Como era de esperarse, la rivalidad llegó a enfrentarlos ante los tribunales. Don Juan Cusichaqui y el común de indios de Luringuanca denunciaron a don Salvador Cusichaqui por los «exessos con que prossedio siendo gobernador [...] y malos tratamientos ffechos a los Yndios». Don Salvador, por su parte, contraatacó iniciando querrela criminal contra don Juan ante la Audiencia sobre el maltrato que este supuestamente había perpetrado en la esposa de aquel. Don Salvador incluso consiguió una provisión para que don Juan fuera llevado preso a la cárcel de Lima y sus bienes fueran secuestrados, amenazando la permanencia del cacique interino en el gobierno. A todas estas batallas iniciales le siguió una precaria tregua: en noviembre de 1666 ambos primos concertaron desistir de sus respectivas denuncias, arribando a un paz llena de tensión.²⁰

Sin embargo, durante estos años, la administración local decidió favorecer a don Juan Cusichaqui, pues este pasó a ser gobernador de Atunjauja, en desmedro de las pretensiones de don Salvador y de los otros. Aunque el hermano de este —don Mateo— era el cacique principal titulado, el corregidor se negaba a darle «el usso del gobierno», ejerciéndolo de facto don Juan Cusichaqui.²¹ La brecha de desigualdad entre ambos primos, uno gobernador y el otro simplemente labrador, se acentuó con el apoyo crucial del corregidor y con la oportunidad de don Juan Cusichaqui de usufructuar los considerables bienes adscritos al curacazgo. Según un testimonio contemporáneo,

aunque el dicho don Salbador [Cusichaqui] es Hermano del dicho cassique [Mateo Cusichaqui] es un Yndio pobre Y sin cargo ninguno porque quien Haze officio de gobernador en este repartimiento es don Joan Surichaca primo del dicho don Salbador.²²

20 «Considerando los dichos otorgantes ser parientes Y Primos Hermanos y que assi en el ffuero de la consiencía como en el exterior estar obligados a querersse y amarsse Y perdonarsse qualesquier ynjurias que El Vno aya ffecho al otro, y el otro al otro», desistieron de seguir cualquier querrela. El documento en ARJ. Protocolos, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1666], f. 612r-616r.

21 Véase AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 149r.

22 Véase AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 214v-215r. Sobre don Juan Cusichaqui,

Ante la negativa de las autoridades virreinales de reconocerlo a él para ejercer el gobierno efectivo, la impotencia de don Salvador lo llevó a tomar distancia de su primo hermano, favorecido por los poderes locales. Hacia 1666, y llevado por su alejamiento del poder, don Salvador ensayaría una solución en extremo interesante para nuestra discusión: encabezar una rebelión contra el Rey de España.

3. FIELES VASALLOS Y APOS REBELDES

Diversos autores se han ocupado de la frustrada rebelión indígena de Lima de 1666, pero casi nunca desde el punto de vista de sus conexiones con, y repercusiones en, las zonas aledañas a la capital del virreinato.²³ De acuerdo con los testimonios de época, cuando los habitantes de Lima se hallaban prestos a celebrar las festividades del fin de año de 1666, corrió el rumor de que las poblaciones indígenas de las distintas provincias planeaban alzarse, quemar la ciudad, asesinar a todos los españoles y tomar el control de la capital y del reino. Los habitantes de la Ciudad de los Reyes, cuyos miedos fundados o infundados se vieron magnificados por la sucesión de tres temblores premonitorios, se convencieron del inminente ataque de las tropas indígenas acantonadas en los cerros que circundaban Lima (Romero 1928-1935: 323).

Especialmente alarmante para las autoridades coloniales fue el descubrimiento de que numerosos curacas del centro y del sur del Perú, liderados por un tal Gabriel Manco Cápac, estaban activamente involucrados en la inminente rebelión, movilizándolo a sus indios para la guerra. Otro factor que contribuyó notablemente al clima de zozobra fue la supuesta conexión entre el alzamiento indígena y el de Pedro Bohorques en el sur. Como se sabe, Bohorques fue un aventurero español que a mediados del siglo XVII se embarcó en varias expediciones para hallar la mítica ciudad de El Dorado. Sus peripecias lo llevaron a tierra calchaquí, en el actual Tucumán. Allí, se presentó como descendiente de los antiguos soberanos cuzqueños y fue nombrado «Inca» por los nativos con la finalidad de alzarlo como nuevo señor de la tierra (Lorandi 1997: 299, 310). Sin duda, la supuesta conexión entre Bohorques y el alzamiento de Lima de 1666 aceleró la ejecución del rebelde en los primeros días de 1667. La Audiencia a cargo del gobierno actuó con celeridad y, pocos días después,

primo de don Salvador, como cacique principal y gobernador al menos desde 1666, ARJ. Protocolos, t. 9 (Juan Francisco de Pineda) [1666], f. 152r-152v. Es probable que para 1669 la Corona hubiera reconocido a don Mateo Cusichaqui, hermano de don Salvador, como cacique, aunque por incapacidad ejerciera el gobierno don Juan Cusichaqui, primo hermano de ambos.

23 Véase Romero 1928-1935; Lohmann Villena 1946; Vargas Ugarte 1947: V, 74-75; Basadre 1948 [1945]; Rowe 1967[1957]; Hanke 1978: IV, 169-220; Pease 1982; 1990-1992: 53-54; 1992: 316-325; 1999[1992]: 164-165; Glave 1989:199-203; y, Lorandi 1997.

responsabilizó a algunos indios por la supuesta conflagración contra la capital. Lo oidores ordenaron la ejecución casi sumaria de ocho de los líderes implicados.²⁴

Ahora bien, ¿qué tiene que ver este oscuro episodio de la historia virreinal con una causa de hechicería iniciada en el valle de Jauja cerca de treinta años después? La respuesta es compleja pero a la vez fascinante. Como se dijo, las autoridades virreinales justificaron su alarma por el supuesto hallazgo de que el alzamiento de Lima de 1666 contaba con seguidores en zonas como Huarochirí, Jauja, Huancavelica, Cuzco y Puno. Tras una oportuna averiguación del corregidor de Jauja, se supo que el supuesto líder de los rebeldes en el valle era nada menos que nuestro don Salvador Cusichaqui, aquel personaje que litigó durante la década de 1660 por el gobierno del curacazgo de Atunjauja. En efecto, los testimonios muestran que don Salvador se plegó a una rebelión que, motivada por el «mal gobierno», pretendía desconocer la autoridad del Rey y de las instituciones coloniales. Por lo mismo, hay que tener en mente que esa misma actitud rebelde no pretendía actuar solo contra los *españoles*, entendiendo por esto a los peninsulares y sus descendientes criollos. En el contexto en que se recogieron los testimonios, dicha categoría englobaba más bien al elemento no-indígena de la sociedad virreinal, una distinción acerca de la cual la *Nueva corónica* de Guaman Poma de Ayala (1992[1980]: 339, 342) ofrece interesantes ejemplos (Husson 2001). Según un testigo, los «capitanes» rebeldes entrarían al valle y matarían «a españoles, mestizos, frailes y al corregidor».²⁵

Pero a estas víctimas, emblemáticas del orden colonial, se sumaban otros individuos. Los rebeldes de Jauja pretendían actuar también sobre aquellos curacas *hispanizados* que se mantuvieran fieles al monarca y cuyo poder dependiera más de la cercanía a las autoridades coloniales que al consenso de sus súbditos. Así, los rebeldes alinearon a los caciques del valle y de las zonas cercanas en dos bandos a partir de lo que precisamente consideraron su grado de *aculturación*. En efecto, con el fin de diferenciar a los curacas aliados de los caciques favorables al gobierno español, los rebeldes establecieron como criterio el nivel de aculturación respecto del mundo de los dominadores. Así, los bandos terminaron alineándose —al menos en la mente de los acusados— a partir de dos legitimidades contrapuestas. Con el fin de ilustrar este punto, veamos el ejemplo más claro.

Entre los caciques de las zonas aledañas, los rebeldes de Atunjauja contaban con el apoyo del curaca de Huarochirí. Sabemos que el curaca de Tarma, en cambio, no se plegó al alzamiento y más bien delató a los responsables. El cacique de Tarma se enteró del alzamiento gracias a dos de sus indios. Los dos testigos le describieron un encuentro que tuvieron con el curaca rebelde de Huarochirí, quien merced al

24 La fuente impresa más importante para reconstruir los acontecimientos sigue siendo Mugaburu y Mugaburu 1935: 83-84. Documentación inédita sobre la supuesta rebelión, la misma que merece mayor atención que la prestada hasta ahora, en AGI. Lima 17.

25 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 25v.

encuentro desistió de transmitir los planes rebeldes al curaca de Tarma. El incidente es como sigue. El cacique de Huarochirí se hallaba reunido con sus indios, compartiendo comida y bebida, cuando los dos indios de Tarma se los cruzaron camino a casa. El señor étnico les preguntó entonces quién era su curaca. Los indios mentaron el nombre de su señor, a lo que el curaca de Huarochirí dijo: «¿buestro cassique y gobernador en que traxe anda? ¿Y con quien se aconpañá?». Los dos indios le explicaron «que andaua en traxe de español con espada señida y se aconpañaba con españoles». A la afirmación anterior, el señor de Huarochirí replicó: «¿buestro gobernador Hace lo que yo estoy haciendo agora con estos Yndios? ¿tratalos con amistad sientasse con ellos camachicalos para que esten prebenidos para la ocassion que estamos esperando?». Los dos indios contestaron que aunque su gobernador los trataba con «amistad» y «buenas palabras», «no se ssienta ni come con nossotros ni a hecho esta junta que bos estais Haciendo porque come con españoles y se aconpañá con ellos».²⁶

El incidente ayudó al curaca de Huarochirí a persuadirse de que no debía comunicar los planes del alzamiento al señor de Tarma. Del testimonio se desprende que una de las razones fue la ausencia, en la persona del curaca de Tarma, de características que el señor de Huarochirí sí creía poseer y que podríamos identificar como típicos de las autoridades andinas tradicionales. En vez de agasajar a sus indios a través de la generosidad institucionalizada, el cacique de Tarma vestía como español y portaba armas que solo algunos curacas y los españoles estaban permitidos de portar. No comía ni se «sentaba» al lado de los indios del común, sino que prefería hacerlo con «españoles».

La *Nueva corónica* ilustra las contradicciones inherentes a estas dos formas de legitimar la autoridad étnica que coexistían en el siglo XVII. Guaman Poma (1992[1980]: 48, 415, 716) alude a la «buena ley» y costumbre de los «yndios antiguos» de comer «en público plasa», acompañando la comida con cantos y bailes. Era oportunidad para que el señor étnico distribuyera alimentos entre aquellos que, por su condición, no podían proveérselos fácilmente. Guaman Poma refiere luego cómo una de las razones para que los curacas coloniales ya no fueran «obedecidos ni rrespetados» era, precisamente, que «no se cirue bien ni se rregala de casa y de comida y mesa». Simultáneamente, sin embargo, el autor de la *Nueva corónica* (1992[1980]: 692) sostiene la conveniencia de que el curaca se *hispanice*. Así, el cacique principal «A de bestirse como español [...] Trayga camisa, cuello, jubón y calsa, botas y su camegeta y capa, sombrero y su espada, aluarda y otras armas como señor y prencipal y caballos y mulas», agregando «que no proeue uino ni chicha ni *coca* [...] Y que se trate como español en el comer». No es preciso insistir más en el valor simbólico que en el contexto del alzamiento de 1666 desempeñaron elementos como la vestimenta,

26 Las declaraciones, quizá interesadas, corresponden a don Nicolás Calderón de Vargas, quien relató lo que los dos indios sujetos a él le contaron. AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 186v-187r. Los signos de interrogación han sido agregados a la cita textual.

las distintas armas y los agasajos en la mesa en la construcción de posibles alianzas entre los señores étnicos de la sierra central.

Las diferencias que separaban a los curacas de Huarochirí y de Tarma se reproducían también en el valle de Jauja. En el proceso abierto contra los rebeldes quedó establecido que don Salvador Cusichaqui militaba en el bando opuesto al de caciques como don Juan Cusichaqui —gobernador interino con la anuencia del corregidor— o el curaca del repartimiento de Tarma, quienes dejaron bien establecida su lealtad para con el Rey. Estos últimos conservaron sus curacazgos luego de que, en 1667, se sancionara a los implicados en el alzamiento. Gracias a su fidelidad, don Juan consiguió, además, provisión definitiva para que se le reconociera como cacique propietario. Pero a don Salvador y a don Juan Cusichaqui no solo los separaba la rivalidad por el poder, sino también un problema de legitimidades enfrentadas al momento de sustentar la autoridad étnica. Según las averiguaciones de Pedro de Garay, corregidor de Jauja, los rebeldes de 1666 pretendían nada menos que restaurar la antigua monarquía inca en los Andes —independientemente de lo que eso pudiera significar a mediados del siglo XVII—. Para tal fin, pretendían plegarse a la revuelta encabezada por el Inca Pedro Bohorques en el sur y servirlo como a nuevo soberano del restaurado imperio. El principal acusado, don Salvador Cusichaqui, confesó bajo tortura «que el Rey de todo el peru auia de ser Bojorquez Y que assi estaua Hecho el consierto».²⁷ Aunque la revuelta de Bohorques se había extinguido años antes, la noticia del develamiento no había llegado todavía al valle del Jauja.

El plan trazado en el valle contemplaba que para el alzamiento se aprovechara las celebraciones propias del martes de carnestolendas, en el marco del carnaval que precede a la cuaresma. Como era habitual en esa fecha, las distintas parcialidades del valle se enfrentarían en batallas rituales cuyo grado de violencia ocasionaba varios muertos y heridos.²⁸ En palabras de uno de los implicados, cuando españoles y mestizos se acercaran a apaciguarlos, «Entonses todos Los Yndios de los ayillos deste

27 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 40v. Hay que mencionar que la averiguación llevada a cabo por Garay entre 1666 y 1667 fue incluida en su probanza de méritos y servicios de 1669, lo que pude llevar a pensar que el corregidor exagerara algunos de los hechos de la frustrada rebelión. Sin embargo, dicha exageración pudo haberse mostrado más en los alcances reales de la revuelta que en los contenidos de las declaraciones recogidas en el valle, las mismas que destilan un alto grado de malestar respecto del orden colonial. Véase los argumentos de la defensa (f. 162v-166r), los cuales resaltan el carácter de «miserables» de los acusados, propensos a la borrachera y a decir «disparates».

28 Tómese como ejemplo el testimonio de un corregidor que desempeñó su cargo en el valle durante el siglo XVIII: «El Gouernador ocupado en esta revisita no puede ocurrir oportunamente a las varias necesidades i desordenes que no cesan en este valle, expecialmente en las proximas fiestas de Navidad, Carnestolendas, i Pascua florida, en las quales crece la licencia i desacato. La costumbre inmemorial de apedreos, heridas, i muertes en tales ocasiones, cesó, aunque con general sentimiento y repugnancia de la pleue, el primer año que me halle presente; resucito el pasado que estube en Lima». AGN. Superior Gobierno, L. 19, C. 407 [1774], f. 2r. Sobre batallas rituales análogas entre las parcialidades del Cuzco colonial, véase Zuidema 1991.

Pueblo [Santa Fe de Atunjauja] aunandonos Emos de dar sobre Los dichos españoles y mestissos Y los Emos de matar Porque assi esta Hecho el consierto entre todos». ²⁹ La fecha estaba cargada de un notable contenido simbólico, pues coincidía, a *grosso modo*, con la recaudación del oneroso tributo del segundo tercio del año, uno de los emblemas más representativos del orden colonial. Precisamente, las demandas de los rebeldes incluían la disminución del monto a tributar y la abolición de la mita minera. Uno de los líderes trató de convencer a un posible aliado diciéndole: «Hermano ya tenemos buen tienpo que estaremos descansados de las mitas de guancabellica y tributos que no pagaremos mas de tres reales». ³⁰ Evidencias históricas señalan además que carnestolendas, festividad impuesta por los españoles, coincidía con las celebraciones de algunas divinidades andinas prehispánicas, lo que refuerza su carga simbólica como referente del «tiempo del *Inga*». ³¹

En cuanto a la dimensión política de la fecha, Nancy Farris (1984: 193-195) informa, para el caso mexicano, que fiestas de este tipo ofrecían a los mayas un momento de licencia temporal en el que los conflictos entre parcialidades podían expresarse abiertamente. Las fronteras entre lo ritual y lo bélico se diluían rápidamente cuando bandos armados con arcos, flechas y armas de fuego medían sus fuerzas. Eran también ocasiones propicias para alterar el equilibrio de poder en las comunidades indígenas. En el pueblo de Telcax en Yucatán, por ejemplo, una parcialidad opuesta al gobernador nativo designado por la Corona aprovechó la llegada del carnaval para tramar su deposición y asesinato.

Teniendo en cuenta la información precedente, cobra especial relevancia que los rebeldes de Jauja, acaudillados por don Salvador Cusichaquí, planearan remover en esa fecha al gobernador interino nombrado por la Audiencia y secundado por el corregidor, así como alzar a su líder como nuevo señor del valle. Según un testigo, los *camachicos* involucrados —mandones de bajo rango a cargo de organizar el trabajo de las distintas parcialidades— le advirtieron que «no Hiciesse casso del gobernador don Joan Surichac ni de sus mandatos que presto ffeneseria el Y todos los españoles Y mestissos». ³² Pero no se trataba solamente del reemplazo de un gobernador por otro; parte del significado del alzamiento recaía en la distinción entre señores legítimos y señores ilegítimos —dependiendo, por supuesto, del lado en el que se militara—. Uno de los

29 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 18r.

30 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 11r-12v.

31 Considérese, por ejemplo, el testimonio de un jesuita de 1613, acerca de los indios cercanos a la Villa de Castrovirreina: «un día de carnestolendas viendo hacer grandes fiestas y borracheras con vestidos galanos y inusitados [...] inquirió la causa de las fiestas y borracheras y por medio de unos muchachos supo que públicamente estaban en una casa principal de un curaca haciendo la fiesta y adoración de la huaca principal llamada “Mamacuri”, sacrificándole unos cuyes y animales» (Romero 1919[1613]: 181).

32 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 54v.

testimonios más intrigantes de la averiguación del corregidor de Jauja proviene del propio don Salvador Cusichaqui, quien bajo tortura confesó lo siguiente:

luego de muertos los dichos españoles auian de biuir Los Yndios *En su ley antigua* y que esto es Lo que abian determinado y consertado porque tenian mal gobierno Y no les Hacian justissia ni despachaban sus Pleytos Y negossios Y que a este declarante lo auian elexido los yndios del Repartimiento de Xauxa Por su *apoo* Y gobernador [los resaltados son míos].³³

Vale la pena que reparemos un momento en dos de las expresiones contenidas en la declaración anterior. La primera es «apoo y gobernador»; la segunda, «en su ley antigua». En la primera expresión, el segundo término parece representar una glosa castellana del primero, introducida por el intérprete con la finalidad de esclarecer el testimonio en quechua de don Salvador. Las autoridades limeñas o metropolitanas —para quienes fue preparada la *Información* del corregidor— no necesariamente entenderían las implicancias detrás de la noción andina de *Apo*. El término gobernador, en cambio, era fácil de entender para un burócrata colonial. Los referentes prehispánicos que sustentan la designación de don Salvador como *Apo* no pudieron haber pasado desapercibidas para los indios y *camachicos* que lo reconocieron como tal en 1666. Siguiendo a Guaman Poma de Ayala (1992[1980]: 337, 688, *passim*), tal dignidad había estado reservada para la más alta jerarquía de señores en los Andes, «uirreys y príncipes», señores de «provincias», como él gusta de llamarlos, realizando un esfuerzo de traducción similar al del intérprete de 1667. Casi con certeza, la denominación estaba reservada para los más poderosos curacas del ámbito andino. En tal sentido, la *Nueva corónica* demuestra que la memoria de los *Apos* prehispánicos se mantenía viva en las primeras décadas del siglo XVII. Los datos que siguen a continuación corroboran la vigencia de dicha tradición en el escenario de la rebelión que venimos analizando.

En el valle de Jauja, muy pocos curacas habían sido considerados grandes señores por los incas. Don Francisco Apo Cusichaqui, *hunu curaca* —señor de diez mil unidades familiares— de los Atunjaujas y ancestro remoto del rebelde don Salvador, fue uno de ellos.³⁴ don Francisco «heredó» el título de *Apo* que su padre, Cusichaqui, había recibió del Inca (Santa Cruz Pachacuti 1995: 63). Él y sus descendientes inmediatos agregarían tal dignidad a su «apellido», hasta que esta tradición se perdiera —solo formalmente— en algún momento del siglo XVI. Los *Apoalaya*, «señores de diez myll yndios» de Ananguanca (Levillier 1935-1940: II, 96-98), en cambio, la conservarían por los siglos venideros.

Aun varias décadas después de la Conquista, existía en el valle una larga tradición que recordaba a los antiguos *Apos* y que emergió en la abortada rebelión de 1667

33 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 40v.

34 AGI, Lima, 205, N.16 [1561].

como uno de los símbolos con que don Salvador Cusichaqui pretendió legitimar su autoridad y su prestigio para gobernar el curacazgo de Atunjauja. Siendo los *Apos* señores designados por sus propios súbditos y reconocidos por los incas —al menos eso se pensaba hacia 1666—, el término oponía el peso de esta tradición a la autoridad de los curacas que habían sido más bien designados por los funcionarios coloniales y que les daban «mal gobierno Y no les Hacian justissia ni despachaban sus Pleytos Y negossios». Así, en el contexto de las disputas por el curacazgo de Atunjauja que describiéramos líneas arriba, es claro que el *Apo* don Salvador buscaba presentarse como la autoridad *legítima* que debía reemplazar a su rival directo, don Juan Cusichaqui, gobernador interino con la aquiescencia del corregidor.

Símbolos adicionales revestían la imagen con reminiscencias prehispánicas de don Salvador. Prestemos atención a otra de las expresiones contenidas en el testimonio del *Apo* rebelde. De acuerdo con su confesión, finalizado el alzamiento, los indios volverían a vivir «en su ley antigua». Aquí es más difícil intuir el original quechua de la declaración. Al parecer, la expresión guarda estrecha conexión con la época de las «behetrías» en los Andes, el tiempo de la «gentilidad» anterior a la conquista inca. Una *Información* mandada a elaborar en el valle en 1582 nos describe este tiempo mítico muy bien. Según los caciques principales que informaron al corregidor,

en tiempo de su gentilidad, antes del Inca, nunca fueron sujetos a nadie, más de que en cada uno destos repartimientos tuvieron y conocieron por sus señores a los indios más valientes que hubo; como fueron; en Hatun Xauxa, a Auqiszapari y a Yaloparin, indios valientes; y en Hurin Guanca, a Canchac Huyca y a Tacuri y a Añaña, indios valientes; y en Hanan Guanca, a Patan Llocllachin y a Chavin; y en los Chongos, Patan Cochache, indios valientes (Vega 1965[1582]: 169).

El párrafo antecedente reviste especial interés para nuestra discusión por varios motivos. Primero, el testimonio menciona hasta en tres ocasiones a los «indios valientes» que, según la tradición, señorearon el valle. Segundo, los curacas guardaban aún en 1582 claro recuerdo de aquellos «indios valientes» que comandaron las distintas parcialidades. Tercero, dicho tiempo de la «gentilidad» se habría caracterizado por la ausencia de cualquier dominio foráneo —«nunca fueron sujetos a nadie»—. Así, es casi seguro que la noción de una vuelta a la «ley antigua» que la declaración del líder rebelde de 1666 contiene, y cuyo original quechua se ha perdido, aludía precisamente a ese tiempo de la gentilidad en que los indios del valle no debieron tributar a ningún señor más que a sus «valientes».

En tal sentido, no deja de sorprender que, con la finalidad de designar a los líderes, las declaraciones en quechua de varios de los *camachicos* implicados en el alzamiento de 1666 emplearan repetidamente términos cuyo equivalente castellano fuera «valiente» y «capitán».³⁵ Ambos términos, en conjunto, se referían al concepto

35 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f 51r-52v.

de *sinchi*. Como en el caso de la tradición recogida en 1582 sobre el «tiempo de la gentilidad», la memoria de los *sinchis*, «indios valientes» o «capitanes», que gobernaron el valle antes de los Incas estaba viva en 1570. Precisamente, varios señores étnicos de Jauja declararon ampliamente en esa ocasión acerca de los «cinchecona», expresión que el intérprete también tradujo como «valientes» y «capitanes»:

auia entrellos unos ombres valientes que llamauan cincheconas [...] e que quando tenyan las dichas guerras los elexian a estos cincheconas por sus capitanes para que los defendiese de los yndios que heran sus contrarios y que a estos rrespetauan y tenyan por señores antes de los yngas e que despues tambien le obedescian porque los defendia y que le tenyan por valiente aunque no ouiese guerra (Toledo 1935-1940[1570]: 22-23).

Así, la tradición oral conservada en el valle a fines del siglo XVI conmemoraba a los *sinchis*, indios valerosos y capitanes cuya legitimidad como señores emanaba de una habilidad guerrera, capaz de garantizar la independencia de las poblaciones bajo su mando, así como el acceso a nuevos recursos por medio de la conquista. Los rebeldes de 1666 —y en especial su líder, el *Apo* Salvador Cusichaqui— supieron apropiarse de estos símbolos, reinventando la tradición y adaptándola al contexto colonial. Los *camachicos* de los distintos ayllus levantiscos vieron en don Salvador a un *Apo*, un «indio valiente», capaz de liberarlos del yugo de las autoridades impuestas, de la mita y del tributo indígena. Según la averiguación del corregidor, los «capitanes» de cada parcialidad se irían nombrando paulatinamente, pero el «capitan mayor» sería indudablemente don Salvador, «porque su desseo era biuir solo yndios con yndios». Ganada la batalla, «se abian de Retirar a biuir a los pueblos biejos Y no en los pueblos donde biuian agora».³⁶ Así, en 1666, volver a la «ley antigua» implicó básicamente retornar a un tiempo de libertad, sin más señores que los antiguos *Apos*, encarnados ahora en la figura de don Salvador Cusichaqui.

Contribuyendo a reforzar las insignias de autoridad del líder, los compromisos y lealtades entre los *camachicos* de Jauja y don Salvador se pactaron en reuniones clandestinas y pequeñas juntas cargadas de un profundo simbolismo guerrero. Los rebeldes exhibieron sus *guaracas* —u hondas— para demostrar su carácter de indios «valientes», capaces de liderar a sus parcialidades. Juan Atacan, «camachico» del ayllu Yauyos, gustaba de decir que era «valiente», «y Que sauia Pelear con cinco caxas Y manadas de dansantes y que no era mucho matar treynta ni quarenta mestissos».³⁷ Además, se envalentonaron con la chicha, componente imprescindible de la reciprocidad y de la generosidad institucionalizada —don Salvador tuvo que *camachicar*, uno a uno, a sus aliados—. Finalmente, los rebeldes dispusieron el exterminio de

36 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 33r, 48r-49v.

37 AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 33r, 13r-15v.

todo español y de todo mestizo, criticando a todos aquellos indios y mestizos privilegiados con las exenciones tributarias dispensadas por las autoridades virreinales.³⁸

De los datos anteriores se desprende que, hacia 1666, luego de haber sido alejado del gobierno del curacazgo de Atunjauja, don Salvador Cusichaqui supo rodearse de símbolos e insignias que apelaban a una vieja tradición en el valle, conservada por la memoria oral y adaptada al contexto imperante en la segunda mitad del siglo XVII. Su prestigio, autoridad y legitimidad como señor étnico se nutrieron de tres componentes: su «elección» como *Apo* por los *camachicos* de las parcialidades rebeldes, su carácter de «indio valiente» capaz de llevar a los indios hacia la victoria y las insignias guerreras que legitimaron su posición al mando del alzamiento. Así, esta historia confirma la estrecha relación existente entre la legitimidad en el mando, los ideales de «valentía» y de «ventura guerrera» y los «signos físicos de poder» que según las pautas nativas tradicionales sustentaban la posición privilegiada de los curacas andinos (Spalding 1984; Saignes 1987; Ziółkowski 1996: 215 y ss.).

En síntesis, parte de la disputa por el curacazgo de Atunjauja durante la década de 1660 pasaba por las divergencias entre un curaca como don Salvador Cusichaqui y otro como don Juan Cusichaqui. Estas divergencias quedaron en evidencia a partir de su distinta alineación en la frustrada rebelión. Los rebeldes consideraban que don Juan era «como mestisso Y amigo de españoles» y por ello también lo habrían de asesinar.³⁹ Las insignias que exhibía don Salvador diferían de las de su principal rival en el gobierno de Atunjauja, don Juan Cusichaqui. Los símbolos de que don Salvador supo proveerse lo opusieron al cacique *hispanizado* don Juan Cusichaqui. El primero hizo recaer su autoridad sobre bases distintas de las del segundo, gobernador por gracia de las autoridades virreinales y fiel vasallo del Rey. En ese contexto, don Salvador buscó recrear una legitimidad independiente del orden virreinal, la misma que anclaba sus raíces en la tradición andina de los *Apos*, de los «capitanes» y de los «indios valientes». En tal sentido, en esta historia están presentes los distintos matices propios de dos *formas* de ser cacique, reflejados en los distintos mecanismos mediante los cuales estos dos personajes buscaron sustentar su autoridad. El primero, enemistado con el orden colonial, optó por la rebelión, presentándose como un señor del «tiempo del *Inga*», un *Apo* que, a la manera de los *sinchis* que mandaron en el

38 Como muestra, véase la interesante declaración de Diego Puriche, camachico del ayllu Paca, sobre este punto. Convocado a una de estas reuniones, declaró que todos bebían chicha y «se pussieron a jugar entre todos a La jilancola que es como Vna taula con se jugaba en la antigüedad a modo de vn dado de madera con sus cintas para ganar Y perder y otro yndio Ynasio Julca poma que tambien estaua alli que tenía atada vna guaraca en la pretina le dixo a este declarante como no traéis bos guaraca soys muger a que le rrespondio este declarante que no tenía mas guaraca que su Rosario y que el era camachico de su ayllu para y que no trataba de ualiente y que luego se trato entre todos como Los yndios yaayos se auian alsado y que ellos no auian de ser menos y que se auian de lebanar el dia de las carnestolendas Y matar los españoles». AGI. Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f 51r-52v.

39 AGI. Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 25v.

valle en tiempos prehispánicos, gobernaría la provincia de Jauja. Don Juan Cusichaquí, en cambio, prefirió recurrir al compadrazgo del corregidor para salvaguardar el reconocimiento de su autoridad como gobernador interino de Atunjauja.

En la discusión más amplia acerca de los señores étnicos durante la segunda mitad del siglo XVII, la coexistencia de estrategias divergentes para preservar la antigua autoridad étnica caracterizó los esfuerzos de los curacas andinos para insertarse en el mundo colonial. Para ellos, el largo siglo XVII fue, sobre todo, un tiempo de transición, de adaptación y de resistencia. La paulatina erosión de los curacazgos tradicionales durante la centuria anterior desempeñó un rol crucial en este proceso. Inicialmente —desde mediados del siglo XVI—, el deterioro se mostró en una serie de pleitos en torno a los servicios debidos al señor étnico, sobre todo la negativa de entregarle productos y mano de obra.⁴⁰ Las entregas, según el antiguo esquema, no eran más que la contraparte de su legitimidad como eficaz administrador del bienestar de sus sujetos (Pease 1999[1992]). Simultáneamente emergerían las primeras batallas legales por los curacazgos andinos, tal como se mostrara, para el valle de Jauja, en el capítulo cuarto. Nuevos aspirantes, a veces indios tributarios y antiguos señores caídos en desgracia, se enfrentaron en una compleja dialéctica de ascenso y descenso social. No todos los antiguos señores pudieron o supieron conservar su posición de privilegio.

Durante los siglos XVI y XVII, otros factores se sumarían a la progresiva crisis de la institución curacal tradicional: la caída demográfica, la migración masiva de antiguos tributarios, el aumento del poder efectivo de los cabildos indígenas y las crecientes demandas de recursos materiales y humanos provenientes del aparato colonial. A esta transformación contribuiría, por otro lado, la evolución de los antiguos curacazgos en títulos y cargos «a la manera de Castilla», amparados por la Corona y transmitidos por herencia de padres a hijos (Díaz Rementería 1977). A lo anterior es preciso añadir la privatización de tierras y otros bienes del común por parte de los caciques principales y sus familias (tal como se expusiera en el capítulo tercero), así como la expansión de sus vínculos con el mundo de los dominadores. Este proceso constituye, en último término, la historia del apogeo, decadencia y desaparición de los grandes señores étnicos de los Andes.⁴¹

40 Para algunos ejemplos en el valle de Jauja entre 1550 y 1600, véase AGI. Lima, 28A, 63Q [1570]; Lima, 136 [1603].

41 Una sobresaliente presentación de las transformaciones de la autoridad étnica en el siglo XVII a partir de la migración se puede encontrar en Powers 1991: caps.4 y 5. Trabajos imprescindibles sobre la transformación del cacique andino en los siglos XVI y XVII son los de Wachtel 1976[1971]; Spalding 1974; 1984; Stern 1986[1982]; Saignes 1987; Pease 1999[1992]; Ramírez 1997: 68-78; y,

Producto de las demandas provenientes de los dos mundos que articulaban, los caciques andinos se vieron atrapados «entre dos legitimidades» (Saignes 1987; Ramírez 1997). Ambos registros les demandaban un conjunto de actitudes, de prácticas y de estrategias para sustentar el poder, las mismas que no siempre fueron compatibles entre sí. Las poblaciones indígenas, sometidas a las presiones y transformaciones introducidas luego de la Conquista, esperaban que sus curacas conservaran el papel tradicional de mediadores entre los hombres y las fuerzas humanas, naturales y sobrenaturales, así como su habilidad para administrar los recursos y la riqueza en el nuevo contexto colonial (Martínez Cereceda 1995). Las exigencias del aparato colonial, por otro lado, los acercaban peligrosamente al mundo de los dominadores. Para seguir reconociéndoles su condición de privilegio, las autoridades les exigieron pautas de comportamiento que no siempre fueron compatibles con su rol tradicional como mediadores andinos, sobre todo aquellas que los incorporaban más directamente a la estructura burocrática encargada de extraer recursos y riqueza de las poblaciones sometidas (Powers 1991; Pease 1999[1992]).

Confrontados con ambos mundos, y ante la necesidad de seguir sustentando su poder, algunos señores optaron por aferrarse cada vez más a un conjunto de creencias y prácticas asociadas con el «tiempo del *Inga*». Ya en el siglo XVII, este referente remitía a un pasado reinventado del cual se nutrió parte de su prestigio frente a sus indios y su identidad como miembros de un estrato privilegiado de la República de Indios (Lorandi 1997). Una muestra del apego a la cultura tradicional, entre otras, fue la participación de los señores étnicos en los viejos ritos, así como el mantenimiento de su rol como líderes y especialistas religiosos, a la cabeza de oficiantes nativos que las más de las veces la Iglesia condenó como idólatras y hechiceros (Millones 1977; 1978; 1984). Así por ejemplo, según información proveída otra vez por Guaman Poma (1992[1980]: 720-721), algunos caciques principales escondían a los indios solteros y muchachos, «y concienten que adulate y manda que no se uenga a confesarse ni que dé limosna para dezir misa por sus defuntos y manda que estén en las *punas*, estancias de las llamas y de los defuntos que se mueren en condición». Según el autor de la *Nueva corónica*, «Por ser ellos hicheseros [los caciques] lo concienten», volviendo así a su «antigua ley».

Otros curacas, en cambio, optaron por, o se vieron forzados a, *hispanizarse*. Para que un indio fuera reconocido como cacique principal, debía probar sus derechos ante las autoridades locales —usualmente el corregidor— y de la Audiencia, así como recibir de los oidores una real provisión. Se esperaba de él, bajo pena de remoción del cargo, que fuera fiel vasallo del Rey y buen cristiano, que supiera leer y escribir, que vistiese y se comportase como *español* y que cumpliera fielmente con

2002[1996]. Sobre el siglo XVIII, véase Penry 1996; O'Phelan 1997; Thurner 1997; y, Abercrombie 1998.

el pago del tributo y con la organización del trabajo por turnos. Algunos señores aprendieron a manejar exitosamente un conjunto de estrategias en pos del beneficio de sus personas y de sus descendientes directos. Amparados por los oficiales coloniales frente a las demandas de otros pretendientes o incluso de sus mismos indios, numerosos señores étnicos acumularon un considerable patrimonio personal fuera de las pautas de la reciprocidad andina y tejieron sólidos vínculos de diversa índole con los grupos no indígenas, alejándose así de los intereses de sus súbditos.⁴²

Ahora bien, la distinción anterior, referida a las *opciones* disponibles para los señores étnicos de los siglos XVI y XVII, tiene valor analítico siempre y cuando no se le conciba en términos dicotómicos, rígidos y excluyentes. En última instancia, fueron los curacas más hábiles aquellos que supieron oscilar entre ambos registros (Powers 1995). Dado que los esfuerzos por comparar la dinámica de las elites andinas provenientes de distintas partes del virreinato son todavía muy incipientes, no es posible generalizar estas dos grandes formas de ser curaca ni a partir de criterios geográficos ni siguiendo pautas cronológicas. Las vías disponibles para los señores étnicos parecen haber dependido de circunstancias peculiares a cada caso, lo que explica la diversidad de caminos por ellos seguidos y, de paso, justifica el estudio de los antecedentes particulares de cada situación. Es probable que allí donde los mecanismos «tradicionales» para sustentar el poder se hallaran ausentes o no fueran viables, hubiera que optar por una mayor dependencia de las autoridades virreinales para conseguir y mantener los curacazgos. Pero es probable también que al optar por esta vía, debido al grado de alienación que implicaba respecto de los roles tradicionales, un señor étnico difícilmente pudiera dar marcha atrás.

En el valle de Jauja durante la década de 1660, los aspirantes al gobierno de Atunjauja encarnaron estas nociones divergentes acerca de las bases del poder que debían asistir a un señor étnico. Don Salvador, cacique despojado del gobierno por el corregidor, supo conjugar muy bien el discurso propio de los rebeldes de 1666 con sus móviles personales más inmediatos: tratar de hacerse del curacazgo de Atunjauja. Su alejamiento del gobierno, así como la crisis de sucesión por la que atravesaba dicho repartimiento, llevaron a que don Salvador ensayara soluciones en extremo radicales para hacerse del poder.

En un plano más general, las estrategias desplegadas por don Salvador eran estrategias disponibles para algunos señores étnicos en momentos de crisis o de inestabilidad en el poder. Al caso del frustrado alzamiento de 1666, agréguese el ejemplo ya estudiado de don Juan Apoalaya (capítulo quinto), quien ante la fragilidad de su autoridad prefirió recrear algunos de los atributos de los curacas de los *tiempos del Inga* —como la poligamia y el liderazgo en el culto a las divinidades tradicionales—,

42 Véase Glave 1989: 211 y ss.; Millones 1978: 21, 37; O'Phelan 1997: 14, 19-20, 41-42; Ramírez 1997: 68-78; Saignes 1987: *passim.*; Spalding 1984: 210, 222-223; y, Wachtel 1976[1971]: 194-200.

con la finalidad de reforzar su posición a la cabeza del repartimiento de Ananguanca. O, el caso de don Juan Picho, gobernador interino de Luringuanca, quien solicitó la ayuda de más de un hechicero, de la adivinación y de la brujería para asegurar su permanencia como gobernador de los luringuanca. ¿Era esta actitud de retorno al pasado y de apego a estas estrategias alternativas común a otros curacas del valle del Mantaro durante la segunda mitad del siglo XVII? Sin duda no se debe generalizar. No obstante, investigaciones posteriores pueden responder a esta pregunta en sentido afirmativo. Después de todo, durante la frustrada rebelión de 1666-1667, quedó en evidencia la polarización de los señores étnicos de los Andes centrales a partir de su grado de *aculturación* y de la cercanía que exhibieran respecto de los usos propios de la República de Españoles. En dicho proceso se insertaba la pugna por el curacazgo de Atunjauja, que protagonizaron don Salvador y don Juan Cusichaqui en la década de 1660. En las líneas siguientes demostraré cómo los bandos enfrentados en el alzamiento de 1666 prefiguraron las características de las facciones que se enfrentarían en la causa de hechicerías de 1689, tema principal de este capítulo.

4. LOS HECHICEROS CONTRA LOS TRIBUNALES DEL REY

Las divergencias entre dos formas de sustentar la autoridad étnica, analizadas en la sección anterior, prefiguraron el enfrentamiento entre las dos ramas familiares de los Cusichaqui, así como el surgimiento de las acusaciones de hechicería de la década de 1690. La decisión radical de don Salvador Cusichaqui de hacerse del poder mediante el alzamiento de 1666, luego de que el corregidor beneficiara a su rival político, demuestra una vez más que las medidas extremas —el asesinato, el envenenamiento, los ataques mágicos o las revueltas dirigidas a restaurar el mundo del Inca— eran mecanismos habituales en la lucha política. Las estrategias de don Salvador eran tan radicales como los ataques mágicos que fomentarían sus descendientes algunos años después, cuando en 1689 se vieron confrontados con una situación análoga: el alejamiento del gobierno de Atunjauja.

Durante el siglo XVII, estas estrategias alternativas coexistieron en el valle del Mantaro con prácticas más convencionales. Una de estas prácticas era el recurso a la justicia virreinal para obtener el reconocimiento de los derechos de un determinado individuo a ejercer el gobierno. Otra, la apelación al brazo eclesiástico con el fin de castigar a curacas y hechiceros rebeldes. Así, la historia que en la década de 1660 enfrentó a don Salvador con su primo don Juan se recrearía en la generación siguiente. Auspiciado por la justicia virreinal, el vástago de don Juan —don Lorenzo Cusichaqui—, detentó el gobierno y cacicazgo de Atunjauja, en desmedro de las pretensiones del hijo de don Salvador —don Cristóbal Ticsi Cusichaqui—, como vimos al resumir los acontecimientos de la denuncia de hechicerías de 1689. En esta nueva coyuntura, la rama familiar de los Ticsi Cusichaqui, protagonista de la frustrada

rebelión de 1666, echó mano de la brujería como medio alternativo para conquistar el gobierno. Los descendientes de don Juan Cusichaqui, en cambio, apelaron a los tribunales eclesiásticos y al visitador de la idolatría con el fin de hacer frente a los ataques mágicos y a las pretensiones de sus parientes cercanos y rivales políticos.

¿Cómo se manifestaron las diferencias entre ambos linajes en la misma acusación de hechicería formulada por don Carlos Apoalaya ante el visitador de la idolatría? En las siguientes líneas, presentamos en su contexto a los distintos bandos que se disputaban el poder en el repartimiento de Atunjauja al comenzar la década de 1690. Buscamos indagar acerca de qué legitimidades contrapuestas, más allá de los individuos involucrados, estaban en juego entre los miembros la elite nativa de Jauja.

Desde el inicio, en las averiguaciones encabezadas por el visitador de la idolatría se reflejaron las viejas tensiones que ahora aceitaban los engranajes de la justicia eclesiástica. Resumiendo, don Carlos Apoalaya, principal denunciante, defendía los intereses de la rama familiar de su mujer, doña Sebastiana Cusichaqui, y abogaba por que la sucesión recayera en el sobrino de esta, don Lorenzo Cusichaqui. El principal acusado —don Cristóbal Calderón Canchaya—, en cambio, expresaba los intereses de la facción conformada por los descendientes del rebelde don Salvador Cusichaqui. En el caso que venimos analizando, y según las pautas internas de la propia elite nativa vigentes durante los siglos XVI y XVII, es probable incluso que la rama familiar amparada por la Corona no fuera la llamada a suceder *legítimamente* en el poder. Es muy probable que se hubiera «introducido» en el gobierno —una expresión común en la época— gracias a sus vinculaciones con poderes locales como el corregidor y por la influencia derivada de la riqueza material adscrita al curacazgo de Atunjauja.

Efectivamente, a pesar de su separación del poder, don Salvador y sus descendientes, miembros de la rama marginada del gobierno, usaron el apellido Ticsi Cusichaqui. Estos caciques agregaron el término «Ticsi» para diferenciarse de sus parientes enemigos y para conectarse genealógicamente con los curacas prehispánicos de Atunjauja. Según datos recogidos por Diego González Holguín (1989[1608]: 341) en su *Vocabulario*, «Ticcin cani çapin cani» podía glosarse como «Ser principio de linaje, o de otro cosa fundada». Así, es probable que tras este referente de origen prehispánico —al que habría que agregar los de *Apo*, «valiente» y «capitán» analizados en las líneas precedentes— se escondiera la real preeminencia de esta rama de los Cusichaqui, a pesar de la opinión y de la decisión de los funcionarios coloniales.⁴³

43 Sobre la conciencia de estos personajes de pertenecer a una facción distinta, véase el interesante testamento de doña Josefa Calderón, en ARJ. Protocolos, t. 16 (Juan de Mesa Valera) [1721], f. 187r-

Después de todo, los caciques del valle sabían distinguir muy bien entre aquellos señores «de la sangre, de sus Antiguos Gobernadores» y aquellos caciques «extraños e yntrusos», sin la «sangre» de los *hatuncuracas* prehispánicos, como se vio en el capítulo quinto.

Los Calderón Canchaya y los Ticsi Cusichaqui buscaron compensar su relativa debilidad en términos políticos y su inminente alejamiento del gobierno con el poder de los hechiceros a su servicio. La relación entre curacas y hechiceros era bastante estrecha, y al menos parte del prestigio étnico de este linaje a la cabeza del gobierno residía en el empleo de la magia. En especial, don Cristóbal Calderón pretendió fortalecer su autoridad y asegurar su posición de gobernador interino de Atunjauja a partir de la manipulación que de las fuerzas sobrenaturales podían garantizarle los brujos que hospedaba en su casa. Dos testigos relataron ante el visitador de la idolatría que habían espiado a don Cristóbal Calderón en un paraje cerca de Jauja,

desnudo en pelota, sentado en un banco que estaba puesto sobre una jerga ceñida la caveza con un llauto, y alrededor muchas indias y tres indios que por todas eran doce personas y que tenian dos costales llenos de coca de las quales la iban sacando y esparciendo alrededor y juntamente mascando.

Una versión ligeramente distinta, pero que introducía el aspecto fundamental de la sucesión en Atunjauja, fue aportada por otro testigo:

[Las hechiceras denunciadas] desnudaron a don Cristóbal Calderón dejandolo en camissa y desdoblado vna lliclla en el suelo y esparciendo coca sentaron al dicho don Cristóbal Calderón y comensaron a mascar la dicha coca con dicho don Cristóbal y acabada con esta funzion comensaron a cachuar las dichas con el suso diciendole que no gobernaria don Lorenzo Surichac.⁴⁴

Para ese entonces, don Cristóbal Calderón y su parcialidad ya se habían enterado de que don Lorenzo Cusichaqui había conseguido provisión confirmatoria en Lima y que se aprestaba a asumir el mando de Atunjauja como cacique principal. Al sentar a don Cristóbal Calderón en un «banco», probablemente se buscara representar su condición de curaca —sentado en el duho o tiana, atributo de los señores étnicos

196v. «Yten declaro que todas la dichas rreferidas tierras solares chacras huertas y Estancia nos tocan lexitimamente de linea rrecta como a hijas e yjos y nietas y nietos de nuestros antepassados que fueron y somos Gouvernadores y casiques Prínçipales que fueron Don Lorenzo Surichaca mi tatara abuelo Don Joseph Surichaca mi visabuelo cuyos hijos fueron mis Padres Don Gabriel Don Matheo y Don Salvador Surichaca y el hijo de Don Salvador Surichaca fue don Cristóbal Ticsi Calderon mi marido difunto, y cuyo hijo fue Don Pasqual Ticsi Surichaca, y mio, ya difunto tambien, cuyos hijos lexitimos son Don Thomas, Don Joseph Surichaca mis nietos lexitimos que le bienen de linea rrecta el ser herederos asi en casas chacras tierras solares, y en el Gouierno, pues emos venido eredando los vnos a los otros y los otros a los vnos como erederos lexitimos de todo lo rreferido» (f. 195r).

44 Véase, respectivamente, f. 30v-31v y f. 214r-214v.

legítimos (Martínez Cereceda 1995)— y asegurar su permanencia en el gobierno por medios mágicos.

La protección de los hechiceros se extendía a otros miembros de la parentela de don Cristóbal, conformando una compleja red de relaciones entre magia y poder. Varios testigos, entre ellos el indio alguacil del pueblo de Atunjauja, relataron un interesante incidente ocurrido una noche de 1689. En la plaza, fueron descubiertos don Cristóbal, otra vez adornado «Con Vna manta Colorada, y Vn llauto en la caueza», su cuñada y varios de los hechiceros denunciados. Todos danzaban alrededor del rollo o picota. Al sentirse descubiertos, trataron de huir, no sin que antes el alguacil y otros testigos lograran identificarlos. En el sitio, se halló un pañuelo que contenía coca, *sango*, huesos humanos y dos vasijas pequeñas de plata. Las hechiceras vestían, además, pellejos de carnero en vez de las tradicionales *llicllas*, una costumbre que aparece en contextos asociados con la fertilidad y la salud, pero también con la guerra.⁴⁵ El incidente sucedió precisamente cuando don Juan Cusichaqui, enemigo de don Salvador Cusichaqui, litigaba en Lima por el gobierno de Atunjauja. Los declarantes acotaron que los hechiceros de la plaza estaban haciendo «sacrificio y echiserias» para que la suerte de don Juan le fuera adversa.

La protección que los Calderón y los Cusichaqui ofrecían a numerosos hechiceros también apuntalaba esta fuente de autoridad curacal que, a falta de mejor nombre, se nos permitirá llamar «alternativa». Dos reputados hechiceros, por ejemplo, Juan Solso y Juan de la Cruz, «asistían de ordinario» a don Cristóbal Ticsi Cusichaqui en su propia casa y eran requeridos con frecuencia por los Calderón. Según un testigo, este clan familiar sentía «gran beneraçion» por Solso y De la Cruz, así como por otros brujos originarios y forasteros. Algunos de ellos, inclusive, migraron de sus antiguas «casas» curacales a la casa de los Calderón.⁴⁶ Según testimonios adicionales recogidos por el visitador, esta familia les ofrecía numerosos obsequios, así como una paga por sus maleficios contra los Apoalaya y los Cusichaqui. Es más, se afirmó que muchos hechiceros eran parientes cercanos o «criados» —un término por demás interesante, como veremos— de don Cristóbal Calderón y de don Cristóbal Ticsi Cusichaqui, todos favorables a la causa familiar.⁴⁷

45 Véase f. 77r-77v, 82v, 92v-93r, 223r-224r. Sobre la larga tradición andina de vestir pieles, cuernos y cabezas de zorro, taruca, venado y puma, véase Arriaga 1999 [1621]: 22, 44, 60 y Molina 1989 [c. 1572]: 108. Información adicional, proveniente de los papeles de la idolatría, en Duviols 1986: 164; Huertas Vallejos 1981: 21; y, Polia Meconi 1999: 218-219, 256.

46 Ama Micaela, por ejemplo, «auia ya mas de dies años que se auia retirado de la cassa de los Surichacas y se auia incorporado en la de los Calderones» (f. 196r).

47 María Soto, india acusada, dijo en su confesión que Luisa Cocobola —otra hechicera— era suegra de don Cristóbal Calderón, la bruja Jacinta Chanca era su lavandera y dos mestizas también acusadas eran cuñadas de don Cristóbal Ticsi Cusichaqui (f. 138r). Cristóbal Calderón Canchaya estaba, al parecer, amancebado con una de las hechiceras (f. 23v-27r).

Cuando los ayudantes del visitador apresaron a las brujas acusadas para llevarlas a la cárcel de Atunjauja, los criados de don Cristóbal Calderón salieron a tratar de liberarlos armados con espadas, cuchillos, garrotes e injurias, causando gran revuelo en el pueblo. Muchos declarantes recordaron el incidente vivamente. Así, con la protección de familias curacales como los Calderón y los Ticsi Cusichaqui, varios hechiceros lograron incluso eludir el castigo del visitador de la idolatría.⁴⁸

Casos análogos al de los Calderón y sus criados brujos se pueden encontrar en otras áreas del virreinato y en el mismo valle de Jauja. Don Juan Apoalaya, cuya historia se analizó en el capítulo quinto, también fue acusado de tener criados hechiceros en 1647. Considerando la situación de inestabilidad política en que lo sumió la acusación de amancebamiento e idolatría contra su persona, el recurso a la hechicería fue una vía privilegiada para reafirmar su prestigio y su autoridad como señor étnico. Al igual que otros linajes curacales de su jerarquía, desde el siglo XVI la familia Apoalaya gozaba del privilegio de disponer de *yanaconas* o criados para su servicio personal, en su propia casa. Los *yanaconas* eran una institución asociada con la expansión inca en los Andes. Erróneamente identificados con siervos o esclavos, en realidad su estatus especial incluía desde simples tributarios y *mitimaes* hasta señores étnicos. Todos los *yanas* compartían la característica de haber sido relevados, temporal o permanentemente, de las afiliaciones y obligaciones para con su grupo de parentesco y se hallaban en algún tipo de relación de dependencia directa con el Inca, con los miembros de su *panaca* —‘linaje real’— o con algunos curacas prominentes. Enfatizando esta relación de dependencia, los españoles tradujeron el término como criado, un personaje protegido por algún señor y asimilado a su casa (Rowe 1982).

En tiempos coloniales, y quizá también con anterioridad a la Conquista, los señores étnicos podían heredar los *yanaconas* de sus antecesores. Susan Ramírez (2002[1996]: 99-100, nota 27) presenta el caso de don Melchor Carguarayco, curaca de la provincia de Cajamarca. En 1566, su viuda declaraba que el hijo de ambos había heredado del padre «los yndios que tenia de su parcialidad y servicio entre los quales tiene parientes y yndios». En la década de 1540, Pedro de La Gasca concedió a don Cristóbal Apoalaya, antepasado directo de los curacas Apoalaya del siglo XVII, la suma considerable de doscientos indios *yanaconas* para que los señores étnicos se valieran de ellos como «criados suyos». Además, según un testimonio del siglo XVIII, era costumbre «asentada y fija» desde los tiempos de la Conquista que a los caciques Apoalaya «les mitasen Yndias Casadas de los Aillos forasteros Y Plateros, en los ministerios de la

48 Véase f. 27r-30r, 225r-227r, por ejemplo. Para otros caciques que protegían en sus casas a hechiceros con los fines más diversos, véase Duviols 1986: 139-140 y García Cabrera 1994: 190. Véase, en sustento de este párrafo, f. 17v-18v, 24r, 25v, 138r-139v, 145r-146v, 210v.

Cozina», por tener ellas y sus maridos «particulares Combeniencias y educacion en la Doctrina Xptiana» dentro de las cuatro paredes de la casa curacal.⁴⁹

Sus sucesores heredarían el privilegio, pero la realidad no siempre se condecía con la intención original de las autoridades al conceder la merced. Según varias declaraciones incluidas en la causa de idolatría y amancebamiento contra don Juan Apoalaya, los «aliados y criados» del curaca hacían mofa de las personas eclesiásticas y de sus consejos. Los criados «comunicaban» con, y eran ellos mismos, hechiceros. Además, aconsejaban a los indios que no acudieran «a la iglesia ni a doctrina ni a missa porque si es para buscar a Dios en todas partes le hallaran que en los çerros esta en los arboles puquios Rios y arroyos, etc.».⁵⁰ Es, pues, en este universo de indios e indias que trabajan por turnos o vivían permanentemente en la casa de los caciques Apoalaya, hecho consustancial a su autoridad étnica, que se debe buscar a los criados hechiceros con los que don Juan Apoalaya —y, de manera análoga, los Calderón de Atunjauja— interactuaban para diversos fines.

En este entorno doméstico que conectaba la política y la magia en el seno mismo de la residencia curacal, los Calderón Canchaya y los Ticsi Cusichaqui buscaron obtener de sus hechiceros la mayor efectividad posible. En tal sentido, muchos de ellos compitieron por ganar el favor de la familia, tratando que sus hechizos complacieran a sus auspiciadores. Veamos uno de los casos representativos en el pueblo de Atunjauja, el de Martín Obrajero, uno de los principales hechiceros denunciados, quien relató en su confesión como fue visitado por doña Juana, mujer de don Melchor Calderón. Este personaje era nada menos que hermano de don Cristóbal Calderón Canchaya y suegro de don Cristóbal Ticsi Cusichaqui (véase el cuadro 3). Como tal, apoyaba los intereses de su rama familiar para acceder al gobierno de Atunjauja. Según el testimonio del propio Martín, doña Juana le habló respetuosamente en los términos siguientes:

Padre mio ya saveis como don Lorenzo Surichac a de entrar por gouernador en este repartimiento de Jauxa y este gouierno pertense a mi yerno don Cristoval Surichac, y este ha de ser tu padre y amparo entrando en el gouierno y si don Lorenzo entra es nuestro enemigo y assi padre mio me bengo a baler de ti para que en esta ocaçion me ayudes aqui te traygo quatro reales de cocas y una vela para que esta noche dispongas de algunas cosas para que destruyamos el que no entre en el gouierno el dicho don Lorenzo y assi te espero mañana con las respuestas para mi consuelo.

49 Sobre el privilegio concedido por La Gasca, véase BNP. Mss. C 2578 [1776], f. 51v. Para las indias que mitaban en casa de los Apoalaya, *Ibíd.*, f. 26v, 29r-29v. Se trata de una petición de don Lorenzo Astocuri, marido y conjunta persona de doña Teresa Apoalaya, hija de don Carlos. La misma se presentó en Lima el 11 de noviembre de 1704. La provisión confirmatoria se expidió en dicha ciudad el 21 de octubre de 1705.

50 AAL. Amancebados, leg. 4, exp. 21 [1647-53], f. 9v, 91r.

Esa noche, Martín encendió una vela a una imagen de Jesucristo y mascó coca, a la que dirigió las siguientes palabras:

Madre Coca ya saues el empeño que tengo en el gouierno de Jauxa para que entre en el don Cristobal Surichac tu hijo y como a tal lo has de amparar porque siendo gouernador sera nuestro padre y amparo y todo nuestro descanso y no permitas que el dicho don Lorenzo entre en el gouierno. Y assi en señal de lo que te pido si ha de ser don Cristobal Gouernador te e de gustar dulce y sabrosa y de no serlo te e de gustar amarga.

Pero la coca resultó amarga y de mal sabor. Según Martín, la vela se «escurecio con sombras tristes». A la mañana siguiente, Martín fue a casa de doña Juana y le dio la mala nueva. Ella, furiosa por el resultado adverso del ritual, se arrepintió de haber gastado su dinero en el hechicero. La hija de doña Juana afirmó inclusive: «Señora para que se cansa V. m. en gastar plata con este indio quando tenemos aqui a Juan Caxamarca y Juan de la Cruz que con lo que han hecho esta noche aqui en casa nos han dado mejores nuevas». Martín se limitó a comprobar la presencia de los dos hechiceros y, «con este desprecio», se fue a casa (f. 146v-148v). Para muchos implicados en el caso, aquellos «globos de fuego» que enviaron Juan Caxamarca y Juan de la Cruz ocasionaron la muerte de más de uno de los rivales políticos de doña Juana, por lo que ambos brujos gozaron de la confianza de sus protectores.

Como se ha visto en la sección anterior, los Calderón Canchaya y los Tisci Cusichaqui recurrieron a este tipo de estrategias alternativas de lucha por conservar el gobierno interino de Atunjauja. En la situación concreta de la acusación de 1689, sus intenciones en la disputa por el curacazgo fueron obstaculizadas por la denuncia de don Carlos Apoalaya. Al menos esta vez, los acusados presentaron estrategias mágicas ausentes en la parte acusadora. ¿Quién era don Carlos Apoalaya, principal denunciante?

El análisis de la trayectoria personal de don Carlos revela una lógica distinta para sustentar el poder y la autoridad curacal. Como muchos otros caciques coloniales andinos, don Carlos prefirió garantizar su posición de privilegio como señor étnico de Ananganca acomodándose a los criterios prescritos por la Corona para ser considerado un cacique principal *legítimo*: fiel vasallo del Rey y servidor de la monarquía, indio cristiano y preocupado por el fomento del culto católico entre sus súbditos, instruido en el español y en las costumbres españolas. En la coyuntura de las acusaciones de hechicería de 1689, la respuesta de don Carlos a la magia de sus enemigos se desarrolló en un plano de acción distinto del de sus rivales: la efectiva manipulación de la justicia virreinal y de sus contactos con la sociedad de los colonizadores.

Antes que anhelar el mando étnico, su posición era más bien la de aquel que necesitaba conservar el poder delegado por el monarca. A fines del siglo XVII, don Carlos era el único cacique principal y gobernador propietario de un repartimiento en el valle. Como se vio en el capítulo quinto, en el curacazgo de Luringuanca gobernaba don Juan Picho como interino, por ausencia de los Limaylla, la familia tradicional de curacas. En Atunjauja, el tercero de los repartimientos, era don Cristóbal Calderón Canchaya quien ocupaba el gobierno interino, también por problemas sucesorios entre los Cusichaqui. Don Carlos, quien había heredado el curacazgo de Ananguanca por línea de varón desde el siglo XVI, era al momento el *hatuncuraca* más importante y más rico del valle. Incluso antes de su muerte a fines del siglo XVII, la fama del cuantioso patrimonio que logró adscribir al curacazgo de Ananguanca, el mismo que se evidenciara en el capítulo tercero, alimentó una leyenda dorada que la tradición popular mantiene vigente hasta hoy.

Numerosas evidencias demuestran que don Carlos fue un personaje bastante cercano al mundo en el que se movían criollos y peninsulares, autoridades coloniales y poderosos caciques *hispanizados* como él. El cacique se beneficiaba de relaciones económicas, políticas y familiares con prominentes criollos y mestizos del valle. Sabemos que su esposa, por ejemplo, mantuvo lazos de amistad y de compadrazgo con las pocas vecinas españolas de la localidad. Una de las hijas del curaca estuvo unida a un español hacendado y residente en el valle.⁵¹ En el plano económico, el mismo don Carlos declaró a favor del establecimiento de un obraje perteneciente a un español y hacendado local, tratando de demostrar a los oidores de Lima que dicho obraje no resultaría perjudicial para los indios de Ananguanca. Hay que agregar, sin embargo, que las tierras contiguas a las del obraje pertenecían al curaca. Sin duda, este se beneficiaría del traslado de la mano de obra a la nueva manufactura, pues había recibido autorización virreinal para fundar en dichas tierras «Un hexido de inxenio para moler metales de plata de Una mina que tiene y esta trauaxando».⁵² En más de una oportunidad, los dominicos doctrineros acusaron a don Carlos de desviar indios tributarios para que trabajaran en sus haciendas y estancias, las que, a decir de uno de los padres, le rendían más de doce mil pesos anuales.

Quizá una de las descripciones más sintomáticas del curaca don Carlos nos la ofrece precisamente un dominico en un *Memorial* dirigido al Rey en las primeras décadas del siglo XVIII:

Don Carlos de Apoalaya, indio astuto, y de capacidad no vulgar, que con quantiosos dones de oro, y plata, que hazia á los Virreyes, se hizo célebre en

51 AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-1691], f. 204r-205v; Memorial de fray Juan de Guesuraga y Zugasti. AGI. Lima, 538, p. 1v.

52 AGI. Escribanía de Cámara, 518C [1690-93], f. 21v-25r (de la nueva foliación). Acusaciones de este tenor contra don Carlos —desviar indios tributarios para el beneficio de sus haciendas— pueden consultarse en AGI. Lima, 414, primer y segundo cuaderno.

aquel Reyno, y de quien se cuenta, que aviendo embiado vn regalo quantioso á vn Virrey, y celebradole los Cavalleros de Lima al Virrey dicho la capacidad del *Cacique*, quiso probarla el Virrey, y respondiendole á la carta, mandó no cercenáran el papel; que visto por el dicho *Cacique*, le bolvió á embiar otro regalo, y con él vnas tixeras grandes de oro, diciendo: *Remito aquellas tixeras, para que Su Excelencia mandára cercenar el papel, quando escriviera.*

La cercanía de don Carlos a las autoridades virreinales, la misma que el testimonio anterior grafica de forma elocuente, funcionaba como un componente esencial de su poder como cacique principal de Ananguanca. Vínculos de amistad unían al curaca con los dos visitantes de la idolatría que ventilaron su causa entre 1689 y 1694. Al menos uno de ellos, acompañado nada menos que de su notario, se hospedaba en la casa curacal. Adicionalmente, el defensor de los implicados en la acusación de hechicería informó al Arzobispo que resultaba prácticamente imposible conseguir testigos porque todos en la provincia se excusaban de declarar por miedo a las represalias de don Carlos, un cacique muy poderoso y temido.

Don Carlos aseguró su preeminencia como señor étnico colonial con el reconocimiento oficial de sus méritos y servicios a la Corona. Su estrategia se tradujo en aquel instrumento que ya para fines del siglo XVII se había difundido plenamente entre las elites nativas: una probanza, elaborada en 1684. Entre otros aspectos, los testigos de esta información de servicios resaltaron los importantes servicios de sus antepasados al Rey. También, que desde hacía varias décadas don Carlos había cumplido puntualmente con los tributos y el entero de la mita de Huancavelica. Adicionalmente, la probanza resaltaba que el curaca había alojado a su costa a diecisiete compañías militares, convenciendo a los indios de que les dieran quinientas mulas, así como caballos y peones. Los testigos relataron que el curaca había apoyado al corregidor en la conquista de los «indios infieles» que vivían al otro lado de los Andes, llegando incluso a entregar a su heredero para que desempeñara la función de capitán de infantería en dichas expediciones. Finalmente, la probanza remarcaba que don Carlos siempre se había conducido con «Dezencia Como cauallero Ydalgo», favoreciendo la doctrina de los indios, defendiéndolos y gobernándolos «con expezial blandura». Los testigos certificaron la solidez de su fe cristiana.

Resulta sintomático de la personalidad y de las conexiones del curaca que los nueve testigos de la probanza fueran españoles. Pero sobretodo, es interesante que se hubieran desempeñado como funcionarios locales, corregidores, doctrineros y visitantes eclesiásticos, lo que permite entender mejor las *formas* del cacique. Incidamos brevemente en dos testigos: Pedro de Garay y García de Verástegui. El primero, corregidor de la provincia de Jauja por muchos años, fue precisamente el encargado de sofocar el conato de rebelión de 1666-1667 del que fuera protagonista el *Apo* don Salvador Cusichaqui. En dicha oportunidad, Garay recibió la valiosa ayuda de don Carlos Apoalaya para apresar a los caciques e indios rebeldes de Atunjauja, quienes

estaban en pos de restaurar al *Apo* Cusichaqui. En tal contexto, don Carlos figuró como otro de los caciques *hispanizados* que los rebeldes tanto cuestionaron por su cercanía al mundo español. De paso, probó su fidelidad al Rey, en desmedro de los reclamos de los rebeldes.⁵³

García de Verástegui, otro de los testigos de la probanza de don Carlos, fue vicario y juez eclesiástico de la provincia de Jauja por más de treinta años y, al decir de muchos, celoso perseguidor de las idolatrías, como nuestro curaca en 1689. Recuérdese cómo Verástegui fue uno de los principales instigadores de la causa por amancebamiento e idolatría montada contra el padre de don Carlos, el infortunado don Juan Apoalaya. Aún así, fue pieza clave en la probanza de su hijo.⁵⁴ Estos nexos ponen en evidencia, una vez más, que este gran curaca tomaba distancia de otros caciques contemporáneos al ensayar estrategias de legitimación distintas de los mecanismos alternativos exhibidos por sus adversarios políticos y parientes cercanos —la rebelión frente a la autoridad real y la hechicería—.

Ahora bien, una advertencia se impone. Resaltar el contraste entre los bandos enfrentados en el alzamiento de 1666, así como entre el curaca don Carlos Apoalaya y sus adversarios en la causa de idolatrías de 1689, no implica trazar una línea rígida, ni menos aun una dicotomía excluyente basada en categorías como «curacas idólatras» o «caciques cristianos». Ninguna de esas dos categorías se puede generalizar para el valle del Mantaro —ni para los Andes—. Resulta más pertinente acercarse a las distintas estrategias para sustentar la autoridad curacal en el siglo XVII tratando de detectar sus implicancias en las batallas mágicas y legales por el curacazgo de Atunjauja. Teniendo en cuenta los antecedentes que enfrentaron a las dos ramas curacales en Atunjauja por más de cuatro décadas, es legítimo pensar que el recurso a la magia y el recurso a los tribunales del Rey —y a otros mecanismos oficiales como la probanza— se opusieron en este curacazgo como dos formas paralelas pero alternativas de sustentar la autoridad y la legitimidad curacal. Con el fin de no construir oposiciones demasiado rígidas, es preciso estudiar las variables en cada caso, así como el contexto histórico. Sobretudo, es necesario entender que se trataba de

53 Sobre el apoyo de don Carlos a tres corregidores para combatir «los motines yntentados por los yndios de los repartimientos de atunxauxa y hanaguanca», véase AGI. Escribanía de Cámara, 518C [1690-93], f. 24r.

54 Los testigos de la probanza fueron el capitán Pedro Díaz de Ovalle, alcalde provincial de la Santa Hermandad de la Villa de Huancavelica, de Angaraes y del valle de Jauja; el capitán don Diego Venegas de Córdoba, hacendado en el valle de Jauja; el licenciado don Juan de Rojas Páramo, presbítero y vicario y juez eclesiástico que fue en el valle; el maestre de campo don Andrés Vásquez de Velasco, ex corregidor de Jauja; el gobernador don Pedro de Garay, también ex corregidor; el capitán don Agustín Fernández Dávila y Zegarra, contador y juez que fue de la ciudad de Arica y también teniente de la provincia de Jauja; el licenciado don García de Verástegui Salazar, por treinta años vicario de la Provincia; el capitán Diego de Urreta, teniente general de la Provincia; y el teniente Pedro de Oteo. La probanza se puede consultar en BNP, Mss., C2578 [1776], f. 33r-50r.

estrategias disponibles, entre otras, para los señores andinos. Dependiendo de las circunstancias particulares, la opción que finalmente adoptaran influiría en su acceso y su permanencia en el poder.

Sin embargo, difícilmente ambas legitimidades podían confluir en un mismo curaca. Las cualidades que la Corona esperaba de todo señor étnico colonial no siempre resultaron compatibles con su función tradicional en el seno de sus comunidades. Sin la habilidad para moverse entre ambos mundos, algunas cualidades podían volverse incluso contradicciones insalvables y acarrear la ruina de un señor andino. Para un curaca colonial, resultaba difícil cumplir puntualmente con el pago del oneroso tributo o con el servicio de la mita minera sin que esto terminara por alienarlo de sus súbditos, bastante oprimidos ya con las cargas oficiales y extra oficiales de la vida diaria. Para conservar su curacazgo, el curaca necesitó tejer alianzas con poderes locales tales como el corregidor el doctrinero y el hacendado, personajes a menudo responsables de abusar de los indios que el señor étnico debía proteger. De forma similar, no era sencillo para un cacique ser buen cristiano e *hispanizarse* sin abandonar atributos fundamentales de su autoridad, como la vestimenta y otros símbolos, los *taquis* y las «borracheras», el papel de mediador entre los vivos y los muertos o su rol a la cabeza del culto clandestino de las divinidades no cristianas (Salomon 1986: 124 y ss.; Martínez Cereceda 1995). Las exigencias de ambos mundos pusieron a muchos señores en una encrucijada que exigía diseñar estrategias de supervivencia. Dos de ellas, encarnadas por los bandos en disputa ante el visitador de la idolatría en 1689, colisionaron en el largo enfrentamiento por el curacazgo de Atunjauja durante el siglo XVII.

Los señores étnicos descritos en este capítulo parecieron moverse en un espectro que iba desde la hechicería como un ingrediente complementario de la autoridad —recurso que podía llegar a ser incluso inexistente—, hasta circunstancias críticas en las que esta se volvía casi el único sustento del poder. Los trabajos de Luis Millones (1977; 1978; 1984) para la zona de Huamanga demuestran que existía una relación inversamente proporcional entre la solidez en el cargo y la autoridad de un señor étnico en un momento determinado, por un lado, y el recurso a la hechicería y a otros mecanismos tradicionales de sustentar el poder, como los *taquis* o las *borracheras* rituales, por otro. Sin embargo, aunque Millones parece sugerirlo así, no se trata necesariamente de mecanismos alternativos que opusieran a grandes curacas y a curacas segundones, a *hatuncuracas* que defendían la ortodoxia y a curacas menores «defensores de la tradición andina». ⁵⁵ Esto se demuestra muy bien para el caso de la provincia de Jauja si se toma en consideración la información disponible para una misma familia de *hatuncuracas* a lo largo de tres generaciones. La conducta heterodoxa de don Juan Apoalaya —en tanto acusado de idólatra y de amancebado

55 Así lo proponen también Saignes 1987: 155 y Burga 1988.

en 1647, como se vio en el capítulo quinto— contrastó notablemente con la de su padre. De este se decía que era «zeloso de la onrra de Dios», a tal punto de haber solicitado al Marqués de Montesclaros que a cada indio del repartimiento de Ananguanca se le asignasen dos españoles para el «riego de doctrina», «por que estauan tan Ydolatras como de antes». ⁵⁶ Su hijo don Juan Apoalaya, en cambio, fue denunciado de proteger a numerosos hechiceros en su casa de Chupaca, como vimos. Su hijo y sucesor, don Carlos Apoalaya, por otra parte, se valió del principal perseguidor de su padre para elaborar una probanza de méritos y servicios en 1684. El recurso a la hechicería no parece haber sido necesario para don Carlos desde el momento en que optó por otras estrategias para consolidar su poder como curaca y gobernador de Ananguanca: la probanza, la cercanía a las autoridades coloniales y los donativos a la Corona. Aunque parezca paradójico, don Carlos utilizó el arma de la acusación ante el visitador de la idolatría contra sus enemigos políticos en 1689, estrategia que había ocasionado antes el destierro de su padre y su ruina como cacique principal. En este sentido, entonces, no había una relación directa entre la jerarquía del cacique y el recurso a la magia —a menor estatus, más hechiceros—. Como lo demuestra el caso de don Juan y de su hijo don Carlos Apoalaya, esta era una variable que se conectaba estrechamente con la eventual necesidad de reforzar la autoridad étnica. Era, al fin y al cabo, una opción disponible para ser un *buen* curaca. Así lo demostraron los Calderón Canchaya y los Ticsi Cusichaqui en la causa de 1689, quienes tenían el apoyo de dos importantes parcialidades indígenas para permanecer en el gobierno.

Con estos antecedentes en mente, no debe sorprender que la respuesta de don Carlos Apoalaya a los ataques mágicos de la parcialidad de los Calderón fuera más bien la tremenda denuncia ante el visitador de la idolatría. Don Carlos apelaba a sus conexiones con los representantes del Rey. En otras circunstancias, lo habían amparado en el curacazgo de Ananguanca. Otros caciques de menor rango, como los Ticsi Cusichaqui o los Calderón Canchaya, en cambio, combatieron a un cacique *hispanizado* como don Carlos a través de medios mágicos. Desde la posición de don Carlos Apoalaya, el desenvolvimiento de la causa de idolatría resultó exitoso. No se trata de postular que el curaca usara como pretexto la desgracia que había caído sobre su parentela para montar una acusación maliciosa contra sus enemigos —una afirmación que, en sí, no puede comprobarse—. Desde su perspectiva, el peligro de la brujería era real. Por eso, se valió de la justicia eclesiástica para desterrar lo que consideraba una ofensa contra Dios y contra el Rey.

En el pensamiento del cacique no había contradicción, sin embargo, entre esta actitud de buen cristiano y la voluntad de eliminar la dimensión política de los

56 La información proviene de la probanza de Carlos Apoalaya de 1684. La declaración es del capitán don Agustín Fernández Dávila y Zegarra, ex teniente del corregidor de Jauja. Véase BNP. Mss. C 2578 [1776], f. 44v-45r. De más está decir que la naturaleza del documento podía llevar a exagerar fácilmente el celo cristiano del cacique.

ataques mágicos contra su parentela. Limpiar la provincia del vicio de la idolatría implicaba también que con los hechiceros fueran desterrados los antiguos antagonistas políticos de don Carlos.⁵⁷ Sabemos por su propio testimonio que, luego de la denuncia, «familias enteras» huyeron para evitar la acusación. El curaca no se refería a los hechiceros en sí mismos —indios del común, «gente miserable» desde su perspectiva—, sino a aquellas familias que los amparaban y, he aquí el problema central tras la denuncia, pretendían el curacazgo de Atunjauja para un deudo muy cercano de la mujer del denunciante.

Llegados casi al fin de este largo recorrido por la historia de enfrentamientos por los curacazgos del valle de Jauja, cabe extraer algunas generalizaciones. Es preciso, entonces, formular dos interrogantes finales. Más allá de los individuos que se disputaban el poder en el valle, ¿eran estos bandos expresión de una transformación de fondo en la composición y características de la elite nativa de la sierra central a fines del siglo XVII?, ¿qué procesos sociales más generales subyacían a las acusaciones de hechicería? Ensayemos una respuesta a estas preguntas a través de la forma como percibió estos cambios —y reaccionó ante ellos— uno de los personajes centrales de esta historia: don Carlos Apoalaya, cacique principal de Ananguanca.

5. CACIQUES FORASTEROS Y UN HEREDERO BARBERO

En un sugerente artículo dedicado a la conexión entre acusaciones de brujería y política en los Andes septentrionales, Frank Salomon (1983: 424) concluyó que los casos estudiados eran el reflejo del impacto del cambio social en la localidad. De forma similar, en la Introducción a este trabajo sugerimos que las acusaciones de brujería del valle de Jauja se explicaban principalmente por tensiones dentro de la elite curacal debido a tres factores. El primer factor fue la creciente separación entre las trayectorias de los grandes señores étnicos, por un lado, y las de los caciques de rango medio y las autoridades del cabildo indígena, por otro. Ya bien entrado el siglo XVIII, estos caciques e indios principales pasarían a ser las auténticas autoridades y los verdaderos representantes de sus comunidades, encaramados en los cabildos indígenas y su sistema de cargos rotativos. Los otros dos factores fueron la presencia creciente de curacas forasteros y la concentración del poder en manos de una sola familia curacal. El primer proceso, aquel mediante el cual los caciques principales fueron diferenciándose de los demás caciques e indios principales se estudió en los

57 Véase las declaraciones de don Carlos al respecto en f. 160r, 167r.

capítulos quinto y sexto. Esta sección se ocupa principalmente de los otros dos procesos en curso, estrechamente relacionados entre sí.

La coyuntura de fines del siglo XVII se caracterizó por los intentos de un sector de la elite nativa por renovar la composición interna de la misma y alterar el equilibrio de poder en el valle. Así, la denuncia de don Carlos Apoalaya en 1689 emergió de las transformaciones que, a fines del siglo XVII, se anunciaban ya en la composición de la elite curacal que gobernaba el valle del Mantaro desde el siglo XVI. Recurriendo a los tribunales del Arzobispado, don Carlos hacía frente a los inicios de un fenómeno que se acentuaría en el siglo siguiente: el arribo de caciques e indios nobles provenientes de áreas circundantes del virreinato. Dicho proceso —del cual las acusaciones de hechicería son expresión parcial— se manifestó en la aparición de curacas, caciques mestizos e indios nobles —pero no necesariamente caciques— procedentes de otros lugares del virreinato. En ocasiones, dichos personajes aspiraban a los más altos cargos, un fenómeno ausente en tiempos anteriores y que puede verse como la contrapartida del deterioro de la autoridad tradicional de los viejos *hatuncuracas*.

No están claras las razones de este pequeño pero significativo movimiento de curacas de una región a otra de la sierra central. Una hipótesis a explorar sería la relativa bonanza de los curacazgos del valle de Jauja —en términos del patrimonio a ellos adscritos, el mismo que se transmitía por herencia de padres a hijos—, en comparación con los curacazgos de zonas vecinas como Tarma, Huarochirí, Huancavelica y Huamanga. Queda abierta también la pregunta de si la migración de curacas y de indios nobles representa un fenómeno pan-andino en esta época. En todo caso, estos caciques forasteros debieron ser considerados intrusos por la elite tradicional del valle, al menos en una primera etapa (segunda mitad del siglo XVII). Para el caso del Cuzco, por ejemplo, Ann Wightman (1990: 89) señala que cualquier forastero designado como curaca, al menos en un inicio, debió ser elegido por vías no tradicionales. Hay evidencias que parecen confirmar esta afirmación para el valle de Jauja. Los recién llegados aspiraban a ocupar los cargos de mayor estatus de la organización nativa del poder, ya fuera por matrimonio o por otras vías —como la hechicería, la connivencia de las autoridades o la causa judicial—. Como miembro privilegiado de la elite que había gobernado el valle desde el siglo XVI, don Carlos Apoalaya cerró filas ante dichas pretensiones. A través de una acusación de hechicería, buscó proteger a sus herederos directos de los anhelos de los curacas advenedizos, aliados con algunos curacas originarios del valle. La denuncia ante el visitador de la idolatría (1689-1694) frenó temporalmente este proceso. Pero más adelante, confrontado con la falta de un heredero varón y de aliados entre la elite local, el mismo don

Carlos se vería obligado a trazar con algunos caciques de otras regiones. Quizá aquí resida el sentido trágico de su historia.

Tarde o temprano los caciques forasteros terminarían fusionándose con la elite local. Sin embargo, parece que tuvieron dificultades iniciales para imponer su autoridad entre los miembros de la elite indígena de Jauja. Don Lorenzo Astocuri, por ejemplo, curaca proveniente del repartimiento de Totos y Paras (provincia de Vilcas-huamán), llegó a ser cacique principal del importante repartimiento de Ananguanca gracias a su matrimonio con la hija del curaca local. Don Lorenzo enfrentó, sin embargo, serias dificultades durante al menos dos décadas. Los curacas originarios a él subordinados se negaban a entregarle el monto del tributo indígena, especialmente aquellos «caciques segundas camachicos Alcaldes y mandones» que pertenecían a la parcialidad de los tradicionales curacas de Ananguanca del siglo XVI. Atacando los símbolos de prestigio étnico de don Lorenzo Astocuri, los caciques locales se negaron también a entregarle los indios de servicio que le correspondían para su casa y sus chacras, llegando incluso a intentar deponerlo por «ilegítimo».⁵⁸

Otros curacas forasteros llegaron al valle antes que don Lorenzo Astocuri y al parecer gozaron de mejor suerte al intentar insertarse en la elite indígena local. El caso de don Cristóbal y de don Melchor Calderón Canchaya, principales acusados por don Carlos Apolaya de fomentar a los hechiceros que actuaban en contra de su familia en 1689, ilustra este fenómeno. Los hermanos Calderón Canchaya provenían del vecino repartimiento de Tarma, al norte del valle. Se asentaron en el pueblo de Santa Fe de Atunjauja, cabecera del repartimiento de Atunjauja, durante las décadas finales del siglo XVII. En este caso, se trataba de caciques *mestizos*, vinculados a la rama de caciques principales de Tarma, de apellido Calderón de Vargas Canchaya. Los Calderón Canchaya que llegaron a Jauja contaban entre sus ascendientes al antiguo corregidor de Tarma y fugaz encomendero de Atunjauja. Como bien apunta Carmen Arellano Hoffmann (1988: 80), Juan Calderón de Vargas fue, a fines del siglo XVI, corregidor de Tarma y encomendero, por cuatro meses, de uno de los repartimientos de Jauja.⁵⁹ Ya en 1622, un descendiente de este personaje figuró como cacique principal y gobernador del repartimiento de Tarma. Al parecer, este cacique fue reemplazado por don Joseph Calderón de Vargas, quien gobernó en la década que medió entre 1645 y 1655. Joseph tuvo un hijo homónimo. Otros caciques de esta rama fueron don Blas Calderón (c. 1661) y don Nicolás Calderón de Vargas (c. 1666).⁶⁰

58 BNP. Mss. C 2578, f. 17r-107v.

59 La información de servicios de don Juan Calderón de Vargas, hidalgo natural de Trujillo de Extremadura, corregidor de Tarma y Chinchaycocha y encomendero del repartimiento de Jauja por cuatro meses, en AGI. Real Patronato, 137, N. 2, R. 2 [1598-1601]. Dos licencias para pasar a Indias en AGI. Indiferente General, 2100, N. 35 [1589-1592] y Casa de la Contratación, 5252, N. 1, R. 14 [1596].

60 Véase AGI. Audiencia de Lima, 259, n.º. 11 \2\ [1669], f. 186v-187r; AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, 1722-23. C. 220, L. 13 [1722-1723] y ARJ. Protocolos, t. 8, especialmente f. 350v y 354v.

La hipótesis de Arellano Hoffmann para explicar la composición del apellido Calderón de Vargas Canchaya fue que la familia Calderón estuvo originalmente vinculada a un sector de la elite indígena de Jauja —de apellido Canchaya—. Así, «por matrimonio u otros medios», habría llegado a gobernar el curacazgo de Tarma. Las evidencias y la cronología apuntan, más bien, a que el proceso fue el inverso: una rama mestiza y secundaria de los caciques Calderón de Tarma accedió hábilmente al gobierno interino del repartimiento de Atunjauja, aprovechando las disputas que en pos de ese curacazgo se habían librado desde la década de 1640. En efecto, a través de alianzas matrimoniales con los Ticsi Cusichaqui —miembros del linaje que gobernó Atunjauja desde el siglo XVI—, los Calderón Canchaya buscaron compartir el poder con familias tradicionales que habían sido relegadas del poder por la decisión virreinal de favorecer a otros curacas *hispanizados*, como se vio en este capítulo. La asimilación de los Calderón a la elite local se vio muy favorecida por su entroncamiento con dos familias oriundas del valle del Mantaro: los Canchaya y los Ticsi Cusichaqui.⁶¹ Con los segundos, los hermanos Calderón Canchaya formaron el bando de los hechiceros que, derrotado en el plano de la justicia virreinal, buscó hacerse del poder por medios mágicos, como lo demuestra la acusación de hechicería lanzada por don Carlos Apoalaya en 1689.

La reacción de don Carlos fue una respuesta a las nuevas condiciones que comenzaron a configurarse a fines del siglo XVII, patentes en la intromisión de caciques foráneos en la ahora permeable elite de curacas del valle. La postura del curaca de Ananguanca frente a los intrusos se materializó en una acusación de brujería, reacción frente a esta forma del cambio social. Pero, aunque don Carlos Apoalaya consiguió mantener a raya a los Calderón Canchaya gracias a la acusación, terminó él también inmerso en este proceso de renovación a partir de individuos ajenos a las familias que tradicionalmente había detentado el poder desde tiempos prehispanicos. Las aspiraciones de los Calderón Canchaya, provenientes de Tarma, no eran un caso aislado. Desde esta perspectiva, las acusaciones de hechicería solo fueron un indicador del cambio inevitable.

Su triunfo parcial contra los Calderón y los Ticsi Cusichaqui no alejó al curaca don Carlos de los ataques mágicos. En agosto de 1691, don Carlos lanzó una nueva acusación ante el visitador de la idolatría. Esta vez se dirigió contra unas indias brujas de su propio repartimiento de Ananguanca e, indirectamente, contra su único hijo varón y heredero, don Cristóbal Apoalaya. Según el cacique, su hijo Cristóbal había sido hechizado. La finalidad de las hechiceras era, de acuerdo con la denuncia y los numerosos testigos que desfilaron ante el juez, que don Cristóbal se casase con

61 Sobre los Canchaya y los Cusichaqui del siglo XVI, véase BNP. Mss. B1482 [1635], f. 243r-245r; ARJ. Protocolos, t. 3 (Pedro de Carranza) [1635], f. 312r-318v, 336r-337r [1637], 359r-359v [1637], 597r-597v [1638]; t. 4 (Pedro de Carranza) [1647], f. 462r-463r, 487r-487v; t. 7 (Pedro de Carranza) [1651], f. 190r-190v.

la hija de una de ellas y así esta pudiera heredar, junto con él, el rico curacazgo de Ananguanca.⁶² Las mujeres recurrieron a los conocidos *huacanquis* —hechizos para conseguir el amor de una persona utilizando muñecos de sebo, cabellos, trozos de ropa y otras pertenencias del amante y del amado— para «amarrar» a los amantes. También utilizaron elaborados maleficios contra los padres de don Cristóbal Cusichaqui —don Carlos y, otra vez, la infortunada doña Sebastiana— y varios ritos propiciatorios para concretar la anhelada unión entre el heredero de un curacazgo y una india del común, hija de una reputada hechicera.

La motivación del curaca don Carlos al momento de iniciar esta nueva causa fue muy clara: retener el poder. La supuesta efectividad de los *huacanquis* ofrecía al cacique una explicación acerca de las preferencias de su hijo don Cristóbal —indio noble y heredero de su padre—, por una india del común. La acusación ante el visitador permitió impedir que la unión desigual se consumara. Dicha unión atentaba directamente contra los intereses del viejo curaca de conservar en su linaje el curacazgo de Ananguanca, pues es muy probable que don Carlos hubiera pensado en una pareja distinta para su hijo. Aunque don Cristóbal Apoalaya llegó a ejercer el gobierno efectivo del repartimiento de Ananguanca al menos entre 1684 y 1688, la relación entre don Carlos y su heredero se quebró definitivamente cuando aquel lanzó las denuncias ante el visitador de la idolatría.⁶³ Esto explica por qué, en noviembre de 1694 —tras la terminación de las causas eclesiásticas—, don Carlos Apoalaya mandó sacar un traslado de la probanza que diez años antes había presentado ante el Superior Gobierno para amparar sus derechos. No solo fue nombrado otra vez como cacique principal de Ananguanca, sino que revocó su voluntad inicial de legar todos sus bienes a su hijo don Cristóbal. Superado el *impasse* con el heredero, el curaca de Ananguanca debió cerciorarse de que no se le pudiera disputar el curacazgo y de que, aunque la ventura le hubiera sido adversa, podría conservar el poder por más tiempo.⁶⁴

Una vez más, don Carlos ganó la batalla: las hechiceras fueron sentenciadas y su hijo, enemistado con él, debió huir de la provincia con destino a Lima. La razón de fondo para la fuga de don Cristóbal fue la acusación que contra él montó indirectamente don Carlos Apoalaya en 1691, muy poco tiempo antes de su huída.⁶⁵ Desde

62 Véase f. 102-104 y 277r-279r.

63 Prueba de que don Cristóbal pasó a gobernar los asuntos de la familia es el hecho de que fuera el responsable de la fundación de la célebre estancia de Ingaguasi, hacia 1691. AGI, Audiencia de Lima, 414. Segundo cuaderno, f. 242v-243v. Véase, adicionalmente, AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 421, L. 24 [1786], f. 10r-10v

64 BNP, Mss., C2578 [1776], f. 49v.

65 Parte de la historia ha sido narrada por Ella Dunbar Temple en su clásico estudio sobre los Apoalaya (Temple 1942: 163). Sin embargo, la autora desconocía las causas de hechicerías e idolatrías que hemos analizado, por lo que no pudo explicar cabalmente el motivo de la ruptura de las relaciones entre don Cristóbal y su padre. Se puede consultar AAL. Hechicerías e Idolatrías, leg. 8, exp. 2 [1689-

ese momento, don Carlos prefirió sostener que don Cristóbal había muerto y debió elegir entre sus dos hijas a quien lo sucedería en el poder. Cristóbal, en cambio, llegó a Lima, adoptó el alias de «Bartolomé Rodríguez», se casó con una mestiza, tuvo al menos cinco hijos, puso una barbería cerca del Monasterio de la Encarnación y no quiso saber más del curacazgo de Ananguanca.⁶⁶

Todos estos acontecimientos tuvieron al menos dos consecuencias. Primero, tras la muerte de don Carlos Apoalaya en 1698, no hubo un cacique principal de Ananguanca con título del gobierno hasta fines del siglo XVIII. Los herederos del curaca debieron enfrascarse en un engorroso litigio sucesorio que se dilató hasta los años de la revuelta de José Gabriel Condorcanqui. Segundo, ante la ausencia del heredero barbero y de curacas aliados en el mismo valle, don Carlos debió ensayar estrategias adicionales a las denuncias por hechicería para mantener en manos de sus descendientes los curacazgos de Ananguanca y de Atunjauja. Su intención inicial había sido la de frenar la intromisión de curacas forasteros. Pero el hecho contingente de quedarse sin un heredero varón y de tener que garantizar la sucesión y el patrimonio familiar en sus dos hijas terminaron por acentuar el proceso más general del que estos personajes eran parte hacia 1689.⁶⁷

En efecto, gracias al oportuno matrimonio de la hija del curaca, los Apoalaya incorporarían el curacazgo de Atunjauja a su patrimonio, concentrando así el poder en una sola familia. Pocas décadas después, otra alianza matrimonial, esta vez con la heredera al curacazgo de Luringuanca, terminaría por concentrar los tres curacazgos principales en los descendientes de don Carlos Apoalaya, una situación sin precedentes en el valle. Tras la recomposición de fines del siglo XVII, estos nuevos miembros de la elite andina del siglo XVIII, fusionados con curacas mestizos y con peninsulares y criollos, serían señores del valle durante buena parte del siglo XVIII (ver cuadro 2).

Este proceso implicó la recomposición y la transformación de la elite nativa a la que hombres como don Carlos Apoalaya pertenecían. Su matrimonio con una mujer

1691], f. 280v; AGN. Derecho Indígena y Encomiendas. C. 390, L. 23 [1779-1780]; BNP. Mss., C 1332 [1771], f. 48v y C2578 [1776]. Véase, también, Peñaloza Jarrín 2002.

66 Don Cristóbal y su esposa, doña Benita Vélez de Garay, tuvieron cinco hijos: Pascuala, María Trinidad, Simón, Petronila Constanza y Juan de la Cruz. Testamentos y codicilos de Juan, hijo del curaca barbero, en AGN. Protocolos Notariales, Prot. 196 (Alejandro de Cueto), f. 120r-120v [1759], 395r-396r [1767], 427r-428r [1782]; Prot. 179 (Juan Castañeda) [1787], f. 282v-283r. El poder para testar de su madre en Prot. 313 (Francisco Estacio Meléndez) [1711], f. 76r-77r. Sobre Petronila Apoalaya Vélez, AAL. Libros de Bautizos. Parroquia de los Huérfanos, L. 4 [1713], f. 124v.

67 Sobre el interminable pleito, Temple 1942. El último cacique titulado siglo XVIII fue don Miguel Dávila Astocuri, hijo de Francisco Dávila Canchoguanan y doña Josefa Astocuri Limaylla, y tatarenieto de don Carlos Apoalaya. Nacido en 1778, don Miguel consiguió que la Audiencia librara provisión amparándolo en el cacicazgo «de la provincia de Xauxa» —es decir, la unión de los tres antiguos curacazgos principales: Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca— el 4 de mayo de 1798. AGN. Tierras de Comunidades, C. 39, L. 5 [1797-1798], f. 1r-5v.

perteneciente a la familia tradicional de caciques principales del repartimiento vecino de Atunjauja —un hecho novedoso en la historia del valle— fue, en realidad, una primera respuesta a este fenómeno. Dicho matrimonio con la potencial heredera de Atunjauja enlazó por vez primera a dos vástagos de los linajes de caciques principales del Mantaro. Con el tiempo, los hijos y descendientes de dicho matrimonio reunieron en una sola familia los tres curacazgos principales de Jauja. En este sentido, dicha unión fue una respuesta al cambio. Don Carlos y su parentela cerraron filas, a fines del siglo XVII, ante la llegada de caciques provenientes de otras latitudes, secundados por curacas del valle menos favorecidos que los Apoalaya. Después de todo, la alianza matrimonial en cuestión comenzó a romper un orden tradicional de sucesión que había permitido repartir el poder sobre los tres principales curacazgos del valle entre tres familias distintas.

Una respuesta posterior fue la acusación de hechicería. Algunas de las tensiones detrás de la acusación anunciaban ya los cambios que en el siglo XVIII se producirían en la elite de Jauja: primero, el paulatino ingreso de curacas o miembros de familias curacales, algunos mestizos, provenientes de las provincias vecinas y, segundo, la incorporación en la elite de curacas del valle, principalmente, por la vía del matrimonio, de criollos y peninsulares asimilados a la antigua nobleza indígena. Este hecho nos indica cómo las denuncias del curaca don Carlos no pudieron, en realidad, detener las transformaciones de la elite nativa. Las estrategias de don Carlos para centralizar el poder implicaron, en el corto plazo, tranzar con elites vecinas. En el largo plazo, la consecuencia más notoria fue la transformación profunda en la composición y las características de la familia principal de curacas del Mantaro.

Así, luego de que don Carlos casara a su hija y heredera —doña Teresa— con su primo hermano, el cacique principal de Atunjauja, y ante la muerte de este solo dos o tres años después de asumir el cargo, las circunstancias lo obligaron a solicitar un pretendiente noble del repartimiento de Totos y Paras, en la provincia de Vilcashuamán.⁶⁸ Es probable que don Carlos Apoalaya no encontrara mejor candidato entre los curacas del valle de Jauja. Además de sus dos uniones matrimoniales con indios nobles, doña Teresa Apoalaya casó con un peninsular, don Benito Troncoso de Lira

68 Da. Teresa casó con don Pedro Lorenzo Astocuri, cacique de Totos y Paras y luego de Ananguanca y Atunjauja, antes de marzo de 1698. Este era hijo de don Pedro Astocuri y de Da. María Caxiavilca. Don Carlos habría casado a Teresa con don Pedro Lorenzo Astocuri, «en segundo matrimonio por auer fallezido su primer marido Don Lorenzo Surichac, caziqne prinçipal y Gouernador que fue del rrepartimiento de AtunJauja, Y que para hazer el dicho casamiento con el dicho segundo marido saue este testigo que el dicho Don Carlos Se ualio de la Ynterpozezion Y autoridad del Gouernador Don francisco delso y Aruizu que lo tratase con Don Pedro Astucuri Caziqne principal y Gouernador de totos y paras en la Prouincia de Vilcas huaman Cuio hijo lejitimo y erederero de aquel cazicasgo es el dicho Don Lorenzo». BNP. Mss., C 2578 [1776], f. 66r-66v. Un inventario de bienes de don Lorenzo en el repartimiento de Totos y Paras, que data de 1730, en AGI. Audiencia de Lima, 414. Segundo cuaderno, f. 110v-112v.

Sotomayor y Castro. Y, si no fuera por la intervención de su padre, hubiera casado antes con un criollo natural de Chile.⁶⁹ De forma muy similar, su hermana Petrona Apoalaya contrajo nupcias hacia 1698 con don José Pomalasa, cacique y gobernador del pueblo de Guando, jurisdicción de la villa de Huancavelica, en la provincia de Angaraes.⁷⁰

El proceso no hizo más que acentuarse en las siguientes generaciones. El poder de los tres antiguos curacazgos del valle, mantenido durante los siglos XVI y XVII en manos de tres familias diferentes, recayó en una sola antes de 1732. Las hijas y nietas de los viejos caciques siguieron casándose con individuos españoles o con curacas mestizos provenientes, por ejemplo, del vecino curacazgo de Huarochirí.⁷¹

Finalmente, es probable también que la contraparte del arribo de curacas e individuos provenientes de otras zonas a la provincia de Jauja fuera el proceso inverso: que algunos miembros de la elite del Mantaro, quizá segundones con pocas aspiraciones a ocupar un cacicazgo principal, emigraran a otras provincias del virreinato para tentar suerte a través de su vinculación con miembros de otras noblezas locales.⁷² Esta es, sin embargo, una historia diferente.

69 Troncoso de Lira, natural de la Villa de Guardi, en Galicia, era hijo legítimo de don Lorenzo Correa Troncoso de Lira Sotomayor y de Da. Paula Antonia Castro Cabarcos. Su testamento en AGN. Protocolos, 1034 (Joseph de Torres Campo) [1722], f. 467v-469v. Da. Teresa Apoalaya estuvo muy cerca de contraer matrimonio con un criollo. El capitán don Nicolás Jacinto de los Ríos, natural de Chile y residente en Santa Fe de Atunjuaja, hijo legítimo de don Juan de los Ríos y de Da. Teresa de la Cruz, pidió licencia al Arzobispado para contraer nupcias con la heredera del curacazgo de Ananguanca, en noviembre de 1697. Uno de los testigos declaró que «si llegara a su noticia [a la de don Carlos Apoalaya] lo estorbara el casamiento por el respeto y miedo que le tienen así españoles como yndios por ser poderoso y gobernador de dicha provinzia de Xauxa». AAL. Expedientes Matrimoniales, leg. 73, exp. 99 [1697].

70 Sobre el curacazgo de Guando, que detentaba Pomalasa al menos entre 1675 y 1692, AGN. Real Audiencia. Causas Civiles, L. 132, C. 1076, f. 2v; Derecho Indígena y Encomiendas, C. 173, L. 11 [1694], f. 10v, 21v, f. 39v; BNP. Mss., B677 [1699].

71 Don Francisco Dávila Canchoguanan, antes de casar con una descendiente de los Apoalaya —doña Josefa Espíritu Astocuri Limaylla—, ocupó interinamente el gobierno del repartimiento de Huarochirí. Véase AGN. Derecho Indígena y Encomiendas, C. 699, L. 34 [1711], f. 1v-3r; C. 390, L. 23 [1779-1780], f. 3v-4v, 25v-26v, 45r, 47r-47v, 49v. Los Dávila estaban emparentados con los caciques principales de Huarochirí, de apellido «Ninavilca». Véase Spalding 1984: 89, 226, 236-237 y BNP. Mss., C2819 [1770].

72 Para ejemplos provenientes de Tarma y Cuzco, véase Arellano Hoffmann (1988: 102) y Archivo Regional del Cusco. Protocolos, 71 (Agustín Chacón y Becerra) [1778-79], f. 93r-243v, esp. f. 115r, 119r-119v, 213r, 218r-219r.

Las acusaciones de hechicería de fines del siglo XVII en el valle del Mantaro fueron indicador del inicio de un punto de quiebre en la historia interna de la elite nativa que gobernaba la región. Los expedientes, antes que revelarnos una relación simple entre la búsqueda de la ortodoxia religiosa por parte de la Iglesia colonial y el surgimiento de este tipo de juicios, nos llevaron por un largo recorrido que, finalmente, ha mostrado el eterno enfrentamiento entre las fuerzas conservadoras y el cambio en el seno de una sociedad regional.

Los ataques mágicos y las consiguientes acusaciones de brujería surgían generalmente en poblaciones rurales y urbanas cuando las partes involucradas habían transgredido determinadas normas sociales. En momentos de cambio y de adaptación, como el que vivían los curacas del valle del Mantaro a fines del siglo XVII, se hacían más evidentes las fuerzas conservadoras o tradicionales que, por medios mágicos o a través de la justicia virreinal, se oponían a la trasgresión y al cambio. La dicotomía no es, en realidad, tan simple. Las divergencias entre los acusados y los acusadores —las mismas que remitían, en último término, a versiones alternativas de la autoridad curacal—, así como el hecho de que estos se hallaran inmersos en un momento de transformación, los enfrentaron a la compleja tarea de fijar las normas «tradicionales» vigentes. Por ello, los personajes de esta historia reaccionaron de formas diversas ante la innovación y el cambio. La coyuntura de fines del siglo XVII fue un periodo de relativa inestabilidad y de recomposición de las elites nativas de Jauja, confrontadas con nuevas modalidades de acceso y de conservación del poder.

Así, es preciso buscar el origen último de los ataques mágicos de fines del siglo XVII en el valle del Mantaro en la trasgresión de distintas normas establecidas. Es claro, sin embargo, que en un momento de adaptaciones como el que se vivió durante la segunda mitad del siglo XVII en Jauja, las normas «tradicionales» que debían preservarse o eliminarse no siempre fueron fáciles de identificar para los actores sociales inmersos en este proceso. En momentos de transición y de crisis sucesoria como el que se vivía hacia 1689, coexistieron varias normas contrapuestas pero amparadas por las distintas facciones en disputa. Así, aunque don Carlos ganó la batalla de 1689, no pudo detener el proceso de recomposición de la elite nativa que dominaba el escenario del valle. Sus descendientes debieron tranzar con los caciques forasteros que, atraídos por las posibilidades de ascenso de la provincia de Jauja, cruzaron sus fronteras y terminaron por conquistar el poder durante el siglo XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

- **Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Lima**
 - Amancebados
 - Capítulos
 - Curatos
 - Expedientes Matrimoniales
 - Hechicerías e Idolatrías
 - Inmunidad Eclesiástica
 - Libros de Bautizos
 - Papeles Importantes
 - Visitas
- **Archivo General de Indias (AGI), Sevilla**
 - Audiencia de Lima
 - Audiencia de Santa Fe
 - Casa de la Contratación
 - Escribanía de Cámara
 - Estado
 - Indiferente General
 - Mapas Perú y Chile
 - Real Patronato
- **Archivo General de la Nación (AGN), Lima**
 - Derecho Indígena y Encomiendas
 - Protocolos Notariales
 - Real Audiencia
 - Causas Civiles
 - Superior Gobierno
 - Tierras de Comunidades
- **Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia, Lima**
 - Manuscritos Coloniales

- **Archivo Regional de Junín (ARJ), Huancayo**
Protocolos Notariales
- **Archivo Regional del Cusco, Cusco**
Protocolos Notariales
- **Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile**
Sala José Toribio Medina. Colección Diego Barros Arana. Manuscritos
- **Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Lima**
Manuscritos de la Sala de Investigaciones
Archivo Astete Concha

ABERCROMBIE, Thomas A.

- 1998 *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 2002 «La perpetuidad traducida: del “debate” al Taqui Onqoy y una rebelión comunera peruana». En Jean-Jaques Decoster (editor). *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka e Instituto Francés de Estudios Andinos, 79-114.

ACOSTA, Antonio

- 1979 «El pleito de los indios de San Damián contra Francisco de Ávila, 1607». *Historiografía y bibliografía americanistas* 23: 3-33, Sevilla.
- 1982a «Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII». *Histórica*, 6.1, Lima.
- 1982b «Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)». *Allpanchis*, 19: 117-150, Cuzco.
- 1982c «Los curas de indios y la extirpación de la religión indígena en Perú, 1600-1620». *Jahrbuch für Geschichte von Stadt, Wirtschaft und Gessellschaft Lateinamerikas*, 19: 69-109, Colonia.
- 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*, 9: 171-195, Cuzco.
- 1987b «Francisco de Ávila, Cuzco 1573 (?)-Lima 1647». En Gerald Taylor (editor). *Ritos y tradiciones de Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto de Francés de Estudios Andinos.
- 2001 «Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII». *Histórica*, 25.2: 11-47, Lima.

ADORNO, Rolena

- 1992 «Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru». En Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (editores). *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 232-270.

AGUIRRE, Alejandro

- 2001 *Wankallacta. Historia del valle del Mantaro. Compendio*. Lima: s/e.

ALBERRO, Solange

- 1992 *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México D.F.: El Colegio de México (Jornadas; 122).

ALBÓ, Xavier

- 2002 «Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales». En Jean-Jaques Decoster (editor). *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka e Instituto Francés de Estudios Andinos, 395-438.

ALBORNOZ, Cristóbal de

- 1989[¿1584?] «Instrucción para descubrir todas las guacas del piru y sus camayos y haciendas». En Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. *Fábulas y mitos de los incas*. Edición, introducción y notas de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.

ALTAMIRANO, Alfredo y Arturo MALLMA CORTEZ

- 1992 «Los mitmaq en el reino Wanka durante la ocupación incaica». *Boletín de Lima*, 14.82: 45-53.

ANDRIEN, Kenneth

- 1991 «Spaniards, Andeans, and the Early Colonial State in Peru». En Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (editores). *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 121-148.
- 2001 *Andean Worlds: Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule (1532-1825)*. Albuquerque: University of New Mexico Press (Diálogos).

ANÓNIMO

- 1923 [1617] «Idolatrías de los indios Wancas». *Inca*, 1: 652-667. Lima.

ANÓNIMO [Víctor Solier Ochoa]

- 2001 «Los esclavos negros en la Sierra central del Perú». *Boletín Informativo del Archivo Regional de Junín*, 3: 8-11, Huancayo.

ARELLANO HOFFMANN, Carmen

- 1988 *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la Sierra Central del Perú: el Kuraka y los ayllus bajo la dominación colonial española, siglos XVI-XVIII*. Bonn: Seminar für Völkerkunde.

- ARELLANO HOFFMANN, Carmen y Aubert MEYERS
 1988 «Testamento de Pedro Milachami, un curaca cañari en la región de los Wanka, Perú». *Revista Española de Antropología Americana*, 18: 95-127, Madrid.
- ARES, Berta y Serge GRUZINSKI (coordinadores)
 1997 *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- ARGUEDAS, José María
 1953 «Folklore del valle del Mantaro, provincias de Jauja y Concepción. Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales. *Folklore Americano*, 1.1: 101-293, Lima.
 1984[1957] «Evolución de las comunidades campesinas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial». En *Dos estudios sobre Huancayo*. Huancayo: Universidad del Centro del Perú. Serie *Cuadernos Universitarios*, 2.
- ARMAS MEDINA, Fernando de
 1953 *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
 1966-1968 «La pervivencia de la idolatría y las visitas para extirparla». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 7: 7-28, Lima.
- ARRIAGA, Pablo Joseph
 1999[1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat
 1987 «Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado colonial». *Anuario de Estudios Americanos*, 44: 325-426, Sevilla.
 1994a «Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino». En *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; México D.F.: El Colegio de México, 151-170.
 1994b «“La gran vejación y destrucción de la tierra”: las guerras de sucesión y de conquista en el derrumbe de la población indígena del Perú». En *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; México D.F.: El Colegio de México, 19-62.
 2002 «La política del Virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito». En Javier Flores-Espinoza y Rafael Varón Gabai (editores). *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* 2 vols. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, I: 741-766.

- BAJTIN, Mijail
1990 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- BANDERA, Damián de la
1965[1957] «Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga». En Marcos Jiménez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*. 3 vols. Edición y estudio preliminar de José Urbano Martínez Carreras. Madrid: Atlas, 1: 176-180 (Biblioteca de Autores Españoles, t. clxxxiii-clxxxv).
- BASADRE, Jorge
1948[1945] *El Conde de Lemos y su tiempo (Bosquejo de una evocación y una interpretación del Perú a fines del siglo XVII)*. Lima: Huascarán.
- BASTO GIRÓN, Luis
1977[1957] *Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Seminario de Historia Rural Andina.
- BERNAND, Carmen
1998 «¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco Pampa, Perú (1562)». En Denise Y. Arnold (compilador). *Parentesco y género en los Andes*. 2 vols. La Paz: CIASE y ILCA, II: 341-362.
- BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI
1992[1988] *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- BERROA, Francisco Rubén
1934 *Monografía de la diócesis de Huánuco; contribución a la historia eclesiástica peruana* [Incluye *Diócesis de Huánuco. Departamento de Junín*]. Huánuco: Tipografía El Seminario, 391 [393].
- BOLTON, Ralph
1974 «*Tawanku*: vínculos intermaritales». En Giorgio Alberti y Enrique Mayer (compiladores). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 153-170.
- BORREGÁN, Alonso de
1948 *Crónica de la conquista del Perú*. Edición y prólogo de Rafael Loredo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- BRADING, David
1993[1991] *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla (1492-1867)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BUENO, Cosme
1951[1764] «Descripción de las provincias pertenecientes al Arzobispado de Lima». En *Geografía del Perú virreinal (siglos XVIII-XIX)*. Edición de Daniel Valcárcel. Lima: DM.

BURGA, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

BURKE, Peter

1991 *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.

BUSTO, José Antonio del

1986 *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú*. 2 vols. Lima: Studium.

CÁRDENAS CANTURÍN, Leoncio

2000 *Historia, leyenda y folklore de la Virgen de Cocharcas, Sapallanga*. Huancayo: s/e.

CARO BAROJA, Julio

2001[1961] *The World of the Witches*. Londres: Phoenix.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO

1995 *La Inquisición de Lima. Tomo II (1635-1696)*. Madrid: Deimos.

CASTRO VÁSQUEZ, Aquilino

1992 *Hanan Huanca: Historia de Huanca Alta y de los pueblos del valle del Mantaro. Desde sus orígenes hasta la República*. Lima: Asociación Editorial Stella.

2000 *¡Kayanchiclami! ¡Existimos todavía! 508 años de resistencia andina y defensa de nuestra identidad. Festividades, ritos y danzas de los pueblos del valle del Hatun Mayu*. Chupaca, Huancayo: Imprenta Ríos S. A.

CELESTINO, Olinda

1981 «La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII». Bielefeld: Universität Bielefeld. Centro de Investigaciones sobre América Latina (Documentos de Trabajo; 25).

1984 «La religiosidad de un noble cañare en el valle del Mantaro, siglo XVIII, a través de su testamento». *Revista de Indias*, 174: 547-557, Madrid.

CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS

1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt/Main: Vervuert (Editionen der Iberoamericana: Reihe 2, Monographien u. Aufsätze; 6).

CERRÓN ASTUCURI, Próspero

1955 *Breve historia de Ahuac en la provincia de Huancayo*. Primera edición. Huancayo: Tipografía Aliaga.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1989 *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CHARTIER, Roger

1984 «Culture as Appropriation: Popular Culture Uses in Early Modern France». En Steven Kaplan (editor). *Understanding Popular Culture. Europe from the*

Middle Ages to the 19th Century. Berlín, Nueva York y Ámsterdam: Mouton, 229-253.

CHOY, Emilio

1979 «De Santiago Matamoros a Santiago Mata-Indios». En Emilio Choy. *Antropología e historia*. 3 vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1: 333-437.

CHRISTIAN, William

1991[1981] *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Traducción de Javier Calzada y José Luis Gil Arístu. Madrid: Nerea. [Ed. original: *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton: Princeton University Press].

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

1996[1553] *Crónica del Perú. Primera parte*. Introducción de Franklin Pease G. Y. Notas de Miguel Marticorena E. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

1996 *Crónica del Perú. Segunda parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

COCK CARRASCO, Guillermo

1976-1977 «Los kurakas de los collaguas: poder político y poder económico». *Historia y Cultura*, 10: 95-118, Lima.

1980 «El sacerdote andino y los bienes de las divinidades en los siglos XVII y XVIII». Tesis de Bachillerato. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

1983 «Sacerdotes o chamanes en el mundo andino». *Historia y Cultura*, 16: 135-146, Lima.

1984 «Poder y riqueza de un Hatun Curaca del valle de Jequetepeque en el siglo XVI». *Historia y Cultura*, 17: 133-155, Lima.

COCK, Guillermo y Mary Eileen DOYLE

1978 «Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao». *Historia y Cultura*, 12: 51-73, Lima.

COHN, Norman

1980[1975] *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza.

COOK, Noble David

1975 *Tasa de la Visita general de Francisco de Toledo*. Introducción y versión paleográfica de Noble David Cook y estudios de Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse-Cassagne. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones.

1982 «Population Data for Indian Peru: Sixteenth and Seventeenth Century». *Hispanic American Historical Review*, 62.1: 73-120, Durham.

CRUZ, Laureano de la

- 1999 *Descripción de la América Austral o reinos del Perú con particular noticia de lo hecho por los franciscanos en la evangelización de aquel país*. Edición de Julián Heras Diez, O.F. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero y Banco Central de Reserva del Perú.

CURATOLA, Marco

- 2005 «Materiales para el estudio del mundo andino antiguo (publicados desde 1977)». *Histórica*, 26: 1-2, I: 187-253, Lima.

D'ALTROY, Terence

- 1987 «Transitions in Power: Centralization of Wanka Political Organization under Inka Rule». *Ethnohistory*, 34.1: 78-102, Durham.
- 1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington y Londres: Smithsonian Press.
- 2003 *The Incas*. Malden: Blackwell Publishers.

DAMMERT BELLIDO, José

- 1974 «Procesos por supersticiones en la provincia de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVIII. Primera parte». *Allpanchis*, 6: 179-200, Cuzco.
- 1984 «Procesos por supersticiones en la provincia de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVIII. Segunda parte». *Allpanchis*, 23: 177-184, Cuzco.

DÁVILA BRICEÑO, Diego

- 1965[1586] «Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por Diego Dávila Briceño, corregidor de Guarocheri». En Marcos Jiménez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias*. 3 Vols. Edición y estudio preliminar de José Urbano Martínez Carreras. Biblioteca de Autores Españoles, T. CLXXXIII-CLXXXV. Madrid: Atlas, 1: 155-165.

DEAN, Carolyn

- 1999 *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham y Londres: Duke University Press.

DÍAZ REMENTERÍA, Carlos J.

- 1977 *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

DIXON, C. Scott

- 1996 «Popular Beliefs and the Reformation in Brandenburg-Ansbach». Bob Scribner y Trevor Johnson (editores). *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*. Nueva York: Macmillan, 119-139.

DOYLE, Mary Eileen

- 1988 «The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Peru». Tesis doctoral. University of California. Los Ángeles.

DUVIOLS, Pierre

- 1966 «La Visite des Idolatries de Concepción de Chupas (Pérou, 1614)». *Journal de la Societé des Américanistes*.
- 1967a «La idolatría en cifras: una relación peruana de 1619». En *Colloque d' Études Péruviennes* (Aix-en-Provence, 16-17 de mayo de 1966). Gap: Édititons Ophrys, 87-100.
- 1967b «Un Proces d' Idolatrie au Pérou: Arequipa, 1671». En *Colloque d' Études Péruviennes* (Aix-en-Provence, 16-17 de mayo de 1966). Gap: Édititons Ophrys, 101-119.
- 1974-1976 «Une petite chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Piru». *Journal de la Societé des Américanistes*, 63: 275-297. París.
- 1977[1971] *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1983 «El *Contra idolatriam* de Luis de Teruel y una versión primeriza del mito de Pachacámac-Vichama». *Revista Andina*, 2, Cuzco.
- 1986 *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*. Revisión paleográfica por Laura Gutiérrez Arbulú y Luis Andrade Ciudad. Selección de los textos y estudios históricos por Pierre Duviols. Textos quechuas traducidos, editados y anotados por César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

EGUIGUREN, Luis Antonio

- 1940-1951 *Diccionario histórico cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos. Crónica e investigación*. 3 t. (1940, 1949 y 1951, respectivamente). Lima: Talleres Gráficos Torres Aguirre.

ESCOBEDO, Ronald

- 1979 *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII)*. Pamplona: Universidad de Navarra.

ESPINOSA BRAVO, Clodoaldo Alberto

- 1944 *Jauja antigua*. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1960 «El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú». *Anuario de Estudios Americanos*, 17: 183-300, Sevilla.
- 1963 «La guaranga y la reducción de Huancayo. Tres documentos inéditos de 1571 para la etnohistoria del Perú». *Revista del Museo Nacional*, 32: 8-80, Lima.

- 1964 «Biografía de Garci Diez de San Miguel, corregidor y visitador de Chucuito». En Garci Diez de San Miguel. *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 371-399.
- 1969 *Lurinhuailla de Huacjra: Un ayllu y un curacazgo huanca*. Ilustraciones de Ángela Gago y de Juan Guerra Llacua. Huancayo: Casa de la Cultura de Junín (Biblioteca Huanca, 1).
- 1971 «Los pueblos más antiguos del valle del Mantaro...». *El Serrano*, 20: 254-255.
- 1971-1972 «Los huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú». *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 1: 9-407, Huancayo.
- 1973 *Enciclopedia departamental de Junín*. Huancayo: San Fernando.
- 1977 «La poliginia señorial en el reino de Caxamarca, siglos XV y XVI». *Revista del Museo Nacional*, 43: 399-466, Lima.
- 1980 «Un testimonio sobre los ídolos, huacas y dioses de Lampa y Cajatambo, siglos XV-XVII». *Scientia et Praxis*.
- 1981[1973] *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Tercera edición. Lima: Amaru.
- 1996 «Fundación del pueblo de Huancayo». En Waldemar Espinoza Soriano, Juan José Vega y José Carlos Vilcapoma. *La fundación de Huancayo, una nefasta constitución, cruces: del rito a la fiesta*. Huancayo: Nuevo Mundo, 7-23.
- 2001[1994] «Evolución histórica de la ciudad de Huancayo. Siglos XII-XX». *Antarki*, 5.1: 51-117, Huancayo.
- 2001 «Las instrucciones toledanas de Concepción (Jauja) para la encuesta socio-económica de Quito y Cuenca». *Revista del Museo Nacional*, 49: 233-308, Lima.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos
- 1997 «La construcción de un *más allá* colonial: Hechiceros en Lima (1630-1710)». En Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (coordinadores). *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 415-439.
- 2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*. Traducción de Gabriela Ramos. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- EVANS-PRITCHARD, Edward
- 1976[1937] *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Introducción y versión abreviada por Eva Gillies. Nueva York: Cambridge University Press.
- FARRISS, Nancy
- 1984 *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.

FERNÁNDEZ VILLEGAS, Oswaldo

- 1991 «Un curaca de la sierra central del Perú: siglo XVII». *Boletín de Lima*, 78: 49-55, Lima.

FLORES-ESPINOZA, Javier

- 1991 «Hechicería e idolatría en Lima colonial (siglo XVII)». En Enrique Urbano (editor). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 53-74.
- 1993 «Confusión en los Andes» *Revista Andina*, 11.2: 503-512, Cuzco.
- 1994 «El capitán Juan Vásquez, indio saludador (Lima, 1710)». En Gabriela Ramos (compiladora). *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XXI*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 327-337.
- 1999 «En brazos de la divinidad: historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650)». En Margarita Zegarra (editora). *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Centro de Documentación sobre la mujer, 15-37.

FONTANA, Joseph

- 1982 *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Crítica.
- 2000[1994] *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.

FRAZER, James George

- 1998[1890] *La rama dorada. Magia y religión*. Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos

- 1992 «Chavín de Parí en el siglo XVII: un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 19: 45-64, Lima.
- 1993 «Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías». En Gabriela Ramos y Enrique Urbano (compiladores). *Catolicismo y extirpación de Idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 241-261.
- 1994 *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Cajatambo siglos XVII-XIX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- 1996 «La invención del catolicismo andino. Siglos XVI-XVII. ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665». *Revista Andina*, 27: 7-53, Cuzco.

GAREIS, Iris

- 1989 «Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16: 55-74, Lima.
- 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 «Religión popular y etnicidad: la población indígena de Lima colonial». *All-panchis*, 40: 97-115, Cuzco.

- 1992b «Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo XVI)». *Anthropologica*, 10: 117-138, Lima.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- GENTILE, Margarita
1994 «Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 23.1: 69-103, Lima.
- GILLIES, Eva
1976 «Introduction». En Edward Evans Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Nueva York: Cambridge University Press, i-xxxiii.
- GINZBURG, Carlo
1984 «The Witches' Sabbat: Popular Cult or Inquisitorial Stereotype?». En Steven Kaplan (editor). *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*. Berlín, Nueva York y Ámsterdam: Mouton, 39-51.
1986[1976] *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik.
1991 *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik.
1992[1966] *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Maryland: Johns Hopkins University Press.
1993 «Microhistory: Two or Three Things That I Know about It». *Critical Inquiry*, 20: 10-35, Chicago.
- GLASS-COFFIN, Bonnie
1998 «Manejando y manejado: la dinámica eclesiástico-popular en el curanderismo de la costa norte del Perú: siglo XVIII». En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima, 23-27 de junio de 1996. 3 vols. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 3: 116-133.
- GLAVE, Luis Miguel
1989 *Trajinantes: Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Presentación de Ramiro Matos Mendieta y prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GOSE, Peter
1995 «Contra Pasqual Haro: un proceso de idolatrías, Cuzco, 1697». *Ciencias Sociales*, 1.1: 203-218.
- GRAÑA, Mario Julio
2000 «Autoridad y memoria entre los *killakas*. Las estrategias discursivas de don Juan Colque Guarache en el sur andino (Siglo XVI)». *Histórica*, 24.1: 23-47, Lima.

GRIFFITHS, Nicholas

- 1994 «Inquisition of the Indians?: The Inquisitorial Model and the Repression of Andean Religion in Seventeenth-Century Peru». *Colonial Latin American Historical Review*, 3.1: 19-38, Oxfordshire.
- 1998[1996] *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GRUZINSKI, Serge

- 1989 *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society (1520-1800)*. Stanford: Stanford University Press.
- 1993[1988] *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World (16th-18th Centuries)*. Oxford: Polity Press.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1992[1980] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Tercera edición. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. México: Siglo XXI.

GUIBOVICH, Pedro

- 1991 «Cristóbal de Albornoz y el Taqui Onqoy». *Histórica*, 15.2: 205-236, Lima.
- 1997 «La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655)». En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores). *Catolicismo y extirpación de Idolatrías, siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993: 169-240.

GUSHIKEN, José

- 1972-1974 «La extirpación de idolatrías en Santiago de Carampoma». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 9: 151-165, Lima.

GUTIÉRREZ ARBULÚ, Laura

- 1993 «Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima». En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores). *Catolicismo y extirpación de Idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 105-136.

HALL, David

- 1984 «Introduction». En Steven Kaplan (editor). *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*. Berlín, Nueva York y Ámsterdam: Mouton, 5-18.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

- 1978 «Relación de los encomenderos y repartimiento del Perú en 1561». *Historia y Cultura*, 12: 75-117, Lima.
- 1993 «Universo intelectual de un "extirpador de idolatrías": la biblioteca de Francisco de Ávila». *Historia y Cultura*, 22, Lima.

- 1993-1995 «El trasfondo personal de la “Extirpación”». *Revista Histórica*, 38: 291-327, Lima.
- 1996 *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: la biblioteca de Francisco de Ávila (1648)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1999 «El trasfondo personal de la “extirpación”: la carrera y la formación intelectual de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño». *Colonial Latin American Review*, 8.1: 91-111, Oxfordshire.
- HANKE, Lewis
- 1978 *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. Perú*. 7 vols. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, t. cclxxx-cclxxxvi) [Reimpresión moderna sin fecha].
- HEILMAN, Jaymie
- 2002 «A Movement Misconstrued? A Response to Gabriela Ramos’s Interpretation of Taki Onqoy». *Colonial Latin American Review*, 11.1: 123-138, Londres.
- HENNINGSSEN, Gustav
- 1983[1980] *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- HERNÁNDEZ, Francisco
- 2002 *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo
- 1923 «Mitología andina». *Inca*, 1.1:50-64, Lima. [1621-1622]
- HODGKIN, Katharine
- 1998 «Historians and Witches». *History Workshop Journal*, 45: 271-277, Oxford.
- HOLMES, Clive
- 1984 «Popular Culture? Witches, Magistrates, and Divines in Early Modern England». En Steven Kaplan (editor). *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*. Berlín, Nueva York y Ámsterdam: Mouton, 85-111.
- HUAYANCA CAJIGAO, María Eugenia
- 1991-1992 «Evangelización y extirpación de idolatrías. Bibliografía». *Historia y Cultura*, 12: 341-346, Lima.
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo
- 1981 *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

HURTADO AMES, Carlos

- 1998 «Apuntes sobre propietarios obrajeros en la sierra central (siglo XVIII)». *Boletín Informativo del Archivo Regional de Junín*, 2: 27-30, Huancayo.
- 2000 «Curacas y obrajes: manufactura textil en el valle del Mantaro». Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- 2001 «Don Carlos Apoalaya, el último curaca del repartimiento de Hanan Huanca: documento inédito para la historia del valle del Mantaro (periodo colonial)». *Boletín Informativo del Archivo Regional de Junín*, 3: 8-11, Huancayo.
- 2003 «La industria textil en la economía del valle del Mantaro, siglo XVIII». Ponencia presentada en el XIII Coloquio Internacional de Estudiantes de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, 27-29 de octubre de 2003).

HURTADO AMES, Carlos y VÍCTOR SOLIER OCHOA

- 2003 *Fuentes para la historia colonial de la sierra central del Perú: testamentos inéditos de los curacas del valle del Mantaro (siglo XVII-XVIII)*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.

HUSSON, Jean-Philippe

- 2001 «La idea de nación en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala: sugerencias para una interpretación global de *El primer nueva corónica y buen gobierno*». *Histórica*, 25.2: 99-134, Lima.

IWASAKI CAUTI, Fernando Arturo

- 1984 «Idolatrías de los indios checras: religión andina en los Andes Centrales». *Historia y Cultura*, 17: 75-90, Lima.

JACKSON, Robert H.

- 1999 *Race, Caste, and Status: Indians in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

JULIEN, Catherine

- 1988 «How Inca Decimal Administration Worked». *Ethnohistory*, 35.3: 257-279, Durham.

JULIEN, Catherine *et al.* (editores)

- 1998 *Toledo y los lupacas: las tasas de 1574 y 1579*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.

KAPLAN, Steven (editores)

- 1984 *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*. Berlín, Nueva York y Ámsterdam: Mouton.

KEITH, Robert

- 1971 «Encomienda, Hacienda and Corregimiento in Spanish America: A Structural Analysis». *Hispanic American Historical Review*, 51.3: 431-446, Durham.

- KLUCKHOHN, Clyde
1962[1944] *Navajo Witchcraft*. Boston: Beacon Press.
- KONETZKE, Richard
1958 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*. Vol. 2. 2t. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- KORS, Alan C. y Edward PETERS
1997 «Introduction: The Problem of European Witchcraft». En Alan C. Kors y Edward Peters (editores). *Witchcraft in Europe (1100-1700). A Documentary History*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- KUBLER, George
1946-1959 «The Quechua in the Colonial World». En Julian Steward (editor). *Handbook of South American Indians*. 7 vols. Washington: U.S. Government Printing Office, II: 331-410.
- LAMANA, Gonzalo
1996 «Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano». *Revista Andina*, 14.1: 73-106, Cuzco.
1997 «Estructura y acontecimiento, identidad y dominación. Los incas en el Cuzco del siglo XVI». *Histórica*, 21.2: 235-260, Lima.
- LASTRES, Juan
1951 *Historia de la medicina peruana*. 3 vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- LAVALLÉE, Danièle y Michèle JULIEN
1983 *Asto: curacazgo prehispánico de los Andes centrales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LAVALLÈ, Bernard
1982 «Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglo XVI-XVII)». *Allpanchis*, 19: 151-171, Cuzco.
2001[1999] *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Ricardo Palma e Instituto Peruano de Estudios Andinos.
2002 *Al filo de la navaja: luchas y derivas caciquiles en Latacunga (1730-1790)*. Quito: Corporación Editora Nacional e Instituto Francés de Estudios Andinos (Biblioteca de Historia Ecuatoriana; 18).
- LE GOFF, Jaques
1984 «The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages». En Steven Kaplan (editor). *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*. Berlín, Nueva York y Ámsterdam: Mouton, 19-37.

- LE ROY LADURIE, Emmanuel
1978[1975] *Montaillou: The Promised Land of Error*. Nueva York: G. Braziller.
- LEVACK, Brian P.
1995 *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.
- LEVI, Giovanni
2002 «On Microhistory». En Peter Burke (editor). *New Perspectives on Historical Writing*. Segunda edición. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 97-119.
- LEVILLIER, Roberto
1929 *Ordenanzas de Don Francisco de Toledo, Virrey del Perú (1569-1581)*. Madrid: Impr. de Juan Pueyo.
1935-1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582)*. 3 vols. Madrid: Espasa Calpe.
- LIZÁRRAGA, Reginaldo de
2002 *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Edición de Ignacio Ballesteros. Madrid: Dastin.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1946 *El Conde de Lemos, virrey del Perú*. Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
1969-1970 «Nuevos datos sobre los linajes de los caciques de Lambayeque y Ferreñafe». *Revista del Museo Nacional*, 36: 102-107, Lima.
1983 *Los regidores perpetuos del Cabildo de Lima (1535-1821)*. 2 vols. Sevilla: Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla.
1999[1949] *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
2001[1957] *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- LÓPEZ DE CARAVANTES, Francisco
1985 *Noticia general del Perú*. 7 vols. Estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena y edición de Marie Helmer con la colaboración de José María Pérez-Bustamante de Monasterio. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles 292; 293; 295; 296; 297; 298).
- LÓPEZ LÓPEZ, Rocío y Norma ULLOA NINAHUAMÁN
2001 «Contribución del historiador Waldemar Espinoza Soriano al conocimiento de la historia colonial huanca». *Antarki*, 5.1: 12-50, Huancayo.
- LORANDI, Ana María
1997 *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Bohorques*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- LOZA, Carmen Beatriz
 2001 «El uso de los quipus contra la administración colonial (1550-1600)». *Nueva Síntesis*, 7-8: 59-93, Lima.
- MACCORMACK, Sabine
 1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press.
- MACFARLANE, Alan D. J.
 1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. Nueva York: Harper & Row.
- MÁLAGA MEDINA, Alejandro
 1974 *Visita general del Perú por el virrey D. Francisco de Toledo, 1570-1575*. Arequipa: Imprenta El Sol.
 1975 «Consideraciones económicas sobre la visita de la provincia de Arequipa». En Noble David Cook (editor). *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Introducción y versión paleográfica de Noble David Cook. Estudios de Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysson-Casagne. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 299-311.
 1992 *La evangelización del Perú. Siglo XVI*. Lima: Nuevo Mundo.
- MALDONADO PALACIOS, Eulogio Constantino
 2003 *Monografía: geografía, folklore e historia de Apata*. Huancayo: Brayan.
- MALLON, Florencia E.
 1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- MANNARELLI, María Emma
 1985 «Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII». *Revista Andina*, 5, Cuzco.
 2000[1998] *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Segunda reimpresión. Lima: Congreso 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 del Perú». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 24: 295-308, Lima.
- MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis
 1988 «Kurakas, rituales e insignias: una proposición». *Revista Histórica*, 12.1: 61-74, Lima.
 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MAUSS, Marcel

2001 *A General Theory of Magic*. Traducción de Robert Brain. Londres y Nueva York: Routledge.

MARZAL, Manuel

1969 «La cristianización del indígena peruano». *Allpanchis*, 1, Cuzco.

1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1988 «La religión andina persistente en Andagua a fines del virreinato». *Revista Histórica*, 12.2: 161-181, Lima.

1989 «La investigación de la religión andina». *Allpanchis*, 34; 11-27, Cuzco.

1999 «La transformación religiosa peruana». En Fernando Armas Asín (compilador). *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 143-172.

2002 «Los “santos” y la transformación religiosa del Perú colonial». En Jean-Jaques Decoster (editor). *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka e Instituto Francés de Estudios Andinos, 359-372.

MEDINA, Felipe de

1966[1650] «Relación del licenciado Felipe de Medina, visitador general de las idolatrías del Arzobispado de Lima, enviada al ilustrísimo y reverendísimo señor arzobispo della, en que le da cuenta de las que se han descubierto en el pueblo de Guacho, donde ha comenzado a visitar desde 19 de febrero hasta 23 de marzo de 1650». En Toribio Medina. *La Imprenta en Lima (1584-1824)*. 4 vols. Edición facsimilar. Prólogo de Luis Alberto Sánchez. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 2: 215-221.

MEDINA, Toribio

1966 *La Imprenta en Lima (1584-1824)*. 4 vols. Edición facsimilar. Prólogo de Luis Alberto Sánchez. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

MIDDLETON, John y E.H. WINTER

1963 *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

MILLÁN DE AGUIRRE, Mariano

1965[1793] «Descripción de la intendencia de Tarma». *Mercurio Peruano*, 8.258: 124-128; 259: 132-139; 260: 140-149, Lima (edición facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú en 12 tomos).

MILLONES, Luis

1967 «Introducción al estudio de las idolatrías». *Letras*, 39.78-79: 149-184, Lima.

1977 «Religión y poder en los Andes. Los curacas de la Sierra Central». *Cuadernos del Consejo de la Universidad Peruana*, 24-25: 73-87, Lima.

- 1978 «Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVIII y XIX». *Historia y Cultura*, 11: 7-43, Lima.
- 1979 «Las religiones nativas del Perú: recuento y evaluación de su estudio». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 8.1-2: 35-48, Lima.
- 1981 «Los hechizos del Perú: continuidad y cambio en las religiones andinas, siglos XVI y XVII». *Cielo Abierto*, 5.15: 3-15, Lima.
- 1983 «Medicina y magia: Propuesta para un análisis de los materiales andinos». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 12.3-4: 63-68, Lima.
- 1984 «Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho». *Histórica*, 8.2: 131-149, Lima.
- 1992 «Relación de las cosas que yo alcanzo». En *La persecución del Demonio: crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Transcripción de Eric E. Deeds, introducción de Teresa van Ronzelen y estudios preliminares de Luis Millones, John R. Topic y José Luis González Málaga. Alazara, México: Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios, 101-143.
- 1997 *El reto de la fe: doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla: El Monte.
- 1998a *El rostro de la fe: doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide y Fundación El Monte.
- 1998b *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: el culto a las imágenes sagradas*. Sevilla: Fundación El Monte.
- 2002 *Las confesiones de Don Juan Vazquez*. Transcripción paleográfica de Laura Gutiérrez. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MILLONES, Luis (compilador)
- 1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación.
- 1990 *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- MILLONES, Luis (editor)
- 1964 «La "idolatría de Santiago": un nuevo documento para el estudio de la evangelización del Perú». *Cuadernos del Seminario de Historia*, 7: 31-33, Lima.
- MILLONES, Luis y Laura LEÓN
- 2003 *Hechizos del Perú: amor y magia en la costa del Pacífico*. Sevilla: Fundación El Monte.
- MILLONES, Luis y Marie Louise PRATT
- 1989 *Amor brujo, imagen y cultura del amor en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MILLS, Kenneth R.
- 1997 *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.

- MOLINA, Cristóbal de
 1989 «Relacion de las fabulas i ritos de los ingas hecha por Cristobal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reverendísimo señor obispo don Sebastian de El Artaum, del Consejo de Su Magestad». En Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. *Fábulas y mitos de los incas*. Edición, introducción y notas de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.
- MONSALVE ZANATTI, Martín
 1998 «Miserables e idólatras: los curacas frente a la administración eclesiástica». En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima, 23-27 de junio de 1996. 3 vols. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 3: 376-398.
- MONTER, William
 1972 «The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects». *Journal of Interdisciplinary History*, 2.4: 435-451, Cambridge, Massachusetts.
- MÖRNER, Magnus
 1966 «La infiltración mestiza en los cacicazgos y cabildos de indios (siglos XVI-XVIII)». En *Actas y memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas* (Sevilla, 1964). 2 vols. Sevilla, vol. 2: 155-160.
- MUGABURU, Josephe de y Francisco de MUGABURU
 1935 *Diario de Lima: crónica de la época colonial (1640-1694)*. Prólogo y notas de Carlos A. Romero. Lima: Imprenta C. Vásquez L.
- MUMFORD, Jeremy
 1998 «The Taki Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations». *Latin American Research Review*, 33.1: 150-165, Pittsburgh.
- MURRA, John
 1975[1973] *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Prólogo de Franklin Pease. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
 1992 «Waman Puma, etnógrafo del mundo andino». En Felipe Guaman Poma de Ayala. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. Madrid: México: Siglo XXI (Tercera edición, en un volumen, de la edición de 1980), xiii-xix.
- MURRAY, Margaret
 1921 *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
 1970[1931] *The God of the Witches*. Londres y Nueva York: Oxford University Press.

NALLE, Sara T.

1992 *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca (1500-1650)*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

NOACK, Karoline

2001 «Los caciques ante el notario: transformaciones culturales en el siglo XVI». En Héctor Noejovich (editor). *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 191-204.

NOEJOVICH, Héctor O.

2002 «Las visitas de Chucuito en el siglo XVI: En torno a la visita secreta». En Javier Flores-Espinoza y Rafael Varón Gabai (editores). *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G. Y. 2 vols*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, I: 767-783.

OBEREM, Udo

1981 «Un documento inédito del siglo XVII sobre Guamanga». *Histórica*, 5.1: 113-118, Lima.

1993 *Don Sancho Hacho. Un cacique mayor del siglo XVI*. Quito: Abya-Yala y Centro Ecuatoriano para del Desarrollo de la Comunidad.

O'NEIL, Mary R.

1984 «*Sacerdote ovvero strione*: Ecclesiastical and Superstitious Remedies in 16th Century Italy». En Steven Kaplan (editor). *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*. Berlín, Nueva York y Ámsterdam: Mouton, 53-83.

O'PHELAN, Scarlett

1997 *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1830)*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

ORDAYA ESPEJO, Teogonio

1957 *Chupaca. Estudio monográfico de la ciudad de Chupaca en homenaje al primer centenario de su evolución política a distrito*. Huancayo: Imprentas Unidas.

OSORIO, Alejandra

1990 «Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII». *Historia y Cultura*, 20: 161-199, Lima.

1999 «Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social». En Margarita Zegarra (editora). *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Centro de documentación sobre la mujer, 59-75.

PÄRSSINEN, Martti

1992 *Tawantinsuyu: the Inca State and its Political Organization*. Helsinki: The Finnish Historical Society.

PÄRSSINEN, Martti y Jukka KIVIHARJU

2004 *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid (Acta ibero-americana fennica. Serie hispano-americano; 6).

PEASE GARCÍA YRIGOYEN, Franklin

1968-1969 «El Príncipe de Esquilache y una relación sobre la extirpación de las idolatrías». *Cuadernos del Seminario de Historia del Instituto Riva-Agüero*, 9: 81-118, Lima.

1976-1977 «Etnohistoria andina: un estado de la cuestión». *Historia y Cultura*, 10: 207-228, Lima.

1979-1980 «Historia andina: hacia una historia del Perú». *Revista Histórica*, 32: 197-212, Lima.

1982 «Mesianismo andino e identidad étnica: continuidades y problemas». *Cultura*, 5.13: 57-71, Quito.

1990a «Un memorial de un curaca del siglo XVII». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 17: 197-205, Lima.

1990b *Inka y kuraka: relaciones de poder y representación histórica*. College Park: University of Maryland, 1990 [1992 Lecture Series: Working Papers; 8].

1990-1992 «Los incas en la Colonia». *Revista Histórica*, 37: 45-57, Lima.

1992 *Perú: hombre e historia. Volumen 2: Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima: Edubanco.

1996 «¿Por qué los andinos son acusados de litigiosos?». En *Derechos culturales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 27-37.

1998 «Cuatro décadas de etnohistoria andina». En *I Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios histórico-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX*. 2 t. Lima: Universidad de Lima, I: 229-240.

1999[1992] *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

PENRY, Sarah Elizabeth

1996 «Transformations in Indigenous Authority and Identity in Resettlement Towns of Colonial Charcas (Alto Perú)». Tesis Doctoral. University of Miami. Coral Gables, Florida.

PEÑALOZA JARRÍN, José Benigno

1995 *Huancayo: Familia, historia y región*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero.

2002 «José Baquijano en el juicio de Juan Apoalaya por la posesión del cacicazgo de Hananhuanca y Atunjauja». En Margarita Guerra, Oswaldo Holguín y César Gutiérrez (editores). *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. 2 t. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2: 987-1000.

PEREYRA PLASENCIA, Hugo

1984-1985 «Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 13, Lima.

1986 «Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVII». Memoria para optar el grado de Bachiller en Humanidades. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

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, Lima.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

1631 *Ritual formulario, e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno, los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Viático, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio. Con advertencia muy necesaria por el bachiller... Presbítero en la lengua Quechua y Aymara*. Lima: Jerónimo de Contreras.

PIÑAS MARÍN, Jenny y Sandro Richard TORRES GAMARRA

2003 «Procesos idolátricos en el valle del Mantaro con referencia a Sapallanga, Mito y Jauja durante la segunda mitad del siglo XVII». Tesis de Licenciatura en Pedagogía y Humanidades. Universidad Nacional del Centro del Perú. Facultad de Pedagogía y Humanidades. Huancayo.

PIZARRO, Pedro

1986 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición y consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena. Nota de Pierre Duviols. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

POLIA MECONI, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

POLIA MECONI, Mario y Fabiola CHÁVEZ HUALPA

1994 «Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI y XVII». *Anthropologica*, 11: 7-48, Lima.

POMA ESPINOZA, Mauro Antonio

2001 «La esclavitud negra en el valle del Mantaro». *Antarki*, 5.1: 119-133. Huancayo.

POOLE, Deborah y Penelope HARVEY

1988 «Luna, sol y brujas: Estudios andinos e historiografía de resistencia» *Revista Andina*, 6. 1: 277-298, Cuzco.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1949 «Jauja, la capital mítica». *Revista Histórica*, 18: 117-148, Lima.

POWERS, Karen Vieira

- 1991 «Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms, 1500-1700». *Ethnohistory*, 38.3: 225-249, Durham.
- 1995 *Andean Journeys: Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1998 «A Battle of Wills: Inventing Chiefly Legitimacy in the Colonial North Andes». En Susan Kellogg y Matthew Restall (editores). *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 183-213.

PUENTE BRUNKE, José de la

- 1991 «Un documento de interés en torno al tributo indígena en el siglo XVI». *Histórica*, 15.2: 265-313, Lima.
- 1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla.

PUENTE BRUNKE, José de la y Fernando JANSSEN FRASSON

- 1997 «Encomienda y riqueza en una zona marginal del Perú: el caso de Chinchaycocha (siglos XVI-XVII)». *Histórica*, 21.1: 111-134, Lima.

PUENTE LUNA, Jose Carlos de la

- 2006 «What's in a Name: An Indian Trickster Travels the Spanish Colonial World». Tesis de maestría. Texas Christian University. Fort Worth, Texas.

QUEREJAZU LEWIS, Roy

- 1995 «La extirpación de idolatrías en Charcas, Bolivia». *Sequillo*, 4.8: 43-59, Lima.

RAMÍREZ, Baltasar

- 1906[1597] «Description del reyno del Pirú; del sitio, temple, prouincias, obispados y ciudades; de los naturales, de sus lenguas y traje». En Víctor Manuel Maúrtua. *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia; contestación al alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por..., abogado y plenipotenciario especial del Perú*. 12 vols. Barcelona: Imp. De Hienrich y Comp [vols. 8 al 10 en Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández], 1: 281-363.

RAMÍREZ, Susan

- 1978 «Cherrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo». *Historia y Cultura*, 11: 79-121, Lima.
- 1991[1986] *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Madrid: Alianza.
- 1997 «La legitimidad de los curacas en los Andes durante los siglos XVI-XVII». *Boletín del Instituto Riva-Aguero*, 24: 467-492, Lima.

2001 «El concepto de “comunidad” en el siglo XVI». En Héctor Noejovich (editor). *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 181-189.

2002[1996] *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

RAMÍREZ VALVERDE, María

1967 «Un documento sobre idolatrías (s. XVII)». *Humanidades*, 1: 173-208, Lima.

RAMOS, Gabriela

1992 «Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy». *Revista Andina*, 19: 147-169, Cuzco.

1993 «Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy». En Gabriela Ramos y Enrique Urbano (compiladores). *Catolicismo y extirpación de Idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 137-168.

2002 «Política eclesiástica, cultura e historia: Cristóbal de Albornoz y el Taqui Onqoy, otra vez». *Colonial Latin American Review*, 11.1: 139-145, Londres.

RAMOS, Gabriela (compiladora)

1994 *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XXI*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

RAMOS, Gabriela y Henrique URBANO (compiladores)

1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

RELACIÓN

1906[c. 1583] «Relación de los oficios que se proveen en el reino del Perú, de las personas que los confieren y de los salarios asignados a ellos». En Víctor Manuel Maúrtua. *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia; contestación al alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por..., abogado y plenipotenciario especial del Perú*. 12 vols. Barcelona: Imp. De Hienrich y Comp [vols. 8 al 10 en Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández], 1: 150-280.

RIVA-AGÜERO, José de la

1995 *Paisajes peruanos*. Estudio preliminar de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa

1996 «Francisco de Ávila y la extirpación de la idolatría en el Perú». *Logos Latinoamericano*, 2.2: 33-56, Lima.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1978 «El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca». *Avances*, 1: 7-19, La Paz.

RIVERA SERNA, Raúl

1963 «El Río Mantaro en las crónicas, relaciones y mapas sobre el Perú». *Boletín de la Biblioteca Nacional del Perú*, 27: 28-35, Lima.

ROMERO, Carlos

1919[1613] «Idolatrías de los indios huachos y yauyos». *Revista Histórica*, 6: 180-197, Lima.

1924 «Libro de la visita general del virrey D. Francisco de Toledo (1570-1575)». *Revista Histórica*, 7: 113-216, Lima.

1928-1935 «Rebeliones indígenas en Lima durante la Colonia». *Revista Histórica*, 9: 317-337, Lima.

1936 «Paliques bibliográficos: varios documentos inéditos sobre idolatrías de los indios». *Revista Histórica*, 10: 192-228, Lima.

1937 «Apuntes históricos. Fundación de las ciudades de Chachapoyas y Celendín. Idolatrías de los indios del Titicaca». *Revista Histórica*, 11: 182-201, Lima.

ROMO LIZÁRRAGA, Pablo S.

1957 *San Francisco de Orcotuna (en el valle del Mantaro)*. Orcotuna: Imprenta FAP.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1961 *Curacas y sucesiones: Costa Norte*. Lima: Minerva.

1972 «Breve ensayo sobre el señorío de Ychma o Ychima». En *Arqueología PUC: Boletín del Seminario de Arqueología PUCP. Instituto Riva-Agüero*, 13: 37-51, Lima.

1975 «La "visita" de Chinchaycocha de 1549». *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 4: 71-88, Huancayo.

1976 «El señorío de Changuco. Costa norte». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 5.1-2: 97-147, Lima.

1977 «La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino». *Histórica*, 1.2: 249-286, Lima.

1983-1984 «La Tasa ordenada por el licenciado Pedro de la Gasca (1549)». *Revista Histórica*, 34: 53-102, Lima.

1993-1998 «Un caso de hechicería en Los Reyes en 1547». En *Ensayos de historia andina*. 2 vols. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú, II : 153 -182.

1999 «Los curacas costeños». *Histórica*, 23.2: 283-311, Lima.

ROWE, John H.

1967[1957] «The Incas under Colonial Institutions». *The Hispanic American Historical Review*, 37: 155-199, Durham [reimpresión en Nueva York de Kraus Reprint Corporation].

- 1982 «Inca Policies and Institutions relating to the Cultural Unification of the Empire». En George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (editores). *The Inca and Aztec States (1400-1800): Anthropology and History*. Londres: Academic Press, 93-118.
- 2003 «Los grados de edad en los censos incaicos». En John Rowe. *Los incas del Cuzco (siglos XVI-XVII-XVIII)*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura-Región Cuzco, 17-35.
- ROWLANDS, Alison
- 1996 «Witchcraft and Popular Religion in Early Modern Rotherburg ob der Tauber». En Bob Scribner y Trevor Johnson (editores). *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*. Nueva York: Macmillan, 101-118.
- SAIGNES, Thierry
- 1987 «De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)». *Revista Andina*, 9: 139-170, Cuzco.
- SALINAS Y CÓRDOBA, Buenaventura
- 1957[1630] *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*. Introducción de Luis E. Valcárcel y estudio sobre el autor de Warren L. Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Colección Clásicos Peruanos, vol. 1.
- SALOMON, Frank
- 1983 «Shamanism and Politics in late-colonial Ecuador». *American Ethnologist*, 10.3: 413-428, Arlington, Virginia.
- 1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North-Andean Chiefdoms*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- 1990 «Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748 y 1754». En Steve Stern (editor). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 148-163.
- SAMANIEGO, Carlos
- 1980 «Campesinado en el valle del Mantaro, Perú». *Estudios Andinos*, 16: 31-72, Lima.
- SANABRIA SANTIVÁÑEZ, Eliseo
- 1943 *Historia de Urin Wanca o San Jerónimo de Tunan. Aporte para la historia integral del departamento de Junín*. Cerro de Pasco: Kipus.
- SÁNCHEZ, Ana
- 1991a *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chanca, siglo XVII)*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1991b «Mentalidad popular frente a ideología oficial: El Santo Oficio en Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)». En Henrique Urbano (editor). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 33-52.

- SÁNCHEZ MARAVÍ, Jesús
 1988 *Sabor de pueblo. Nuevas notas sobre la historia y el folklore del distrito de Sincos*. Lima: Impresiones Cayma S.A.
 1994 *Sabor de pueblo. Otras notas sobre la historia, modos y costumbres del pueblo de Sincos*. Lima: UFASA.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
 2001[1572] *Historia de los incas*. Prólogo de Ramón Alba. Madrid: Miraguano y Polifemo (Libros de los Malos Tiempos; Serie Mayor).
- SCRIBNER, Bob y Trevor JOHNSON (editores)
 1996 *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*. Nueva York: Macmillan.
- SILVERBLATT, Irene
 1988 «Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru». En Jonathan D. Hill (editor). *Rethinking History and Myth: Indigenous Southern American Perspectives on the Past*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 174-329.
 1990 *Luna, sol y brujas, géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- SIMARD, Jacques
 1997 «Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena colonial (Cuenca, siglo XVII)». En Thérèse Bouysse-Cassagne (editora). *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. París y Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine e Instituto Francés de Estudios Andinos, 279-299.
- SPALDING, Karen
 1974 *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
 1981 «Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas». *Allpanchis*, 17-18: 5-22, Cuzco.
 1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
 2002 «La otra cara de la reciprocidad». En Jean-Jaques Decoster (editor). *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas de los Andes coloniales*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraka, 61-78.
- STERN, Steve
 1982 «The Social Significance of Judicial Institutions in a Exploitative Society: Huamanga, Peru, 1570-1640». En George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (editores). *The Inca and Aztec States (1400-1800): Anthropology and History*. Londres: Academic Press, 289-320.

1986[1982] *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza.

TAYLOR, Gerald

1999[¿1608?] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Segunda edición revisada. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Banco Central de Reserva del Perú.

TELLO DEVOTO, Ricardo

1971 *Historia de la provincia de Huancayo*. Huancayo: Casa de la Cultura de Junín (Biblioteca Huanca, 3).

TEMPLE, Ella Dunbar

1937a «Dos documentos inéditos peruanos». *Revista Histórica*, 11: 324-334, Lima.

1937b «La descendencia de Huayna Cápac [Introducción y Paullu Inca]». *Revista Histórica*, 11: 93-165; 284-323, Lima.

1939 «La descendencia de Huayna Cápac» [Continuación]. *Revista Histórica*, 12: 204-245, Lima.

1940 «La descendencia de Huayna Cápac» [Conclusión del capítulo «Paullu Inca»]. *Revista Histórica*, 13: 31-76, Lima.

1942 «Los caciques Apoalaya». *Revista del Museo Nacional*, 11.2: 147-178, Lima.

TINEO MORÓN, Melecio

1992 *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898)*. Estudio preliminar de Enrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

1997 *Vida eclesíastica, Perú colonial y republicano. Catálogos de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios, Arzobispado de Lima (siglos XVI-XX)*. 2 Vols. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

TOLEDO, Francisco de

1935-1940 [1570] «Información hecha por orden de don Francisco de Toledo en su visita de las provincias del Perú, en la que declaran indios ancianos sobre el derecho de los caciques y sobre el gobierno que tenían aquellos pueblos antes que los Incas los conquistasen». En Roberto Levillier. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582)*. 3 vols. Madrid: Espasa Calpe, II: 14-37.

THOMAS, Keith

1999[1971] *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres: Oxford University Press.

THURNER, Mark

1997 *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation-making in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.

1998 «Después de la etnohistoria». En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima, 23-27 de junio de 1996. 3 vols. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2: 459-487.

TURNER, Victor

1982[1967] «Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics». En *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Londres: Cornell University Press, 112-127.

UNANUE, Hipólito

1985[1793] *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para el año de 1793*. Edición facsimilar. Lima: Cofide.

URBANO, Henrique

1999 «Estudio preliminar». En Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*. Estudio preliminar y notas de... Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, xi-cxxxi.

URTON, Gary

1989 «La historia de un mito: Pacaritambo y el origen de los incas». *Revista Andina*, 7.1: 129-217, Cuzco.

1990 *The History of a Myth. Pacaritambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Austin Press.

1997 «De nudos a narraciones. Reconstrucción del arte de llevar registros históricos en los Andes a partir de transcripciones en español de los khipus incaicos». En Thérèse Bouysse-Cassagne (editora). *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. París y Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine e Instituto Francés de Estudios Andinos, 303-323.

VARGAS UGARTE, Rubén S.J.

1947 *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*. 5 vols. Buenos Aires: s/e.

1953-1962 *Historia de la Iglesia en el Perú*. 5 vols. Lima: t. 1 (1511-1568, Lima: Imprenta de Santa María, 1953), t. 2 (1570-1640, Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1959), t. 3 (1640-1659, Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1960).

1954 *Historia del Perú: Virreinato (Siglo XVII)*. Buenos Aires: Imp. López.

VARÓN GABAI, Rafael

1990 «El Archivo Arzobispal de Lima: Apuntes históricos y archivísticos». *Historia y Cultura*, 20: 351-360, Lima.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio

1969[1629] *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Edición y estudio preliminar de B. Velasco Bayón. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, t. CCXXXI.

VEGA, Andrés de

1965[1582] «La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de S. M. que a la dicha provincia se invio de molde». En Marcos Jiménez de la Espada (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias*. 2 vols. Edición y estudio preliminar de José Urbano Martínez Carreras. Madrid: Atlas, I: 166-175 (Biblioteca de Autores Españoles, t. CLXXXIII y CLXXXIV).

VIAZZO, Pier Paolo

2003[2000] *Introducción a la antropología histórica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Italiano de Cultura.

WACHTEL, Nathan

1976[1971] *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.

WIGHTMAN, Ann M.

1981 «Diego Vasucio: Native Priest». En David G. Sweet y Gary B. Nash (editores). *Struggle and Survival in Colonial America*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 38-48.

1990 *Indigenous Migration and Social Change: the Forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham: Duke University Press.

ZAVALA, Silvio

1979 *El servicio personal de los indios en el Perú. Vol. 2: Extractos del siglo XVII*. México D.F.: El Colegio de México.

ZIÓŁKOWSKI, Mariusz (coordinador)

1985[1724] «Un documento inédito: autos criminales contra Pedro de la Cruz Alias Quiñónes [...] por delitos de idolatrías, 1724, Santiago de Maray, repartimiento de Checras, Perú». *Etnología polona*, 11: 177-226.

1996 *La guerra de los Wawqui: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, s. XV-XVI*. Quito: Abya-Yala (Biblioteca Abya-Yala, 41).

ZUIDEMA, Tom

1973 «Kinship and Ancestor Cult in Three Peruvian Communities. Hernández Príncipe's Account of 1622». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 2.1: 16-33, Lima.

1991 «Batallas rituales en el Cuzco colonial». En Raquel Thiercelin (compiladora). *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en Hommage à Pierre Duviols*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 811-834.