

LO BANAL EN LO EXTRAORDINARIO: RELACIONES SOCIALES Y DE PODER EN EL PUEBLO DE ANDAGUA DENTRO DEL CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL DE CONDESUYOS, SIGLO XVIII

Frédéric Duchesne.

La noche de Pascua del Espíritu Santo de 1751, don Bernardo Vega y Vera, enviado por el General don Joseph Arana, Corregidor de Condesuyos, llegó al pueblo de Andagua encabezando una tropa de trece soldados. El grupo entró en la casa de un tal Gregorio Taco y lo tomó por sorpresa mientras dormía. En seguida, su mujer, Theresa Lluychu, se precipitó a la calle gritando para alarmar al pueblo y, en respuesta, acudieron los indios y a piedrazos echaron a la escuadra militar al grito de “¡Que mueran los españoles!”. Éstos, forzados a huir, dejaron escapar a Gregorio, el rebelde a quien habían venido a apresar para acabar con una sublevación popular que conmovía al pueblo desde 1745.

Ese año el cabildo de Andagua, encabezado por Gregorio Taco, quien era entonces alcalde principal⁸, decidió después de una concertación general con los indios del común reducir las tasas del tributo en cinco reales y medio:

⁸ Gregorio Taco declaró en varias oportunidades durante el proceso “haber sido” cacique, sin ser esto confirmado por nadie ya que todos declaran que era *alcalde principal*, cargo que resulta mucho más probable y pertinente. *Procesos de Andagua*, documento sin título, sin referencia, AAA.

*“[...] hisimos consultas y tratados sobre rebajar a cada uno de los yndios del comun de este Pueblo sinco rreales y medio con el destino de haserles bien y buena obra [...]”*⁹
*“ Pedro Cavana Andagua, yndio orijinario del pueblo de Andagua [...] se alló presente al cavildo que dise Gregorio Taco se hiso para la rebaja de tributos del comun de Andagua, dise que aora siete años poco mas o menos, estando este confesante en el Pueblo de Andagua de Alcalde se juntaron a la casa de Gregorio Taco, quien se allava de Alcalde Mayor y entre los principales que fueron Matheo Quecaña, Matheo Maquito, Benito Andaguarani, Pasqual Lazaro, Juan Guancho = Diego Cavana Andagua, Asiendo caveza el dicho Gregorio Taco le mandaron a este confesante que no cobrase mas que quatro pesos, y sujeto a esta orden los cobros sin exsederse [...]”*¹⁰

Resulta de esta proclamación unilateral del cabildo indígena una discrepancia entre dos partes inflexibles: el Corregidor, quien rechaza toda posibilidad de rebaja, y los indios, quienes se obstinan en ejecutar la decisión adoptada. Es así como los oficiales mandados por el Corregidor para cobrar las deudas acumuladas por los indios de Andagua enfrentan una violenta ira:

⁹ Idem, f. 149r.

¹⁰ Idem, f. 150v.

“[...] dichos yndios an executado varios Alsamientos desde el tiempo que fue Correxidor de esta Provincia Don Juan Bautista de Zamorategui y que a los fines de su Gobierno fue el dicho Correxidor al recobro de los Ramos Reales, y se levantaron dichos yndios contra dicho Correxidor y sus acompañados y Juan Guancho que oy es difunto le ymbió a desir a dicho Correxidor que no querian Correxidor ni Juez en su Pueblo, y por buen conbenio se contantó con que le hizyeran obligacion de pagarle los dichos ramos reales a que se negaron con grande resistencia [...]”¹¹

La derrota de don Bernardo de Vega y Vera no es más que otro fracaso en el intento del poder provincial por acabar con la insubordinación de los indios de Andagua. En 1751, el pueblo parece estar en total sedición, con los indios negando la autoridad y legitimidad del Corregidor¹².

Frente a la tenaz oposición de los nativos, don Joseph de Arana, sucesor de Zamorategui, cambia de táctica. Con paciencia, durante todo el año 1751, lleva adelante una profunda investigación en el pueblo de Andagua a fin de construir argumentos judiciales e iniciar una represión más amplia y eficaz. Españoles e indígenas de Condesuyos atestiguan sobre la desobediencia y la soberbia de los indios de Andagua. Y, sobre todo, insisten en la idolatría

¹¹ Idem, f. 180r.

¹² “[...]el yndio Gregorio como su mujer, desian en lengua [el aymara] que el Correxidor no era su juez y que solo el señor Virrey era su juez [...]”, idem, f. 9r.

persistente de un pueblo en el que según ellos “todos los indios” tienen la reputación de brujos infames.

Ya reputados rebeldes, los indios de Andagua se revelan además y sobre todo como idólatras y brujos. Todos ellos, dicen los testigos, actúan bajo el mando y la influencia de Gregorio Taco, a quien denuncian como el mayor idólatra del pueblo y poseedor de las más poderosas momias de Andagua: *Cuyaqmama* y *Capachica*, “las que dan” la fertilidad y la fecundidad, las que saben el futuro y pueden traer buena fortuna. La influencia de Taco – líder de la rebelión y de la idolatría – se revela así doblemente nefasta. A partir del descubrimiento – o más bien del uso, volveremos sobre eso – de la idolatría nativa, el “caso Andagua” cambia de cara: la causa inicial del alzamiento, la fiscalidad, pasa a segundo plano y la investigación de la rebelión se vuelve un proceso anti-paganismo.

Este evento y sus consecuencias – arrestos, interrogatorios, acusaciones, condenas, destrucciones – produjeron un largo documento de 300 folios: verdadera mina de información sobre las creencias indígenas después de más de dos siglos de dominación colonial y retrato de la sociedad campesina andina. Sin embargo, por cuanto extraordinario sea este episodio – rebeliones abiertas y procesos de idolatrías son sumamente contados en fuentes coloniales –, no es más que un accidente dentro de una continuidad histórica, dentro de la banalidad cotidiana, e ilustra muy bien las relaciones sociales de un pueblo cualquiera de los Andes del Centro-Sur durante la segunda mitad del siglo XVIII. La situación descrita en el documento

es ciertamente fuera de lo común, pero las realidades que el proceso expresa – miseria, violencia, desestructuración social, relaciones con las autoridades, juegos de poder – son de lo más ordinario y no constituyen una excepción. Así, a través de los procesos de Andagua y de otros pleitos, los que permiten contextualizar la imagen dada por el caso Andagueño, ilustraremos nuestra propuesta sobre dos puntos interconectados: las relaciones sociales y el uso de las idolatrías, ambos elementos condicionantes y decisivos dentro de las luchas de poder.

RELACIONES SOCIALES Y LUCHA DE PODER

Solidaridad hecha añicos

El episodio de Pentecostés de 1751 mostró a un pueblo unido en la rebelión, indios fuertes y solidarios frente a los peligros, dispuestos a socorrer y salvar a su jefe. Un año y medio más tarde todo cambió. Con la entrada en escena de acusaciones de idolatría contra los rebeldes, los indios perdieron de repente su altivez y la aparente solidaridad inicial se derrumbó. Todos son puestos bajo sospecha de idolatría y expuestos a nuevos riesgos judiciales. Todos entonces se apresuran a denunciar cualquier actividad sospechosa y, por sobre todo, a los Tacos, especialmente Gregorio. El jefe popular, quien siguiendo la voz del común lideró la rebelión y asumió la responsabilidad de un acto ilegal en el nombre del bien común, se encontró de repente abandonado – por no decir traicionado – por todos. Es entonces que Taco, una vez encarcelado, tampoco duda en

denunciar vía una carta vindicativa a aquéllos que, según él, deben también ser castigados.

Obviamente la lógica inquisitorial del proceso – amenazas, maltratos, temor – juega un papel decisivo en la división del pueblo. Pero también podemos afirmar que la solidaridad de los primeros tiempos no era más que un impulso de entusiasmo, prontamente moderado por las realidades sociales de la comunidad. Los indios de Andagua no solamente denuncian a los idólatras y los hechiceros por temor, sino que también se sirven de la investigación para revivir viejos rencores, resolver asuntos personales o remotos conflictos o simplemente para vengarse; y sin duda inventan, fabulan, a menudo con notoria pusilanimidad. Lo demuestra, por ejemplo, la historia de Ygnacia Uchuquicaña y de Nicolás el Sillero, la cual se repite en los testimonios de los campesinos. Todo Andagua conoce y relata saber “de voz y de fama publica” o haber oído por “alguien” que Nicolás el Sillero había sorprendido una noche a Ygnacia Uchuquicaña volando por los aires, cubierta por un gran manto negro, con una vela clavada en el ano, expresándose en una lengua incomprensible y “jamás oída”. Así lo narra, entre muchos otros, Juan de Villabuena, un vecino de Andagua:

“[...]yendo [Nicolás el Sillero] una noche a la casa de esta mujer [Ygnacia Uchuquicaña] halle su cuarto con mas luz de la regular y asercandome vi sobre un altar una manta negra con cuatro velas encendidas por el asiento y un ruido de combersasion horroroso en lengua no oyda ni entendida y sintiendo que se

*llegava un bulto para la puerta me retire el cual saliendo del cuarto se trasformo en una lus que al llegarla a reconozzer se me suspendia visto lo cual me quite el zapato del Pie yzquierdo y le tire con el y caio un bulto que agarrado alle a esta mujer en cueros con un cavito de vela encendido por el hasiento en la parte pos y una manta en los brasos en forma de alas [...]*¹³

La escena, que parece extraída directamente del “*Martillo de las brujas*”, traduce sin duda una cierta “colonización del imaginario”. La versión de Nicolás puede ser efectivamente una descripción abreviada y exagerada de un rito de adivinación todavía utilizado en la región¹⁴. Sin embargo, ésta sugiere que un cierto vocabulario, un cierto lenguaje, ha sido asimilado por los campesinos. Saben lo que los extirpadores quieren oír y lo que hace falta decir para poner a un enemigo en serios apuros. Al final, los indios utilizan los conceptos difundidos sobre ellos por los españoles según su propia conveniencia. Efectivamente, la historia entre Ygnacia y Nicolás no parece ser más que una venganza de este último a causa de una vieja discrepancia¹⁵. Y más allá de conflictos de intereses personales, el empeño en culpar a Ygnacia incluye consideraciones políticas más complejas, como lo veremos más adelante.

¹³ Idem, f.93r.

¹⁴ DUCHESNE 2008: 373-382.

¹⁵ Idem, f.171v.

Lo que queda en evidencia en esta historia es la profunda desunión y oportunismo de los campesinos: todo el pueblo, españoles e indios, se esconde detrás de Nicolás para denunciar – o más bien para designar *vox populi*, a la “más grande bruja” del pueblo, creando así dos víctimas: Ygnacia y, en definitiva, Nicolás, encargado de la responsabilidad final de la denuncia.

Momentos de altas tensiones, como lo son los procesos judiciales, dejan aparecer y expresan, más allá de las historias y conflictos de intereses personales, las contradicciones que estructuran las relaciones sociales. La delación, facilitada aquí por el proceso judicial, domina las declaraciones de indios y españoles en Andagua, demostrando oposiciones personales y familiares y borrando la ilusión de un pueblo unido frente a la opresión colonial. Además, el caso de Andagua, tal como la sociología de los pueblos de Condesuyos indica, nos enseña que no existen obvios antagonismos que oponen a españoles contra indios, a colonizadores contra colonizados, a las élites contra el pueblo humilde – las fronteras políticas, sociales, étnicas, económicas son muy tenues.

La posición y la actitud de las autoridades aldeanas, especialmente de las dos figuras poderosas del pueblo, el cacique y el cura, revelan esta situación.

Caciques en perdición

Don Carlos Tintaya, el cacique de Andagua al momento de los procesos, es un “interino” ; o sea, no es titular en el

cargo y su legitimidad proviene únicamente de la voluntad del Corregidor. Por lo tanto a ojos de la comunidad es seguramente percibido como un intruso. Sabemos que en la segunda mitad del siglo XVIII se multiplicaron tales ejemplos en los Andes y, en el caso de Condesuyos, los caciques se hallan totalmente subordinados al corregidor de turno. Estos nativos debieron entonces redoblar esfuerzos para consolidar su poder en la comunidad frente a los caciques legítimos y a los indios principales y, a menudo, ganar legitimidad contra la voluntad del común.

Sabemos que, al menos por un tiempo, Carlos Tintaya había tenido éxito en tal cometido. En 1750 encabezó en nombre de la comunidad de Andagua un pleito contra el cura del pueblo, don Juan de Villanueva, acusado de malversación de fondos a propósito de tierras – que eran de la iglesia según Villanueva, de la comunidad según Tintaya¹⁶. El hecho es al cuanto raro en Condesuyos durante el siglo XVIII, según los pleitos por tierra que hemos podido analizar, más aún dado que Tintaya y la comunidad lograron éxito judicial, lo que sin duda dio cierto prestigio a un cacique en búsqueda de legitimidad¹⁷.

Sin embargo, durante los eventos que conmovieron al pueblo de Andagua entre 1745 y 1752, Tintaya demostró ser un fiel agente del Corregidor y no tomó parte en la rebelión fiscal de los indios. Más aún, cuando el caso

¹⁶ “*Don Carlos Tintaya cacique gobernador y principal del pueblo de Andagua [...]*”, 1750. AAA, 3-5-2, leg. 1.

¹⁷ DUCHESNE 2008: 174, 273

cambia de cara para convertirse en juicio contra la idolatría, Tintaya reafirma y asume sin dudar su papel de agente del poder provincial, se transforma en el principal denunciante y acusador (hasta de sus familiares) y juega un papel decisivo en la represión de la rebelión de los indios y en la extirpación de las idolatrías. Resulta claro que, para él, el evento es una oportunidad tanto de servir con celo al Corregidor Arana como de dar un golpe decisivo a sus competidores y oponentes políticos en el pueblo.

Tintaya se ensaña entonces con los Taco, rivales peligrosos a más de un título: Gregorio es el dueño de la tintorería del pueblo y maneja un lucrativo negocio vendiendo lanas coloradas de púrpura usando el *magno* (cochinilla), la riqueza agrícola más importante de Andagua. Vende su producto hasta en Oruro, Potosí y La Paz y controla todo el negocio, incluyendo la arriería, ya que es también propietario de 29 mulas. Taco tiene gran prestigio y considerable peso político: es un indio principal del cabildo, tuvo el cargo de alcalde mayor y es mayordomo de la cofradía de San Francisco. Desde 1745, se impone como el líder nativo en la rebelión fiscal. Además, uno de sus familiares, Francisco Taco, es el esposo de Ygnacia Uchuquicaña, la “bruja” citada anteriormente y, sobre todo, miembro de la familia de caciques legítimos del pueblo que encontramos en las fuentes desde el inicio del siglo XVII. Vemos así que las acusaciones contra Ygnacia, sean falsas o verdaderas, tienen que ser principalmente consideradas como instrumento en los conflictos y luchas entre poderes locales.

No sabemos por qué ni cómo los Uchuquicaña fueron eclipsados en el poder, pero las aspiraciones de Tintaya evidencian la decadencia de aquella familia. Aprovechando la oportunidad, Tintaya no duda en estigmatizar a los Uchuquicaña como los principales idólatras del pueblo y la represión que cae sobre los Taco le sirve para fortalecer su poder en Andagua. Los procesos de Andagua, en resumidas cuentas, le dan la oportunidad de desembarazarse de poderosos oponentes.

Aunque la estrategia de Tintaya es clara, los procesos de Andagua y otras fuentes disponibles no nos permiten evaluar el éxito que tuvo. Tintaya desaparece de repente de la documentación y esto puede obedecer, entre otras razones, a su desaparición física o a que su fidelidad hacia las autoridades no fue suficiente para consolidarse políticamente en el pueblo. Sea lo que sea, es sólo después de 1759 que volvemos a encontrar en la documentación un Uchuquicaña, don Pascual Alvarez, como cacique del pueblo¹⁸. Aquella familia sigue dominando – aunque con decadente lustre, lo veremos – la comunidad hasta fines de la época colonial y permanece parte de su élite política y/o económica.

Carlos Tintaya no es el único actor indígena de importancia que actúa como leal agente del poder provincial. También aparecen al lado del Corregidor Don

¹⁸ “*El dr don Phelipe Afsensio Delgado cura propio vicario juez ecclesiastico de esta doctrina de Andagua [...]*”, AAA, 3-5-2, leg. 2, 1759.

Josef de Arana los caciques de Chachas, Pampacolca, Viraco, Machaguay, todos pueblos vecinos a Andagua y situados en las laderas orientales del nevado Coropuna. Obviamente, no debe sorprender la participación de los jefes indígenas en la represión del movimiento de sedición (y los actos de idolatría que siguen en la investigación) ya que éste es uno de sus principales deberes hacia la Corona. Lo interesante es que, al igual de Tintaya, todos aquellos caciques deben su poder casi exclusivamente al Corregidor. Los líderes indígenas, entonces, le ofrecen su infalible apoyo en cualquier situación, siempre en contra de la voluntad y a menudo del interés de la comunidad indígena. La participación de los caciques locales en la represión de Andagua ilustra esta situación. La trayectoria futura de algunos de ellos que hemos podido seguir en las fuentes (a diferencia del caso de Tintaya) lo demuestra sin ambigüedad.

Sabemos por ejemplo del caso de don Bartholomé Casquiña, cacique interino de Chachas, pueblo situado a menos de 10 kilómetros al este de Andagua. Casquiña tiene un papel clave en los acontecimientos y es uno de los testigos más importantes contra la idolatría. También es la autoridad designada por Arana para embargar los bienes de los inculpados, incluido Taco. Hallándose en la misma posición que Tintaya, Casquiña debe esforzarse para ser útil al Corregidor y así asegurar su poder en Chachas. Sabemos que, al menos en un primer momento, logra éxito en su cometido. En su testamento redactado en 1756, aparece todavía como el cacique del pueblo y es un propietario acomodado: declara en su posesión una viña

en el fértil valle de Ayo (cerca de Chachas), 113 ovejas y 50 cabras¹⁹. En los años siguientes los Casquiña aparecen firmemente asentados en Chachas: la familia ocupa al inicio de los años 1770 cargos de principales, así como puestos de mayordomo o de alférez en las cofradías. Uno de ellos, don Lucas, es el cacique. Sin embargo, tal poder se demuestra sumamente artificial y frágil. Si los procesos de Andagua muestran a Bartholomé Casquiña en su papel de peón del Corregidor a quien debe su cargo, otros documentos indican que ejerce su poder en contra de la voluntad de los nativos. Así, a ojos de los indios de Chachas, los Casquiña no son más que usurpadores y van perdiendo legitimidad conforme aumenta el odio de la comunidad – hasta el punto que algunos indios complotan para asesinar a don Lucas a inicios de los años 1770²⁰. A pesar de las apariencias de probidad que dio en 1752 durante los procesos de Andagua, Bartholomé Casquiña es implicado – en la década de 1750 (el documento no especifica cuándo) – en actos sacrilegios y heréticos y desposeído de su título por el Virrey²¹. Dado que uno de los primeros deberes de los caciques era el de ser un perfecto ejemplo de conducta cristiana, este episodio hubiera debido marcar el fin de los

¹⁹ “*Compilación de archivos notariales*”, ADA, Condesuyos, Jueces Notariales n°4, 1714-1791, ff. 94-97.

²⁰ *Autos seguidos en el Pueblo de nra Sa de la Asumpcion de Andagua y en la doctrina de Chachas por ynforme del Gral Dn Joseph Sanchez de Yerba*, 1773. AAA, 3-5-2, leg. 2.

²¹ “*Dn Casimiro Guacchacuri principal de la parcialidad de hanansaia paresco ante Vmd en bos y nombre del pueblo de chachas[...]*”, 1774, AAA, 3-5-5, legajo único, f. 6v.

Casquiña en Chachas. No obstante, el apoyo a los Casquiña en las esferas administrativas y políticas de Condesuyos les permite alrededor de 1770 volver a liderar el pueblo²².

A pesar de tal apoyo, Lucas seguirá las huellas de su antepasado y perderá en 1774 después un largo pleito – verdadero enredo judicial – a causa de sus muchos abusos y, sobre todo de su ausencia, la patente de legitimidad.

Otro ejemplo es el de don Marcelo Pomacallao, teniente general y cacique del pueblo de Pampacolca. Obviamente su rol de cacique y de aliado del Corregidor le obliga a obedecerle en cuanto a la represión de la rebelión y e idolatría en Andagua. No obstante, su trayectoria y su vida nos muestran que de igual manera (aunque lleva el nombre de la dinastía cacical legítima de Pampacolca²³) debe todo –su puesto, su rango, su fortuna y privilegios extraordinarios para un cacique de Condesuyos – a su alianza con el poder y a sus compromisos con los sucesivos corregidores, todo ejecutado siempre en oposición con la comunidad indígena. Su red de influencias le permite mantenerse en el poder durante seis décadas, a pesar de las causas judiciales iniciadas por los indios contra él y su familia. La mejor prueba de los estrechos lazos entre

²² “Hazemos pattente a la justificacion de vmd que dicho cacique se halla de puesto del casicasgo en virtud de prouidencia del señor corregidor de la prouincia de condesuios general Don Juan de Berdeguez.”, *idem*, f.2r.

²³ Según nuestras fuentes, los Pomacallao dominan al pueblo de Andagua desde – por lo menos – la mitad del siglo 17. DUCHESNE 2008: 50.

corregidores y caciques como don Marcelo es que cuando es abolida la institución del corregimiento en 1784, los Pomacallao pierden rápidamente su poder²⁴.

Sin duda podríamos multiplicar los ejemplos. Sabemos que don Diego Flores, cacique de Machaguay y juez contra la idolatría durante los procesos de Andagua, se halló en problemas en los años 1770 debido a los abusos y actos de violencia que cometió en su comunidad, ocasión en la cual también fue protegido por el Corregidor²⁵.

Esta situación, este fenómeno, no se limita a los caciques interinos o intrusos. Debido a un contexto generalizado de deterioro en las condiciones de vida y relaciones sociales, los caciques legítimos tienen un destino similar²⁶. Tal es el caso de los Uchuquicaña, quienes a pesar de su influencia y poder en Andagua – al inicio de los años 1770 don Pasqual Alvarez es cacique y sus hermanos don Francisco Xavier, don Phelipe, don Juan, don Pablo, don Francisco, don Mathias, se afirman como principales²⁷ – son procesados por múltiples abusos y denunciados por la

²⁴ Ver la historia de los Pomacallao en DUCHESNE 2008: 249-268.

²⁵ *Autos de capitulos puestros por los indios de la doctrina de Viraco contra el Lizdo Don Ambrosio Diaz su cura propio*, 1780. AAA 3-5-9, leg. 2.

²⁶ GOLTE 1980; O'PHELAN GODOY 1988, 1995, 1997; STERN, Steve 1987; SERULNIKOV 2006; DUCHESNE 2008.

²⁷ “Francisco Xavier Uchuquicaña yndio principal y originario del pueblo de Andagua [...]”, documento sin título, 1770. AAA, 3-5-2,

comunidad indígena en un pleito que pierden²⁸. Tal parece ser la suerte de todos los caciques implicados en pleitos civiles o penales durante la segunda mitad del siglo XVIII en Condesuyos, quienes pierden tales causas a pesar de sus relaciones privilegiadas con el poder provincial.

Hemos demostrado cómo la mayoría de los caciques de Condesuyos – legítimos o interinos – pierden poco a poco prestigio y legitimidad a los ojos de la comunidad conforme son obligados por el poder central a imponer sobre los indios un sistema fiscal que se había tornado más abusivo desde la legalización del *reparto* entre 1750 y 1756²⁹. Los procesos por idolatría en Andagua y todos los procesos que implicaron a caciques en la segunda mitad del siglo XVIII evidencian hasta qué punto éstos son prisioneros de su rol de intermediarios y, finalmente, cómo no pueden actuar de otra manera que como fieles peones de los corregidores y de la Corona³⁰.

Estamos muy lejos de los caciques “rebeldes e idólatras” que podemos encontrar en la documentación

²⁸ *Autos seguidos en el Pueblo de nra Sa de la Asumpcion de Andagua y en la doctrina de Chachas por ynforme del Gral Dn Joseph Sanchez de Yerba*, AAA, 3-5-2, leg. 2, 1773.

²⁹ DUCHESNE 2008: 310-317. Ver también GOLTE, 1980 : 82 ; O'PHELAN 1997 : pp. 17-29.

³⁰ Por ejemplo, durante la rebelión de Tupac Amaru Condesuyos tuvo una importancia estratégica clave. Por lo tanto, todos los caciques de la zona, sin excepción, se manifiestan fieles a la Corona y se esfuerzan en luchar contra el rebelde. DUCHESNE 2008: 350.

del siglo XVII, o en la provincia de Tarma³¹ y en el alto Perú durante la segunda mitad del XVIII. En Andagua, como en todo Condesuyos, no existe un liderazgo político indígena fuerte que empuje hacia la rebelión: no olvidemos que Gregorio Taco nunca fue cacique sino alcalde – autoridad sin mucho poder efectivo en aquel entonces –, que los Uchuquicaña de 1750, por cuanto idólatras los presenten los procesos de Andagua, nunca se afirman como rebeldes. Este rol de rebelde contra la tiranía de los corregidores y de los caciques que los secundan – en Condesuyos – lo asumió el personaje que más beneficios obtuvo de la caída progresiva de los caciques (en la cual jugó un rol decisivo) llegando a tener más credibilidad y legitimidad a los ojos de los indios y, de consecuencia, más poder en los pueblos: el cura.

Los curas en defensa de la comunidad

La actitud de los curas de Andagua durante el proceso en cuestión, también revela las tensiones sociales no solamente del pueblo sino también de la época. El cura titular, don Juan de Villanueva – quien tuvo que enfrentar a Tintaya frente a la justicia – apenas testimonia y no juega ningún rol en el caso, lo que puede sorprender ya que la ortodoxia religiosa del pueblo (y por lo tanto de la labor del cura) está seriamente en duda. Sabemos gracias a las declaraciones de Villanueva que éste se encuentra

³¹ Hacemos referencia a la tenaz rebelión del idólatra Juan Santos Atagualpa Apuinga Guainacpac ocurrida a mitad de siglo en los Andes centrales. AGI, Lima 444 et 541

enfermo al momento de la investigación, lo que podría haber impedido participación en ésta o al menos servido de pretexto: sufre de una progresiva ceguera, lo que los lugareños no dejan de atribuir a un hechizo perpetuado por los brujos del pueblo – tal vez a consecuencia del proceso que enfrentó al cura con la comunidad en 1750³².

*“[...]estaban hechisando al Bachiller Don Juan de Villanueva cura que es del dicho Pueblo de Andagua en un gallo vendado los ojos que estava enserrado en un quarto secreto, y a la mano le davan de comer y beber y después de otro tiempo la dicha comadre le dijo al declarante, que ya el dicho gallo estava siego, y fue segando los ojos del cura, como asta aquí lo esta.”*³³

En cualquier caso y más allá de si esta acusación era cierta o si vecinos e indios creían en ella, lo importante es lo que nos indica a propósito de las tensiones existentes en el pueblo: suspicacia, sospecha, delación, temor y pésimas relaciones entre algunos miembros de la élite y la comunidad. Sin embargo, el caso Villanueva es uno de los pocos en Condesuyos que nos muestra un cura tan odiado por la comunidad. En Andagua o en los demás pueblos, durante los procesos de 1752 y la segunda mitad del siglo XVIII, los curas –a pesar de sus muchos abusos – cuentan muy a menudo con el favor y el apoyo de los indios. Veamos.

³² “Don Carlos Tintaya cacique gobernador y principal del pueblo de Andagua [...]”, AAA, 3-5-2, leg. 1750. Ver arriba, p.6.

³³ *Procesos de Andagua*, op.cit., f. 18v.

El único sacerdote que tiene un cierto rol en los procesos por idolatría en Andagua es el ayudante de Villanueva, don Joseph Delgado, quien hace declaraciones escasas y contadas, ya que el Corregidor casi no requiere su testimonio. De nuevo, podría sorprender que se aparte de la investigación sobre idolatrías nativas al cura del pueblo, pero esto se entiende fácilmente. Las escasas declaraciones de Delgado no hacen más que denunciar la violencia de la represión, especialmente las exacciones de Juan Pablo de Peñaranda y el cacique don Marcelo Pomacallao³⁴. Delgado no revela nada sobre los principales inculpados, los Uchiquicaña y los Tacos, y además aparece muy cercano a Gregorio Taco. Confirma apenas las idolatrías de los indios, pero las califica en su mayoría de rumores, confiesa no haberlas averiguado por temor y, detalle de importancia, denuncia claramente entre otros a Carlos Tintaya, el cacique-peón del Corregidor...

*“[...] desde que llegue a esta Doctrina reconosi en los yndios de ella suma altives poca obediencia y ninguna ynclinazion a los actos de Doctrina por lo que temerozo no me e atrebido a inquirir con formalidad los bulgares y sosurros que a mi noticia an llegado de sus ydolatrias y entre los muchos que me an noticiado solo tengo presentes a Lucas de la Peña a Don Carlos Tintaia Casique de este dicho.”*³⁵

³⁴ Idem, ff. 69r-v y f. 156r.

³⁵ Idem, f. 33r.

Ya sea que Delgado se haya sentido intimidado o no – el ejemplo de Villanueva pudo haber surtido efecto –, es claro que el cura está a favor de los indios y se opone sistemáticamente a las decisiones de la justicia, incluso rechazando colaborar con las autoridades provinciales. Por ejemplo, sólo él se niega en atestiguar contra Teresa Uchuquicaña cuando todo el pueblo – españoles e indios – la acusan de brujería. Delgado califica aquella denuncia como grotesca fantasía y “gritos y oprobios [de] un yndio bago ebrio y de poco momento que nunca podría decir verdad”³⁶. Afirma también haber rechazado castigar a la “bruja” como era su deber. Delgado se posiciona claramente a contracorriente de las expectativas del Corregidor, tal punto que Arana le manda, vía carta oficial, una orden amenazadora a fin de que deje de oponerse a la justicia real³⁷.

Así, detrás del afán por enmendar las idolatrías y acabar con la rebelión de los indios de Andagua, es claro que se juega un combate entre miembros de la élite del pueblo. En esta lucha vemos el prototipo de una gran parte de los conflictos que sacudirán a los pueblos de Condesuyos durante la segunda mitad de siglo XVIII: un clérigo encabeza la oposición campesina contra las autoridades provinciales, el corregidor y su servidor obligado, el cacique³⁸. Un elemento clave para entender el nuevo papel del cura a la cabeza de la comunidad es que el clero (especialmente en zonas periféricas y necesitadas)

³⁶ Idem, f. 158r.

³⁷ Idem, f. 70r.

³⁸ DUCHESNE 2008: 310-320.

y las comunidades ven su situación política y económica deteriorarse en una época de profundas reformas. Este fenómeno llega a ser estructural en el siglo XVIII y debe entenderse, como lo hemos probado con anterioridad, dentro de la imposición fuerte, y a pesar de la supervivencia de prácticas paganas, de la religión cristiana – tanto por su acción social y espiritual – en los pueblos indígenas³⁹. Así, el cura se vuelve un personaje ineludible en la comunidad debido a su rol no sólo religioso, sino también social, económico y cultural. Un punto clave en la importancia que gana el cura deriva de la relevancia que la muerte tiene en las culturas andinas. Una vez cristianizadas, las prácticas funerarias en Condesuyos permitieron al cura convertirse en el único agente oficial autorizado a tratar con la muerte, el único en capacitado para sacralizar el fin de la vida terrena y el único especialista en el más allá.

Los curas se convierten así en los principales y más influyentes líderes de los pueblos – a pesar de sus numerosos abusos – a medida que los caciques pierden su prestigio, legitimidad y poder. Pudimos investigar este fenómeno a lo largo de más de 30 pleitos que implicaban a curas de Condesuyos. Un ejemplo al cuanto ilustrativo es la carrera de don Bruno Durán, cura de Andagua desde los años 1750, quien se impuso decisivamente a la cabeza de la comunidad y el pueblo durante medio siglo, luchando sin parar contra la élite criolla e indígena y el poder provincial – dos agentes considerados como dos caras de una misma moneda⁴⁰.

³⁹ DUCHESNE 2008: 402-435.

⁴⁰ DUCHESNE 2008: 320-337.

Es claro que los acontecimientos de Andagua en 1752, por espectaculares que sean sus circunstancias, ilustran una situación política y social ordinaria y común en los pueblos de Condesuyos. Lo mismo podemos decir sobre las idolatrías y de su uso en este tipo de procesos judiciales.

EL PRETEXTO IDOLATRA

Rebelión e idolatría

Entre 1745 y 1751 la comunidad indígena de Andagua resiste tenazmente el poder imperial, al punto que los métodos clásicos usados por Zamorategui no tienen ningún éxito en acabar con la rebelión. Pero gracias a la aparición y uso – no al descubrimiento – de las idolatrías, al empleo de amenazas y temor, las autoridades provinciales bajo el mando del nuevo Corregidor Joseph de Arana no tardan en dividir la población como lo acabamos de ver y la rebelión colapsa rápida y fácilmente. Dado este escenario (no olvidemos que la primera meta de la represión es una contienda fiscal) es probable que las prácticas idólatras de los indios de Andagua fueran utilizadas como un pretexto para someter una insubordinación que ya había durado demasiado. Las autoridades no han descubierto repentinamente las idolatrías – lo discutiremos más adelante. No obstante, se dieron cuenta que su erradicación podía facilitar la represión y, más aún, que era indispensable para acabar con la sedición en el pueblo.

En un mundo saturado por lo sagrado la acción más eficaz es aquella ligada a lo religioso. Rebeliones y actos bélicos –ya que ponen en juego la vida de sus actores – necesitan aún más el apoyo de fuerzas sobrenaturales, sean éstas divinidades paganas o santos. Las rebeliones andinas de la segunda mitad del siglo XVIII –pensamos en las de Juan Santos Atagualpa Apuinga Guainacpac o de Tupac Amaru – tienen así fuertes connotaciones religiosas. De igual forma, los combates que llevó a cabo el tambor mayor José Santos Vargas durante la guerra de independencia estuvieron marcados por intervenciones del Más Allá⁴¹.

Frank Salomon – uno de los pocos historiadores que han estudiado los procesos de Andagua– propone que la rebelión en este pueblo tiene motivos religiosos y afirma que el culto a los antepasados la define y guía⁴². Las prácticas y las creencias de los indios de Andagua pueden sin duda considerarse como otro mecanismo de lucha, o por lo menos como un medio para afirmarse frente al mundo colonial. Sin embargo, no podemos olvidar que esta insurrección (que atravesó por varios momentos de violencia) no tenía como objetivo más que la revisión de una política fiscal; no estamos frente a un ejemplo espectacular de intento de resistencia cultural. Jamás los testimonios del proceso acusan los brujos o idólatras de proselitismo y nunca percibimos reivindicación alguna de tipo cultural o religioso y, menos aún, un movimiento tipo “milenarista”.

⁴¹ DEMÉLAS 1991, 2007.

⁴² SALOMON 1987.

Si las momias de Andagua juegan un papel importante en la rebelión del pueblo, es como instrumentos del poder de Taco, nada más. No es casualidad que en Andagua Gregorio Taco tenga a la vez el rol de líder de la rebelión y el del brujo más influyente de la comunidad. Tiene en su posesión las momias más poderosas y es gracias a ellas, según él, que pudo construir su fortuna. Les debe igualmente, en parte, su prestigio y su poder sobre los indios del común, ya que éstos necesitaban el servicio de las divinidades proveedoras controladas por Taco. Si Taco puede inspirar la rebelión en todo un pueblo e imponerse como líder – mientras no es más que alcalde del pueblo – es gracias a sus momias y al prestigio que éstas le confieren.

Durante seis años Gregorio Taco y los indios de Andagua habían resistido a las fuerzas del Corregidor y es muy probable que este inesperado éxito haya sido atribuido a las momias de Taco, quien se convirtió así una especie de “catalizador de identidad” contra el enemigo. Sin duda, esta rebelión, gracias a sus primeros éxitos, llega a tener y a expresar rasgos de identidad. Aún cuando no eran las causas de la rebelión misma, las momias debían ser destruidas para facilitar la aniquilación de la insurrección de Andagua por las fuerzas gubernamentales. Arana entiende muy bien que para derrumbar el poder y autoridad de Taco tiene que destruir a *Cuyaqmama* – “la que da”, la más “poderosa” momia del líder. La destrucción de *Cuyaqmama* – Arana la hace quemar y echa sus cenizas al río – anuncia el fin del poder de Taco y de la rebelión. No sabemos más sobre la vida de Taco después de su regreso de la cárcel en 1754. Lo cierto es que desaparece de

las fuentes mientras se afirman de nuevo en el poder los Uchuquicaña. ¿Taco lo perdió todo con la desaparición de sus momias? No lo sabemos, pero sin duda las páginas que dejó en esta historia se escribieron gracias a sus momias.

Sin duda las momias de Andagua son un instrumento en la rebelión, pero no las podemos considerar como una condición, causa u objetivo en la insurrección indígena. El hecho de seguir honrando momias, montañas y otros objetos no forma parte de una lógica consciente de resistencia. Sobre todo cuando las prácticas sagradas de los nativos – por heterodoxas que sean – no suscitaban en tiempos normales la menor represión u oposición.

Indiferencia hacia la idolatría

Los pocos historiadores que han estudiado las religiones andinas a partir de los documentos del siglo XVIII, proponen que las creencias y los ritos indígenas sobreviven hasta el fin de la época colonial en la clandestinidad, de manera secreta, por temor de la represión⁴³. Aquel secreto explicaría el silencio de las fuentes. El testimonio de don Vicente Paz de Oviedo, vecino de Chachas, podría confirmar este punto de vista: afirma que los idólatras de Andagua acudían en secreto a sus santuarios y machayes.

⁴³ A continuación de Manuel MARZAL (1976, 1983), los historiadores consideran a menudo que se “cristalizó” la vida religiosa andina a fines del siglo 17 y que permaneció el “universo sagrado” autóctono en la clandestinidad. Ver también GRIFFITHS 1998: p. 311-345.

“[...] ban [a los mochaderos] los viernes en la noche y no en otra, y salen del Pueblo por no ser sentidos uno, a uno y se juntan en un morro destinado para el efecto y de allí ocurren todos ellos al dicho mochadero, y esto que executan y aun entre ellos, no lo parlan ni refieren por guardar el sijilo [...]”⁴⁴

Sin embargo, don Vicente es el único en hablar de tales precauciones y el hecho mismo que esté al corriente de las prácticas de los indios y las describa en detalle (es uno de los testigos más prolijos) confirma que se trataba de un secreto mal guardado. Podemos pensar que la discreción que atribuye a los idólatras no obedece a un afán por esconder tales prácticas, sino más bien a una precaución para evitar ser seguidos a fin de mantener la exclusividad de los lugares de culto – las momias son consideradas como “propiedades privadas” y el acceso a ellas como un privilegio que confiere cierto poder⁴⁵.

La devoción de los indios hacia sus momias y todas sus prácticas paganas son conocidas por todos y forman parte de lo que toda la gente sabe y conoce “*de publico y notorio, publica voz y fama*”, como lo repite sin parar el documento.

Culto a las momias, rituales de adivinación, brujería, prácticas terapéuticas, todos los habitantes de Andagua y de los pueblos vecinos están al tanto de tales actos y los

⁴⁴ Procesos de Andagua, f. 17r.

⁴⁵ DUCHESNE 2008: 395-402.

extirpadores no tienen ninguna dificultad en encontrar lo que buscan. Los “brujos” de Andagua tienen, en realidad, una gran fama, ya que sus talentos atraen indios de todos los pueblos cercanos⁴⁶.

El mismo Vicente Paz de Oviedo declara que hace más de 50 años escucha decir que los indios de Andagua son brujos y veneran cadáveres, los llamados gentiles en los textos:

*“[...] ha tiempo de sinquenta años, antes mas que menos que ha asistido en la Doctrina de Andagua y en ella generalmente a oydo desir que son brujos todos los dichos yndios de Andagua y que tienen barios mochaderos en cuebas de jentiles los que estan intactos, vestidos yndios e yndias con ropa a su usansa Antigua [...]”*⁴⁷

Sesenta años después de los procesos por idolatría de Andagua, un cura de este mismo pueblo, don Clemente Almonte, escribe que los indios siguen con sus prácticas paganas: adivinaciones, culto a la tierra, a las montañas, entre otras. A inicios del siglo XIX, el sacerdote describe (pero no denuncia) prácticas que hubiera descubierto rápidamente de su propia iniciativa. En realidad, el cura no hace más que contestar a un cuestionario enviado por el Rey para conocer al estado de algunos pueblos

⁴⁶ “[...] de todos los pueblos circumbesinos ban al pueblo de Andagua a aser adiunar [...]”, idem, f. 19r.

⁴⁷ Idem, f. 16v.

de los Andes⁴⁸. Describe lo que ve y vive todos los días y escribe sobre las “supersticiones”, como dice, porque hay una pregunta precisa sobre esto. De no ser así, podemos pensar que no se hubiera referido al tema. Efectivamente y según nuestras fuentes, nunca antes había pensado en denunciar aquellas prácticas, según lo indica un *padrón eclesiástico* que redactó durante el mismo año de 1813, en el cual adjunta una descripción de Andagua sin mencionar las “desviaciones” religiosas de los nativos⁴⁹. Esto explica en parte el silencio de las fuentes del siglo XVIII y del fin de la época colonial. De ninguna manera podemos decir que los indios se escondan para llevar a cabo antiguos rituales prohibidos como se acepta comúnmente.

No hemos encontrado ninguna huella de represión religiosa en nuestras fuentes sobre Condesuyos del siglo XVIII y muy pocas para toda la provincia de Arequipa. Hemos visto que durante los procesos de Andagua en 1752 las autoridades religiosas no denuncian a los indios y más bien los defienden contra la brutalidad y la violencia de la represión del Corregidor. Como lo acabamos de demostrar,

⁴⁸ Este cuestionario fue encontrado y publicado por Luis Millones en 1975. El original (en el AGI) parece perdido. Hemos encontrado solo otra respuesta a este cuestionario procedente del pueblo de Cabanaconde, no lejos de Andagua, en las riberas del río Colca. Es muy interesante comparar las dos series de respuestas acerca de dos pueblos vecinos y bastante similares, especialmente para constatar los diferentes puntos de vista de los respectivos curas hacia los indígenas. DUCHESNE 2008: 358-360, ; 2010.

⁴⁹ *Padrón estado eclesiástico*, 1813. AAA 3-5-2, leg. 2.

la “captura” de la momias de Andagua y el castigo a los “idoltras” no son más que accidentes provocados por la necesidad de reprimir la insurrección local. Si exceptuamos este paréntesis, podemos considerar que, en la banalidad de la vida diaria, nadie se preocupa ni emociona por aquellas prácticas al punto de lanzar una campaña de extirpación. Sin embargo, tenemos que preguntarnos por qué y cómo tales prácticas impías perduran a la vista de toda la comunidad aldeana.

¿Los brujos de Andagua serían tan influyentes y poderosos para imponerse sobre una minoría timorata? En efecto, los nativos de Andagua son descritos como muy vehementes. El cacique de Chachas, don Bartholomé Casquiña, menciona durante el proceso antiguos rumores sobre el asesinato de un cura a manos de las indias de Andagua⁵⁰Se puede eliminar este espacio?? Si no, no es drama...Don Vicente Paz de Oviedo cuenta también – exagerando ciertamente – que su sirvienta Maria Ygnasa, una mulata nativa de Andagua, le disuadió de irse a las “cuevas del diablo” [los mochaderos] por temor a la venganza de los brujos de Andagua :

“[...] y aviendole dicho, el dicho declarante que le manifestase aquel mochadero le respondió la dicha mulata, que para que con tanto empeño le pedía que le manifestase, respondió dicho declarante que para

⁵⁰ “[...] este testigo ha oydo desir a sus antiguos Abuelos y parientes, que aora muchos años mataron un cura de dicho Pueblo de Andagua las yndias a topasos [...]”, Procesos de Andagua, f. 87r.

*quemar los ynfiles y confundir la cueva por que el diablo abitava en ella, y respondia en lugar de los ynfileos y le dijo la dicha mulata que escusase la dicha determinación, porque si quemara los ynfileos y confundiera la cueva, los yndios de Andagua lo abia de enechisar y ponerlo en qualquier miserable estado [...]*⁵¹

Las prácticas malélicas de los indios, así como la creencia en su eficacia son, sin duda, realidades, como lo muestran varias fuentes. Los Jesuitas describieron en 1699 los sortilegios llevados a cabo por brujos de Andagua para matar a un cura usando una momia⁵². De manera idéntica, según un proceso efectuado en 1671 en Salamanca (pueblo de Condesuyos a 30 kms. al oeste de Andagua), una bruja, Catalina Paycaua, era capaz de matar a cualquiera con sus hechizos⁵³. Durante los procesos de Andagua, la ceguera del

⁵¹ idem, ff. 17r-v.

⁵² “En Andagua del Obispado de Arequipa se hallo vn maleficio, de que auia muerto el cura. Descubriolo un yndio: y llegando los Padres al lugar, hallaron dos cadaberes gentiles, por quienes hablaba el Demonio. En vno dellos estaba el maleficio: tenia reciamente apricionados os pies con correas de antes ; y un giron de sotana atado a un braço, [...] *Tenia* otras muchas ligaduras de lino ensangrentadas, que todas hicieron en el Parocho la operacion de ap[r]jetarle hasta impedirlo, sin que pudiese salir desu cassa apenas para la Yglesia. Padecio grabissimos dolores, hasta rendir la vida a la violencia del maleficio.”. En POLIA MECONI 1999: 548.

⁵³ “[...] respondió la dicha Catalina Paicaua que aunque era hechisera y tenia dos piedras de quienes pedia lo que auia

cura Villanueva fue atribuida a un sortilegio hecho usando las momias. Así, cuando los extirpadores inspeccionan los *machayes*, notan que una momia está sentada sobre una piedra muy extraña :

*“[...]se passo a otro mochadero y se hallaron varios cuerpos de jentiles todos sentados en orden y debajo de un cuerpo que estaba separado de los demas se hallo una piedra larga y en uno de sus extremos tenia una como cara pintada de colorado y la fajaba unos cavellos los que parecian ser de español, enbuelta en una vayeta amarilla [...]”*⁵⁴

Esto parece ser efectivamente un hechizo y es muy probable que los brujos de Andagua lograran impresionar

menester mas que auia otros hechiceros mas grandes en el pueblo de Salamanca que hasian muchos prodigios porque sus dioses los querian muchos y refirio los siguientes : Diego Vasuaio yndio demas de nouenta años el qual tenia su dios llamado Sorimana que era una piedra con camiseta y llaito, traje usan los yndios, i que este su Dios le hablaua porque fue alla dos veses auerlo a la falda de un serro neuado llamado Sorimana i que vio que el dicho Digo Vasuaio ofresia en sacrificio maischichas y otras comidas y que asimesmo era gran hechisera Juana Yancauiuda porque tambien iba al dios Sorimana i que sauia hacer muchas cosas, i que tambien sauia son grandes hechiceros Pedro Calpacai, Pedro Vauatuma que tenian sus Dioses en diferentes partes [...] ”. *Declaraciones sobre la practica de la hechiceria e idolatria por los indios del pueblo de Chichas, 1671. BNL, B1701.f. 2r in DUVIOLS 1966: 204-205.*

⁵⁴ Procesos de Andagua, f. 115v.

a algunos pusilánimes usándolos. Así, Lucas de la Peña cuenta como un brujo mató a su hermano con un hechizo que, de nuevo, parece ilustrar el encuentro de los imaginarios europeo y andino:

*“[...]le dijo Lucas de la Peña en una ocasion, que el [Pedro Tintaya] abia muerto a su hermano Joseph de la Peña con un hechiso que le yso, y que era un brujo que savia aser baylar un sapo y una culebra sobre un sapallo.”*⁵⁵

Durante un proceso de 1788 en la provincia vecina de Caylloma algunos testigos afirman que Pascual Mamani, brujo e idólatra relapso, atemoriza toda la aldea de Yura con sus talentos “demoniacos”. Se había vengado de quienes lo habían mandado a la cárcel hechizándolos y amenazaba con hacer lo mismo a todos sus detractores:

“[...] estubo Pascual preso en la Real Carcel, pero que pasado algun tiempo, pr solicitud de la Me de Pascual le dieron soltura, la qe pa este fin vendio su ganado, qe la déclarante [Bartola Sanque] vio en una ocacion despues que Pascual regreso a su estancia que haviendo construido de llacolla, una especie de toldo o pavellon se encerro en el Pascual y que ligando no se qe bultos les decia ahora lo bereis perros qe me hicisteis prender y estar en la carcel no he de parar hasta mataros, y qe en efecto han muerto Ysidro de la Cruz, Martin hijo de Ysidro y

⁵⁵ Idem, f. 133r.

*otro yndio nombrado Pedro qe era alcalde y havian concurrido a la pricion de Pascual.”*⁵⁶

Sin embargo, las autoridades nunca tomaron estas acusaciones en serio: Mamani es castigado con algunos latigazos, pena ligera a la vista de la gravedad de las acusaciones⁵⁷. De la misma manera, es probable que muchos aldeanos no den crédito al poder de los brujos de Andagua. Por ejemplo, el cura don Joseph Delgado no cree en los “gritos y oprobios [de] un yndio bago ebrio” proferidos sobre los singulares rituales atribuidos a la bruja Ygnacia Uchuquicaña. Y, cuando el proceso comienza, todos los campesinos denuncian de inmediato a los brujos sin temer futuras represalias. Así, no podemos pensar que los “brujos” inspiraban un temor generalizado que les permitiera someter a todos y perpetuar sus prácticas paganas, especialmente frente al personaje fuerte del pueblo: el cura.

Hemos ya dejado en claro que los sacerdotes en Condesuyos del siglo XVIII tienen una fuerte influencia y demostrado en un estudio previo que además poseen y usan una notable autoridad. El pueblo de Andagua no es la excepción, como lo demuestran los casos que implicaron al cura Bruno Durán quien, a partir del inicio de sus actividades en los años 1760, impone su voluntad y domina

⁵⁶ *Autos seguidos criminalmente contra unos indios el pueblo de Lluta sobre el delito de idolatria, Yura, Arequipa, año de 1788.* BNL, C4284, f. 2r.

⁵⁷ *Idem*, f.25r.

a todo el pueblo⁵⁸. Sus detractores, españoles e indios – sobre todo de la élite– no tienen otro medio que recurrir a la justicia para intentar – sin éxito – expulsar al cura. Además, ningún cura de Andagua o de los demás pueblos de Condesuyos, según lo indica la evidencia documental, se tomó la pena o tuvo necesidad de quejarse a las instancias superiores sobre las prácticas de los nativos de Andagua hasta que éstos se rebelaron contra el fisco. Ningún cura, a pesar de sus posibilidades, tuvo la voluntad de purgar “idolatrías” en su parroquia.

La actitud aparentemente tolerante de los curas hacia la idolatría podría entenderse dentro de una especie de “acuerdo tácito”, una cierta complicidad, entre la comunidad y los curas. Los sacerdotes, ya lo hemos notado, no llevaban una vida muy ejemplar y podemos pensar que, hasta cierto punto, curas e indios evitaban notar las transgresiones cometidas por cada uno⁵⁹. Resulta también evidente que, en la vida aldeana diaria, ni indios ni curas tenían interés en llamar la atención de la justicia iniciando procesos perjudiciales para todos. Dentro de este contexto, notamos que la idolatría –sin que entre en juego un deseo de purificación ortodoxa del estado espiritual del pueblo – es más bien utilizada como un arma política dentro de los conflictos locales – tal como sucedió durante la rebelión de los Andagueños. Un caso judicial en particular nos muestra que los curas, cuando empiezan a tener problemas de autoridad con la comunidad, cuando el supuesto acuerdo

⁵⁸ DUCHESNE 2008: cap. VII.

⁵⁹ Sobre esta misma idea ver también MARSILLI 2004.

tácito llega a sus límites, utilizan la acusación de idolatría como último recurso. Por ejemplo, Juan de Urizar, cura del pueblo de Lluta, en la provincia vecina de Caylloma, vivió en buena concordia con sus indios hasta fines de los años 1770. En 1778, lo encontramos entre aquellos curas de la provincia de Arequipa que denuncian al Rey los abusos de los corregidores contra los indios⁶⁰. Como muchos de sus colegas de aquella época, Urizar ilustra muy bien el nuevo papel de defensor que tienen los curas dentro de la comunidad. Pero ese mismo año, el cura es llevado a juicio por su comunidad, gracias al cacique Pablo Mamani⁶¹. De nuevo, en 1782, es llevado a la justicia por los mismos motivos (abusos varios y mala conducta)⁶². Aunque es absuelto cada vez, es claro que sus conflictos con la comunidad y con los Mamani continúan. En 1788 el cura intenta iniciar un proceso de idolatría⁶³ –evento aislado que refleja de la intensidad del conflicto. De la misma manera, hemos visto cómo acusaciones de idolatría constituyen un arma represiva de último recurso en

⁶⁰ *Informes hechos por los curas de indios de este obispado sobre los inconvenientes que trahen consigo los repartimientos de los corregidores [...], Arequipa 1778. BNL, C4129.*

⁶¹ “*Don Pablo Mamani, Casique pral y Govor del pueblo de Yura [...]*”, documento sin título, 1776. AAA, 3-4-7, leg. 2.

⁶² *Autos de capitulos puestos pr el cacique del pueblo de Yura contra el cura licenciado dn Juan de Urizar, 1783. AAA, 3-4-7, leg. 2.*

⁶³ *Autos seguidos criminalmente contra unos indios del pueblo de Lluta sobre el delito de idolatria, Yura, Arequipa, año de 1788. BNL, C4284.*

Andagua (contra Taco) y en Chachas (contra Bartholomé Casquiña).

Si bien este acuerdo tácito entre curas e indios nos sirve para entender esta relativa tolerancia hacia las idolatrías, sería excesivo pensar que todo es cuestión de compromiso y achacar a los curas una generalizada incompetencia – como, ya a partir del siglo XVI, los órdenes regulares lo dejan entender en sus críticas. Como ya lo hemos subrayado, en Andagua como en los demás pueblos de Condesuyos, los curas no dudan en denunciar y en castigar aquellos actos “desviados” de los indios que turban la convivencia del pueblo. Castigan físicamente sin temor a los nativos para que actúen “bien” y dentro de la moral impuesta: en especial para que cumplan con los sacramentos, asistan al catequismo y a los servicios religiosos y, sobre todo, mantengan una apropiada conducta sexual y matrimonial. Pero en ningún caso, dentro de la cincuentena de procesos que hemos analizado, la idolatría o las supersticiones aparecen en la lista de los vicios comunes y los curas nunca se quejan a propósito de las prácticas paganas de los indios que –repetimos– no podían desconocer.

Resulta entonces claro que las prácticas paganas, y especialmente el culto a las momias tal como se llevaba cabo en Andagua a mitad del siglo XVIII, ya no eran consideradas graves o peligrosas. Los gestos diarios de lo sagrado, la visita a los *machayes*, la persistencia de algunos cultos – particularmente el de los antepasados – ya no turbaban, sin duda, a la autoridad colonial – como

fue el caso de los procesos limeños del siglo XVII – y no tienen mayores consecuencias en el control que ejerce la Iglesia, a través de los curas, sobre la sociedad. La prueba concreta, más allá del relativo silencio sobre las “idolatrías” indígenas en todas nuestras fuentes, es que Taco, el “brujo rebelde”, después de algunos meses pasados en la cárcel y a pesar de la supuesta gravedad de sus acciones, está libre para volver a Andagua ya en 1754.

CONCLUSIÓN

El uso político que Arana hizo de las idolatrías de los Andagueños le permitió intensificar la represión para derrotar de una vez la insurrección de los indios. En octubre de 1752, don Juan Pablo de Peñaranda entró en el pueblo con 50 soldados para arrestar a los principales acusados de idolatría. Veinte cuatro personas fueron encarceladas e interrogadas. Luego, el Corregidor mandó 150 hombres armados para apresar a los demás rebeldes y destruir las momias y demás lugares de culto idólatra. La acción de Arana permitió la redacción de numerosos folios que detallan creencias y ritos indígenas; prácticas sin duda comunes (a pesar del silencio de las fuentes), pero que hubieran desaparecido de la memoria y de la historia dadas la indiferencia que suscitaban en aquel entonces, sin – ironía frecuente – la represión destinada a borrarlas.

Lo banal –las idolatrías– se vuelve extraordinario por el uso que se hace de ellas y el contexto en el cual se utilizan: la rebelión. Efectivamente, los eventos de Andagua constituyen el único ejemplo de tenaz y larga

insurrección de un pueblo de Condesuyos en la segunda mitad del siglo XVIII. Desde luego, las fuentes a veces muestran algunos ejemplos de ira, furia, y, podemos oír de manera puntual y espontánea, gritos de dolor y exasperación como consecuencia de la miseria, tensiones y frustraciones acumuladas⁶⁴. Pero jamás notamos una rebelión concreta, organizada, con una meta claramente definida. En ello, el caso de Andagua es único.

Sin embargo, lo extraordinario – la insurrección concertada, decidida – revela, refleja y deja expresar lo más banal: una unidad comunitaria muy frágil, mundos hispánico e indio íntimamente ligados, conflictos de intereses y poder, relaciones sociales ambiguas, una población condenada a una miseria cotidiana. A pesar de las apariencias, los eventos que ocurren en Andagua entre 1745 y 1752 son el reflejo de una sociedad moldeada por más de dos siglos de experiencia colonial y plantean temáticas fundamentales de identidad étnica, pertenencia social, mestizaje cultural y, en modo más general, cuestiones relativas a la articulación del mundo indígena en la sociedad colonial.

⁶⁴ Según nuestras investigaciones, el ambiente político-social de Condesuyos es bastante quieto, comparado con otras áreas de los Andes del Centro-sur coloniales y considerado la miseria generalizada no sólo de los campesinos, sino también de los indios, españoles y mestizos. Además de los eventos de Andagua, el único episodio claro de rebelión violenta fue el ocurrido en Chuquibamba en enero de 1781, dentro del contexto de la rebelión de Tupa Amaru, cuando un mestizo intentó, sin éxito, sublevar al pueblo contra el Corregidor. Ver DUCHESNE 2008: 348-362.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias de archivos

*Archivos del Arzobispado de Arequipa (AAA)*⁶⁵

“Procesos de Andagua”, documentos sin título, sin referencia.

AAA, 3-4-7, leg. 2. *“Don Pablo Mamani, Casique pral y Govor del pueblo de Yura [...]”*, 1776.

AAA, 3-4-7, leg. 2. *Autos de capitulos puestos pr el cacique del pueblo de Yura contra el cura licenciado dn Juan de Urizar*, 1783.

AAA, 3-5-2, leg. 1. *“Don Carlos Tintaya cacique gobernador y principal del pueblo de Andagua [...]”*, 1750.

AAA, 3-5-2, leg. 2, *“El dr don Phelipe Afsensio Delgado cura propio vicario juez ecclesiastico de esta doctrina de Andagua [...]”*, 1759.

AAA, 3-5-2, *“Francisco Xavier Uchuquicaña yndio principal y originario del pueblo de Andagua [...]”*, 1770.

AAA, 3-5-2, leg. 2. *Autos seguidos en el Pueblo de nra Sa de la Asuncion de Andagua y en la doctrina de Chachas por ynforme del Gral Dn Joseph Sanchez de Yerba*, 1773

AAA 3-5-2, leg. 2. *Padrón estado ecclesiastico*, 1813.

AAA, 3-5-5, legajo único, *“Dn Casimiro Guacchacuri principal de la parcialidad de hanansaia paresco ante Vmd en bos y nombre del pueblo de chachas [...]”*, 1774.

AAA 3-5-9, leg. 2, *Autos de capitulos puestros por los indios de la doctrina de Viraco contra el Lizdo Don Ambrosio Diaz su cura propio*, 1780.

⁶⁵ Muchos documentos no llevan título formal. En tal caso, indicamos las primeras palabras del documento entre comillas.

Archivos Departamentales de Arequipa

ADA, Condesuyos, Jueces Notariales n°4, 1714-1791, “*Compilación de archivos notariales*”, Documento sin título.

Biblioteca Nacional de Lima

BNL, B1701. *DeclaracionessobrelapRACTICADELAHECHICERIA e idolatria por los indios del pueblo de Chichas, 1671.*

BNL, C4129. *Informes hechos por los curas de indios de este obispado sobre los inconvenientes que trahen consigo los repartimientos de los corregidores [...], Arequipa 1778.*

BNL, C4284. *Autos seguidos criminalmente contra unos indios del pueblo de Lluta sobre el delito de idolatria, Yura, Arequipa, año de 1788.*

Fuentes contemporáneas impresas

DEMÉLAS, M. –D. (1991) “Les croyances du Tambour Major ; le journal d’un guérillero, 1814-1825”. En THIERCELIN, R. *Cultures et Sociétés, Andes et Més-Amérique : Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, pp.193-215. Aix-en-Provence : Publication de l’Université de Provence.

DEMÉLAS, M. –D. (2007) *Nacimiento de la guerra de guerilla*, La Paz : Plural&IFEA.

DUCHESNE, F. (2008) *L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18^e siècle*. Tesis de Doctorado, Universidad de Paris III – Sorbonne Nouvelle: Institut des Hautes Études sur l'Amérique Latine.

DUCHESNE, F. (2010) “Religion villageoise et extirpation d'idolâtrie, Arequipa, 18^{ème} siècle”. En Actos del coloquio internacional *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques, 16^e-19^e siècles*, Université de Paris X – Nanterre, 06/08/09 abril 2010. Bajo prensa.

DUVIOLS, P. (1966) “Un procès d'idolâtrie. Arequipa, 1671”. En *Fenix, Revista de la Biblioteca Nacional*, n°16, Lima.

GOLTE, J. (1980) *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: IEP .

GRIFFITHS, N. (1998) *La Cruz y la Serpiente*. Lima : PUCP.

MARSILLI, M. L. (2004) “Missing idolatry: mid-colonial interactions between parish priests and Indians in the Diocese of Arequipa”. En *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 13, n°4, 2004, pp. 399-422.

MARZAL, M. M. (1976) “La cristalización del sistema religioso andino en la segunda mitad del siglo XVII”. En KOTH M. & CASTELLI A. (comp..) *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Primera jornada del Museo Nacional de Historia.

MARZAL, M. M. (1983) *La transformación religiosa peruana*. Lima : PUCP

MILLONES, L. (1975) “Economía y Ritual en los Condesuyos de Arequipa: Pastores y tejedores del siglo XIX”. En *Allpanchis*, n°8, pp. 45-66, Cuzco.

MILLS, K. (1997) *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

O'PHELAN GODOY, S. (1988) *Un siglo de rebeliones anticoloniales*, Cuzco : CBC.

O'PHELAN GODOY, S. (1995) *La grande Rebelión en los Andes. De Tupac Amaru a Tupac Katari*. Petroperú, Cuzco : CBC.

O'PHELAN GODOY, S. (1997) *Kuraca sin sucesión: del cacique al alcalde de Indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*, Archivos de Historia Andina 25, Cuzco, CBC.

POLIA MECONI, M. (1999) *La Cosmovisión Religiosa Andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: PUCP.

SALOMON, F. “Ancestor cults and resistance to the state in Arequipa, ca 1748-1754”. En STERN, S., *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Colonial World*, pp. 148-165. Madison: University of Wisconsin Press.

SERULNIKOV, S. (2006) *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte Potosí en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

STERN, S. (1987) "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal", in STERN Steve, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Century*. Madison: University of Wisconsin Press.

