

El cuerpo ausente de la iglesia: Las Circunstancias detrás de una acusación por idolatría, San Francisco de Mangas (Cajatambo, 1604)

The absent body of the Church: Circumstances behind an accusation of idolatry, San Francisco de Mangas (Cajatambo, 1604)

Jorge Luis Rojas Runciman¹

Resumen: Este artículo indaga la relación entre el culto en torno a los muertos y la elección de una nueva autoridad política local, el cacique, en la doctrina de San Francisco de Mangas. Más allá de considerar esta práctica ritual como una manifestación de una resistencia cultural frente al sistema religioso institucional, el católico, encontramos que ésta se convierte en un espacio donde los distintos grupos que habitan la localidad tejen alianzas o se enfrentan entre sí, de acuerdo con sus intereses particulares, con el propósito de alcanzar esta posición política.

Palabras claves: Caciques, Culto a los muertos, Ritualidad, Negociación, Conflictos.

Abstract: This article investigates the relationship between the cult of the dead and the election of a new political authority, the cacique. In the doctrine of San Francisco de Mangas. Beyond the consideration of this practice as a manifestation of cultural resistance to the institutional religion, the Catholic, we will find that this practice is a space where different groups that live in the town stablish alliances o fight each other, according to their particular interest, to reach this political position.

Key Words: Caciques, Cult of the dead, Rituality, Negotiation, Conflicts.

Introducción

El 3 de septiembre de 1604, una noticia alteró la cotidianidad de la doctrina de San Francisco de Mangas.² El fiscal del pueblo, Jerónimo Tanjos, denunció ante el cura y vicario del pueblo, Juan Pérez de Segura, la existencia de una cueva donde habían sido depositados los cuerpos de: Domingo Julca Ricapa, anterior cacique, Francisco Llacsa Ricapa, hermano de Domingo, Juan de Espinoza Callan Poma, padre de ambos, y su esposa Juana Guarmito Yaro. Todos ellos habían sido enterrados en la iglesia, sin embargo, no se sabía cuándo habían sido extraídos ni quiénes lo habían hecho. Las sospechas recaían sobre los miembros de una de las familias

¹ Magister en Antropología Andina por la PUCP y estudiante del Doctorado en Historia por la Universidad Autónoma de México. Profesor de la especialidad de Antropología de la Universidad Nacional Federico Villarreal. Correo electrónico: jorch2306@hotmail.com

² San Francisco de Mangas pertenecía al corregimiento de Cajatambo, jurisdicción del arzobispado de Lima. Según se refiere en el libro de visitas del arzobispo Toribio de Mogrovejo, en 1604, la doctrina de Mangas estuvo conformada por 578 habitantes, de los cuales, 124 eran tributarios. José Antonio Benito, *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 2006, p. 309.

principales del pueblo, los Callan, específicamente, en tres hermanos: don Carlos Callan, don Domingo Nuna Callan y Hernando Malqui Callan. Los responsables de la extracción habían hecho lo posible para que la ubicación de la cueva se mantuviera en secreto, porque ahí, los muertos eran el centro de prácticas rituales que conservaban la memoria e identidad familiar.

Al conocer todo esto, el vicario mandó ensillar una mula y se dirigió a la mencionada cueva, siendo acompañado por el notario Gonzalo Núñez, los alcaldes ordinarios y algunos feligreses. Al llegar al lugar, se dieron con la sorpresa de que la cueva no contenía cuatro cuerpos, sino diecinueve. Para la hora canónica de vísperas (tras la puesta de sol), el vicario ordenó que todos los cuerpos fuesen regresados a Mangas y dar comienzo a un proceso ordinario, con el objetivo de dar con los culpables. Al regresar a la doctrina con los cuerpos, éstos fueron colocados en la plaza principal, acción que provocó una gran conmoción entre los feligreses. Para evitar cualquier suceso con los cuerpos, el vicario pidió que fuesen llevados a la cárcel del pueblo. Una vez depositados allí, Juan Pérez de Segura pudo comenzar con el proceso³.

El objetivo de este trabajo será presentar las razones detrás de la extracción de cuerpos de la iglesia y qué tipo de conflictos internos ocurrían dentro de la doctrina, provocando la exposición de los hechos ante el clérigo. Antes de desarrollar nuestro caso, presentaremos de forma general la forma cómo la iglesia limeña intentó cristianizar la visión de la muerte de la población india.

“El camino al cielo”: La cristianización de la muerte y la reforma del indio

¿Por qué los indios sacaban los cuerpos de sus difuntos de las iglesias y los llevaban a los espacios funerarios tradicionales? ¿Qué los movía a hacerlo, sabiendo que podían recibir severos castigos al respecto? ¿Cómo respondió la Iglesia, como institución, frente a estos hechos calificados como supersticiosos?⁴

La muerte en los Andes fue uno de los espacios más difíciles de cristianizar, debido a su fuerte carga simbólica y vinculación con las esferas culturales, políticas y étnicas. Para lograrlo, la Iglesia diseñó un proyecto, cuyo primer paso, fue la transformación del aborigen en un nuevo sujeto: el indio⁵. En segundo lugar, era necesario reordenar los espacios de

³ Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL). *Sección Hechicerías e Idolatrías*. San Francisco de Mangas (I-14). “Autos contra don Carlos Callan y sus hermanos sobre haber sacado el cuerpo de don Domingo, su hermano, de la iglesia de este pueblo de San Francisco de Mangas donde lo enterró Diego García Hermosa, cura que fue de este pueblo”. 1604. 14 folios

⁴ Gerardo Lara señala que las supersticiones abren el camino a varias desviaciones. La primera es la idolatría, porque se venera a una criatura a una criatura con las formas propias y exclusivas de Dios; la segunda es recibir de la criatura (el Demonio para los teólogos) enseñanzas sobrenaturales mediante pacto tácito o expreso; la tercera forma es la de observar como regla de vida una conducta dictada por el Demonio, practicando así, costumbres y acciones que tienen un origen demoníaco. Gerardo Lara, (2016), “La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú, siglo XVII”, en Alicia Mayer y José de la Puente (eds.), *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y Perú*, Lima, PUCP, p.129.

⁵ Dicho término poseía una característica principal: la condición de miserable. El término “miserable” posee una tradición y una función particular en el Derecho Canónico. Thomas Duve señala que los canonistas medievales utilizaron el término: “para referirse a las personas por quienes la Iglesia se sentía especialmente responsable, y quienes, consecuentemente, podrían ser objetos de jurisdicción eclesiástica; porque protección significaba, en primer lugar, poner a una persona bajo la propia jurisdicción”. Dicho término fue trasladado a América y utilizado para caracterizar a la población nativa. Algunos obispos, entre ellos Bartolomé de las Casas,

residencia, transformar los hábitos y costumbres, redefiniendo así las creencias, virtudes y vicios. Al hacer esto, se consideraba que los indios se comportarían de la misma forma que los españoles, y de paso, fortalecería el naciente cuerpo social virreinal⁶. Sin embargo, la implementación de este proyecto fue difícil, lento y complejo.⁷

Limitándonos sólo tratamiento de la muerte, hubo tres campos que la Iglesia peruana tuvo que sortear: a) el idiomático, b) la relación entre vivos y muertos, y c) los espacios funerarios. Respecto al primer campo, en los Andes no existían términos equivalentes para alma, espíritu, inmortalidad, cielo, infierno, etc. Una primera solución fue la traducción de cartillas a las lenguas aborígenes, explicando el significado de estos conceptos a los indios; pero estas primeras cartillas no alcanzaban el efecto deseado, porque carecían de una estructura uniforme, provocando confusión entre los indios. En Lima, el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, prohibió esas traducciones y ordenó que las oraciones, mandamientos y doctrina fuesen memorizadas en español, o latín, evitando malas interpretaciones.⁸

En el segundo aspecto, la relación entre los vivos y muertos, la Iglesia buscaba una práctica universal frente a un gran número de prácticas y concepciones locales. En la tradición cristiana, cuando una persona moría, su alma se separaba del cuerpo y se desvinculaba del mundo de los vivos. El alma era considerada inmortal y con base en sus acciones terrenales, iría al cielo o al infierno. Ahí esperaría la llegada de Cristo y su Juicio Final, bajo la promesa de la resurrección. En los Andes, por el contrario, los muertos no se desvinculaban totalmente del mundo terrenal. Ellos continuaban sintiendo hambre, sed, frío, etc., y su sustento dependía de los vivos. Esto no era gratuito, porque los muertos intervenían en las distintas actividades de los vivos (agricultura, ganadería, prosperidad, buena fortuna, etc.); por otra parte, los muertos servían como oráculos y “participaban” en las decisiones que involucraban a todo el grupo social (como, por ejemplo, el posible resultado de un juicio). Entre vivos y muertos se establecían vínculos rituales que, de no cumplirse, traerían catástrofes y calamidades a los primeros.

Por último, el tratamiento del cadáver y los espacios funerarios variaron entre ambas tradiciones religiosas⁹. Para los cristianos, el cuerpo es el contenedor del alma, y después de

sugirieron que la Iglesia debía encargarse exclusivamente de los indios, pero debido a los acuerdos vertidos en el Real Patronato, el Monarca tenía potestad para intervenir en los asuntos de los indios. Thomas Duve, “La jurisdicción eclesiástica sobre los indígenas y el trasfondo del Derecho Canónico universal”, en Ana de Zaballa *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2010, p.32.

⁶ Jaime Borja Gómez (2009), “Cristianización y Evangelización en el Reino de Nueva Granada”, *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, en Fernando Armas Asín (ed.), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009, p. 91.

⁷ Gabriela Ramos, “Funerales de autoridades indígenas en el virreinato del Perú”, *Revista de Indias*, LXV, N°234 (2005), pp. 458-459.

⁸ Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Lima, PUCP, 2003, p.52.

⁹ A su vez, los espacios funerarios variaban según la región geográfica. En la costa, los muertos eran enterrados. En la Sierra, el cadáver era depositado en un espacio abierto, como una caverna o en una torre. No se cuenta con mucha información sobre las prácticas funerarias amazónicas, aunque, como apunta Jean-Pierre Chaumiel, muchos investigadores consideran que estos grupos borraban todo vestigio y memoria de los muertos. Jean-Pierre Chaumiel “Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur”, *Boletín de Arqueología PUCP*, 1 (1997), p.207.

la muerte, éste ya no es importante. Esto no significaba que el cuerpo no tuviese un tratamiento ceremonial. Por el contrario, antes de morir, la persona dejaba establecida su última voluntad en un testamento y, en su lecho de muerte, recibía el viatico y la extremaunción, sacramentos considerados como medicinas para alma. Al morir, el cuerpo era amortajado, llevado a la iglesia y/o un camposanto, donde sería enterrado; todo esto se realizaba, por lo general, al día siguiente del deceso.¹⁰

En los Andes, cuando una persona moría, su cuerpo era el centro de una gran actividad ritual. Muchos indios bautizados eran enterrados en las iglesias, según la tradición cristiana, pero por las noches, sus cuerpos eran extraídos y llevados a sus casas. Ahí, el cuerpo era colocado en posición fetal y la momia era llamada “mallqui”, término que se traduce como “planta tierna”¹¹. La ceremonia en torno a la muerte duraba cinco días¹² y participaban todos los miembros de la doctrina. Durante este tiempo, los indios no podían ingerir comida condimentada ni tener relaciones sexuales, y lo más importante, no tener contacto alguno con lo “español” (entrar a la iglesia, hablar con los clérigos, etc.).

En estos cinco días, los indios creían que el alma del muerto no abandonaba el pueblo y que ésta se encontraba en alguna parte, por lo que una pequeña procesión salía a recorrer las calles:

Al primer canto del gallo, el dicho ministro de ídolos con el pariente más cercano, madre o padre o marido, se tapaban las cabezas con las ropas de dicho difunto y con unos bordones en las manos siguiéndolos todos los indios iban por todas las calles del pueblo, meneando la cabeza, llorando y llamando al difunto que viese que lloraban su muerte y se acordaban de él y que del otro mundo no maldijese a sus parientes, y con unos hisopos de guayllapa, que es una paja gruesa, iban rociando las calles y paredes con sangre de llama y chicha que para este efecto llevaban en unos cántaros.¹³

Antes de llevar el cuerpo al espacio funerario, los parientes cortaban un mechón de cabello y uñas del difunto, guardándolos en un recipiente para futuras celebraciones; toda la ropa del difunto era lavada y quemada, porque se creía que estos elementos evitarían el viaje del difunto al otro mundo, conocido como *Upiay marca* (región del descanso eterno). Una vez que el cuerpo era depositado en el espacio funerario, los deudos debían purificarse porque el contacto con la muerte ponía en peligro sus propias vidas. En las grandes celebraciones, como la aparición de las pléyades, la época de cosechas, la elección de una autoridad política o los matrimonios, los deudos iban a los espacios funerarios y hacían rituales para conocer la

¹⁰ Otto Danweth, “Perfiles de la muerte andina. Ritos funerarios indígenas en concilios y sínodos del Perú Colonial (1549-1684)”, *Catequesis y derecho en la América Colonial. Fronteras borrosas*, en R Schmind-Riese (ed.), Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2010, p.44.

¹¹ La palabra Mallqui también es traducida como árbol. Lorenzo Huertas Vallejos, *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Huamanga, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1981, p.61

¹² Joseph de Arriaga llama a esta ceremonia *Pacaricuc* (Arriaga, la extirpación, 57). En algunos documentos de idolatría, esta misma ceremonia también era conocida como *Pisca punchao quinto amanecer*. Huertas, op. cit, p. 62.

¹³ Manuel Marzal, *Transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP, 1983, p. 256. En la provincia de Cajatambo, sólo las mujeres salían en esta procesión nocturna, mientras que los hombres se quedaban bebiendo alcohol.

opinión de los muertos¹⁴. Simbólicamente, estos lugares eran espacios de memoria e identidad, porque los muertos legitimaban la descendencia y posición social del individuo¹⁵.

Con la imposición de la religión cristiana, los indios debían practicar las mismas ceremonias funerarias como todos los cristianos. Los Concilios Limenses establecieron una serie de normas para que los indios se familiaricen con el significado del “buen morir”, así como también, una serie de castigos para los transgresores del orden establecido¹⁶. Sin embargo, los indios continuaban extrayendo los cuerpos de las iglesias movidos por el “amor” y “temor” que tenían por sus muertos. Para las autoridades eclesiásticas, estas supersticiones eran alimentadas por el engaño del demonio y la ignorancia propia de los indios, creyendo que de no cumplir con las ceremonias, serían gravemente afectados. Para romper estas concepciones, era una buena instrucción religiosa.

Los clérigos debían explicar a los indios que Dios estaba enojado con ellos por su antiguo estilo de vida, por lo que debían arrepentirse de corazón si querían ser perdonados¹⁷. Por otro lado, para evitar el retorno a las antiguas prácticas, las autoridades eclesiásticas ordenaron la destrucción de los antiguos espacios de culto y colocaban cruces encima de estos lugares, simbolizando el triunfo de la nueva fe sobre la antigua tradición. Así mismo, al momento de morir, los indios bautizados no podían ser enterrados en los espacios funerarios tradicionales sino dentro de la Iglesia. Las autoridades eclesiásticas pedían a los clérigos vigilar muy de cerca a su feligresía e inspeccionar las criptas, porque los indios cumplían con los rituales cristianos, pero después, extraían a sus muertos y los llevaban a las cuevas funerarias.

Con el transcurso de los años, se tenía un mejor conocimiento sobre los aspectos religiosos de los indios del Perú¹⁸. Dicho conocimiento se refleja en el Segundo Concilio Limense (1567), diseñándose mejores métodos de enseñanza pastoral y la actitud frente a la idolatría se volvería más severa. Sin embargo, para que este programa funcionara, era necesario resolver un problema fundamental: la diseminación de la población. La solución planteada por las autoridades virreinales fue la creación de nuevos asentamientos, que serían conocidos como las “reducciones de indios”, institucionalizándose durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1580).

¹⁴ Arriaga llama a esto *Cuyaspa*. Op. cit., p.21.

¹⁵ En los Andes, las jerarquías eran muy rígidas y se mantenían después de la muerte. Las categorías entre los muertos eran gobernadas por el estatus del individuo y por ello encontramos: muertos “normales” (*aya*), difuntos de la élite y, por último, ancestros y momias incas. Danwerth, op. cit., p.43.

¹⁶ El Primer Concilio Limense (1551) estableció que los indios que fuesen sorprendidos extrayendo los cuerpos de las iglesias, serían enviados a la cárcel y castigados públicamente. En cuanto al cadáver, si se descubría que el finado había pedido que su cuerpo fuese removido de la iglesia, sería quemado en la plaza pública. *Primer Concilio Limense*. Constituciones de los Naturales. *Constitución 25*. Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, Vol. I, Lima, Tipografía peruana, 1951, pp. 20-21.

¹⁷ “*La Iglesia Universal siempre ha rogado y ruega a Dios que perdiese el enojo que de ellos tiene y los convirtiese a su conocimiento para que, como los cristianos, gocen de la bienaventuranza para lo cual, todos fuimos criados*”. *Concilios limenses* vol. II (1952), p.140.

¹⁸ La labor del licenciado Juan Polo de Ondegardo fue crucial, porque gracias a sus averiguaciones, demostró la relación entre religión, política y economía. Rosa Martínez de Codes, “La reglamentación sobre la idolatría en la legislación conciliar Limense del siglo XVI”. *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 1, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p.533.

Este virrey estableció nuevas bases para una mejor administración civil y territorial, siendo la reducción una de las piezas claves de su política gubernamental. La reducción se basó en un principio político que explicaba y justificaba el orden social: el de la policía humana y cristiana, teniendo como modelo los municipios y villas españolas (Coello de la Rosa 2006:78-79). Las reducciones albergarían a un grupo determinado de individuos, contando con sus propias autoridades y sus respectivos edificios institucionales. No sólo cumpliría fines religiosos y económicos, sino también culturales, porque los indios interactuarían directamente con lo español, acelerando el proceso de aculturación y que se reflejaría en sus ideas, costumbres, comportamientos, vida material, etc.

Para combatir las expresiones religiosas tradicionales, el virrey quiso imponer penas más duras contra los indios. En su opinión, como sujetos bautizados, los indios debían de ser procesados por el Tribunal del Santo Oficio.¹⁹ Esta petición fue desestimada por la Corona, por lo que el virrey solicitó una intervención más directa del brazo secular. Los especialistas más peligrosos serían juzgados por tribunales eclesiásticos como civiles, es decir por “fuero mixto”, por lo que la pena de muerte podría ser aplicada en determinadas circunstancias²⁰. Esta última medida tampoco prosperó, enfrentándolo más de una vez con las autoridades eclesiásticas por cuestiones jurisdiccionales. A pesar de los distintos enfrentamientos, el gobierno de Toledo marcó un hito en la política eclesiástica respecto a la cristianización de los naturales.²¹

Luego del regreso de Toledo a España, la evangelización de los naturales volvería a dar un nuevo giro, esta vez, de la mano del segundo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo (1581-1606). Éste organizó el Tercer Concilio Limense (1583), fortaleciendo la labor pedagógica, elaborándose mejores materiales didácticos, como los catecismos traducidos al quechua y aymara, lo que facilitaría la transmisión de la doctrina. Adicionalmente, Mogrovejo visitó casi toda la extensión de su diócesis, siguiendo los decretos del Concilio de Trento y convirtiéndola en el motor de su gobierno eclesiástico. Debido a su esfuerzo y dedicación, Mogrovejo llegó a lugares difíciles e inaccesibles, experiencia que reforzaría su confianza en los indios, considerándolos como cristianos.²²

Pero, nuevamente, las realidades locales generaron distintas respuestas al proyecto eclesiástico. Limitándonos nuevamente al tema de la muerte, en los centros urbanos, como Lima o Cuzco, hubo un mayor control sobre la población y los espacios públicos. Gabriela Ramos encuentra que, en Cuzco, hubo un manejo de criterios de autoridad, poder y prestigio

¹⁹ Bartolomé Álvarez comparte esta opinión: “Es necesario, para corrección y enmienda de la desenfadada y torpe malicia que los indios han tenido con diabólica agudeza, que la Santa Inquisición ponga la mano en la enmienda, aunque este cometido el conocimiento de los indios al juicio eclesiástico ordinario: **porque no puede el ordinario atormentar ni sacar sangre ni condenar a muerte, ni averiguar las verdades, tan dificultosas como están en las mentirosas bocas de los indios**”. Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial de Felipe II*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1998, pp.7-8. El énfasis es mío.

²⁰Duviols, op. Cit., p.25.

²¹ Toledo buscó una homogeneización de la política evangelizadora, más no consideró los métodos a seguir. Respaldándose en las informaciones provenientes de juristas, como Juan de Matienzo o Polo de Ondegardo, persiguió criminalmente todo aquello que consideró incompatible con la religión cristiana, a pesar de que ciertos elementos, habían sido tolerados por los eclesiásticos. Es así como: “todo lo indígena se vuelve oficialmente sospechoso”. Estenssoro, op. cit, p183.

²² Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (New Jersey, Princeton University Press, 1997) 23.

que las autoridades y miembros de la élite india buscaron conservar, y simultáneamente, la Iglesia y el Estado buscaron controlar y dosificar. Con la apertura de espacios privilegiados para el enterramiento, estas autoridades podían reafirmar su poder y prestigio, al mismo tiempo que demostraban su sumisión al orden social y la religión católica.²³ Esta situación no se reflejaba de la misma forma en espacios rurales, como la provincia de Cajatambo.

En esta provincia, señala el historiador Hugo Pereira Plascencia, la lucha contra las expresiones religiosas fue lenta y sin resultados significativos a comienzos del siglo XVII. La geografía jugó en contra del proyecto de reducciones, por lo que, a finales del gobierno de Toledo, apenas estuvo esbozada. A su vez, los indios se negaban tenazmente a abandonar sus antiguos asentamientos “donde eran celosamente cuidadas tierras y huacas ancestrales”.²⁴ Inclusive, las primeras reducciones de indios se localizaban no muy lejos de los antiguos asentamientos y espacios de culto. En estos lugares se encontraban, por lo general, las momias de los fundadores del grupo familiar, y alrededor de ellos, los cuerpos de sus descendientes ordenados según su jerarquía.

En Cajatambo, las historias de los ancestros eran narradas en dos fechas importantes: “el tiempo de Pocoy mita, que es cuando empiezan a hacer las chacras y coincidía con la fiesta cristiana de Todos los Santos, en el mes de noviembre (...) la otra fiesta que se celebraba por el tiempo de Carua mita, era cuando maduraban las cementeras y coincidía con la fiesta cristiana de Corpus Christi, en el mes de junio”.²⁵ Durante la noche, se llevaba a cabo la *Vecosina*, celebración donde se cantaba y bailaba a la “usanza antigua”, reviviendo las historias ancestrales. En opinión de Huertas: “el acto de la Vecosina fue vital en cuanto a la transmisión oral de hechos históricos que habían acaecido siglos antes. De esta memoria popular pudo conservar, aunque mitologizados [sic], el recuerdo de grupos humanos que habían llegado a la región”.²⁶ En estas ceremonias se restituían, aunque de forma momentánea, el antiguo estilo de vida, solidaridades y estructuras políticas de épocas prehispánicas.

El culto a los muertos tenía una gran importancia en la provincia de Cajatambo. San Francisco de Mangas no fue la excepción, porque la extracción de los cuerpos seguía los mismos parámetros culturales y rituales que se practicaban a lo largo de la provincia. Pero en este caso en particular, debemos agregar un componente político.

La perturbación del sueño eterno: Los cuerpos ausentes de la iglesia

No sabemos qué tipo de pensamientos habrían pasado por las cabezas del vicario Pérez de Segura y sus acompañantes cuando ingresaban a la cueva. Los hombres contaron un total de diecinueve cuerpos, todos pertenecientes a la familia Callan. Observaron que a su alrededor

²³ Ramos 461.

²⁴ Hugo Pereira Plascencia (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 (1989), 30.

²⁵ Huertas, op.cit, p.150.

²⁶ Huertas op.cit, p.152.

habían rastros de ofrendas: conchas marinas, hojas de coca, restos de carne calcinada, vasos que habían contenido chicha, etc. Todo esto fue ofrecido a los muertos para satisfacer sus necesidades y mantenerlos contentos. De estos diecinueve cuerpos, sólo conocemos la identidad de cuatro de ellos: don Domingo Julca Ricapa, antiguo curaca, su hermano, Juan de Espinoza Callan Poma; el padre de ambos, don Francisco Llaesa Ricapa y Juana Guarne Yaro, esposa de este último.

De estos cuatro, los cuerpos de Domingo y Juan presentaban ciertos atributos: el primero tenía una manta de lana negra a su alrededor y había sido roseado, de pies a cabeza, con sangre animal. El segundo también presentaba una manta, pero de color blanco, presentaba plumas de papagayo (aunque no se especifica si estaban sobre el cuerpo ni al costado del mismo) y en su rostro destacaba una nariz de palo. El documento no señala si los otros cuerpos contaban con determinados atributos.

Cuando el grupo regresó a Mangas, trayendo consigo los cuerpos, hubo un gran alboroto entre los pobladores. Reunidos en la plaza, hubo murmullos, señalamientos y nerviosismo. Esto alertó al vicario, enviando los cuerpos a la cárcel del pueblo y así evitar cualquier intento de volver a esconderlos. Las sospechas recaían sobre los hermanos Callan (don Carlos Callan, don Domingo Nuna Callan y Hernando Mallqui Callan) debido a un episodio que ocurrió, aproximadamente, una década atrás y fue Diego Guamán Ricapa²⁷, antiguo fiscal, quien lo relató.

Guamán Ricapa ocupaba el cargo de fiscal cuando el padre Diego García Hermosa era el cura del pueblo. Por ese tiempo, el cacique don Domingo Julca Ricapa falleció y fue enterrado en la iglesia.²⁸ Poco tiempo después, el padre García fue promovido al pueblo de Cajatambo y Guamán Ricapa fue enviado a trabajar a las minas de Chingos. Luego de dos semanas, el fiscal volvió a Mangas y fue a la iglesia, descubriendo con mucho pesar que las criptas habían sido abiertas y el cuerpo de don Domingo había desaparecido, colocándose en su lugar, cuatro adobes. Enojado, el fiscal fue a la casa de don Carlos, y delante de él y sus hermanos, reclamó por la desaparición del cuerpo. Los Callan negaron la acusación y le pidieron que se fuera. Al no conseguir nada, Guamán Ricapa decidió ir a Cajatambo y denunciar este hecho al padre García, regresando con él a Mangas.

Fueron a la iglesia y confirmaron la ausencia del cuerpo del antiguo cacique, por lo que el padre García exigió a sus hermanos Callan la devolución del mismo, de lo contrario, serían severamente castigados. Los hermanos fueron al “pueblo viejo” de Arapayoc²⁹ y regresaron con el cuerpo de su hermano, volviéndolo a enterrar en la iglesia. Esa afrenta no sería olvidada por los hermanos Callan, porque después del regreso del padre García a Cajatambo, Guamán Ricapa fue despojado del cargo, siendo ocupado por personas allegadas a la familia Callan.³⁰ Para el antiguo fiscal, su salida del cargo conllevó a la extracción de más cuerpos

²⁷ Indio de 50 años.

²⁸ Uno de los testigos, Luis Guamán, fue quien llevó el cuerpo de don Domingo hasta la iglesia. AAL *Hechicerías e Idolatrías*, (I-14). f.8.v

²⁹ Este lugar se ubicaba a media legua de Mangas.

³⁰ El cargo fue ocupado por otros dos hermanos Callan, Hernando Nuna Ricapa (difunto) y Simón Allauca, y después de ellos, por Domingo Chipana. AAL *Hechicerías e Idolatrías*, (I-14). f.5

de la iglesia y no dudaba de la culpabilidad de los Callan, en especial, después del episodio de la plaza; éste logró escuchar cómo los hermanos reconocían las identidades de los muertos.

Cuando los hermanos se presentaron ante el vicario, reconocieron el episodio que involucró la devolución del cadáver de su hermano Domingo pero responsabilizaron del hecho a Rodrigo Guacho y Domingo Tachi, antiguos criados de su hermano. Al preguntar sobre la segunda extracción, hubo contradicciones entre los hermanos. Carlos Callan dijo desconocer la identidad de los responsables, pero Domingo Nuna Callan y Hernando Mallqui Callan acusaron a Hernando Nuna Ricapa, su difunto hermano y antiguo fiscal del pueblo. Él habría sido el encargado del culto a los muertos. Al notar esto, el vicario preguntó si el finado Hernando comentó este hecho a la familia, siendo la respuesta afirmativa, restándole credibilidad a don Carlos. Sin embargo, esto no develaba la identidad de las personas que llevaron las ofrendas ni quiénes habían trasladado los cuerpos de Hernando, Rodrigo Guacho y Domingo Tachi a la cueva.³¹ El vicario quiso saber por qué no se denunció el hecho a las autoridades; la respuesta de los hermanos fue unánime: por miedo.

Concluida la fase testimonial, pasó un mes hasta la emisión de la sentencia. ¿Qué ocurrió durante ese tiempo? No lo sabemos. En la sentencia, el vicario señaló que existía evidencia que Domingo Julca Ricapa, Juan de Espinoza, Francisco Llaesa Ricapa y Juana Guarme Yaro “eran cristianos y como tales les avían dado sepulturas sagradas en este pueblo de San Francisco de Mangas”. Sus cuerpos serían enterrados nuevamente en la iglesia, mientras que los cadáveres de los indios infieles, serían entregados a los alcaldes ordinarios: “para que como justicias seculares y negocio allí en presente hiciesen lo que más convenga al servicio de Dios Nuestro Señor y descargo de la conciencia de su Majestad”.³² En cuanto a los hermanos Callan, sólo se les hizo una pequeña amonestación y se les advirtió que de promover u ocultar idolatrías, serían severamente castigados. Como acto final, los hermanos fueron llamados a la cárcel y ahí Domingo Nuna Callan separó los cuerpos:

Con sus propias manos apartó los dichos cuerpos. Sacó de uno en uno el dicho don Domingo [Nuna] Callan [,] mostrándolos y los apartó de los demás cuerpos diciendo eran los cuerpos de los dichos don Francisco Llaesa Ricapa y de Juan de Espinoza Callan Poma y de Domingo Julca Ricapa y el de Juana Guarme Yaro en presencia de estos testigos y de mí el dicho notario en nueve días del mes de octubre de mil y seiscientos y cuatro en fe de lo que firme mi nombre. Gonzalo Núñez de Zambrano, notario³³.

³¹ El vicario le preguntó a don Carlos: “si el dicho Domingo su hermano antes que muriese le había dicho o dejado fuera de su testamento que aunque le enterrasen en la Iglesia, después de ella le sacasen el cuerpo de allí e lo llevasen a las sepulturas de sus padres antiguos y que murieron en el tiempo de la antigüedad”. Éste contestó que no, entonces, ¿por qué lo sacaron de la iglesia? Don Carlos no respondió esta última pregunta. AAL *Hechicerías e Idolatrías*. (I-14), f.8.

³² AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I-14), f.12. Al parecer, Hernando Nuna Ricapa, Rodrigo Guacho y Domingo Tachi no estaban bautizados.

³³ AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I-14), f.13. La última parte del documento nos causa extrañeza. Está fechado el 4 de agosto, pero no dice el año, y está redactada por el visitador Melchor de Figueroa, quien se encontraba en Cajatambo. Esta fecha nos lleva a considerar dos escenarios: primero, que Pérez de Segura conocía la información y, siguiendo el protocolo, pidió que un visitador, con las facultades propias de su cargo, se hiciera cargo del proceso. En el libro de visitas del arzobispo Mogrovejo, éste visitó la provincia de Cajatambo y los pueblos que lo conformaron, entre ellos Mangas, en el año 1604. Podría ser que Melchor de Figueroa haya

¿Qué llevó a la exposición del hecho idolátrico? Algunas Razones detrás de la acusación

Para interpretar este caso, debemos dirigir nuestra atención a dos aspectos centrales: primero, la necesidad de exhumar los cuerpos de la iglesia a pesar de la prohibición y los posibles castigos y, segundo, el impacto que generó el descubrimiento de la cueva funeraria. La hipótesis principal que manejamos es que el descubrimiento del espacio funerario ocurrió en un momento específico, la elección de un nuevo cacique, y fue usado para reacomodar las fuerzas de poder dentro de la doctrina.

Sobre la figura del cacique se entretreñían una serie de rituales que permitían su reconocimiento como autoridad, tanto por los vivos como por los muertos. A diferencia de los tiempos prehispánicos, los caciques virreinales hacían frente a una serie de dificultades, como, por ejemplo, compartir el poder político de la comunidad con los alcaldes, gobernar un grupo heterogéneo, hacer frente a la caída demográfica y perseguir, y a la vez defender, los rituales tradicionales. Como éstos no podían hacerse tan públicamente, su eficacia simbólica se vio afectada. No obstante, la capacidad negociadora y administrativa del curaca eran las claves para hacer frente a estas dificultades, y de esa forma, su autoridad no fuese cuestionada.

A) La ritualidad en la elección del curaca

Un elemento que nos llamó poderosamente la atención fue la ausencia del cacique. Éste no formó parte del grupo que acompañó al vicario ni tampoco prestó declaración. En opinión del historiador Manuel Burga³⁴ y el antropólogo Peter Gose³⁵, don Carlos Callan era el cacique de Mangas. No concuerdo con esto porque en el documento ni el vicario, ni los acusadores, ni tampoco sus hermanos señalaron a don Carlos como cacique. En segundo lugar está la actividad ritual en torno a los muertos, y más específicamente, sobre el cuerpo del antiguo curaca don Domingo. Poco tiempo después de este proceso, don Carlos habría asumido el cargo político³⁶.

Gose explica que la estructura social indiana tuvo como base a los ayllus; éstos eran una agrupación de individuos vinculados a través del parentesco y el culto a un ancestro en común.³⁷ Líneas arriba indicamos que entre los vivos y los muertos se establecían vínculos entre sí, vitales para la dirección y supervivencia del grupo social. Este principio también se aplicaba al momento de elegir a un nuevo curaca, porque los muertos, y los anteriores

pertenecido a la comitiva del arzobispo, sin embargo, en el mencionado libro de visitas no se cuenta con la fecha exacta de su paso por la provincia. Ver Benito 308-309. La segunda posibilidad es que el proceso seguido contra los hermanos Callan se haya entregado en 1605. En ese año, los conflictos entre el vicario y la familia Callan llegaron a un punto muy crítico, por lo que la intervención del visitador reacomodaría la relación entre las partes. Lo cierto es que Figueroa no pudo asistir a Mangas, pero comisionó a Pedro Martínez Pava, cura de Cajatambo, para que hiciese las averiguaciones respectivas. No contamos con información de la llegada de Martínez Pava a Mangas. AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I-14), f.14

³⁴ Burga op.cit, p.194.

³⁵ Gose, op.cit, pp. 145-149.

³⁶ La primera referencia de don Carlos como curaca data el 28 de enero de 1605. AAL *Hechicerías e Idolatrías*. (I-16), Fol. 2. v

³⁷ Gose 2008, op.cit, p.14.

curacas, debían aprobar la elección del candidato, y para conocer su veredicto, se ejecutaban una serie de rituales.

Para transmitir el mensaje de los muertos, era necesario contar con sus cuerpos, y es por ello que, los indios los extraían de las iglesias a pesar de las posibles represalias. Ahora bien, en Mangas, la primera extracción del cuerpo del antiguo curaca habría estado a cargo de sus criados, pero al parecer, Rodrigo Guacho y Domingo Tachi no sólo desempeñaron ese oficio. Gracias a posteriores procesos contra idolatrías, sabemos que en Cajatambo cada ayllu contaba con un número variable de especialistas, conocidos como “ministros”, pero sólo los más importantes se encargaban del culto a los muertos. Adicionalmente, varios caciques protegieron a estos especialistas, teniéndolos en sus casas y exonerándolos del pago del tributo, a cambio de desempeñar ciertas labores designadas por el cacique.³⁸ Considero, por tanto, que Tachi y Guacho realizaban actividades rituales bajo la protección del antiguo cacique. Es probable que ambos hayan fallecido tiempo después, no sin antes haber elegido a Hernando Nuna Ricapa como su sucesor y encargado del culto a los muertos; no sabemos quién habría sido el sucesor de Hernando, pero es muy posible que la participación de esta persona llevara la balanza de poder a favor de don Carlos.

Con la aprobación de los muertos, don Carlos heredaría los símbolos de poder propios de su nuevo cargo y sería reconocido por la comunidad.³⁹ Con esto, concluiría el vacío de poder que dejó la muerte del anterior cacique, restituyendo los deberes, derechos y solidaridades entre la autoridad y sus súbditos. Esto se hizo extensivo a los otros candidatos al cargo, porque muchos tenían vínculos de parentesco entre sí. Basta observar el apellido de los involucrados: La familia Callan tenían una relación con los Ricapa. Peter Gose opina que Diego Guamán Ricapa, antiguo fiscal, habría compartido parentesco con el difunto cacique, Domingo Julca Ricapa. A su vez, uno de los hijos de don Carlos se llamaba Juan Poma Ricapa; no sería raro que un miembro de los Ricapa haya participado como candidato para asumir el cacicazgo.⁴⁰

A través de los matrimonios y/o amancebamientos, las familias establecían alianzas y accedían a redes sociales, económicas y políticas más amplias, pero manteniendo ciertas jerarquías entre sí. Esto lo observamos en la composición de los hermanos Callan; ellos reconocían a don Francisco Llacsá Ricapa como su padre, pero eran hijos de distintas madres (entre mujeres principales y del común). Carlos Callan, Domingo Nuna Callan y Domingo Julca Ricapa eran reconocidos como indios principales, porque usaban el término “don” y, por lo tanto, quedaron excluidos de ciertas obligaciones, como el pago de tributo o trabajos obligatorios; por otra parte, Hernando Mallqui Callan, Hernando Nuna Ricapa y Juan de Espinoza, a pesar de formar parte de la familia Callan, tuvieron una jerarquía “inferior” frente

³⁸ En 1662, el cacique de Mangas, don Alonso Callan Poma, empleaba a dos de los especialistas más importantes de su ayllu para administrar los bienes comunales y cuidar el ganado.

³⁹ En los Andes, este reconocimiento era conocido como “mocha”. Los seres divinos, como las huacas o los reyes Incas, eran reconocidos a través de la mocha; así mismo, los caciques eran mochados porque eran percibidos como seres sagrados, estableciendo: “una asociación entre divinidad y autoridad étnica siendo la relación planteada entre ambos la de un *camasca* de esa fuerza animadora, ordenadora y sustentadora” Martínez Cereceda, op.cit, p.70.

⁴⁰ “Disputes over succession, which would pit the agnatic collateral relatives of dead rulers against each other, are an obvious motive here. Doing mortuary ritual for one’s predecessors was, in Andean terms, an important way of consolidating one’s holds on office; therefore, it was a flashpoint during succession”. Gose 149.

a sus hermanos, siendo reconocidos como indios del “común”. Una situación parecida ocurrirá en abril de 1605. Don Carlos fue acusado de estar amancebado con tres mujeres de forma simultánea, razón por lo cual, no hacía vida maridable con su legítima esposa. Estas mujeres se llamaban Angelina Chaupis, Cibriana Mulloc y Juan Guato⁴¹; los hijos nacidos en esta relación múltiple serían reconocidos como miembros de la familia Callan, pero jerárquicamente, asumirían una posición menor respecto a los hijos mayores, y legítimos, de don Carlos.

Por último, el ascenso de don Carlos al cargo político no lo alejó de ciertos problemas. A pesar de la acción ritual y la promesa de conservar los antiguos pactos, la época virreinal erosionó la capacidad del curaca para satisfacer todos los acuerdos establecidos. La obligación de pagar los tributos y el trabajo forzado, sumado a la caída demográfica y la huida de muchos otros, hacía que los indios que quedaban en el pueblo fuesen víctimas de distintos abusos. En Mangas, y a lo largo del virreinato, la productividad comunal decaía progresivamente. Los corregidores, encargados de recibir el tributo, culpaban a los curacas por no contener las crisis. Probablemente, durante el mandato de don Domingo Julca Ricapa, haya existido una de estas crisis, porque por esos años, las reducciones estaban aún tomando forma.⁴² Es muy probable que el recuerdo de este tipo de episodios resurgió durante la elección de la nueva autoridad, por lo tanto, el ascenso de otro Callan al curacazgo despertaba cierto malestar. No es raro, por ello, que sólo la cueva funeraria perteneciente a la familia Callan haya sido descubierta (y probablemente, ésta haya tenido una importancia secundaria, porque en ella no se encontraba el ancestro fundador)⁴³. Esto permitiría un reacomodo de las fuerzas de poder, porque si bien no detuvo el ascenso político de don Carlos, aseguraría una nueva negociación entre las partes involucradas.

B) Negociaciones y conflictos

¿Por qué si los fiscales Diego Guamán Ricapa y Jerónimo Tanjos denunciaron un mismo hecho, la extracción de cuerpos de la iglesia, su situación fue tan diferente? Veamos sus características. Diego Guamán Ricapa, indio de 50 años y cristiano, se enfrentó a los Callan de forma individual. Éste habría pensado que su cargo y su relación con el padre García eran suficientes para enfrentarse a los hermanos Callan. El resultado le fue adverso porque fue despojado de su cargo y no ocupó otro cargo público en una década; tuvo suerte, porque algunos indios cristianos que denunciaban la idolatría de sus vecinos fueron asesinados.⁴⁴ No obstante, Guamán quedó excluido de los vínculos y solidaridades comunales; su malestar se reflejó en la siguiente frase: “y que por esta causa han querido y quieren mal a este testigo por haberlos descubierto⁴⁵”. Para los testigos, incluido el propio Guamán, el episodio del padre García no provocó un cambio sustantivo en la prevención de la idolatría en el pueblo,

⁴¹ Para un análisis de este caso, ver Jorge Luis Rojas Runciman, “Una aproximación a dos casos de amancebamiento cacical (Cajatambo 1605 y 1607)”, *Revista Cambios y Permanencias*, 8 (2017), pp.402-426.

⁴² En 1647, Andrés García de los Ríos, visitó las doctrinas de Chamas y Nanis, pueblos anexos de Mangas, y supo de los problemas que tuvieron al ser reducidos. Al reunir a los testigos, éstos señalaron que los problemas giraban en torno a la posesión de las tierras. Por tal razón, le pidieron al arzobispo su separación del pueblo principal. AAL, *Visitas*, (11-13), 1647, 7 folios.

⁴³ La cueva donde se encontraban los fundadores del ayllu de los Callan se llamaba *Caltaquenca* y se llamaban *Condortocas* y *Coyahuarmi*. Duviols 520.

⁴⁴ Arriaga 14.

⁴⁵ AAL *Hechicerías e Idolatrías*, (I-14), f.6.

por el contrario, estimuló la extracción de un número mayor de cuerpos de las iglesias (sin olvidar a los muertos de las otras familias).

Con la salida de Guamán Ricapa, el puesto de fiscal fue ocupado por personas allegadas a la familia Callan. Esto permitió establecer una comunicación directa entre el cura del pueblo, autoridades comunales y familias principales, siendo beneficioso para todas las partes involucradas.⁴⁶ En el caso de las autoridades locales, éstas podían mantenerse en su puesto o rotar a otra (pasar de alcalde ordinario a alcalde mayor o viceversa), negociando los beneficios que podían obtener. En cuanto a los clérigos, éstos no sólo cumplían labores pastorales, sino también económicas y políticas. Las autoridades podían proporcionar mano de obra, incluso mujeres, a cambio de ciertas licencias (como la celebración de ciertas ceremonias, siempre y cuando, no fueran escandalosas) y acceso a diferentes, y mayores, espacios y sujetos de poder.⁴⁷ A su vez, las autoridades e indios principales hablarían bien de la “vida y costumbres” del cura durante una visita eclesiástica.⁴⁸

Este tipo de pactos habrían condicionado que los Callan mantuviesen a sus muertos fuera de la iglesia por más de una década, pero la elección de una nueva autoridad y la llegada de un nuevo clérigo alterarían estos acuerdos. Este contexto fue aprovechado por los rivales de la familia Callan para denunciarlos; para que una denuncia prospere, debía basarse en fuertes estrategias y tácticas de los grupos que residían en la localidad. Hasta octubre de 1603, el padre Pedro Fernández de Castro ocupaba el puesto cura de Mangas y su salida fue precipitada por una deuda de más de tres mil pesos.⁴⁹ Por esos meses, Jerónimo Tanjos habría asumido el cargo de fiscal y su relación con los Callan no fue, al parecer, muy cordial.

Y es que Tanjos pertenecía a una generación diferente. Tenía 30 años y era un indio ladino, una persona no muy confiable ante los ojos de algunos miembros de la comunidad porque representaba una alteración de las costumbres. Pasado un tiempo, Tanjos se enteró de la ubicación de la cueva funeraria gracias a la conversación que tuvo con dos indios contemporáneos a él: Juan Martín Caja Lloclla⁵⁰ y Bárbola Carua.⁵¹

Un día, Bárbola escuchó la conversación entre su padre y Martín Callan, tío de los hermanos, y se enteró que el cuerpo de don Domingo había sido llevado al pueblo viejo de Arapayoc. Poco después, conversando con Juan Martín, Bárbola le contó sobre ese lugar, y movidos por la curiosidad, fueron al pueblo viejo. Grande fue su decepción al llegar y no encontrar ningún cuerpo, pero fue ella quien señaló que los cuerpos habían sido llevados a

⁴⁶ Charles, op.cit, p.113.

⁴⁷ Diez, op.cit, p.123.

⁴⁸ Pongamos un ejemplo. En 1657, el cacique de Mangas, Pedro Alfonso de Avendaño, junto con Lorenzo Guaraca, alcalde del pueblo de Pahas (anexo de Mangas), y Francisco de Cheri, indio principal, capitularon a Fernando de Lara y Avendaño, cura del pueblo, acusándolo de cobrar por la administración de los sacramentos, obligarlos a trabajar en sus “rancherías” e intentar violar a una india. Cuatro años después, en 1661, durante la visita de Antonio Jirón de Villagómez, se presentaron las autoridades del pueblo, entre ellos Lorenzo Guaraca, y hablaron muy bien del desempeño del padre Avendaño. Esto nos refleja los grados de negociación y beneficio personal que pueden llegar las partes. AAL *Capítulos*. (17-12). 1657; AAL. *Visitas*. (11-27). 1661.

⁴⁹ La denuncia fue elevada por el capitán Domingo de Casal ante el tribunal eclesiástico limeño. AAL. *Causas Civiles* (4:16). 1603.

⁵⁰ Hombre de 26 años y descrito como “ladino y vestido como español”.

⁵¹ Mujer de 25 años.

*Copahirca*⁵². El documento no refiere cómo Bárbola supo de esta cueva, ¿acaso también lo escuchó de la conversación entre Martín Callan y su padre?⁵³

Por el mes de mayo de 1604, Juan Martín caminaba con Tanjos y éste le habló sobre *Arapayoc* y *Copahirca*. El fiscal quiso saber más y exhortó a Juan Martín para que le dijese todo lo que sabía sobre la extracción de los cuerpos y la ubicación de estos espacios funerarios. Impulsivamente, Tanjos quiso denunciar estos hechos ante las autoridades de la provincia, pero un precavido Juan Martín le habría recordado lo sucedido a Guamán Ricapa, por lo tanto, ambos se dirigieron a *Copahirca* y confirmaron sus sospechas. Esta información no se revelará hasta septiembre. Es una posibilidad que durante esos meses, el fiscal Tanjos haya fortalecido su relación con el vicario Pérez de Segura, para así exponer la idolatría y no sufrir la represión de la familia Callan. Una vez rebelada la exhumación de los cuerpos de la iglesia, Tanjos expresaba así su oposición y resistencia al poder que representaban los Callan, pero esta vez, de forma pública.

Considero que la exposición de la idolatría obedece a los cambios producidos por la implementación de las reducciones de indios, en especial, en los niveles culturales, sociales y generacionales. En el libro de visitas del arzobispo Mogrovejo, Mangas contaba con 92 muchachos, 42 hombres y 50 mujeres⁵⁴, que nacieron en la reducción y que habrían tenido una percepción distinta de aquellos que habían sido trasladados desde los antiguos asentamientos. En varias reducciones, hubo centros de enseñanza para que los niños aprendiesen a hablar, leer y escribir español; los indios que hablaban español o tenían un relación directa con la cultura española eran llamados “ladinos”. Éstos lograron un avance social y establecieron una nueva identidad, alejándose de los prejuicios institucionales y ocupando puestos claves dentro de las comunidades.⁵⁵ Esto lo observamos en los testigos que declararon, porque de los seis acusadores, tres eran menores de treinta años⁵⁶, Tanjos tenía treinta y los dos últimos cincuenta años⁵⁷; estos cuatro testigos, sumado al antecedente presentado por Guamán Ricapa, construyeron el caso contra los hermanos Callan.

Por último, el elemento central para la negociación fue el “secuestro” de los cuerpos. Recordemos que estuvieron todo un mes en la cárcel del pueblo, por lo que su “reclusión” fue un mensaje no sólo para la familia Callan, sino también, a los demás integrantes del pueblo. En los documentos de extirpación de idolatría, se dice que los muertos se afligían al estar enterrados en las iglesias, pidiendo su extracción y reposición en los machay⁵⁸; en

⁵² AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I-14). Fol.4.

⁵³ Peter Gose supone que Martín Callan fue quien esparció el rumor sobre Arapayoc, pero éste no menciona la participación de Bárbola ni la conversación que tuvo con Juan Martín, Op.cit, p.148).

⁵⁴ Benito, op.cit, p.309.

⁵⁵ Vergara, op.cit, p.112.

⁵⁶ Juan Martín tenía 28 años, Bárbola 25 años y, el tercero de ellos, Hernando Rupay Chagua con 28 años. Éste último acompañó al vicario hasta *Copahirca* y escuchó a los hermanos Callan cuando reconocían a sus parientes, Además, uno de los intérpretes, Vicente Carua Charic, era ladino y tenía 28 años; su elección obedeció a que: “el dicho juez y vicario le tiene toda satisfacción para el dicho efecto”. AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I-14). Fol.1v.

⁵⁷ Estos testigos fueron Diego Guamán Ricapa y Luis Guamán.

⁵⁸ En 1656, Juan Huaraz, del pueblo de Santo Domingo de Pariac, declaró siguiente: “[...] y asimismo ha visto que los difuntos que entierran en la iglesia los sacan de ella y llevan a los machayes porque en las sepulturas dicen están muy afligidos por la tierra que tienen encima y en los machayes no y si no los sacan los maldicen a

ciertas ocasiones, cuando no se podía extraer el cuerpo, los indios iban a la iglesia con comida y bebidas para ofrendar a los muertos.⁵⁹ Pero en la cárcel, los indios no podían acceder a los muertos ni confortarlos; debió haber sido una gran desazón para los Callan, porque si realizaban algún ritual, dentro o fuera de la cárcel, o si volvían a desaparecer los cuerpos, sólo confirmaría su participación en hechos idolátricos; al mismo tiempo, los Callan no podían olvidarse de sus muertos, porque minaría totalmente el reconocimiento de don Carlos como autoridad. La única forma de devolver los cuerpos a la familia Callan fue a través de negociaciones, pero de forma extrajudicial, donde las partes involucradas, incluido el vicario, lograrían mejores beneficios y posiciones de poder.

Conclusiones

Para el curaca virreinal, el manejo de dos tipos de legitimidades hizo que caminara por una línea delgada que separaba el triunfo del fracaso. Durante la primera década del siglo XVII, la red de reducciones estaba aún implementándose en la provincia Cajatambo, alterando las estructuras políticas tradicionales. En opinión de Alejandro Diez, las relaciones de poder fueron multiformes y se construían a partir de las pequeñas interacciones cotidianas, reconfigurando los mecanismos de acceso y el ejercicio de poder de los antiguos señores étnicos.⁶⁰

Los rituales y memoria en honor a los muertos sustentaban el poder y autoridad del curaca, pero no evitaba que éste fuera cuestionado. Don Carlos Callan estableció pactos y negoció con las familias que residían en el pueblo, así como también, con sujetos externos a ella (corregidores, obrajeros, clérigos, visitantes, etc.). En este caso, un grupo de personas no habría estado de acuerdo con el ascenso de don Carlos al curacazgo. A pesar de no poder detener este ascenso, la exposición de las idolatrías y el secuestro de los cuerpos permitieron una nueva negociación y un nuevo balance de las fuerzas de poder. Don Carlos tuvo que aceptarlas, porque de eso dependía su reconocimiento y futuro gobierno.

Estos pactos no durarían lo suficiente. Entre enero y abril de 1605, se acusó a don Carlos y a su hijo, Juan Poma Ricapa, por los delitos de adulterio e incesto⁶¹. Pero a diferencia de lo sucedido en septiembre de 1604, estos procesos no prosperaron. Con la recaudación de tributo y la organización de la mano de obra, don Carlos habría contado con aliados que detuvieron las acusaciones. En 1606, don Carlos y su hijo elevaron un capítulo contra Pérez de Segura; éste no ha llegado hasta nuestros días, pero contamos con el descargo del vicario. Pérez de Segura se encontraba en la ciudad de Lima y pidió al provisor regresar a Mangas para hacer sus descargos. Pedro Muñiz, provisor y vicario general del arzobispado de Lima, aceptó esta petición, pero pidió que éste: “no haga agravio ninguno a los indios y que les deje

los indios y no tiene chácaras ni comida y los indios mueren y estando en los dichos machayes están a gusto”. Duviols 269, el énfasis es mío.

⁵⁹ Taylor, op.cit, p. 123.

⁶⁰ Diez, op.cit, p.109-110.

⁶¹ Juan Poma Ricapa estaba amancebado con la viuda de su hermano, Sebastián Hinchí Chagua, dándole mala vida a su mujer legítima. Por otro lado, don Carlos hacía lo mismo con tres mujeres, pero previamente, estuvo relacionado con una india “infiel”. Esta última era hermana de una de las mancebas actuales de don Carlos, y ambas mujeres, eran hermanas del nuevo alcalde del pueblo, Santiago Villca Córdor. AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I-15); AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I-16).

seguir su causa so pena que sea castigado por todo rigor de derecho⁶²". En la misma hoja, el provisor pedía al juez eclesiástico encargado del proceso remitir la causa al tribunal eclesiástico, y de esa forma, emitir la sentencia definitiva.

Referencias bibliográficas

Archivo Arzobispal Lima, (AAL)

Fondo Capítulos.

Fondo Causas Civiles.

Fondo Hechicería e Idolatrías.

Fondo Visitas.

Álvarez, B. (1998). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial de Felipe II*. Madrid: Ediciones Polifemo.

Arriaga, J. de (1999). *La Extirpación de la Idolatría en el Perú (1621)*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Benito, J.A. (2006) *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Borja Gómez, J. (2003), "Cristianización y Evangelización en el Reino de Nueva Granada". *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Ed. Fernando Armas Asín, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Burga, M. (2005) *Nacimiento de una Utopía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Charles, J. (2010). *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albulquerque: University of New Mexico Press.

Chaumiél, J.P. (1997). "Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur". En *Boletín de Arqueología PUCP* 1: 207-232.

Chuchiak, J. (2005). "La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El castigo y la represión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690", *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, Coord. Ana Zaballa Beascochea, Bilbao: Universidad del País Vasco.

Coello de la Rosa, A. (2006). *Espacios de exclusión, espacios de poder: El cercado de Lima colonial (1568-1606)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

⁶² AAL *Capítulos*. Lima (1-7) años 1606-1610. Fols.5-6.v.

Danweth, O. (2010). "Perfiles de la muerte andina. Ritos funerarios indígenas en concilios y sínodos del Perú Colonial (1549-1684)". *Catequesis y derecho en la América Colonial. Fronteras borrosas*. Ed. R Schmind-Riese, Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Diez, A. (2006), "Los problemas del poder: política local y gobierno en las reducciones de la costa de Piura, siglo XVII". *Anthropologica*, XXIV 24: 107-127.

Duve, T. (2010). "La jurisdicción eclesiástica sobre los indígenas y el trasfondo del Derecho Canónico universal", *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Ed. Ana Zaballa Beascochea, Madrid: Iberoamericana- Vervuert.

Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Estenssoro J.C. (2003) *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gose, P. (2008). *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, Toronto: University of Toronto.

Griffiths, N. (1998) *La Cruz y la Serpiente*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Huertas Vallejos, L. (1981). *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Martínez Cereceda, J.L. (1988) "Kurakas, rituales e insignias: una proposición". *Histórica*, 12 N°1: 61-74.

Lara, G. (2016) "La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú, siglo XVII", *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y Perú*, Eds. Alicia Mayer y José de la Puente (eds.), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú /Centro de Estudios Mexicanos (UNAM-España).

Martínez de Codes, R. (1990) "La reglamentación sobre la idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI". *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Vol.1.

Marzal, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

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

Pereira Plascencia, H. (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.

Ramos, G. (2005). "Funerales de autoridades indígenas en el virreinato del Perú", *Revista de Indias*, vol. LXV N°234: 455-470.

Taylor, G. (2008). *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos- Instituto Francés de Estudios Andinos.

Vargas Ugarte, R. (1951-1954). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía peruana, 3 vols.

Vergara, T. (2014). “Evangelización, hispanización y poder: Agustín Capcha, fiscal mayor del arzobispado de Lima”, *Nueva Corónica*, 3: 109-123.