

La percepción indígena de la evangelización del siglo XVIII. Análisis comparativo con la versión contemporánea

LUIS MILLONES SANTA GADEA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RENATA MAYER

Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos

Una mirada crítica al siglo anterior nos dice que, aun con todo el rigor impuesto por la extirpación de las idolatrías, los efectos de esas persecuciones solo se pueden calificar como la imposibilidad de conseguir que el cristianismo indígena replicase el modelo propuesto por el catecismo español. Lentamente se fue llegando a aceptar las prácticas rituales efectuadas en las comunidades como ortodoxas, sus oraciones en quechua como equivalentes y el cumplimiento irregular de los sacramentos como suficientes para que, ignorando ausencias de la doctrina e interpretaciones poco cercanas al dogma, se concluyese que los indígenas eran cristianos.

Un ejemplo de esta percepción indígena de la religión cristiana, luego de dos siglos de prédica, nos ofrece lo sucedido en la doctrina de Ámbar, hoy distrito de Ámbar en la provincia de Huaura, perteneciente al departamento de Lima. Nos ubicamos en los años 1661-1665, que comprenden al tercer ciclo de persecuciones idolátricas (1641-1670) que se llevó a cabo bajo la dirección del Arzobispo Pedro de Villagómez, en el territorio de su jurisdicción.

El cura de la doctrina mencionada, don Joan de Salazar Montesinos, habiendo celebrado misa el domingo siguiente al Corpus Christi, decidió atender otros compromisos, por lo que debió salir de Ámbar. No bien abandonó el pueblo, los indígenas reconstruyeron el acto haciendo burla de las ceremonias llevadas a cabo durante el Corpus y el presente domingo. Fue así como el indígena Francisco Martín se vistió con partes de la ropa del sacerdote y usando una careta con barbas de pellejo, tomó el hisopo y el aceite del altar y dio vuelta a la plaza echando chicha de maíz con esos instrumentos a la gente reunida, lo que causó enorme hilaridad festejando la irreverencia, lo que nos dice que no era la primera vez que sucedía. El acto se prolongó en una danza (*taki*) que en medio de la algarabía de los demás, provocó la aparición de dos varones, uno de ellos vestido de mujer, que simulaba estar en cinta, que no tardó en «dar a luz», un envoltorio que simulaba ser un niño.

Quien hacía de sacerdote, en medio de la diversión de los pobladores, le administró un fingido bautismo.

En Ámbar vivían también algunos españoles y mestizos que no se atrevieron a intervenir o participar en la simulación de las ceremonias religiosas. El sacristán indígena, Agustín Capcha fue la única persona que intentó detener a los sacrílegos, pero fue detenido por orden del curaca Juan Rodríguez Pilco, que además lo golpeó con violencia. La paliza fue continuada por otros agresores, por lo que Agustín, protegido en última instancia por los españoles residentes o visitantes de Ámbar, pudo refugiarse en la iglesia (Documento n.º 1, fols. 1-4 y 90-93).

Lo sucedido no solo implica una transgresión del ceremonial de la Iglesia, observando de manera más detenida lo sucedido, los indígenas no solo se burlaban del ceremonial, daban clara muestra de su rechazo de la fe recibida. Fueron varios de los sacramentos y rituales mostrados como risibles a una semana de haber celebrado el Corpus Christi, a lo que se agregó el uso de parte de los materiales consagrados para las ceremonias cristianas. No vale la pena detallar los castigos, dado que en esta oportunidad los «culpables» fueron denunciados por el rencoroso sacristán. Lo importante es la naturaleza de las «faltas», en un período de intensa persecución, que como vemos, no detuvo la conducta de los indígenas «cristianizados» desde mediados del siglo XVI.

Las idolatrías de Arequipa

El espacio físico de Andagua estaba poblado de elementos naturales que eran objeto de la devoción precolombina, renacida luego de la destrucción del Tawantinsuyu. Como en otras partes de los Andes, una de las peñas de gran tamaño, a las que en quechua se les llama *wanka*, estaba ubicada a la salida del pueblo, «camino al valle de Ayo», y era visitada por los fieles que le entregaban coca y chicha para asegurar sus viajes que, generalmente, estaban vinculados a sus actividades comerciales, no en vano el documento menciona mulas como medio de transporte. En determinados pasos de la puna o gargantas de la elevación, son visibles estos adoratorios pétreos que impresionan por su tamaño; a los que se suman amontonamientos de piedras que se van formando por las que agregan al pasar de los caminantes, a los que se les llama «apachetas». Incluso se pueden dejar algunos objetos (por ejemplo, hojas de coca) para ganar de mejor manera el favor de los dioses, o poblar la roca con espinas, usadas también como remedio. El ritual de saludo a las wankas o apachetas no ha desaparecido: es fácil observarlo en las comunidades de altura. No en vano, el origen del hombre andino ha sido narrado por la modelación y pin-

tura de piedras que luego se convirtieron en seres humanos, por mandato del dios Wiraqocha (Betanzos, 2004: 72).

En la Andagua del siglo XVIII, la piedra mencionada estaba cubierta por las ofrendas mencionadas: espinas clavadas a mano y porciones de coca, pegada con saliva. No está muy claro si la peña-adoratorio estaba al descubierto, en una cueva o al abrigo de una montaña, pero debió de ubicarse en las alturas, ya que fue puesta en evidencia por una de las residentes de Andagua, Beatriz de Bera, cuando se dirigía al sientto minero de Guancarama. Las espinas eran consideradas también como medicina mágica para el dolor de dientes, lo que convertía al objeto sagrado en un doble atractivo para sus devotos. En más de una ocasión, los párrocos intentaron en vano erradicar este culto. Cada limpieza de los «manojitos de paja» que también dejaban los fieles, o de las mencionadas espinas, conseguía que al poco tiempo las ofrendas fueran renovadas. Lo mismo sucedería con las apachetas: como en muchos otros lugares, las piedras vuelven a ser acumuladas por los futuros caminantes.

Otra de las acusaciones tiene que ver con la búsqueda de las cosas que robaron a Diego Tito, indio de Andagua, en el año de 1751. Luego de una ardua pesquisa por todo el pueblo, el Teniente General Andrés de Bera no halló sus pertenencias, pero dio con «una cavesa y pesquesso de Jesús naçareno» al que reconoció por la corona de espinas y la pintura. En el mismo bulto, y cubierto por una manta negra estaban otros objetos, entre ellos una cabeza y cuello de los que calificaron como ídolo de piedra. Bera, autoridad de aquel entonces de Andagua, decidió incinerar el «ídolo» y devolver la cabeza de Cristo a la iglesia del pueblo. Ya se había descubierto que el propietario de tan sacrílego envoltorio era Juan Chaguayo, sacristán de Andagua, que sin perder tiempo huyó con su mujer. El Teniente General no pudo cumplir con sus propósitos; los levantiscos andaguinos se rebelaron ante la idea de quemar el ídolo, lo que no pudo hacerse, y la cabeza de Cristo no duró mucho tiempo en la iglesia: alguien la robó y no volvió a aparecer (Millones, 2012: 38-40).

En otra parte del documento, en una de las declaraciones que se tomaron a Gregorio Taco en 1752, el acusado dio algunos detalles sobre el caso, aclarando que la cabeza de piedra parecía «la de un carnero de Castilla». Si así fue, lo más probable es que su origen fuera también parte de la decoración de algún templo derruido, o material en desuso proveniente de la iglesia de Andagua o de los pueblos vecinos (Millones, 2015: 38-40). Hoy día, con menos intransigencia, la Iglesia Católica termina por aceptar los cultos nuevos que surgen a partir de estas imágenes, que se reactivan o se crean en territorio indígena: tal es el caso del Señor de las ánimas de Chalhuanca (distrito del mismo nombre, que pertenece a la provincia de Ayamarcaes, departamento de Apurímac). El 14 de setiembre de 1886, dos pobladores estaban arando la tierra en la chacra de la iglesia de Chalhuanca, cuando encontraron

bajo la superficie la «cabeza del Señor». Con mucha agitación y toda reverencia, el objeto fue trasladado a la casa de Benito Garay, cuyo nieto Dionisio Polo Garay era ecónomo vitalicio de dicha iglesia. Desde entonces, empezó a recibir visitantes que le atribuyeron un número creciente de milagros, hasta que en 1949 fue trasladada a la iglesia parroquial, fecha en que se le construyó su propio templo. Hoy, su fiesta (31 de julio), es una de las festividades más importantes del departamento (Flores Lizana, 2000: 228-229).

Para los andaguinos, el desuso o deterioro de las imágenes no había descartado su sacralidad, y el sacristán, siendo parte del complejo sagrado que era la iglesia y su personal, era el indicado para reactivar las valencias sobrenaturales de las cabezas en cuestión.

Es comprensible que el clero moderno prefiera admitir en su calendario sagrado una festividad creada por los fieles; la alternativa sería ganar la hostilidad de ellos y dejar espacio a la incesante actividad de las iglesias protestantes.

Aunque las faltas contra la fe cristiana que son mencionadas en el documento eran consideradas graves, la «idolatría», que se considera como excepcionalmente peligrosa en todas las acusaciones, es la existencia de «mochaderos» (del verbo *muchay* = besar) o adoratorios clandestinos en los que se reverenciaba a las momias de los parientes o antecesores. Para ponerlo en palabras de nuestro documento, una de las muchas versiones sobre tales santuarios fue relatada por Alejo Cancayllo el 14 de octubre de 1752. Dijo el testigo (natural de Andagua).

Que había visto un mochadero y adoratorio... lo vio con sus propios ojos [en] un cuarto distante una legua del pueblo de Andagua vio en forma de plazoleta un lugar dentro de unas peñas en forma de cueva donde estaban cuatro o cinco cuerpos de genitales parados (Galdames y Marsilli, 2012: 42).

Algo más detallado es el relato de Ramón Sacasqui también natural de Andagua, quien acusa a Gregorio Taco de haberlo llevado a su «mochadero», al que describe de la siguiente manera.

Estaba en forma de cueva con una puerta algo estrecha por la cual entraron y halló un gentil sentado a quien dicho Gregorio Taco le rendía adoraciones y que el dicho Ramón Sacasqui le aplaudió al dicho mochadero y pasando a otra cueva más grande halló varios gentiles y que el dicho Gregorio Taco le dijo estos son los que me dan plata y todas felicidades y que sabe el dicho Ramón Sacasqui que a los dichos mochaderos van distintas personas a ofrecer[,] chicha en cantaritos y otras bebidas (Galdames y Marsilli, 2012: 42).

Sacasqui declara que Taco lo llevó a su santuario hacia 1740, y enfatizó el hecho de que él mismo no tiene ni tuvo mochadero propio, y que fue con Taco y lo hizo

porque era pobre y se le había ofrecido la oportunidad de mejorar su fortuna. Hay que agregar que en alguna otra parte del documento figuran «buytres» acudiendo a tales mochaderos para participar en los rituales (Galdames y Marsilli, 2012: 43)

Por encima del obvio aprovechamiento de los acusadores al tomar ventaja de las rivalidades existentes entre los indígenas, los testimonios sobre este tipo de adoratorios son reveladores de una vieja tradición andina y de la concepción actual del culto a los cerros a quienes se les conoce como *apus* ('señores') o *wamanis* (de *waman* = 'halcón'). Las «mesas» o ceremonias de consulta a las montañas son ceremonias muy difundidas en los departamentos de población de origen indígena. Durante las mismas se invoca a la deidad local que suele ser el cerro identificado como «patrón» de la comunidad. El encargado de la sesión, pongo o *altomisayoq*, luego de preparar las ofrendas reclama la presencia del *apu* o *wamani*, que concurre en forma de halcón o cóndor para absolver las preocupaciones de los concurrentes. El documento del siglo XVIII es acertado en mencionar tal presencia («buytre») en el ritual andino, en los alrededores de Andagua. Destruído el imperio, debieron renacer los cultos locales, la reverencia a los cerros pudo retomar su primacía (Millones, 2012: 41-43).

La participación del cóndor (en el documento se le llama «buitre») en los rituales correspondientes al *apu* o *wamani* arrastra la antigua tradición que explica la presencia del ave en el centro (corazón) de la montaña, y que esta puede tomar esa forma, que entonces se le llama *mallku*, para castigar a quienes le faltan respeto (Millones, 2019: 59-70, lámina 66).

Mucho mayor interés despierta la presencia de los cuerpos momificados de los familiares muertos o antepasados. El documento nos da pocos detalles acerca de los mismos. Aparte de los ya mencionados, se dice también que estaban vestidos con ropas elegantes y llevaban adornos. El espectáculo debió de ser aterrador para los europeos desde el primer momento de su llegada. La sólida tradición de enterrar a los cadáveres, que puede rastrearse varios siglos antes que le diera forma Sófocles en el drama *Antígona*, hizo que no soportasen el culto de las *panacas* reales ('familias nobles') del Cuzco. Así se explica que poco después de que Polo de Ondegardo aceptara el cargo de corregidor del Cuzco, le fuera ordenado llevar a cabo una masiva campaña para la búsqueda y destrucción de las momias de la nobleza imperial (Bauer, 2008: 331-241; López Austin y Millones, 2008: 228-229).

Las noticias que nos da el documento sobre los *mallkis* o momias reales no difieren en este tema de lo que sabemos sobre sus poderes: se les consideraba seres en un nivel de existencia que les permitía intervenir en la vida de los que aun vivían, con las ventajas de estar en posesión de capacidades sobrenaturales. Por ello se les consultaba sobre la ventura o desventura de las acciones próximas, habiendo anulado

el tiempo; su visión trascendía los alcances de las limitaciones de los humanos. Tal comportamiento no difiere en mucho del comportamiento de parientes y amigos de un difunto en los días que hoy consagramos a los muertos.

En busca de congraciarse con ellos, se les alimenta con la que fue en vida su comida favorita, se les pone al día de los eventos familiares y se les pide ayuda para salir delante en los problemas que existen (Millones, 2010: 171-181). En muchos casos documentados por materiales coloniales, se sabe que se quemaban las ofrendas alimenticias bajo la presunción de que los humos y los vapores alimentarían a estos seres y evitarían represalias por la falta de respeto.

Dada la actividad comercial de la región, las asperezas de su territorio y las distancias a ser recorridas, es natural que en Andagua las incertidumbres de toda aventura fuera del espacio cotidiano necesitasen de la seguridad que pudo ofrecerle el ámbito sobrenatural. Tierra de volcanes, religiones en conflicto y presiones colonial, dieron color a este relato judicial que ilumina otro rincón de nuestra historia (Millones, 2012: 43-45).

La consistencia de la percepción contemporánea de la religión indígena documentada en el siglo XVIII

Teniendo en cuenta los antecedentes mostrados dedicaremos nuestra atención a lo sucedido en un conjunto de comunidades que rodeaban en 1778 a la entonces localidad de Lluta. Hoy día la ubicamos, con las dificultades explicables, en el distrito de Lluta, provincia de Caylloma, departamento de Arequipa. El censo de 2017 le da 1417 habitantes y una extensión de 1226 km². Conviene aclarar que estamos situando el relato en un terreno montañoso, a partir del pueblo mencionado que se encuentra a una altitud de 2999 metros sobre el nivel del mar. El conteo de las elevaciones que rodean a Lluta nos ofrece no menos de 39 cerros a una distancia no mayor de 10 kilómetros; hay tres que cercan a los pobladores: el cerro La Cruz a 0.6 km, Sombreriyoc a 1.4 km, y Pasquique a 1.8 km. «En el siglo XVIII la doctrina de Lluta, a cargo de los padres franciscanos, tenía como anexos los siguientes pueblos: San Lorenzo de Murco, Santiago de Huanca, San Jerónimo de Taya y San Andrés de Yura, todos ellos pertenecientes a la jurisdicción de Lluta» (información proporcionada por el Dr. Alejandro Málaga).

No es de extrañar que el culto a las montañas ocupe un lugar preponderante en la correspondencia del sacerdote Juan de Urizar que fue dirigida al «Señor Provisor y Vicario General R. P José Corvi», a lo que se suma el hecho de que se trataba de un pueblo de producción agrícola, que a su vez poseía ganado de camélidos, a lo

que cabe agregar con cierta certeza, ejemplares de vacunos y ovinos que ocupaban las alturas. A lo largo del documento las ceremonias castigadas por ser consideradas idólatras tienen que hacer con la religión de origen preincaico dedicada a la Madre Tierra (expresada en el culto a las montañas) y los rituales de fecundidad practicados para aumentar el número las llamas.

Utilizaremos el Documento n.º 2 (véase la bibliografía) y los materiales de trabajo de campo contemporáneos, recogidos en las publicaciones de Hiroyasu Tomoeda y de los autores del presente artículo.

El principal acusado de idólatra es «Pascual Mamani, que es natural de los Altos de Yura, de un paraje nombrado Checta, que es Alcalde de dichos Altos y también tributario y que es de edad de cuarenta y seis» (fol. 10v). Luego de tomar declaraciones, con el apoyo del cacique y alcaldes de las comunidades correspondientes a la doctrina, Urizar envía en calidad de prisioneros a «Pascual Mamani, Andrés Mamani, Antonio Taco y Ascencio Pumasuca, comprendidos todos de idolatría y superstición según la declaración de Pascual Mamani». El contingente viaja a cargo del Alcalde ordinario de Yura, José Zegarra («de naturaleza ladino y residente en la ciudad de Arequipa») de lo cual toma conocimiento el R. P. Alexandro Barriga, que examinará las acusaciones para que se tome las decisiones correspondientes (fol. 3v). No era la primera vez que Pascual Mamani había sido enviado a Arequipa, unos años atrás había sido acusado del mismo delito y fue encarcelado en la «Real Cárcel» donde guardó prisión un mes y salió de ella con una corta reprensión que le dio Diego Truxillo, sin que interrumpiera sus actividades calificadas primero de superstición y finalmente como de pacto explícito con el demonio.

No estamos seguros de que su estancia fuera tan corta, pero con seguridad fue penosa. El local estaba situado frente a la iglesia catedral a un costado del Cabildo (hoy portal de la Municipalidad). La prisión fue saqueada el 15 de enero de 1780 por una turba enfurecida durante la «Rebelión de los Pasquines»; cuatro años más tarde, sus instalaciones quedaron muy afectadas por un violento terremoto. Finalmente, a pesar de las sucesivas reconstrucciones, se puede decir que «no existió un criterio de ordenación espacial en la arquitectura carcelaria: dependencias administrativas, judiciales, penitenciarias, sanitarias, religiosas e higiénicas, se mezclaban en un estado de confusión muy considerable» (Belan, 2018: 15).

Pascual hizo pública su amenaza a quienes consideraba sus delatores: Isidro y Martín de la Cruz, quienes fallecieron al año de haber dado cuenta de las actividades sacrílegas de Pascual, lo que aumentó la sospecha de su poder sobrenatural.

Las acusaciones por las que se encarceló dos veces a Mamani, y por lo menos una a los otros reos, son básicamente dos: (1) La confección de figuras de sebo o de piedra clasificadas por el clero como materiales para realizar hechizos, y (2) la

comunicación con los cerros, que se identificaban con la representación del demonio. En un principio las figuras de «sebo» y las de piedra se interpretaron como muestra de rusticidad de los nuevos creyentes, y por la gran falta de cuidado que hubo para instruirlos y la «omisión de corregirlos» que dio como resultado una «ignorancia invencible».

El doctrinero al ver que arrojaban esos objetos en los lugares donde bebían agua las llamas, especialmente en las ceremonias de limpieza de acequias (sobre todo al momento de soltar las aguas) que alimentaban sus sementeras, concluyó que no se trataba de una falta grave. Se trataba simplemente de practicar esos rituales para que no faltase agua a sus animales, pero poco después, al observar la masiva participación de los comuneros, el clero decidió que era «un pacto implícito con el demonio», y era mejor asegurarse que no volviesen a hacerlo. Especialmente porque otros gestos, igualmente sospechosos, como frotar las llamas con piedras trabajadas para darles formas humanas o de animales, convenció a la Iglesia de que el total de la ceremonia, que incluía bebidas de alcohol y consumo de coca, era pecaminoso.

Lo que nuestro documento describe, de manera fragmentaria y con los prejuicios de una sociedad que se sabe dominante y cerradamente cristiana, es la ceremonia que hoy día podemos observar en el departamento de Apurímac, provincia de Angaraes, estudiada con detalle en el pueblo de Mestizas. Se trata del ritual de fertilidad que se lleva a cabo en el mes de agosto y que lleva el nombre (español quechuzado) de «agustukuy» o también «tinka» (Tomoeada, 2013: 69), que podemos calificar como de ofrenda a la llama.

Son varios los actos ceremoniales dedicados a los animales domésticos, pero en el *agustukuy* se le da un sentido especial a la reunión y dispersión de las manadas de llamas y alpacas. Los pastores desean la reproducción de sus ganados y todo el ritual descrito es una invocación a los dioses para que sus aspiraciones se realicen.

Hay que llamar la atención sobre la participación del maíz y de la coca en estas ceremonias ganaderas, a pesar de que la gente de las alturas es consciente de sus diferencias con quienes viven en los valles u hondonadas; al mismo tiempo entienden que hay una mutua interdependencia en las acciones de carácter sobre natural y que los *uywa michic* (pastores) necesitan de los productos de los *chakrayuq* (los que tienen sembríos), para su vida ceremonial (Tomoeada, 2013: 88).

Las figuras o imágenes que tanto molestaron a los españoles del siglo XVIII no eran simplemente «sebo»: se trata de masas elaboradas con maíz molido, coca *quintu* (hojas de coca con los bordes completos cuidadosamente conservados), y arcillas de colores, que se usa en varios momentos del *agustukuy*. De hecho, el nombre del pueblo (Luta) se pronuncia *lluqta* en quechua, y significa terrón fabricado de ceniza, para ayudar el chacchado de la coca.

Otra observación despectiva del documento del siglo XVIII está dedicada a las piedras moldeadas con forma de personas o animales frecuentes en la vida de los pastores. Es notoria la mención de un «León manco» al lado de figuras de llamas y alpacas, que los acusadores de Mamani o el R. P. Urizar ven arrojar a las acequias. En realidad, se trataba de «illas», objetos en piedra, generalmente pequeños, en forma de animales, considerados como el fundamento o principio del animal, que constituye el origen y reproducción de la especie representada. Las illas contemporáneas tienen forma de carnero, oveja o llama, y llevan un agujero llamado *Qoka* en la parte que corresponde al lomo, donde los pastores depositan un bloque de grasa. Si se deja vacía esa zona por descuido, los espíritus de los animales domésticos se comen el corazón del propietario, que pagará con su vida el olvido (Tomoeda, 2013: 146).

Pero tales imágenes no fueron la razón principal que llevó a la cárcel a Mamani; se lo encarceló por el «pacto explícito» con el demonio a raíz de sus conversaciones con los cerros, que entendieron como la comunicación con el enemigo. La observación descrita por los acusadores describía al acto inculpativo: Mamani se cubría con una *yakolla* («manta que se cubren los indios como capa» (Santo Tomás, 2013: I, 140), y desde allí se le escuchaba hablar con el demonio.

Esta consulta con los cerros precede a la aparición del *Tawantinsuyu*, y, más allá de su impactante aspecto, son parte general del culto a la Madre Tierra, que expresa su poder a través de las montañas o de las *wankas*. Toda elevación natural es percibida como las islas en el mar, con una parte de su volumen sumergido en la superficie de la tierra, y con su cúspide en un espacio superior al que circulan los seres humanos. Los fenómenos celestes, como las lluvias y las tempestades, son parte de sus dominios y pueden ser convocados si el cerro tuviera necesidad de hacerlo (López Austin y Millones, 2015: 308).

La comunicación con las montañas (*apus* o *wamanis*) figura en las crónicas desde el siglo XVI, y no se ha interrumpido en los siglos siguientes. En 1811, en Lircay, Huancavelica, surgió el líder mesiánico Pero Alanya, que tocó las puertas de la iglesia para celebrar misa, alegando que era Santiago o *Illapa* (dios del trueno, rayo o relámpago), que seguido por los *wamanis* (cerros o divinidades del lugar) tenían la autoridad para irrumpir en un templo católico. El sacerdote y el sacristán, sorprendidos por el número de creyentes que lo acompañaban, pidieron ayuda a la milicia, que tras violenta refriega dispersó a los seguidores y puso preso a Alanya. Escapó de inmediato, luego de haberlo anunciado, y siguió predicando el regreso de los tiempos ajenos al dominio español. Su comunicación con los cerros era la misma que la usada por Mamani, pero a Alanya no se le pudo apresar, a pesar de que por varios años siguió predicando el fin del dominio español (Pease, 1974: 230-252; Huertas, 2001: 1-11)

La información etnográfica contemporánea, recogida en varias localidades del departamento de Huancavelica, ha puesto en evidencia que la comunicación con las montañas se hace a través de un especialista religioso, que hoy se conoce como *urqo qayaq* (llamador del cerro), según la información del Dr. Néstor Godofredo Taipe.

Una mirada al *Tawantinsuyu* nos permite observar que este culto a la Madre Tierra, al igual que a las aguas (*Mama Qocha*) precede a la imposición de los Incas, que no le dieron cabida en la religión oficial del Imperio, y no aparecen en el recinto sagrado de Qorikancha. Con la Colonia, perseguido el culto de los incas, revivieron las antiguas divinidades que, por estar asentadas en el común de la población, fueron mucho más difíciles de erradicar y hoy todavía persisten como parte esencial del sistema de creencias en la población quechua hablante del Perú.

Documentos

Documento n.º 1. Archivo Arzobispal de Lima. Causas de Visitas de Idolatrías y Hechicerías, legajo II-A, expediente 12, 1661/1665, *Ambar. Causa criminal contra don Juan Rodríguez Pilco, cacique y gobernador del pueblo de Ambar, por haber permitido a un indio hacer un simulacro de misa y de bautismo en la fiesta de Corpus*, 370 fols. Visitadores: bachiller Juan Sarmiento de Vivero y licenciado Diego Barreto de Castro.

Documento n.º 2. Arequipa año 1788, *Auto seguido criminalmente contra unos indios del pueblo de Llucta. Sobre el delito de Idolatría*, Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigaciones, Legajo C-4284.

Bibliografía

- Bauer, Brian S. (2008), *Cuzco Antiguo: tierra natal de los incas*, Cusco, CBC.
- Belan, César (2018), «Crimen y castigo: prisiones y confinamiento a las finales en la Colonia. La Real Cárcel de Arequipa a finales de la Colonia. La Real Cárcel de Arequipa, 1780-1824», *Memoria y civilización*, n.º 21, págs. 525-547.
- Betanzos, Juan de (2004), *Suma y narración de los Incas* (ed. de María del Carmen Martín Rubio), Madrid, Ediciones Polifemo.
- Flores Lizana, Carlos (2000), «La fiesta del Señor de las Animas», en Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, *Desde afuera y desde adentro*, Osaka, National Museum of Ethnology, págs. 191-232.
- Galdames, Luis y María Marsilli (2012) (eds), *Culto a los ancestros, hechicerías y resistencia colonial. El caso de Gregorio Taco, Arequipa, 1750*, Arica, Cinosargo Ediciones.

- Huertas, Lorenzo (2001), «Yanan Illapa, Santiago y el Huamani», *La Gaceta. Boletín Informativo de la Sociedad Científica Andina de Folklore*, n.ºs 11-12, año VII, págs. 1-11.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones (2008), *Dioses del Norte y dioses del Sur. Religiones y cosmovisión de Mesoamérica y los Andes*, México D. F., Biblioteca Era.
- Millones, Luis (2010), *Después de la muerte. Voces del Limbo y del Infierno en territorio andino*, Veracruz, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- (2012), «El brujo del valle de los volcanes», en Luis A. Galdames y María Marsilli (eds.), *Culto a los ancestros, hechiceros y resistencia colonial. El caso de Gregorio Taco, Arequipa, 1750*, Arica, Cinosargo Ediciones, págs. 21-48.
- Millones, Luis y Renata Mayer (2019), *Iras y castigos de la Madre tierra*, Lima, Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- Pease, Franklin (1974), «Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)», *Revista del Museo Nacional*, vol. XL, págs. 221-252.
- Santo Tomás, Domingo de (2013), *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima, Universidad San Martín de Porres.