

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**  
**CARRERA DE HISTORIA**



**IDOLATRÍA Y EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS**  
**EN LA VILLA IMPERIAL DE POTOSÍ**  
**(1545-1602)**

Tesis de grado para obtener el título de Licenciatura en Historia

Tutora: Dra. Ximena Medinaceli

Postulante: Pablo Luis Quisbert Condori

La Paz-Bolivia

2023

## **AGRADECIMIENTOS**

Este trabajo no habría sido posible sin el apoyo incondicional de diversas personas. A todas ellas va dirigido mi agradecimiento. Mención especial merece la Dra. Ximena Medinaceli que aceptó ser la Profesora Guía de Tesis y que revisó con paciencia las múltiples versiones de este texto. Asimismo, extendiendo mi reconocimiento a todos los docentes y a mis antiguos compañeros de la Carrera de Historia; así como a los funcionarios de los distintos archivos y bibliotecas, tanto en Potosí como en Sucre, que tan gentilmente atendieron mis requerimientos.

Igualmente, este trabajo se ha beneficiado de las múltiples conversaciones, del aliento y hasta de la insistencia de un gran conjunto de amistades e investigadores (as) tanto de Bolivia como de otros países, que han estado conmigo a lo largo de los años y a quienes les estoy profundamente agradecido. Finalmente, guardo un afecto muy especial para los miembros de mi familia, tanto en La Paz como en el Departamento del Beni.

## ÍNDICE GENERAL

### PARTE INTRODUCTORIA

<b>A.-Una introducción necesaria</b>	<b>p.8</b>
A.1.-El objeto de estudio, el periodo y el lugar elegido	p.8
A.2.-Las preguntas que han guiado la investigación	p.9
A.3.-La hipótesis principal de trabajo	p.10
A.4.-Marco conceptual	p.11
<b>B.-La historiografía de la extirpación y los estudios potosinos</b>	<b>p.16</b>
B.1.-La extirpación de idolatrías en el área andina: Una mirada selectiva	p.17
B.2.-Los cultos de crisis	p.33
B.3.-Charcas y la extirpación	p.38
B.4.-Los estudios en torno a la Villa Imperial de Potosí	p.45
<b>C.-Metodología de trabajo</b>	<b>p.49</b>
C.1.-Archivos y fuentes documentales	p.50
C.2.-Las fuentes impresas	p.51
C.3.-La observación <i>in situ</i>	p.53
C.4.-Plan de exposición	p.53

### PRIMERA PARTE

<b>I.-La geografía ritual</b>	<b>p.56</b>
I.1.-El nivel macro-regional	p.56
I.2.-La región aledaña	p.58
I.3.-El entorno inmediato	p.59
<b>II.-El Cerro Rico de Potosí</b>	<b>p.60</b>
II.1.-El carácter sagrado del Cerro Rico	p.61
II.2.-Los Incas y el descubrimiento del Cerro Rico	p.64

II.3.-El culto colonial al cerro	p.67
<b>III.-La época de la huayra</b>	<b>p.69</b>
III.1.-La preponderancia indígena	p.70
III.2.-La plata corriente	p.73
III.3.-El universo ritual de los huayradores	p.77
 <b>SEGUNDA PARTE</b>	
<b>IV.-El virrey Francisco de Toledo</b>	<b>p.81</b>
IV.1.-Las medidas del virrey contra la idolatría	p.81
IV.2.-Los dogmatizadores	p.87
IV.3.-Algunos casos de extirpación en tiempos toledanos	p.91
<b>V.-Potosí y el orden toledano</b>	<b>p.94</b>
V.1.-El intento de Damián de la Bandera y fray Pedro de Toro	p.94
V.2.-Fray Francisco de la Cruz y las minas del Cerro Rico	p.99
V.3.-La reforma urbana de Potosí	p.106
<b>VI.-Las huacas y los descubrimientos de minas</b>	<b>p.109</b>
VI.1.-Las ordenanzas de 1574	p.109
VI.2.-Las minas ocultas y las huacas	p.114
VI.3.-Las guardianas de las minas	p.122
 <b>TERCERA PARTE</b>	
<b>VII.-La Villa Imperial de Potosí y la idolatría</b>	<b>p.127</b>
VII.1.-Los apologistas de la “bondad” de las minas	p.128
VII.2.-Las prácticas: el testimonio de los eclesiásticos	p.131
VII.3.-La Universidad de la Idolatría	p.137

<b>VIII.-Las borracheras</b>	<b>p.139</b>
VIII.1.-Embriaguez, bailes e idolatría	p.140
VIII.2.-Juan de Matienzo y las borracheras públicas	p.142
VIII.3.-Las medidas sobre la chicha y la harina de maíz	p.146
<b>IX.-Las complejidades de la evangelización</b>	<b>p.150</b>
IX.1.-La corrupción clerical	p.151
IX.2.-Los conflictos entre el clero secular y el clero regular	p.155
IX.3.-Los servicios religiosos en el Cerro Rico y la controversia sobre las fiestas	p.160
<b>CUARTA PARTE</b>	
<b>X.-La terrible epidemia de 1589 y la ira de las huacas</b>	<b>p.168</b>
X.1.-El Moro Onqoy y su represión	p.168
X.2.-La epidemia en Charcas: sacrificios y revitalización de los antiguos cultos	p.172
X.3.-El impacto en Potosí: la cólera del Dios cristiano	p.177
<b>XI.-Los jesuitas y la extirpación de la huaca de Mollepunku</b>	<b>p.182</b>
XI.1.-Las narrativas en torno a la huaca	p.183
XI.2.-El personaje: Diego de Torres Bollo	p.186
XI.3.-Las lecciones de la extirpación	p.189
<b>XII.-La idolatría representada y el retorno del Inca</b>	<b>p.192</b>
XII.1.-El Inca, los salvajes y Tarapaya	p.197
XII.2.-El triunfo sobre la idolatría y el retorno del Rey Inca	p.206
XII.3.-El Inca y los moros	p.210
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>p.215</b>
<b>FUENTES DOCUMENTALES</b>	<b>p.223</b>
<b>FUENTES IMPRESAS</b>	<b>p.227</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>p.237</b>

**INDICE DE TABLAS**

Tabla N° 1	
Alcaldes Mayores y doctrinas de Potosí 1571	p.75
Tabla N° 2	
Quinto Real pagado en Potosí entre 1565 y 1580	p.104
Tabla N° 3	
Minas de plata descubiertas entre 1580-1585 en las regiones aledañas a Potosí	p.119
Tabla N° 4	
Minas de plata descubiertas por Catalina Arupo	p.124
Tabla N° 5	
Fiestas que debían guardar los indígenas. III Concilio Limense 1583	p.162
Tabla N° 6	
Algunas epidemias que asolaron la Villa Imperial de Potosí	p.173
Tabla N° 7	
Impacto en Potosí de la epidemia de viruelas de 1589	p.179
Tabla N° 8	
Denuncias de abusos de los doctrineros durante la epidemia de 1589	p.181

## INDICE DE FIGURAS

Figura N° 1

El Cerro Rico de Potosí y su entorno de cerros y montañas según Alcides D´Orbigny

Figura N° 2

El Cerro Rico de Potosí y los Incas según Guamán Poma de Ayala y Martín de Murúa

Figura N° 3

El Cerro Rico de Potosí en las obras de Pedro Cieza de León y Agustín de Zárate

Figura N° 4

Planta de la Villa Imperial de Potosí (siglo XVI)

Figura N° 5

El demonio en las borracheras y bailes indígenas (José López de los Ríos siglo XVII)

Figura N° 6

Trabajo en un ingenio en la Villa Imperial de Potosí (siglo XVI)

## **PARTE INTRODUCTORIA**



## **A.-Una introducción necesaria**

Fue durante la realización de uno de los trabajos académicos para la carrera de Historia que tuve la ocasión de conocer por primera vez los textos relacionados con las campañas de extirpación de idolatrías en los Andes durante el siglo XVII. Una de las cosas que más me llamó la atención por entonces, era que en estos textos se reseñaban como superstición y prácticas de idolatría, propias de los indígenas y merecedoras por tanto de castigos, una serie de creencias como asociar el zumbido en los oídos al hecho de que pudieran estar hablando bien o mal de uno (dependiendo si se trataba del oído derecho o el izquierdo), o la creencia de que no había que señalar con el dedo el arco iris por las consecuencias funestas que ello podía traer. Si la alusión a estas prácticas llamó mi atención, es porque las mismas me eran familiares desde los años de mi infancia; más aún varias de ellas al día de hoy no son privativas de las poblaciones indígenas y rurales de los Andes bolivianos, sino que forman parte del corpus de creencias de muchos de los habitantes de las ciudades bolivianas.

La persistencia de varias de estas prácticas y creencias, aún en nuestros días, podría ser interpretada como una evidencia del fracaso de políticas coloniales como la extirpación de idolatrías y como muestra de la vitalidad y de la capacidad de resistencia de la sociedad andina frente a la situación colonial. Ello es correcto en alguna medida; pero no deja de ser cierto también, que muchas de las personas en quienes se hacen presentes estas creencias, hacen gala asimismo de otras prácticas como la fe y devoción en la Virgen y los santos cristianos, que los muestran más bien, y ellos así se reclaman, como verdaderos creyentes católicos. El entender cómo estos universos religiosos, el andino y el cristiano, se relacionaron, se enfrentaron -a veces con un alto grado de violencia-, y se nutrieron mutuamente es lo que ha motivado este trabajo.

### A.1.-El objeto de estudio, el periodo y el lugar elegido

La presente investigación está dirigida a analizar la existencia en la Villa Imperial de Potosí, entre el momento del descubrimiento del Cerro Rico de Potosí en 1545 y el inicio del siglo XVII, de manifestaciones de la religiosidad andina, o idolatrías como eran denominadas

por los españoles; así como su subsecuente represión o extirpación. La decisión de privilegiar este tema obedece a que el estudio de fenómenos como la extirpación de idolatrías, es de gran importancia para comprender los procesos de pervivencia, tanto como de transformación y cambio de las creencias religiosas de las poblaciones de Charcas.

En cuanto al periodo de tiempo elegido; si bien es durante el siglo XVII que se dieron en los Andes las mayores y más organizadas campañas de extirpación de idolatrías, sobre todo en la jurisdicción del Arzobispado de Lima, se ha decidido concentrar la atención en el siglo XVI, ante todo porque este siglo es el periodo de consolidación de las estructuras políticas, económicas, sociales y también religiosas, marcadas sobre todo por el accionar del virrey Francisco de Toledo, que regirán el mundo colonial hasta bien entrado el siglo XVIII.

En cuanto al lugar elegido, la Villa Imperial de Potosí, su elección obedece no solo a que fue el centro económico y la población más importante del territorio de Charcas en el siglo XVI; sino también a que su conformación particular, como centro productor minero y como centro poblado que exhibía a su vez facetas tanto urbanas como rurales, y en el que convivía una importante masa de población indígena junto con la población española, mestiza y extranjera, generó una dinámica que tuvo impactos en diversos ámbitos, incluido el religioso.

#### A.2.-Las preguntas que han guiado la investigación

Tres son las preguntas que han guiado esta investigación y que son respondidas a lo largo del trabajo. En primer lugar, ¿cómo era el entorno geográfico-ritual potosino, cuáles fueron las manifestaciones de religiosidad nativa en Potosí y cuáles fueron las medidas tomadas por los distintos órganos de poder coloniales para reprimirlas o minimizar su impacto?

Una segunda pregunta tiene que ver con las distintas posiciones asumidas por las autoridades, civiles y eclesiásticas, a lo largo del siglo XVI para hacer frente al problema de la idolatría indígena; poniendo especial acento en el efecto que tuvieron las políticas implementadas por el virrey Francisco de Toledo en la década de 1570, pero también en las

medidas implementadas o sugeridas por los actores de la iglesia (particularmente las órdenes religiosas y el clero secular).

Finalmente, una tercera interrogante, tiene que ver con el rol de un núcleo urbano como la Villa Imperial de Potosí: ¿existen diferencias en el tratamiento de la idolatría en un escenario como el potosino, donde cristianismo e idolatría convivieron de manera muy estrecha?

### A.3.-La hipótesis principal de trabajo

Este trabajo busca demostrar la existencia de manifestaciones religiosas indígenas, denominadas por el poder colonial como idolatrías, en el ámbito de la Villa Imperial de Potosí y de intentos de erradicarla a lo largo del siglo XVI.

Para explicar el mayor o menor impacto de la actividad represiva se ha decidido utilizar, en el contexto potosino y en el siglo XVI, la propuesta del “pacto colonial” aplicada a la extirpación hecha por Thierry Saignes, quien sugirió que la ausencia de campañas de extirpación en Charcas en el siglo XVII similares a las realizadas en el Arzobispado de Lima, se debía a la existencia de un pacto entre las comunidades andinas y el poder colonial, que aseguraban el concurso de la mano de obra indígena en la estructura económica colonial a cambio de tolerancia en el tratamiento dado a las manifestaciones religiosas andinas<sup>1</sup>.

Consideramos que la hipótesis del “pacto colonial” aplicada a la extirpación, es válida también en el contexto del siglo XVI y aún en el caso, como se demuestra, de haber existido intentos de extirpación en Potosí; y que la eficacia y hasta la posibilidad de la extirpación estuvo condicionada por esta idea de pacto, por la actitud de los distintos actores (indígenas, autoridades coloniales, clero secular y regular) y también por la relación, muchas veces tensa, entre cristianismo y religiosidad andina.

---

<sup>1</sup> Thierry Saignes “Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (Siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665”. En: **Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas**. Band 21, Köln, 1984, pp. 27-75; ver en particular la p. 45.

#### A.4.-Marco conceptual

La presente investigación se inscribe dentro de los estudios etnohistóricos; no sólo porque aborda la historia de los grupos indígenas que vivían en la Villa Imperial de Potosí en las primeras décadas de la dominación española, periodo en el que se circunscriben una gran parte de dichos estudios; sino porque busca hacer uso de los métodos propios de la etnohistoria. De ahí que se ha buscado extraer de la documentación administrativa y jurídica colonial, así como de los textos de distintos cronistas, información sobre la religiosidad y las prácticas rituales indígenas en Potosí, la que se ha complementado con información proveniente de los estudios arqueológicos y también, aunque en menor medida, antropológicos. Igualmente, esta investigación hace uso de algunos conceptos, que ameritan ser explicados en detalle, los cuales son los siguientes:

##### *El pacto colonial:*

La teoría del pacto colonial es constitutiva a la comprensión del propio periodo desde la historiografía. En las últimas décadas del siglo XX, algunos autores negaron de plano la existencia de cualquier tipo de pacto en el periodo colonial, a partir de la presunción de que al tratarse de un sistema en el que imperaba la dominación y el sometimiento, no sería posible ningún tipo de pactos entre los sujetos colonizados y el poder colonial y/o los sujetos colonizadores. La única salida que tendrían los colonizados frente al poder colonial, más allá de la sumisión, sería en todo caso la resistencia y finalmente la rebelión. De hecho, y como se ve en el siguiente apartado dedicado a la historiografía de la extirpación, la existencia de fuentes como los procesos de extirpación de idolatrías, donde se describen las prácticas de los indígenas reacios o renuentes a las imposiciones del cristianismo, fueron vistos durante un buen tiempo como la prueba plena y palpable de la vocación de resistencia de las poblaciones andinas.

En el medio académico boliviano es conocida la posición del historiador Roberto Choque quien consideraba que no se podía hablar de un pacto entre desiguales y que la noción

de pacto tendía a encubrir la violencia y la imposición colonial<sup>2</sup>. Por su parte, Silvia Rivera afirmaba en 1993, que el reconocimiento de aquellos derechos que los indígenas lograron obtener del poder colonial como el mantenimiento de sus autoridades tradicionales y el que les fuera confirmada la posesión de sus tierras, todo ello a cambio de servicios como la mita o el pago del tributo, obedecía más bien a una suerte de “tregua colonial”<sup>3</sup>. Desde ya, la noción de tregua es muy distinta a la de pacto, ya que remite a una pausa en una lucha o conflicto, más que a un acuerdo.

En torno a la idea de pacto colonial, habría más bien que mencionar que se trata de un concepto con múltiples significados<sup>4</sup>. Probablemente la enunciación más amplia del concepto, corresponde a la relación establecida entre la monarquía española y las colonias españolas en las Indias. La idea de este pacto es recurrente en los textos que tratan sobre las reformas borbónicas y las rebeliones indígenas del siglo XVIII; y también los que abordan los primeros años de las luchas de Independencia en el siglo XIX, dos momentos en los cuales se afirma que este pacto colonial entre la metrópoli y las colonias americanas habría entrado en crisis<sup>5</sup>.

De manera más específica, la historiografía comenzó a hablar también de pacto colonial, al momento de referirse a la relación existente entre el estado colonial y las

---

<sup>2</sup> Aunque su posición era conocida y la expuso en diversos eventos académicos, Choque no plasmó en un texto específico sus críticas a la teoría del pacto colonial. Sin embargo una de sus principales obras, **Jesús de Machaca: la marka rebelde. Cinco siglos de historia**. CIPCA-Plural Editores, La Paz, 2003, bien puede ser considerada como un ejemplo de una historiografía de la resistencia.

<sup>3</sup> “...el derecho a conservar lo que quedaba de sus territorios, a gobernarse por sus propias autoridades étnicas...y a acogerse al fuero especial de la legislación indiana... Estos derechos pasaron a formar parte de la memoria colectiva aymara, como si en el siglo XVI se hubiera llegado a una suerte de **tregua pactada** entre colonizadores y colonizados. A cambio de ello, los indios habrían accedido a cumplir con las *prestaciones rotativas de fuerza de trabajo* (mit'a), el pago de tributos (tasa), e incluso habrían incorporado en su panteón a los dioses extranjeros”. Silvia Rivera “La raíz: colonizadores y colonizados” en: Xavier Albó y Raúl Barrios (coordinadores) **Violencias encubiertas en Bolivia**. CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz, 1993, p.40. El subrayado es nuestro.

<sup>4</sup> Sobre estos múltiples significados ver Annick Lempérière “El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista” En: **ISTOR**. Año V, N° 19, Centro de Investigación y Docencia Económicas CIDE, México, 2004, pp.107-128. Para el caso específico de Charcas, Eugenia Bridikhina “De lo colonial en los tomos de Bolivia, su historia”. En: **Tinkazos**. Vol. 18, N° 37, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia PIEB, La Paz, 2015, pp.89-99.

<sup>5</sup> Para entender el impacto y los debates en la historiografía boliviana en torno a la teoría del pacto colonial, son muy útiles los siguientes textos: María Luisa Soux “Tributo, constitución y renegociación del pacto colonial. El caso altoperuano durante el proceso de independencia (1808-1826)”. En: **Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad**. N° 115, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008, pp.19-48 (en particular las pp.22-24) y Pilar Mendieta **Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia**. Instituto de Estudios Bolivianos IEB-Plural Editores, La Paz, 2010, pp.34-35.

poblaciones indígenas. Este pacto habría implicado que a cambio del pago del tributo y la prestación de servicios como la mita por parte de las comunidades indígenas, el poder colonial garantizó a éstas la posesión de la tierra así como el reconocimiento de sus autoridades. Es en estos términos que en 1982 Tristan Platt planteó su idea de un “pacto de reciprocidad” entre las comunidades indígenas y la corona española<sup>6</sup>. Los momentos constitutivos de este pacto colonial habrían sido tanto los actos de vasallaje en el momento de la conquista, cuando las poblaciones indígenas en los Andes aceptaron la soberanía del monarca español en sustitución de la autoridad incaica<sup>7</sup>; pero más aún, las reformas establecidas por el virrey Francisco de Toledo en la década de 1570, que dieron forma al sistema colonial y perfilaron el denominado pacto colonial. En todo caso, este pacto se desarrolló en el marco de las relaciones de vasallaje características de las sociedades de antiguo régimen. Y de entrada, otra de sus características fundamentales es la asimetría. Evidentemente no se trata de un pacto entre iguales sino entre sujetos que ocupan lugares diferenciados dentro de la estructura de la sociedad colonial.

La propuesta de Platt generó adhesiones, pero también críticas como la de Esteban Ticona que, aunque reconoce la utilidad del concepto de pacto, critica que se funde sólo en el análisis de las relaciones económicas<sup>8</sup>. Influenciado por el trabajo de Platt, Thierry Saignes aplicó, en 1984, la propuesta del pacto colonial para explicar la ausencia de campañas de extirpación de idolatrías en Charcas, similares a las realizadas en el arzobispado de Lima en el siglo XVII. Propuesta que cómo se ha mencionado al hablar de la hipótesis principal de este trabajo, ha guiado la presente investigación.

### *La idolatría*

El concepto de idolatría llega a los Andes en el siglo XVI, apenas los españoles ponen un pie en el territorio del Imperio Incaico, y como tal permea la totalidad de las fuentes coloniales que de manera fragmentaria o más amplia hablan acerca de la religiosidad indígena.

---

<sup>6</sup> Tristan Platt **Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí**. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, 2016, p.83.

<sup>7</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse y Olivia Harris **Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XVI-XVII). Historia Antropológica de una confederación aymara**. IFEA/University of Saint Andrews/Plural/IAF/FCBCB/ University of London, La Paz, 2006, p.127.

<sup>8</sup> Esteban Ticona **Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales**. Universidad de la Cordillera-Plural Editores, La Paz, 2005, p.84.

Evidentemente, para los clérigos y autoridades seculares españolas, todo aquello que hacía referencia a las religiones indígenas, no podía ser considerado más que idolatría, es decir manifestación de una falsa religión en oposición a la verdadera que era el cristianismo; ya que como dice Henrique Urbano como idolatría se conocerán todas “...las creencias y prácticas religiosas autóctonas que se apartan del catolicismo”<sup>9</sup>. Una de las características fundamentales de la idolatría es el culto a los ídolos o falsos dioses, algo que los españoles creían reconocer en la veneración que los indígenas otorgaban a lo que ellos denominaban huacas. Y de hecho, en muchos de los escritos coloniales huaca e ídolo son una suerte de sinónimos. Y si bien es cierto que huaca “...designa el ídolo y el lugar donde está el ídolo”<sup>10</sup>, no es menos cierto que el término tiene también otros significados<sup>11</sup>.

En las primeras décadas del siglo XXI se ha hecho más frecuente en los estudios andinos el hacer referencia a la “religiosidad andina” cuando se aborda aquello que los testimonios coloniales refieren como idolatría. Evidentemente, documentos como el manuscrito de Huarochirí o los procesos de extirpación de idolatrías que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima, ofrecen una gran cantidad de información acerca de las religiones andinas (panteones de dioses, mitos de origen, creencias y rituales, etc.), permitiendo incluso hacer ejercicios de reconstrucción de la religiosidad de algunos de los grupos étnicos involucrados en los procesos de extirpación.

En el presente trabajo se ha optado por usar el término idolatría, tanto en el título como en el contenido del mismo. Se trata de una decisión en gran medida condicionada por las fuentes. Como es sabido, hasta ahora no se han encontrado para el caso de Charcas fuentes como las existentes para el Arzobispado de Lima. Las referencias a la existencia de idolatría en Potosí se han obtenido a través de muy diversas fuentes: respuestas a interrogatorios en informaciones de méritos de clérigos, pequeñas menciones en cartas de personas seculares o eclesiásticas, detalles presentes en memoriales o relaciones sobre la Villa Imperial. Incluso

---

<sup>9</sup> Henrique Urbano “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”. En: Gabriela Ramos, y Henrique Urbano, (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, p.22.

<sup>10</sup> Urbano “Ídolos, figuras, imágenes...”, p.15.

<sup>11</sup> Sobre estos otros significados vease Cesar Itier “Huaca, un concepto andino mal entendido”. En: **Chungará**. Volumen 53, N° 3, Universidad de Tarapacá, Arica, 2021, pp. 480-490.

una fuente del siglo XVI como el memorial del clérigo Bartolomé Álvarez, que se comenta más adelante, y que abunda en detalles sobre las prácticas religiosas de distintos grupos étnicos, tiende a mostrarlas desde un punto de vista general. De ahí que aunque existan, dispersos en las fuentes, fragmentos de una religiosidad caranga, una religiosidad pacaje o una religiosidad chicha, resulta bastante complejo el poder reconstruir o hacer un análisis específico de cada una de esas religiosidades indígenas, máxime aún si se toma en cuenta la diversidad de grupos étnicos que poblaban la Villa Imperial de Potosí a fines del siglo XVI. De ahí que nuestra mirada esté condicionada por la de aquellos que redactaron las fuentes que nos han servido para elaborar este trabajo (clérigos, frailes, autoridades seculares y eclesiásticas, mineros, etc.) todos ellos pertenecientes a la “república de españoles”, es decir al sujeto dominante dentro de la sociedad colonial.

### *La extirpación de idolatrías*

Desde que se publicó el texto clásico de Pierre Duviols<sup>12</sup> y vieron la luz los distintos trabajos centrados en los procesos de extirpación de idolatrías que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima, se consideró a la extirpación de idolatrías como un proceso histórico característico del siglo XVII; y que se habría iniciado en 1609 luego que el clérigo Francisco de Ávila, “descubriera” que los indígenas de su parroquia de San Damián de Huarochirí, persistían en la idolatría. De hecho, en el propio siglo XVII el jesuíta Pablo José de Arriaga, autor de la *Extirpación de la idolatría del Pirú*<sup>13</sup>, verdadero compendio de las creencias indígenas que se querían erradicar y que incluye un manual de instrucciones para los extirpadores de idolatrías, consideraba al “descubrimiento” de Ávila como el episodio a partir del cual, el virrey Príncipe de Esquilache y el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero habrían dado inicio a las visitas de extirpación de la idolatría en la jurisdicción del arzobispado de Lima, con un método (la visita) y unos encargados de ejecutarlo (los visitantes de la idolatría) muy bien definidos en su alcance y atribuciones.

---

<sup>12</sup> Pierre Duviols **La destrucción de las religiones andinas**. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México, 1977.

<sup>13</sup> Pablo José de Arriaga **Extirpación de la Idolatría del Pirú**. Por Jerónimo Contreras impresor de libros, Lima, 1621.



Sin embargo, el propio Pierre Duviols en su estudio pionero, antes de entrar a abordar la trayectoria de Ávila y las visitas de extirpación realizadas en el siglo XVII, dedicó varios capítulos de su libro a mostrar cómo la voluntad de extirpar las idolatrías, es decir de arrancar, desarraigar, en suma destruir y eliminar las religiones indígenas, había estado presente desde el mismo momento en que los españoles arribaron a los Andes. A pesar de las prevenciones de Duviols, la asociación entre extirpación de idolatrías y lo ocurrido en el siglo XVII perduró. De ahí que cuando el propio Duviols publicó los procesos de extirpación de idolatrías de la región de Cajatambo, denominó como “la nueva extirpación” a las visitas de extirpación de idolatrías implementadas a raíz del “descubrimiento” de Francisco de Ávila<sup>14</sup>, para diferenciarla de las acciones realizadas por las autoridades civiles y eclesiásticas tanto en el siglo XVI como en los inicios del siglo XVII, las cuales serían una extirpación primigenia o antigua. Hasta donde sabemos ningún otro trabajo académico ha adoptado esta propuesta de Duviols; aunque algo si es seguro, al menos hay ya un consenso de que la extirpación de idolatrías no remite solamente al siglo XVII y que la actividad extirpadora está presente desde el inicio mismo de la presencia española. Es bajo este razonamiento, de la existencia de una voluntad extirpadora desde los inicios de la colonización<sup>15</sup>, que se ha encarado esta investigación, centrada en el siglo XVI y en un escenario urbano como la Villa Imperial de Potosí.

## **B.-La historiografía de la extirpación y los estudios potosinos**

La extirpación de idolatrías es probablemente uno de los temas que mayor atención ha recibido en los estudios andinos y que se ha plasmado en una gran cantidad de artículos y libros. De ahí que lo que viene a continuación, es una mirada no tanto exhaustiva sino más bien selectiva sobre la bibliografía producida en torno a este tema en el área andina, seguida de una mirada a los estudios sobre los cultos de crisis del siglo XVI como el Taqui Onqoy, el Moro Onqoy y otros. Una tercera aproximación bibliográfica está dedicada al problema de la

---

<sup>14</sup> Pierre Duviols **Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, Lima, 2003, p.55.

<sup>15</sup> Actitud que Urbano ha resumido de la siguiente forma: “...el catolicismo nació en los Andes en lucha abierta contra la idolatría, y desde que el primer español, seglar o religioso, puso pie en tierra americana, no ha hecho otra cosa, hablando de la dimensión religiosa, que extirpar idolatrías” Urbano “Ídolos, figuras, imágenes...”, p.8.

idolatría en Charcas; y se finaliza con una reseña de la producción bibliográfica más importante en torno a la Villa Imperial de Potosí, con el énfasis puesto en el tema religioso.

### B.1.-La extirpación de idolatrías en el área andina: Una mirada selectiva

El interés del mundo académico por las idolatrías de las poblaciones andinas, y su represión por parte del poder colonial español, surgió en las primeras décadas del siglo XX. Inicialmente a través de la publicación de fuentes o reedición de otras, como la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* del clérigo cuzqueño Cristóbal de Molina<sup>16</sup>; el tratado *La extirpación de la idolatría del Perú* del jesuita Pablo José de Arriaga<sup>17</sup>, imprescindible para comprender el proceso de la extirpación de idolatrías, o las informaciones sobre la religión indígena recogidas por el extirpador Rodrigo Hernández Príncipe<sup>18</sup>. Es también en estos años que José Toribio Polo, publica su estudio biográfico sobre Francisco de Ávila<sup>19</sup> y se publican otros documentos referentes a la vida y obra de este clérigo que desempeñó un papel de gran importancia en el desarrollo de las campañas de extirpación de la idolatría del siglo XVII<sup>20</sup>.

Sin embargo, habrá que esperar hasta la década de 1960 para contar con los primeros estudios de análisis de la extirpación de idolatrías. En todo caso, será la publicación de la tesis de Pierre Duviols bajo el título de *La Lutte contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial: "L'extirpation de l'idolâtrie"*<sup>21</sup>, la que muestre en su real magnitud la importancia del problema de las idolatrías y su extirpación en el área andina. En efecto, Duviols sistematizó la información disponible hasta el momento y la procedente de repositorios de

<sup>16</sup> Cristóbal de Molina **Relación de las fábulas y ritos de los incas**. Anotaciones de Horacio Urteaga, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Imprenta y librería Sanmarti, Lima, 1916.

<sup>17</sup> Pablo José de Arriaga **La extirpación de la idolatría en el Perú**. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Imprenta y librería Sanmarti, Lima, 1920.

<sup>18</sup> Rodrigo Hernández Príncipe "Mitología Andina". En: **Revista Inca**. Volumen I. Número 1, Anotaciones de Carlos Romero, Museo de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1923 [1622], pp. 25-78.

<sup>19</sup> José Toribio Polo "Un quechuista". En: **Revista Histórica**. Tomo I, N° 1, Instituto Histórico del Perú, Lima, 1906, pp. 24-38.

<sup>20</sup> Francisco de Ávila "Prefación al libro de los sermones, o homilías en lengua castellana, y la índica general quechua". En: **Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas**. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Imprenta y librería Sanmarti, Lima, 1918, pp. 57-98; y Horacio Urteaga "Información de vita et moribus del doctor Francisco de Ávila, fecha el año de 1607". En: **Revista del Archivo del Museo Nacional del Perú**. Tomo IX, N° 2, Museo Nacional del Perú, Lima, 1936, pp.169-209.

<sup>21</sup> Pierre Duviols **La Lutte contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial: "L'extirpation de l'idolâtrie"**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1971.

España y el Perú, para mostrar que la extirpación de las idolatrías indígenas fue una preocupación de las autoridades coloniales desde el inicio de la presencia española en los Andes. El gran aporte de Duviols será analizar la transformación ocurrida en el siglo XVII, cuando la extirpación se institucionalizó y llegó a su mayor etapa de desarrollo con las llamadas visitas de extirpación de idolatrías. Finalmente, éste investigador insistió en el caudal de datos valiosos que podían ofrecer los procesos de extirpación de idolatrías tanto para conocer las creencias y rituales religiosos prehispánicos como sobre aspectos económicos, políticos y sociales de los pueblos andinos; así como su importancia para ensayos de historias locales.

Será precisamente sobre los derroteros marcados por el trabajo de Duviols que discurrirá la investigación entre 1966-1986; años marcados ante todo por la publicación de nuevas fuentes y estudios de caso en base a los procesos de extirpación. En cuanto a las fuentes el mismo Duviols contribuyó con algunas, como la publicación en 1965 de un proceso de extirpación en la diócesis de Arequipa, con el que llamaba la atención hacia la extirpación en otras diócesis andinas distintas al Arzobispado de Lima<sup>22</sup>; la publicación de los “*errores, ritos, supersticiones y ceremonias*” de la provincia de Chinchaycocha<sup>23</sup>; pero sobre todo la publicación de *La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*<sup>24</sup>; una auténtica guía para la extirpación como para el descubrimiento de minas, obra del clérigo Cristóbal de Albornoz, probablemente el sacerdote extirpador más esclarecido de la segunda mitad del siglo XVI. Franklin Pease contribuyó, asimismo, con la publicación de un informe administrativo que muestra los efectos de la política de extirpación de idolatrías llevada a cabo en las primeras décadas del siglo XVII en el Arzobispado de Lima<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Pierre Duviols “Un procès d’idolâtrie au Pérou, Arequipa 1671”. En: **Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú**, N° 16, Biblioteca Nacional del Perú, Lima, 1966, pp. 198-211.

<sup>23</sup> Pierre Duviols “Une petite chronique retrouvée: errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)”. En: **Journal de la Société des Américanistes**. Volume 63, Numéro 1, Société des Américanistes, Paris, 1974, pp. 275–297.

<sup>24</sup> Pierre Duviols “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”. En: **Journal de la Société des Américanistes**. Volume 56, Numéro 1, Société des Américanistes, Paris, 1967, pp. 7-39. La versión castellana de este artículo fue publicada en Pierre Duviols “Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico”. En: **Revista Andina**. Año 2, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1984, pp. 169-222.

<sup>25</sup> Franklin Pease “El Príncipe de Esquilache y una relación sobre la extirpación de la idolatría”. En: **Cuadernos del Seminario de Historia**. Volumen VII, Número 9, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1968, pp.81-92.

Sin embargo la riqueza del periodo estriba en la gran cantidad de estudios de caso que se publicaron, los mismos que comparten ciertos elementos comunes: están centrados en el área rural, mayoritariamente en la jurisdicción del Arzobispado de Lima, usan como fuente principal los procesos de extirpación de idolatrías y su aporte fundamental es mostrar las creencias religiosas prehispánicas de los pueblos tomados como objeto de estudio y las características locales que asumió la extirpación en los mismos. Más importante aún, estos trabajos transmiten como ideas fuerza la pervivencia de la religión andina y la resistencia de las poblaciones indígenas frente al poder colonial. Así vistos en conjunto estos trabajos configuran una suerte de “historiografía de la resistencia”, todo ello en un contexto político, el peruano, marcado por los grandes cambios políticos y sociales que desembocaron en el gobierno del General Velasco Alvarado y que llevaron a las Ciencias Sociales peruanas a un redescubrimiento de lo andino<sup>26</sup>.

Casi al final de este periodo comienzan a aparecer algunos trabajos que abordan los trasfondos políticos, sociales y económicos existentes en torno a las campañas de extirpación realizadas en el siglo XVII. Destaca en este campo el investigador español Antonio Acosta, quien en sucesivos trabajos llama la atención sobre la situación de las doctrinas de indios, la coerción económica de los párrocos hacia los feligreses, y las tensas relaciones entre doctrineros e indios, en los momentos previos al inicio de las campañas de extirpación de la década de 1610<sup>27</sup>. En esta misma línea se encuentra el trabajo de Bernard Lavallé quien identifica a las doctrinas de indios como verdaderos “núcleos de explotación colonial”<sup>28</sup>, así como el trabajo de Hugo Pereyra, que vincula la persistencia de la idolatría con mecanismos de carácter económico, como el servicio de los indios en los obrajes textiles<sup>29</sup>. La misma

---

<sup>26</sup> Entre lo más notable de la producción de este periodo: Pierre Duviols “La visite des idolâtries de Concepción de Chupas”. En: **Journal de la Société des Américanistes**. Volume 55, Numéro 2, Société des Américanistes, Paris, 1966, pp. 497-510; José Dammert Bellido “Procesos por supersticiones en las provincias de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVII”. En: **Allpanchis**. N° 6, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1974, pp.179-199. Elio Masferrer “Criterios de organización andina. Recuay siglo XVII”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo XIII, N° 1-2, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1984, pp. 47-61.

<sup>27</sup> Antonio Acosta “Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)”. En: **Allpanchis**. Vol. 16, N° 19, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1982, pp. 117-149 y Antonio Acosta “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú, a comienzos del siglo XVII”. En: **Histórica**. Vol. VI, N° 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1982, pp. 1-34.

<sup>28</sup> Bernard Lavallé “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial. Siglos XVI-XVII” En: **Allpanchis**. Vol. 16, N° 19, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1982, pp. 151-173.

<sup>29</sup> Hugo Pereyra Plasencia “Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churin (1663)”. En: **Boletín del**

importancia posee el estudio de Luís Millones acerca de la actitud de las elites indígenas frente a las idolatrías y su extirpación<sup>30</sup>.

Un segundo periodo va entre 1986 y 2002. Puede decirse que es el de madurez en los estudios sobre la extirpación de la idolatría. A la publicación de hallazgos documentales y presentación de realidades locales que predominaron en el anterior periodo, se agregarán reflexiones más profundas sobre los orígenes de las campañas de extirpación y sobre sus consecuencias. Este periodo se inicia con la publicación de *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*<sup>31</sup>. Luego de varias vicisitudes por fin la comunidad académica podía contar con la transcripción completa de varios procesos de extirpación de idolatrías, en este caso de la región peruana de Cajatambo. Se trata en síntesis de un voluminoso corpus documental, acompañado de un importante estudio de Pierre Duviols en el que actualiza varias de sus propuestas presentes en su primer gran trabajo; tal vez uno de los enunciados más importantes constituye la afirmación de Duviols, que la extirpación de idolatrías es una suerte de “hija bastarda” de la Inquisición y que las visitas de extirpación se construyeron sobre la base de los métodos inquisitoriales.

La publicación de los procesos de Cajatambo será muy bien recibida por los investigadores y recibirá diversos comentarios, siendo de destacar el que realizó Antonio Acosta en un artículo que sobrepasa las características de una reseña bibliográfica<sup>32</sup>, donde insiste en tomar en cuenta los factores económicos y sociales a la hora de reflexionar sobre el origen de las campañas de extirpación del siglo XVII, y las relaciones entre indios y doctrineros<sup>33</sup>. El mismo año de la publicación de la documentación de Cajatambo, 1986, se

---

**Instituto Riva-Agüero.** N° 13, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984, pp. 209-244.

<sup>30</sup> Luís Millones “Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra”. En: **Ethnohistory**. Vol. 26, N° 3, Duke University Press, Durham, 1979, pp. 243-263.

<sup>31</sup> Pierre Duviols **Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1986.

<sup>32</sup> Antonio Acosta “La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de 'Cultura andina y represión', de Pierre Duviols”. En: **Revista Andina**. Año 5, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1987, pp. 171-195.

<sup>33</sup> Acosta critica que “Duviols continúe poniendo énfasis fundamentalmente en fenómenos periféricos a las relaciones económicas y sociales que se daban en el interior de las doctrinas, que fue donde tuvo lugar el inicio del conflicto” Antonio Acosta “La extirpación de las idolatrías...”, p. 173.

abrirá a la consulta de los investigadores el Archivo Arzobispal de Lima, permitiendo de esta forma un acceso libre a los procesos de extirpación de idolatrías.

Pero el trabajo de Duviols no será el único intento de análisis general del problema de la idolatría, tema muy en boga, alentado en gran parte por la cercanía de la “celebración” de los quinientos años del descubrimiento de América o los “500 años de resistencia” según otros círculos intelectuales y políticos. Este acontecimiento generó un importante caudal de trabajos referidos al periodo colonial en los Andes y varios en torno a la temática religiosa. Así los años previos a 1992 ven aparecer trabajos que tendrán éxito editorial e impacto académico; es el caso del trabajo de Irene Silverblatt quien analiza los procesos de extirpación desde la perspectiva de género, reconstruyendo el rol de las mujeres en las sociedades andinas y en particular en las prácticas rituales y religiosas<sup>34</sup>.

De 1991 es el libro de Ana Sánchez<sup>35</sup>; la mayor parte del volumen lo ocupa la publicación de una serie de procesos realizados contra indios e indias por delitos de hechicería e idolatrías, ocurridos en la segunda mitad del siglo XVII y que tienen en común el pertenecer todos al corregimiento de Chancay, parte de la jurisdicción del arzobispado de Lima. Desde ya el libro se constituye en un buen aporte al haber puesto este conjunto documental al alcance del público. A ello se suma el estudio introductorio realizado por Sánchez, no muy extenso por cierto, pero que contiene reflexiones muy importantes para el estudio de la extirpación de idolatrías. La autora resalta el papel que tuvo la extirpación no sólo como medio de represión de la religiosidad indígena sino también como instrumento para la “vigilancia y corrección de costumbres y castigo de pecados públicos”, en el contexto de una sociedad, la colonial, donde imperaba la visión de un solo credo: el cristiano. El año del Quinto Centenario, en 1992, sale a la luz el estudio hecho por Serge Gruzinski y Carmen Bernand<sup>36</sup>. Se trata de una aplicación del método comparativo y de la mirada “global” a las diversas realidades de la monarquía hispánica, que tanto gusta a Gruzinski, en este caso destinado a ver el problema de la idolatría

---

<sup>34</sup> Irene Silverblatt **Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales**. Archivos de Historia Andina 10, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1989.

<sup>35</sup> Ana Sánchez **Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay siglo XVII)**. Archivos de Historia Andina 11, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1991.

<sup>36</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski **De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas**. Fondo de Cultura Económica FCE, México, 1992.

y su represión en los territorios de la Nueva España y el Perú. A pesar de sus ventajas, el texto no tuvo la misma acogida que otros trabajos de Gruzinski y fue recibido con cierta frialdad y hasta acerbas críticas en el medio peruano.

De gran importancia para este periodo es la publicación en 1993 por parte del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cuzco, de un volumen denominado *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías siglos XVI-XVIII*<sup>37</sup> que trae un conjunto de catorce trabajos de diverso talante. El mismo se abre con un texto de Henrique Urbano, que más que presentar los artículos contenidos en el libro, reflexiona acerca de las nociones de ídolo y de imagen en el contexto andino, la lucha contra la idolatría como elemento permanente en la evangelización de los Andes desde el periodo de la conquista y las futuras líneas de investigación sobre el tema<sup>38</sup>. El volumen incluye asimismo una especie de evaluación del proceso de evangelización en los Andes en el siglo XVI hecha por Vidal Abril Castelló<sup>39</sup> y la presentación del índice de documentos de la sección “Hechicerías e Idolatrías” del Archivo Arzobispal de Lima, verdadera mina documental que nutrió la mayor parte de los trabajos sobre extirpación de idolatrías<sup>40</sup>.

Sin embargo los aportes fundamentales del libro lo constituyen los estudios de caso y biográficos que se presentan. Así el texto incluye dos de los primeros trabajos dedicados a la extirpación en el arzobispado de Charcas; en primer lugar un artículo de Joseph Barnadas, que es ante todo un texto inicial de valoración del tema y recensión de algunas fuentes imprescindibles para emprender una investigación sobre la extirpación en Charcas<sup>41</sup>; y en segundo lugar el estudio de caso que presenta Victoria Castro sobre un proceso de extirpación de idolatrías en la provincia de Atacama, en base a la información de méritos y servicios del

---

<sup>37</sup> Gabriela Ramos, y Henrique Urbano, (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993.

<sup>38</sup> Henrique Urbano “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 7-30.

<sup>39</sup> Vidal Abril Castelló “Experiencias evangelizadoras en los Andes en el siglo XVI: ¿Quién pagó las consecuencias?”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp.69-88.

<sup>40</sup> Laura Gutiérrez Arbulú “Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 105-136.

<sup>41</sup> Joseph Barnadas “Idolatrías en Charcas (1560-1620) datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 89-104. Este texto y el de Victoria Castro se comentan en detalle en la sección destinada a evaluar la historiografía de Charcas.

licenciado Francisco de Otaí<sup>42</sup>. Igualmente, en el libro se encuentran dos artículos referidos a experiencias extirpadoras en la Nueva España<sup>43</sup>, mostrando que a pesar del frío recibimiento que tuvo la obra de Bernand y Gruzinski, en el estudio de la idolatría es necesario dar una mirada al proceso extirpador en México; el cual si bien recorrió derroteros distintos al peruano, mantuvo con él cierta relación a través de la presencia de personajes vinculados con la extirpación en ambos reinos<sup>44</sup>.

Los dos estudios biográficos que se presentan son tal vez de lo más notable del libro. Siguiendo la senda trazada tanto por Pierre Duviols con su estudio sobre Cristóbal de Albornoz; pero sobre todo por Antonio Acosta en su muy documentado trabajo acerca del extirpador e investigador de las antigüedades de los indios, Francisco de Ávila<sup>45</sup>, tanto Juan Carlos García como Pedro Guibovich reconstruyen las trayectorias de vida, las redes sociales, las relaciones, los intereses, las ambiciones y a veces las desventuras de dos de los más importantes extirpadores del siglo XVII: Rodrigo Hernández Príncipe<sup>46</sup> y Fernando de Avendaño<sup>47</sup>. Finalmente están tres trabajos, diferentes entre sí, pero cada cual sugerente a su modo<sup>48</sup>. Está inicialmente el trabajo de Cesar García Álvarez centrado en el estudio de algunos autos sacramentales de Pedro Calderón de la Barca, en los cuales la idolatría es un personaje más que interactúa con los otros y cuya inclusión forma parte de la pedagogía y adoctrinamiento católico subyacente en los autos sacramentales del Siglo de Oro<sup>49</sup>. Sigue luego el trabajo de Ana Sánchez sobre el proceso inquisitorial de una falsa santa en Lima,

---

<sup>42</sup> Victoria Castro “Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 347-366.

<sup>43</sup> Dolores Aramoni “Iglesia, cultura y represión entre los zoques de Chiapas en el siglo XVII”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 367-387. Juan Pedro Viqueira “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 389-458.

<sup>44</sup> Uno de los casos más notables en Charcas, es el del extirpador mexicano Pedro Sánchez de Aguilar, luego ascendido a canónigo de la catedral de La Plata. Un sobrino suyo, Sebastián de Aguilar, criollo mexicano asimismo, sería también clérigo y extirparía las huacas de la doctrina de Coroma.

<sup>45</sup> Antonio Acosta “Francisco de Ávila. Cusco 1573(?) - Lima 1647”. En: Gerald Taylor **Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1987 pp.551-616.

<sup>46</sup> Juan Carlos García “Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 241-261.

<sup>47</sup> Pedro Guibovich Pérez “La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII. Fernando de Avendaño (1580?-1655)”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 169-240.

<sup>48</sup> El texto también incluye un artículo de Gabriela Ramos, el cual se comenta en la sección destinada a la bibliografía sobre el movimiento del Taqui Onqoy.

<sup>49</sup> Cesar García Álvarez “La idolatría, símbolo de América en Calderón de la Barca”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 31-68.



Ángela Carranza, cuyo caso muestra los trasfondos de la religiosidad popular en el siglo XVII y la delgada línea que separaba la fama de santidad de la sospecha de embuste o herejía<sup>50</sup>. Cierra esta mirada al volumen editado por el CBC, el trabajo de Juan Bautista Lassegue<sup>51</sup> dedicado al caso de Mungui, un pueblo en el que a principios del siglo XVII se fundó una cofradía de la Virgen de Copacabana, a instancias de los propios indígenas y frente a la oposición de las autoridades eclesiásticas, quienes veían en la erección de capillas por parte de los indios un desafío abierto a la política toledana de las reducciones y tendieron a reprimirlas aduciendo que las mismas eran pantallas para encubrir los cultos idolátricos. Este caso es sumamente llamativo, puesto que se asemeja a otros que tuvieron lugar en la jurisdicción de Charcas por los mismos años y que configuran un movimiento, ligado a la erección de capillas y aparición de vírgenes, cuyos alcances aún son insospechados.

La renombrada región de Cajatambo seguirá atrayendo asimismo la atención de investigadores como Juan Carlos García Cabrera, quien en 1994 publica *Ofensas a dios, pleitos e injurias*, obra que complementa y amplía el trabajo realizado por Pierre Duviols<sup>52</sup>. La mayor parte de este volumen lo constituye la publicación de 19 documentos, pertenecientes sobre todo al siglo XVII, tanto de procesos de extirpación de idolatrías como de documentos relacionados con los extirpadores que actuaron en la región de Cajatambo, siendo de notar que parte de este corpus documental ya había sido publicado en *Cultura andina y represión*. Al margen de ello y a manera de introducción, García desarrolla en las primeras páginas de esta obra un estudio sobre el proceso de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima, el cual en muchos aspectos retoma elementos abordados ya por Duviols. Con todo, tal vez uno de los aportes principales de García Cabrera es la gran importancia que otorga al papel de los curas doctrineros (a través de sus intereses materiales, sus pleitos con los indios y sus abusos) en el desarrollo de las campañas de extirpación de idolatrías, siguiendo en ello la línea de investigación propuesta por Antonio Acosta. Sin embargo, apenas dos años después y sobre la base del análisis de unos procesos de extirpación y de la acusación que los indios de

---

<sup>50</sup> Ana Sánchez “Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 263-292.

<sup>51</sup> Juan Bautista Lassegue “Cabildo secular, justicia y doctrina en la reducción de Cotaguasi (1609-1616)”. En: Ramos y Urbano **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías...**, pp. 293-345.

<sup>52</sup> Juan Carlos García Cabrera **Ofensas a dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1994.

Cajatambo interpusieron al visitador Bernardo de Noboa, quien en la historiografía de la extirpación aparece como una de las figuras eclesiásticas más crueles, García Cabrera propone revisar la imagen tradicional sobre la represión religiosa en esta región y al mismo tiempo lanza una propuesta de interpretación de la relación entre indios y clérigos en el contexto de la extirpación de idolatrías. Así, frente a la hipótesis de Antonio Acosta sobre que las denuncias de idolatrías en las primeras décadas del siglo XVII parecen ser una medida táctica de los curas doctrineros, para defenderse de las causas de capítulos y acusaciones que los indios les habían interpuesto por sus exacciones, García invierte el razonamiento y se pregunta más bien si pudo haber ocurrido lo contrario, es decir que frente al descubrimiento de sus prácticas idolátricas los indios podrían haberse defendido poniendo capítulos a los visitantes o doctrineros, y mintiendo tácitamente en los mismos<sup>53</sup>.

De la misma forma, en este periodo aparecen estudios de caso para otras diócesis distintas a la limeña (recuérdese a Barnadas y Castro con sus trabajos sobre Charcas) como el artículo de Peter Gose sobre un proceso de idolatrías en la diócesis del Cuzco a fines del siglo XVII<sup>54</sup>. E incluso para la misma diócesis de Lima, aparecen trabajos que buscan ver el problema de la idolatría y del control social, no ya en el medio rural sino en el espacio urbano que se creía inmune a las prácticas idolátricas. De este talante son los trabajos de Javier Flores<sup>55</sup> e Iris Gareis<sup>56</sup> que dedican su atención al problema de la idolatría y el surgimiento de la religiosidad popular en la capital del virreinato del Perú: la ciudad de Los Reyes o Lima.

En cuanto a la publicación y comentario de fuentes; en este periodo los esfuerzos estarán dirigidos a la búsqueda y publicación de documentos provenientes de otros repositorios como los documentos publicados por Mario Polia Meconi, provenientes del

---

<sup>53</sup> Juan Carlos García Cabrera “¿Porqué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665”. En: **Revista Andina**. Año 14, N° 27, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1996, pp. 7-52.

<sup>54</sup> Peter Gose “Contra Pasqual Haro: un proceso de idolatrías, Cusco, 1697”. En: **Ciencias Sociales**. Año 1, Número 1, UNMSM-IIHS, Lima, 1995, pp. 203-218.

<sup>55</sup> Javier Flores Espinoza “Hechicería e idolatría en Lima colonial (siglo XVII)”. En: Enrique Urbano (editor) **Poder y violencia en los Andes**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1991, pp. 53-74.

<sup>56</sup> Iris Gareis “Religión popular y etnicidad: La población indígena de Lima colonial”. En: **Allpanchis**. N° 40, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1992, pp.117-143.

archivo jesuita de Roma, el ARSI<sup>57</sup>. Estos años verán asimismo la aparición de nuevas ediciones de fuentes ya conocidas, que dada la antigüedad de su primera impresión y las deficiencias editoriales que tenían, ameritaban ser nuevamente publicadas, como el anónimo agustino *Relación de la religión y ritos del Perú*<sup>58</sup>, o la nueva edición del tratado de Pablo José de Arriaga hecha por Henrique Urbano, acompañada de un importante estudio preliminar que ofrece mayores datos acerca de la vida de este jesuita y de la gran influencia que tuvo su obra entre sus contemporáneos<sup>59</sup>.

A mediados de la década de 1990 habrá cierto efecto revulsivo en los estudios sobre la extirpación de idolatrías, el cual sin embargo no logra establecer una ruptura con el periodo iniciado en 1986. Se impondrá una mirada más crítica, la relectura de las fuentes y la reevaluación de los postulados sostenidos hasta entonces y surgirá un conjunto de nuevos especialistas, que se sumaran a los ya consagrados (Duviols, Millones, Acosta, Guibovich, etc.). De ellos, los que se dedicaron casi con exclusividad al tema de la extirpación de idolatrías son Iris Gareis, Nicholas Griffiths y Kenneth Mills.

En el caso de Iris Gareis, inició su contribución al tema con un estudio comparativo de las campañas de extirpación de idolatrías y la actividad inquisitorial en el virreinato del Perú, siguiendo en cierta forma lo sostenido por Duviols, quien recalcaba la estrecha relación entre ambas instituciones<sup>60</sup>. A continuación dedicó dos artículos a reflexionar sobre los cambios culturales que la experiencia colonial y en particular las visitas de extirpación de idolatrías, produjeron en las deidades andinas<sup>61</sup>, en sus sacerdotes y otros especialistas religiosos<sup>62</sup>. Progresivamente el interés de Gareis fue derivando hacía el estudio de las creencias andinas

---

<sup>57</sup> Mario Polia Meconi **La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.

<sup>58</sup> Anónimo **Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres Agustinos. (¿1557?)**. Edición y estudio preliminar de Lucila Castro de Trilles, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992.

<sup>59</sup> Pablo José de Arriaga **La extirpación de la idolatría en el Pirú. (1621)**. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1999.

<sup>60</sup> Iris Gareis "Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú". En: **Boletín del Instituto Riva-Agüero**. N° 16, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989, pp. 55-74.

<sup>61</sup> Iris Gareis "La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas". En: **Antropológica**. N° 9, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1991, pp. 245-257.

<sup>62</sup> Iris Gareis "Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo XVI)". En: **Anthropologica**. N° 10, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992, pp. 117-138.

como elementos constitutivos de la identidad de los distintos grupos étnicos durante el periodo colonial; según Gareis, en última instancia, ello habría hecho estériles los esfuerzos de los extirpadores, pues la identidad étnica anclada en la descendencia de un antepasado divino, una huaca, habría tenido un peso mayor que aquella que se quería construir sobre la base de las creencias y símbolos cristianos<sup>63</sup>.

En cuanto a Nicholas Griffiths, su objetivo principal parece ser el acercar al público anglosajón al problema de la idolatría y su extirpación en los Andes; en muchos aspectos el trabajo de Griffiths<sup>64</sup> se asemeja al clásico de Pierre Duviols. Más ambicioso será el trabajo de Kenneth Mills, que se constituye en uno de los más importantes intentos de ofrecer vías de explicación alternativas a las trazadas por Pierre Duviols. Mills iniciará su aporte al tema de la extirpación con un artículo en la revista *Past and Present*<sup>65</sup> y desembocará en la publicación de su libro *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation.1640-1750*. Esta obra se constituye en una suerte de complemento al trabajo de Pierre Duviols, puesto que abarca en su análisis la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, cuando el trabajo de Duviols había tomado como límite máximo la década de 1660<sup>66</sup>.

En cuanto a la historiografía contemporánea, la mirada crítica y la relectura de las fuentes que predominaron en los últimos años de la década de 1990, harán que al iniciarse el siglo XXI se reevalúe el papel que asumieron los estudios sobre extirpación de idolatrías y la publicación de los procesos como una “historiografía y corpus de la resistencia”. El punto de quiebre lo marcará el año 2003 con la publicación de dos trabajos. En primer lugar, la versión revisada de los procesos de Cajatambo publicada por Pierre Duviols<sup>67</sup>. Esta nueva versión, que en palabras del propio autor “...pretende renovar *Cultura y represión*”, corrige los errores presentes en la publicación de 1986; pero ante todo Duviols reelabora el ensayo

---

<sup>63</sup> Iris Gareis “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”. En: **Boletín de Antropología**. Año 18, Número 35, Universidad de Antioquia, Medellín, 2004, pp. 262-282.

<sup>64</sup> Nicholas Griffiths **La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial**. Traducción de C. Baliñas Pérez, Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, Lima, 1998.

<sup>65</sup> Kenneth Mills “The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru”. En: **Past and Present**. Oxford University Press, Oxford, 1994, N° 145, pp. 84-121.

<sup>66</sup> Kenneth Mills **Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation.1640-1750**. Princeton University Press, New Jersey, 1997.

<sup>67</sup> Pierre Duviols **Procesos y visitas de idolatrías...**

introdutorio que acompaña el volumen. La ausencia más notable es la desaparición de la sección en la cual Duviols aplicaba al escenario andino el ejemplo de los benandanti italianos, presentados por Carlo Ginzburg. A cambio Duviols presenta un primer capítulo dedicado a reseñar la historia de la extirpación desde los inicios del periodo colonial, incidiendo en la importancia de la acción de los obispos y arzobispos para el desarrollo de las campañas, la importancia de éstas como medio de control de las doctrinas, y las tensas relaciones entre el clero secular y el regular. De la misma forma, Duviols insiste en el vínculo estrecho entre la actividad inquisitorial en el Perú y la extirpación de idolatrías a la que con fundamentos denomina como “hija bastarda de la Inquisición”.

Un segundo capítulo está dedicado al análisis de lo que Duviols llama la “Nueva Extirpación”. Habiendo asumido, en el primer capítulo, que la extirpación de idolatrías fue una actividad inherente al proceso de evangelización en los Andes desde el periodo de la conquista, Duviols utiliza este término para denominar dice él: “...a la serie de iniciativas y medidas convergentes surgidas entre 1610 y 1621” destinadas a combatir la idolatría indígena, motivadas por el “descubrimiento” de la misma por Francisco de Ávila en 1608. En este capítulo Duviols analiza con pormenores el descubrimiento de la idolatría por Francisco de Ávila, aunque aún se muestra reticente a aceptar la hipótesis de Antonio de Acosta, de que los pleitos entre indios y doctrineros fueron fundamentales para el inicio de las campañas de extirpación. A cambio Duviols propone que los orígenes de la Nueva Extirpación están vinculados más con una cierta acumulación de experiencias de extirpación, la confluencia en determinado momento de factores y personajes favorables a la extirpación y ante todo la existencia de una voluntad política, tanto de autoridades eclesiásticas como seculares, partidarias de una menor tolerancia con los cultos andinos.

El tercer capítulo está dedicado a ver en profundidad la figura de Francisco de Ávila. A lo largo de estos tres capítulos, Duviols incorpora los avances surgidos en la investigación desde 1986, lo cual se nota en la bibliografía consultada. Finalmente, un cuarto capítulo está destinado a reseñar la situación de la región de Cajatambo en la época en que se llevaron a cabo las campañas de extirpación, cuyos procesos forman parte del apéndice documental.

En segundo lugar, y de importancia capital, está la publicación del libro de Juan Carlos Estenssoro<sup>68</sup>, que es una ambiciosa y bien lograda revisión de la historia del proceso de evangelización del Perú. Estenssoro afirma que el tema global que da cuerpo a su trabajo es “la incorporación de los indios del Perú a la religión y a la iglesia católica” y la “lucha de la población indígena por ser reconocida como cristiana”. Así pone en tela de juicio que la relación entre el mundo cristiano y el indígena hubiese estado simplemente marcada por una actitud de imposición de un lado y de resistencia del otro; de ahí que al tratar de la extirpación de idolatrías, Estenssoro cuestione el papel que ha tenido la historiografía sobre el tema, al haber privilegiado en su mirada de las fuentes coloniales, como los procesos de extirpación de idolatrías, aquellos elementos que transmiten la idea de resistencia y permanencia, olvidando el contexto colonial en el que fueron producidos y los cambios en las sociedades andinas que esos mismos documentos reflejan; mostrando en última instancia una falsa imagen de lo indígena como algo “profundo, estable, eterno”, es decir inmune a los cambios.

Y serán precisamente los cambios, a partir de la experiencia colonial y de la adaptación y transformación de lo andino, los que Estenssoro muestra en su obra: cambios en los rituales, en las prácticas de hechicería, en la manera cómo se comportan los ídolos; pero también cambios del lado cristiano, en la doctrina, en la prédica, en los milagros y en las imágenes y devociones. Pero más importante aún, Estenssoro muestra al mundo indígena como un sujeto activo no sólo en el proceso de su incorporación al catolicismo sino de la transformación del mismo. La crítica realizada por Estenssoro a la historiografía de la extirpación es acertada; sin embargo su mirada, centrada en los cambios, debe ser considerada complementaria y no opuesta a aquellas centradas en la continuidad, porque la suma de ambas permite entender mejor la complejidad y los distintos caminos que tomó la religiosidad en los Andes a fines del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII, matriz en última instancia del catolicismo andino.

---

<sup>68</sup> Juan Carlos Estenssoro **Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Instituto Riva Agüero, Lima, 2003.

En cuanto a la publicación de fuentes, este periodo ha visto el redescubrimiento de la obra inédita de Gerónimo Pallas *Misión a las Indias*<sup>69</sup>, relato de viaje de un jesuita italiano desde Europa hasta el Perú, para dedicarse a su llegada a la extirpación de las idolatrías de los indios, la obra está emparentada con la de Arriaga, la cual copia en varios tramos. Otro corpus documental publicado es la serie de documentos sobre hechicerías y supersticiones provenientes de la diócesis de Trujillo, compilados por Laura Larco. La singularidad de este texto es que contiene casos de persecución de hechiceros pertenecientes a los siglos XVIII y XIX, e incluso algunos de principios del siglo XX, mostrando que el combate a las prácticas idolátricas y de hechicería prosiguió en algunos lugares incluso en tiempos republicanos<sup>70</sup>.

La personalidad y la obra de los extirpadores de idolatrías y de los expertos en la religión andina continúan ofreciendo una importante veta de trabajo. En esta línea hay que mencionar la publicación por parte de Fabiola Chávez del relato apologético de la vida y muerte del jesuita Pablo José de Arriaga<sup>71</sup>. Este jesuita ha sido también objeto del análisis de Juan Carlos García junto a la figura del arzobispo Pedro de Villagómez; García confronta *La extirpación de la idolatría del Pirú* de Arriaga con la *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, de Villagómez, intentando dilucidar si las campañas de extirpación de idolatrías que animaron ambos personajes se inscribían dentro de una misma línea de continuidad; llegando a la conclusión de que más bien se trata de dos concepciones muy distintas acerca del mismo problema. Para Arriaga la idolatría era un problema relacionado sobre todo con la falta de doctrina a los indios, mientras que Villagómez insiste en la inclinación natural de los indios a idolatrar y por tanto la necesidad de vigilarlos y de ser necesario castigarlos<sup>72</sup>. Más recientemente, Alexandre

---

<sup>69</sup> Gerónimo Pallas **Misión a las Indias por el Padre Gerónimo Pallas. De Roma a Lima: la "Misión a las Indias", 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno)**. Edición de Jesús Hernández Palomo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC- El Colegio de México-Università degli Studi di Torino, Sevilla, 2006.

<sup>70</sup> Laura Larco **Más allá de los encantos. Documentos sobre extirpación de idolatrías. Trujillo (Siglos XVIII-XX)**. Universidad Nacional Mayor de San Marcos- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2008.

<sup>71</sup> Fabiola Chávez "Necrologio de un extirpador de idolatrías: Pablo Joseph de Arriaga. Documento original del Archivo Romano de la Compañía de Jesús". En: **Anthropologica**. Año XXV, N° 25, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2007, pp. 171-189.

<sup>72</sup> Juan Carlos García "¿Ídólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII". En: Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coordinadores) **Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal**. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México, 2010, pp. 95-110.

Varela ha analizado la influencia de la obra de Arriaga, de la experiencia extirpadora peruana y hasta de términos peruanos como el de “huaca” en los textos y en la actividad del extirpador Hernando Ruiz de Alarcón en México<sup>73</sup>.

En los últimos años, han salido a la luz varios estudios sobre las doctrinas del actual norte chileno, otrora parte de las diócesis de Arequipa y Charcas, como los textos y documentos publicados por Jorge Hidalgo y sus colaboradores en la *Historia andina en Chile* en torno a la brujería<sup>74</sup> y la extirpación de idolatrías en Atacama<sup>75</sup>; así como el libro de María Marsilli sobre la diócesis de Arequipa<sup>76</sup>. Hidalgo y su equipo abordan también la trayectoria de Martín de Moscoso y Butrón, nombrado en 1680 visitador de la idolatría en la provincia de Tarapacá<sup>77</sup>; lo interesante de este caso, es que los caciques de la doctrina de Camiña declararon a favor del extirpador en su información de servicios dando por buena su labor extirpadora, aunque no haya mayores detalles acerca de lo que extirpó. Para explicar esto los autores retoman el concepto de pacto colonial, mencionado ya por Thierry Saignes a la hora de hablar de la extirpación en Charcas; aunque en este caso el pacto no explica la ausencia de actividad represiva sino más bien la supuesta eficacia de la extirpación, que habría servido tanto para impulsar la carrera del clérigo como para confirmar el poder de las autoridades indígenas de Camiña que podían presentarse a sí mismos y a su comunidad como fieles cristianos.

Este uso político de la extirpación es analizado con mayor detenimiento por José Carlos de la Puente Luna<sup>78</sup>, quien a partir de tres casos ocurridos en el valle de Jauja en la

---

<sup>73</sup> Alexandre Varela “Las huacas en Nueva España. La noción de idolatría peruana en el discurso de Hernando Ruiz de Alarcón”. En: Gerardo Lara (coordinador) **La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles**. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México, 2016, pp. 99-143.

<sup>74</sup> Nelson Castro y Jorge Hidalgo “Brujos y brujería en la Atacama colonial”. En: Jorge Hidalgo (editor) **Historia Andina en Chile II. Políticas imperiales, dinámicas regionales y sociedades indígenas**. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2014, pp. 171-181.

<sup>75</sup> Jorge Hidalgo “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII”. En: Jorge Hidalgo (editor) **Historia Andina en Chile II. Políticas imperiales, dinámicas regionales y sociedades indígenas**. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2014, pp. 183-237.

<sup>76</sup> María Marsilli **Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)**. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos DIBAM, Santiago, 2014.

<sup>77</sup> Jorge Hidalgo, María Marsilli y Julio Aguilar “Redes familiares, carreras eclesiásticas y extirpación de idolatría. Doctrina de Camiña, Tarapacá. Siglo XVII”. En: **Chungará**. Volumen 48, N° 3, Universidad de Tarapacá, Arica, 2016, pp. 409-428.

<sup>78</sup> José Carlos de la Puente Luna **Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú**



segunda mitad del siglo XVII, muestra que en ocasiones las acusaciones de hechicería e idolatría fueron utilizadas por las propias autoridades indígenas en conflictos locales de poder con otras autoridades indígenas. De la Puente es parte de una nueva generación de investigadores dedicados al tema, entre los que hay que incluir también a Dino León Fernández que dedica su atención a las visitas de extirpación realizadas en tiempo del arzobispo Pedro de Villagómez en las provincias peruanas de Canta<sup>79</sup> y Huaylas<sup>80</sup>, y Macarena Cordero que propone nuevos temas de investigación como el análisis jurídico de las visitas de extirpación de idolatrías<sup>81</sup> y el encaje de la extirpación dentro del gobierno eclesiástico en los Andes<sup>82</sup>.

Esta mirada a la historiografía sobre la extirpación de idolatrías se cierra con el sugerente libro de Claudia Brosseder<sup>83</sup>. Un trabajo que va desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, con ejemplos sacados de diferentes escenarios geográficos, aunque predomina el peruano, y dedicado a los que Brosseder denomina “los oficiantes religiosos andinos” (hechiceros, curanderos, herbolarios, confesores, etc.), sus prácticas, la persecución de la que fueron objeto; pero ante todo las persistencias y transformaciones que sus oficios experimentaron en contacto con el cristianismo y los cambios que asimismo se dieron en algunas nociones europeas acerca de la magia a partir de la interacción con lo andino.

---

**colonial.** Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013.

<sup>79</sup> Dino León Fernández **Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII.** Tesis de Magíster en Ciencias de la Religión, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008.

<sup>80</sup> Dino León Fernández “Un proceso de extirpación de idolatrías en el curato de Santiago de Aija, doctrina de Huaylas, 1672”. En: **Investigaciones Sociales.** Año XVII, Número 31, UNMSM-IIHS, Lima, 2013, pp. 127-145.

<sup>81</sup> Macarena Cordero “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII”. En: **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos.** N° XXXII, Universidad Adolfo Ibáñez, Valparaíso, 2010, pp. 351-379. Macarena Cordero “Innovaciones en el sistema judicial del Antiguo Régimen por efecto de prácticas judiciales y adecuaciones institucionales realizadas en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII”. En: **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos.** N° XXXIII, Universidad Adolfo Ibáñez, Valparaíso, 2011, pp. 445-461.

<sup>82</sup> Macarena Cordero “Pedro de Reina y Maldonado y la visita de idolatrías: ¿Deber de los obispos indios?”. En: **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos.** N° XXXIX, Universidad Adolfo Ibáñez, Valparaíso, 2017, pp. 239-265.

<sup>83</sup> Claudia Brosseder **El poder de las huacas. Cambios y resistencia en los Andes del Perú colonial.** Ediciones el Lector, Lima, 2018.

## B.2.-Los cultos de crisis

Mención especial merece la historiografía sobre los cultos de crisis del siglo XVI. Fue Marco Curatola quien tomó de Weston la Barre el término “cultos de crisis” y propuso aplicarlo al escenario andino para englobar los distintos movimientos nativistas, de corte milenarista y de resistencia religiosa, que surgieron en el siglo XVI como respuesta a los fuertes cambios culturales y sociales planteados por la dominación colonial<sup>84</sup>. De todos ellos el más conocido es el Taqui Onqoy; aquel celebrado movimiento político- religioso que se desarrolló en la década de 1560 en las regiones peruanas de Huamanga y el Cuzco y que a través de prácticas como los cantos y bailes rituales, profetizaba el retorno de las huacas en reemplazo de la deidad cristiana; y cuya represión es paradigmática de la extirpación de idolatrías en la segunda mitad del siglo XVI, mucho antes del inicio de las campañas institucionalizadas de extirpación de la idolatría, o “Nueva extirpación” en palabras de Duviols, llevadas a cabo en el siglo XVII. En el tratamiento de este celebrado fenómeno religioso pueden identificarse cuatro momentos:

Un primer momento está marcado por el entusiasmo que se produjo, a fines de la década de 1960, con la aparición del tema en el ámbito de los estudios andinos. A pesar de que el Taqui Onqoy era conocido en el Perú ya desde principios del siglo XX, siendo singulares las anotaciones sobre el Taqui Onqoy presentes en la tesis de 1915 de Hermilio Valdizan<sup>85</sup> y la mención al movimiento hecha por John Rowe en 1957. La fama del Taqui Onqoy debe mucho a las páginas que le dedica la crónica de Cristóbal de Molina, publicada en Lima en 1916, pero sobre todo al hallazgo y publicación, por Luís Millones, de las informaciones del clérigo Cristóbal de Albornoz quien se encargó de reprimir el Taqui Onqoy, además de los artículos que el mismo Millones compuso para dar a conocer el movimiento<sup>86</sup>. El Taqui Onqoy llamó inmediatamente la atención de diversos investigadores que directa o indirectamente se ocuparían del movimiento. En esta primera etapa, que se prolonga hasta mediados de la

<sup>84</sup> Marco Curatola “Discurso abierto sobre los cultos de crisis”. En: **Anthropologica**. N° 5, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1987, pp. 73-117.

<sup>85</sup> Hermilio Valdizan **La alienación mental entre los primitivos peruanos**. Facultad de Medicina-Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1915.

<sup>86</sup> Luís Millones “Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy” y “Nuevos aspectos del Taki Onqoy”. En: Juan Ossio (compilador) **Ideología mesiánica del mundo andino**. Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 83-94 y 95-101.

década de 1980, aparecen los trabajos de Tom Zuidema<sup>87</sup>, Nathan Wachtel<sup>88</sup>, Pierre Duviols<sup>89</sup>, Marco Curatola<sup>90</sup>, Steve Stern<sup>91</sup>, entre otros. Lo singular de estos textos, es que al trabajar todos sobre el mismo corpus de fuentes, bastante reducido por cierto, coincidirán en delinear los elementos característicos del Taqui Onqoy: el carácter profundamente nativista del movimiento, la vinculación entre este movimiento y los Incas de Vilcabamba, que algunas de las fuentes como Molina afirman haber existido; y la gran expansión que habría alcanzado el Taqui Onqoy, llegando incluso hasta lugares como La Paz y Chuquisaca.

El segundo momento va entre mediados de la década de 1980 y el año de 1993; en él la comunidad académica tendrá por fin al alcance, en una edición bastante cuidada y bajo el llamativo título de *El Retorno de las Huacas*, las que hasta ahora son las principales fuentes de información sobre el Taqui Onqoy: las informaciones de méritos y servicios de Cristóbal de Albornoz, el clérigo que tuvo a su cargo la represión del movimiento<sup>92</sup>. La personalidad de Albornoz, ya definida por el esbozo biográfico que hizo Pierre Duviols al publicar su *Instrucción para descubrir todas las guacas*<sup>93</sup>, quedaría enriquecida con el estudio biográfico que le dedicó Pedro Guibovich<sup>94</sup>. Lo mismo sucederá en el caso de Cristóbal de Molina gracias a la introducción realizada por Henrique Urbano a la reedición de las *Fabulas y ritos de los Incas*<sup>95</sup> y a los documentos que el mismo Urbano publicó en 1990, por los cuales puede saberse que Cristóbal de Molina mantenía, gracias a miembros de su familia baezana, intereses

---

<sup>87</sup> Tom Zuidema "Observaciones sobre el Taki Onqoy". En: **Historia y Cultura**. N° 1, Museo Nacional de Historia, Lima, 1965, p. 137.

<sup>88</sup> Nathan Wachtel **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**. Alianza Editorial, Madrid, 1976.

<sup>89</sup> Duviols **La Lutte contre les Religions...**

<sup>90</sup> Marco Curatola "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto". En: **Allpanchis**. N° 10, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1977, pp. 65-92.

<sup>91</sup> Steve Stern "El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)". En: **Allpanchis**. N° 19, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1982, pp. 49-77.

<sup>92</sup> Luís Millones (compilador) **El Retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Sociedad Peruana de Psicoanálisis SPP, Lima, 1990. Millones publicó las informaciones en 1971 en México, pero en una edición de escaso tiraje y con varios errores en la transcripción de los documentos.

<sup>93</sup> Duviols "Albornoz y el espacio ritual andino...", pp. 176-179.

<sup>94</sup> Pedro Guibovich Pérez "Cristóbal de Albornoz y El Taki Onqoy". En: **Histórica**. Vol. XV, N° 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1991, pp.205-236.

<sup>95</sup> Cristóbal de Molina "Relación de las fábulas y ritos de los Incas". En: Henrique Urbano y Pierre Duviols (editores) **Fábulas y mitos de los Incas**. Historia 16, Madrid, 1989, pp. 9-134.

comerciales en la Villa Imperial de Potosí, relacionados sobre todo con el transporte y venta de coca cuzqueña en la ciudad del Cerro Rico<sup>96</sup>.

Este periodo está asimismo marcado por una mayor cautela en el análisis del movimiento; así se procede a hacer una reevaluación del discurso presente en las fuentes y se insiste mucho sobre el carácter restringido que tuvo el movimiento, vinculado más con los cultos locales de la zona donde hizo su aparición. Bajo esta nueva mirada, el Taqui Onqoy aparece circunscrito a la zona de Huamanga y su prédica estaría más vinculada con los cultos locales que con la religión solar del Incario; y en cuanto al vínculo que las fuentes establecían entre el Taqui Onqoy y los Incas rebeldes de Vilcabamba, se trataría en realidad de una de las estrategias empleadas por el Virrey Francisco de Toledo para dar por terminadas las negociaciones con el reducto vilcabambino y tener así los argumentos adecuados para someterlo por la fuerza, como efectivamente se hizo en 1572. En esta línea de análisis son fundamentales los trabajos de Rafael Varon Gabai<sup>97</sup> y Sara Castro Klaren<sup>98</sup>.

El tercer momento va de 1993 a 2010 y se caracteriza por el surgimiento de miradas renovadas en torno al movimiento. Este periodo se inicia con la dura crítica que a la historiografía del movimiento realizó Gabriela Ramos, llamando la atención sobre los olvidos y silencios en que habían incurrido los trabajos sobre el Taqui Onqoy<sup>99</sup>. Tal vez la mayor crítica que Ramos hace a estos trabajos es el haber creído a pie juntillas lo que las fuentes (la descripción de Molina como las informaciones de Cristóbal de Albornoz) decían sobre el movimiento, sin haber hecho la más mínima crítica de fuentes y sin haber analizado el contexto en el que fueron producidas. Asimismo, y en base a un análisis comparativo de las

---

<sup>96</sup> Henrique Urbano "Cristóbal de Molina, el Cusqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Onqoy". En: **Revista Andina**. Año 8, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1990, pp. 265-283.

<sup>97</sup> Rafael Varon Gabai "El Taki Onkoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial". En: Luís Millones (compilador) **El Retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Sociedad Peruana de Psicoanálisis SPP, Lima, 1990, pp. 331-406.

<sup>98</sup> Sara Castro Klaren "Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onkoy a Rasu Ñiti". En: Luís Millones (compilador) **El Retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Sociedad Peruana de Psicoanálisis SPP, Lima, 1990, pp. 407-424.

<sup>99</sup> Gabriela Ramos "Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy". En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 137-168.

distintas informaciones de Cristóbal de Albornoz, Ramos concluye que el Taqui Onqoy tuvo también mucho de discurso construido, incrementándose su mención en las informaciones de Albornoz, a medida que fue en aumento la ambición personal del clérigo por obtener promociones eclesiásticas y a medida también que el nuevo orden toledano, menos tolerante frente a la idolatría indígena, iba asentándose. Otro trabajo de evaluación del Taqui Onqoy es el artículo de Jeremy Mumford, el cual aborda tanto las fuentes documentales que se refieren al movimiento como las distintas interpretaciones historiográficas a las que dio lugar<sup>100</sup>.

Igualmente, debe mencionarse el trabajo de Juan Carlos Estenssoro quien llama la atención, frente a los que reivindicaban el carácter esencialmente nativista del movimiento, sobre la presencia y gran influencia que tuvieron los elementos cristianos en el Taqui Onqoy<sup>101</sup>. De una gran importancia, porque abre nuevas sendas de investigación, es el trabajo de Thomas Abercrombie, quien aborda la lógica política subyacente detrás del movimiento del Taqui Onqoy y lo vincula con otros acontecimientos producidos en la década de 1560 como el debate sobre la perpetuidad de las encomiendas, en cuya discusión las elites indígenas del reino del Perú participaron activamente<sup>102</sup>.

Un gran impulso para renovar las miradas sobre el Taqui Onqoy se dio con la publicación en 1998 del *Memorial* del doctrinero Bartolomé Álvarez<sup>103</sup>. El relato de este clérigo, que actuó la mayor parte de su vida en Charcas, hace referencia claramente al Taqui Onqoy y a su variante en aymara conocida como Thala Usu. Esta pequeña pero muy explícita mención de la existencia del Taqui Onqoy en el territorio de la Audiencia de Charcas ha dado mucho que hablar a los especialistas. Para varios, la cita de Álvarez es la confirmación plena de la amplitud territorial del movimiento, que según lo mencionado por Cristóbal de Molina se habría expandido hasta Arequipa, La Paz y Chuquisaca, y confirmaría lo propuesto por Teresa

---

<sup>100</sup> Jeremy Mumford "The Taki Onqoy and the Andean nation: sources and interpretations". En: **Latin American Research Review**. Vol. 33, N° 1, The Latin American Studies Association, Albuquerque, 1998, pp. 150-166.

<sup>101</sup> Estenssoro **Del paganismo a la santidad...**, pp. 130-133.

<sup>102</sup> Thomas Abercrombie "La perpetuidad traducida: del debate al Taki Onkoy y una rebelión comunera peruana". En: Jean Jacques Decoster (editor) **Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Cuzco, 2002, pp. 79-120.

<sup>103</sup> Bartolomé Álvarez **De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)**. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Polifemo, Madrid, 1998.

Gisbert, quien sugirió la existencia en Charcas del Taqui Onqoy<sup>104</sup>. La importancia del testimonio de Álvarez es tal que el mismo Luís Millones ha reformulado en los últimos años su visión del movimiento, aceptando que tuvo una mayor amplitud, llegando a Charcas, e incluso sugiriendo que habría existido cierta relación entre los soras de Huamanga y los soras de Paria en Charcas<sup>105</sup>. Para otros, en cambio, el Taqui Onqoy que describe Álvarez en Charcas es diferente al que fue perseguido por Albornoz en el Perú, ya que aunque comparten características similares, el Taqui Onqoy charqueño o Thalausú, carecería del discurso político subversivo presente en el movimiento peruano. Hélène Roy, que también ha estudiado el texto de Álvarez, considera que el testimonio del clérigo charqueño es “fidedigno” y que aunque existen las diferencias anotadas entre ambos fenómenos, en última instancia “...el Thalausú y el Taqui Oncoy son dos versiones, la una altoperuana (boliviana según la geopolítica actual) y la otra peruana, de un solo movimiento”<sup>106</sup>.

Es precisamente el trabajo de Hélène Roy el que marca la historiografía más reciente del Taqui Onqoy, con la publicación en 2010 de su artículo en *Revista Andina* donde realiza una evaluación crítica de los distintos trabajos producidos en torno al Taqui Onqoy<sup>107</sup>. Roy establecerá una clara distinción en la producción académica: entre una historiografía apegada a seguir al pie de la letra lo que las fuentes dicen sobre el Taqui Onqoy (su prédica, su alcance y su relación con los Incas de Vilcabamba) y una historiografía criticista, como la llama Roy, entre los que destaca autores como Ramos, Varón o Urbano, que a la inversa tienden a poner en duda lo que las propias fuentes dicen sobre el movimiento, tratando de ver más bien el trasfondo político y los intereses personales que motivaron su descubrimiento y represión. Asimismo, Hélène Roy hace sus propios aportes al tema, a partir de documentos que habían sido poco mencionados, como las actas del cabildo del Cuzco, para mostrar que el Taqui Onqoy como un movimiento religioso, existió más allá de las propias exageraciones que podrían haber estado presentes en las informaciones de Cristóbal de Albornoz o el relato de Cristóbal de Molina. Esta historiografía contemporánea sobre el Taqui Onqoy se completa con

---

<sup>104</sup> Teresa Gisbert **El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina**. Universidad Nuestra Señora de La Paz-PLURAL, La Paz, 1999, pp. 45-67.

<sup>105</sup> Luís Millones “Mesianismo en América Hispana; El Taki Onqoy”. En: **Memoria Americana**. N° 15, Sociedad Argentina de Antropología-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007, pp. 7-39.

<sup>106</sup> Hélène Roy “En torno del Taqui Oncoy: texto y contexto”. En: **Revista Andina**. N° 50, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 2010, pp. 9-58. La cita es de la p. 21.

<sup>107</sup> Roy “En torno del Taqui Oncoy...”.

el dossier realizado por la Universidad de Nanzan en Japón que reúne varios trabajos entre los que destacan los de Clementina Battcock<sup>108</sup>, Jorge Luis Rojas Runciman<sup>109</sup> y Luis Millones<sup>110</sup>.

Con una menor proyección historiográfica, en comparación con el Taqui Onqoy, se encuentran otros cultos de crisis del siglo XVI como el Moro Onqoy o el movimiento de Yanahuara en el Perú. En ambos casos se trata de movimientos religiosos que predicaban el rechazo al cristianismo y sus diversas manifestaciones; con la singularidad de que surgieron en el contexto de grandes epidemias que causaron gran mortalidad entre la población indígena. Hasta ahora los trabajos referenciales son el de Marco Curatola para el Moro Onqoy<sup>111</sup> y el de Waldemar Espinoza Soriano para el de Yanahuara, quien utilizó como fuente principal la información que proporciona la crónica del agustino Alonso Ramos Gavilán<sup>112</sup>. Un análisis de estos movimientos y del impacto que tuvieron las epidemias en la población indígena ha sido realizado por Iris Gareis<sup>113</sup>; mientras que una mirada general a los movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú la proporciona Arturo Enrique de la Torre<sup>114</sup>.

### B.3.-Charcas y la extirpación

En cuanto al territorio de la Audiencia de Charcas, la religiosidad andina y en especial el problema de la idolatría indígena y su extirpación son temas que han sido poco abordados. Sin embargo, para una mejor comprensión acerca del estado de la investigación en esta área se

---

<sup>108</sup> Clementina Battcock “Para el fin que el demonio pretende: El baile y el temblor, un mal a erradicar en los Andes”. En: **Perspectivas Latinoamericanas**. Número especial, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Nanzan, Nagoya, 2015, pp. 56-68.

<sup>109</sup> Jorge Luis Rojas Runciman “Percepciones sobre una misteriosa alianza: El Taqui Onqoy y los Incas de Vilcabamba”. En: **Perspectivas Latinoamericanas**. Número especial, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Nanzan, Nagoya, 2015, pp. 77-91.

<sup>110</sup> Luis Millones “Del mesianismo andino del siglo XVI a la revolución informática: El Taki Onqoy”. En: **Perspectivas Latinoamericanas**. Número especial, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Nanzan, Nagoya, 2015, pp. 118-136.

<sup>111</sup> Marco Curatola “El culto de crisis del Moro Oncoy”. En: Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (compiladoras) **Etnohistoria y antropología andina**. Museo Nacional de Historia-Centro de Proyección Cristiana, Lima, 1978, pp. 179-192.

<sup>112</sup> Waldemar Espinoza Soriano “Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara 1596”. En: Juan Ossio (compilador) **Ideología mesiánica del mundo andino**. Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 143-152.

<sup>113</sup> Iris Gareis “La enfermedad de los dioses: las epidemias del siglo XVI en el virreinato del Perú”. En: **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes**. N° 61, Société Suisse des Américanistes, Geneva, 1997, pp. 83-90.

<sup>114</sup> Arturo Enrique de la Torre **Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú**. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2004.

pueden establecer tres momentos en la historiografía boliviana. Un primer momento que va desde fines de la década de 1960 y se extiende hasta principios de la de 1980, y está marcado con la aparición en el escenario de los estudios andinos del tema de la “extirpación de idolatrías”. En esta etapa inicial el debate giró en torno a si se presentaron o no campañas sistemáticas de extirpación de idolatrías en el espacio de Charcas, al estilo de las que habían tenido lugar en Perú. De hecho Pierre Duviols, el referente académico de la extirpación, tras una inicial e infructuosa búsqueda de fuentes, llegó a sugerir la inexistencia de campañas de extirpación de idolatrías en Charcas:

...el limitado número de referencias a las provincias del norte y del sur -como el Reino de Quito o los Charcas- no es el resultado de un punto de vista particular del autor, sino consecuencia de la pobreza de las fuentes, que parece corresponder a la ausencia de una actividad extirpadora importante o significativa en esas regiones<sup>115</sup>.

Este criterio fue inicialmente aceptado por Thierry Saignes quien reforzó lo sostenido por Duviols a través de una hipótesis, la del pacto colonial, para explicar el porqué no habrían existido campañas en Charcas. De manera sintética dicha hipótesis sugiere que a cambio del aporte de los grupos indígenas a la economía colonial, las autoridades españolas (civiles y eclesiásticas) habrían sido tolerantes con las manifestaciones de la religiosidad nativa:

...entendemos quizás porque no se realizaron en los Andes meridionales las campañas de extirpación de las idolatrías: un pacto (¿tácito?) uniría a los agentes locales y regionales para llevarse las ganancias económicas (a menudo en detrimento de la Corona) y dejar en cambio a los indios con sus prácticas culturales<sup>116</sup>.

Posteriormente el propio Saignes matizó su propuesta, pues aunque no encontró en Charcas documentación parecida a la del Arzobispado de Lima, si halló diversas evidencias documentales acerca de la represión de las manifestaciones religiosas indígenas como el caso

---

<sup>115</sup> Duviols **La destrucción de las religiones...**, p.10.

<sup>116</sup> Saignes “Las etnias de Charcas...”, p. 45.



de la extirpación de la huaca de Porco en Caltama o el castigo de un caso de hechicería por parte de la justicia ordinaria en Pelechuco en el siglo XVIII<sup>117</sup>.

Asimismo el propio Pierre Duviols, a la hora de hablar de la inexistencia de campañas en Charcas, se cuidaba de remarcar que su opinión estaba condicionada por la “indigencia” de fuentes que había encontrado para el espacio charqueño a diferencia de las que estaban disponibles para el caso peruano. Precisamente la gran atracción que ejerció el Perú en la materia, es también un elemento a tomar en cuenta a la hora de hablar del retraso con el cual se encaró el estudio de la extirpación en el ámbito boliviano; no sólo porque en dicha región se llevaron a cabo las campañas más radicales de extirpación de idolatrías, sino sobre todo por el acceso casi irrestricto que se tuvo a las fuentes documentales, cuando en la década de 1980 se abrió a la consulta el Archivo Arzobispal de Lima, generando un caudal de estudios sobre el tema que aún no cesa.

Un segundo momento, entre mediados de la década de 1980 y mediados de la de 1990, está constituido por una serie de estudios, que si bien no tratan directamente del mundo de la idolatría y su erradicación hacen aportes sustanciales al estudio del tema, habiendo partido de problemáticas conexas como el análisis de las borracheras indígenas en las parroquias potosinas hecho por Thierry Saignes<sup>118</sup>; el análisis de la heráldica y los símbolos andinos presentes en los emblemas de los nobles indígenas, llevado a cabo por Ximena Medinaceli y Silvia Arze<sup>119</sup>; la presencia de elementos andinos en la iconografía colonial observada por Teresa Gisbert<sup>120</sup>, la génesis del universo mental minero abordado por Carmen Salazar<sup>121</sup>, y

---

<sup>117</sup> El caso de la huaca de Porco en Caltama, al cual Thierry Saignes hizo referencia en varios artículos fue finalmente publicado en 2006 por sus colegas y compañeros Tristan Platt, Thérèse Bouysse y Olivia Harris (ver más adelante). Su texto sobre Pelechuco, impreso originalmente en francés en 1991, se publicó como “Idolatría sin extirpador: chamanismo y religión en los Andes orientales (Pelechuco, 1747)”. En: Thierry Saignes **Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas**. Edición de Thérèse Bouysse-Cassagne, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Plural Editores, La Paz, 2015, pp. 379-396.

<sup>118</sup> Thierry Saignes “Borracheras andinas: ¿Porqué los indios ebrios hablan en español?”. En: Thierry Saignes (compilador) **Borrachera y Memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes**. HISBOL- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 1993, pp. 43-71.

<sup>119</sup> Ximena Medinaceli y Silvia Arze **Imágenes y Presagios: El escudo de los Ayaviri Mallkus de Charcas**. HISBOL, La Paz, 1991.

<sup>120</sup> Teresa Gisbert **Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte**. Fundación BHN, 2da. Edición, La Paz, 1994.

<sup>121</sup> Carmen Salazar “Encuentro de dos mundos: las creencias acerca de la generación y explotación de los metales en las minas andinas del siglo XVI al XVIII”. En: Rossana Barragán (compiladora) **Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes**. HISBOL/IFEASBH/ASUR, La Paz, 1992, pp. 237-253 y de la misma autora “Las

las importantes contribuciones hechas por Thérèse Bouysse en torno a las deidades del lago Titicaca y la historia del dios Tunupa<sup>122</sup>.

Mención aparte merecen tres textos, uno de David Pereira dedicado específicamente a abordar un centro de idolatría de los indios charkas en los valles de Cochabamba<sup>123</sup>. El artículo en el cual Teresa Gisbert analiza la relación existente entre la arquitectura religiosa colonial y la lucha contra la idolatría, y con el cual intentó responder desde Charcas al interés que suscitaba el tema en el área andina<sup>124</sup>. Pero sobre todo el artículo que en 1993 Josep Barnadas dedicó al tema, el cual estaba dirigido a demostrar la existencia de manifestaciones de idolatría en Charcas entre los siglos XVI y XVII; este trabajo se constituye en una primera sistematización de la información disponible sobre el tema, tanto entre la bibliografía publicada para la época como las noticias halladas entre los cronistas y algunas fuentes documentales<sup>125</sup>.

El tercer momento está marcado con la aparición de obras y artículos dirigidos a abordar, ahora sí, experiencias extirpadoras en el espacio de Charcas; como la tesis de maestría de Victoria Castro, de 1997, dedicada a la extirpación de idolatrías en la zona de Atacama y que tiene como fuente principal la probanza de méritos del clérigo Francisco de Otal<sup>126</sup>. De 1997 es también el artículo que Josep Barnadas dedicó al franciscano Bernardino

huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí”. En: Thérèse Bouysse-Cassagne (compiladora) **Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes**. IHEAL/IFEA, Paris-Lima, 1997, pp. 237-257.

<sup>122</sup> Thérèse Bouysse-Cassagne **Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia**. HISBOL, La Paz, 1988. Thérèse Bouysse-Cassagne “De Empédocles a Tunupa. Evangelización, Hagiografía y Mitos”. En: Thérèse Bouysse-Cassagne (compiladora) **Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes**. Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine IHEAL- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Paris-Lima, 1997, pp. 157-212.

<sup>123</sup> David Pereira “Londo y Poquera: centro de la antigua idolatría y enclave de los Charka (siglos XV y XVI)”. En: **Historia Boliviana**. N° VI, Cochabamba, 1986, pp. 4-5.

<sup>124</sup> Teresa Gisbert “Arquitectura, cristianización e idolatría”. En: Arzobispado de Arequipa **La Evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII**. Actas del 1er. Congreso Peruano de Historia Eclesiástica, Arequipa, 1990, pp. 233-251.

<sup>125</sup> Josep Barnadas “Idolatrías en Charcas...”.

<sup>126</sup> Victoria Castro **Huacca Muchay: Evangelización y religión andina en Charcas. Atacama la Baja**. Tesis para optar al grado de Magister en Historia, Universidad de Chile, Santiago, 1997. Mayores detalles biográficos sobre el extirpador Francisco de Otal los proporciona el artículo de Jorge Hidalgo, Nelson Castro, Alberto Díaz y Priscilla Cisternas “De músico a extirpador: Algunas notas sobre Francisco Otal en Lima y La Plata de 1613 a 1618” En: **Allpanchis**. Vol. 45, N° 81-82, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 2013 (2016), pp. 119-154.

de Cárdenas en su faceta de extirpador de idolatrías<sup>127</sup>. Si bien se conocía que fray Bernardino había sido nombrado en 1629 visitador contra la idolatría por el Primer Concilio Platense, poco más se sabía sobre cómo se cumplió dicha misión. El artículo de Barnadas ofrece mayores datos, tanto sobre la discusión del tema de la idolatría en el Primer Concilio como sobre la gran campaña de extirpación que llevó adelante Cárdenas entre 1629 y 1633; las fuentes principales que utiliza son las actas del Concilio y el extenso memorial que fray Bernardino de Cárdenas escribió al rey en 1634<sup>128</sup>. Por cierto que este *Memorial* ha sido objeto también de la atención de Alejandro Cavanagh que analizó las ideas económicas presentes en él<sup>129</sup> y de Alexandre Coello que aborda las opiniones de Cárdenas sobre los mestizos<sup>130</sup>. A pesar de estas contribuciones y dada la extensión del memorial y la diversidad de temas que trata, en particular la idolatría, aún se hace necesario un trabajo monográfico dedicado en exclusividad a este importante documento y el contexto en el cual se produjo, aunque recientemente Marta Ortiz ha publicado ya una edición crítica del mismo<sup>131</sup>.

El propio Barnadas publicó asimismo otro artículo, en 2004, en el que ofrece una lista de clérigos y frailes extirpadores y da breves noticias sobre algunas campañas de extirpación llevadas a cabo en las jurisdicciones del Arzobispado de La Plata y los Obispos de La Paz y Mizque entre los siglos XVI y XIX. Este trabajo se constituye pues en un necesario punto de partida para la investigación y es al mismo tiempo una invitación para ir profundizando cada uno de los casos y personajes allí mencionados<sup>132</sup>.

---

<sup>127</sup> Josep Barnadas “Fray Bernardino de Cárdenas OFM, extirpador de las idolatrías en Charcas (1622-1634)”. En: **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica**. Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Taborga”, Sucre, 1997, N° 3, pp. 47-72.

<sup>128</sup> El manuscrito del memorial se conserva en la Biblioteca Nacional de España en Madrid, aunque hay una versión impresa de 1634, que guarda sensibles diferencias con el manuscrito.

<sup>129</sup> Alejandro Cavanagh “Las ideas económicas de Fray Bernardino de Cárdenas”. En: **Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales**. Universidad de Málaga-Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Málaga, 1993, N° 25, pp.147-158.

<sup>130</sup> Alexandre Coello de la Rosa “Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas. El Memorial (1634) de Bernardino de Cárdenas O.F.M.”. En: Verena Stolcke y Alexandre Coello de la Rosa (editores.) **Identidades Ambivalentes en América Latina (s. XV-XXI)**. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2008, pp. 61-92.

<sup>131</sup> Bernardino de Cárdenas **Memorial y relación de las cosas muy graves y muy importantes al remedio y aumento del reino del Perú**. Edición de Marta Ortiz Canseco, Peter Lang, Berlín, 2020.

<sup>132</sup> Josep Barnadas “Extirpación de la idolatría en Charcas: legislación y acción de la iglesia (Siglos XVI-XIX)”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2004, pp. 79-118. Entre los datos que ofrece Barnadas se hallan algunos que provienen de nuestra propia investigación sobre el tema.

Así pues, aunque con una diferencia de casi treinta años con el Perú, a estas alturas la existencia de manifestaciones de idolatría en Charcas ha quedado sobreabundantemente probada; así como ha quedado probada también la existencia de campañas sistemáticas de extirpación en el espacio de Charcas. Incluso se han publicado ya algunas fuentes documentales como la probanza del clérigo Hernando Gonzáles de la Cassa quien llevó a cabo la extirpación de la huaca de Porco en Caltama, que forma parte de la monumental obra de Tristan Platt, Thérèse Bouysse y Olivia Harris, una de cuyas partes, denominada *Culto*, está destinada íntegramente a analizar el universo religioso andino vinculado con la minería<sup>133</sup>.

Igualmente, hay que destacar los aportes que desde la historia del arte continuó realizando Teresa Gisbert, quien junto con Andrés de Mesa abordaron el tema de la condena de la idolatría en los lienzos coloniales<sup>134</sup>. Está, asimismo, Carmen Beatriz Loza que detectó la imposición de prácticas extirpadoras en comunidades de la zona Callawayaya en el siglo XVII. Loza observa que bajo la premisa de que los viejos y las mujeres eran más propensos a transmitir los saberes antiguos y las prácticas rituales a los miembros más jóvenes de las comunidades, la represión y el control social se hizo al nivel de las familias, poniendo a los jóvenes miembros de los linajes cacicales al cuidado de familias españolas, facilitando de esta manera el que sean “industriados” en el catolicismo<sup>135</sup>.

Por nuestra parte hemos contribuido al tema con tres textos: un trabajo sobre la vivencia de la religiosidad en las ciudades de La Plata y Potosí, en el cual hay un apartado dedicado a la problemática de las idolatrías y en el que se refieren algunos ejemplos de campañas de extirpación durante el siglo XVII<sup>136</sup>; con un texto sobre una extirpación temprana en el repartimiento de Songo<sup>137</sup> y con un artículo sobre la construcción a fines del siglo XVI

---

<sup>133</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, pp. 133-235.

<sup>134</sup> Teresa Gisbert y Andrés de Mesa **Los grabados, el juicio final y la idolatría indígena en el mundo andino**. Fundación Visión Cultural, La Paz, 2010.

<sup>135</sup> Carmen Beatriz Loza **Kallawayaya, reconocimiento mundial a una ciencia de los Andes**. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia-UNESCO, La Paz, 2004.

<sup>136</sup> Pablo Quisbert “Servir a Dios o vivir en el siglo: la vivencia de la religiosidad en la ciudad de La Plata y la Villa Imperial de Potosí”. En: Andrés Eichmann y Marcela Inch (editores) **La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII**. Ministerio de Cultura de España- Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2008, pp. 271-414.

<sup>137</sup> Pablo Quisbert “La extirpación de las huacas del repartimiento de Songo y el oro de Tipuani”. En: **Anuario de Investigación 2010-2011**. Carrera de Historia-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2011, pp. 9-22.

de un discurso pedagógico y ejemplarizante, en torno a la relación entre idolatría y castigo divino, a partir del caso del desastre de Anco-Anco<sup>138</sup>.

Igualmente, es de singular importancia la aparición de trabajos dedicados al estudio de procesos por superstición y hechicería llevados por las autoridades coloniales tanto civiles como eclesiásticas (dado que la hechicería era un delito de fuero mixto), varios de los cuales se conservan en archivos judiciales y en algunos repositorios eclesiásticos como el ABAS, y cuya información viene a suplir la ausencia de los procesos de extirpación de idolatrías. Los primeros en llamar la atención a estos casos, en los que juega un papel fundamental la figura del apóstol Santiago, fueron Teresa Gisbert y Thomas Abercrombie<sup>139</sup>, a cuyos trabajos hay que sumar el de Nelson Castro<sup>140</sup>, quien profundiza la línea trazada por ambos investigadores.

Finalmente, hay que mencionar un conjunto de trabajos centrados en determinadas localidades, que establecen diálogos entre la antropología y la historia, y en los que se hace referencia a las huacas y deidades prehispánicas y su vínculo con los santos cristianos que llegaron en el periodo colonial. Entre estos trabajos destacan el de Astvaldur Astvaldsson sobre Jesús de Machaca<sup>141</sup>, el dedicado al pueblo de Turco por Ximena Medinaceli y su equipo<sup>142</sup>, los trabajos de Vincent Nicolás sobre los pueblos de Tinguipaya y Betanzos en Potosí<sup>143</sup>; así como el último trabajo de Denise Arnold sobre los Qaqachaca<sup>144</sup>.

---

<sup>138</sup> Pablo Quisbert “El castigo divino. La destrucción de Anco-Anco (Charcas siglo XVI)”. En: **Iberoamericana**. Vol. 16, N° 61, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín, 2016, pp. 37-50.

<sup>139</sup> Gisbert **El Paraíso de los pájaros parlantes...**, pp. 228-231. Thomas Abercrombie **Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Instituto de Estudios Bolivianos IEB-ASDI-SAREC, La Paz, 2006, pp. 352-356.

<sup>140</sup> Nelson Castro Flores “*Y le tuviesen por santo*. Caminos de la devoción indígena colonial (Audiencia de Charcas, 1708)”. En: **Diálogo Andino**. N° 31, Universidad de Tarapacá, Arica, 2008, pp. 7-29.

<sup>141</sup> Astvaldur Astvaldsson **Las voces de los wak’a. Fuentes principales del poder político aymara**. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado CIPCA, La Paz, 2000.

<sup>142</sup> Ximena Medinaceli (coordinadora) **Turco Marka: hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño**. Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 2013.

<sup>143</sup> Vincent Nicolás **Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces**. Plural Editores, La Paz, 2015 y Vincent Nicolás **Betanzos: cerros, caminos, tambos, haciendas y rebeliones**. Plural Editores, La Paz, 2018.

<sup>144</sup> Denise Y. Arnold **Los eventos del crepúsculo. Relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el tiempo de los españoles**. Plural Editores-Instituto de Lengua y Cultura Aymara ILCA, La Paz, 2018.

#### B.4.-Los estudios en torno a la Villa Imperial de Potosí

“Emporio de riquezas”, “fin último de la codicia”, “sostén de la monarquía española”, “azote del turco”, “máquina inacabable de plata”; de estas y otras maneras definían los potosinos y los habitantes del Imperio Español a la esplendorosa Villa Imperial de Potosí y a su famoso cerro; y así como la cantidad de plata sacada del Cerro Rico superaba los sueños más fantásticos de los mineros, así también lo escrito sobre Potosí tiende a ser abrumador. Sin embargo y a pesar de la ingente producción escrita y a pesar también de que la importancia de Potosí en la estructura del sistema colonial está fuera de toda duda; es evidente que lo polifacético del Potosí colonial no se ha reflejado necesariamente en la historiografía de dicho periodo, en particular aquella dedicada al periodo 1545-1600. Ya Lewis Hanke decía que el espacio potosino ofrecía mayores campos de interés para la investigación, al margen de su ya conocida vertiente económica<sup>145</sup>.

Empero, en la historiografía colonial Potosí fue objeto de atención a partir de la dinámica económica que generó como gran centro productor de plata; textos como los de Peter Bakewell y Enrique Tandeter que se enfocan en Potosí<sup>146</sup> y trabajos de corte general como los de Carlos Sempat Assadourian y Clara López sobre la estructura de la economía colonial, son un reflejo de dicha preferencia<sup>147</sup>. Algunas de las pocas excepciones fueron la serie de artículos publicados por Marie Helmer, como preludios de su nunca acabado trabajo sobre la mita, y los estudios sobre el arte colonial o “virreinal” en la Villa Imperial, debidos sobre todo al empeño del estudioso potosino Mario Chacón y la pareja formada por Teresa Gisbert y José de Mesa<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Lewis Hanke “Prologo”. En: Luis Capoche. **Relación General de la Villa Imperial de Potosí [1585]**. Edición de Lewis Hanke, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Tomo CXXII, Ediciones Atlas, Madrid, [1585] 1959, pp. 9-37.

<sup>146</sup> Peter Bakewell **Miñeros de la Montaña Roja: el trabajo de los indios en Potosí 1545-1650**. Traducción de Mario García, Alianza Editorial, Madrid, 1989. Enrique Tandeter **Coacción y Mercado: La Minería de la plata en el Potosí colonial 1692-1826**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1992.

<sup>147</sup> Clara López **Estructura Económica de una Sociedad Colonial: Charcas en el siglo XVII**. CERES, La Paz, 1988. Carlos Sempat Assadourian **El sistema de la economía colonial. Mercado interno. Regiones y espacio económico**. Instituto de Estudios Peruanos IEP, Lima, 1982.

<sup>148</sup> Mario Chacón **Arte Virreinal en Potosí**. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1973. Marie Helmer **Cantuta: Recueil d'articles parus entre 1949 et 1987**. Casa de Velásquez, Madrid, 1993; este libro recoge los artículos de Helmer aparecidos en diversas publicaciones. De la profusa producción de Teresa Gisbert

Sólo desde fines de la década de 1980, la historiografía sobre Potosí comenzó a mostrar la rica heterogeneidad que había caracterizado a la Villa Imperial. Thierry Saignes hizo sustanciales aportes sobre la presencia y actuación de las autoridades indígenas en la Villa Imperial de Potosí, mismos que quedaron plasmados en su artículo publicado en la *Revista Andina* del Cuzco<sup>149</sup>. Los trabajos sobre los caciques andinos, su importancia en la economía colonial y su papel de intermediarios en las transformaciones religiosas y políticas se sucedieron de manera ininterrumpida, destacando entre los especialistas que han dedicado atención a este tema Roberto Choque<sup>150</sup>, Laura Escobari<sup>151</sup>, Ximena Medinaceli<sup>152</sup>; pasando por la publicación de *Qaraqara-Charka* la obra de Tristan Platt, Thérèse Bouysse y Olivia Harris que ya se ha comentado, y culminando con la publicación de dos importantes corpus documentales acompañados de los respectivos estudios: los memoriales de Gabriel Fernández Guarachi sobre la mita potosina<sup>153</sup> y la correspondencia del cacique Diego Chambilla<sup>154</sup>. Otra de las temáticas abordadas por Thierry Saignes, la conformación urbana potosina<sup>155</sup>, tuvo

---

y José de Mesa destacan: **Holguín y la pintura virreinal en Bolivia**. Editorial Juventud, La Paz, 1977; y **Arquitectura Andina**. Embajada de España en Bolivia, La Paz, 1997. De Teresa Gisbert, **Iconografía y Mitos Indígenas...**

<sup>149</sup> Thierry Saignes “De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)”. En: **Revista Andina**. Año 5, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1987, pp. 139-170.

<sup>150</sup> Roberto Choque “El papel de los capitanes de indios de la provincia Pacajes, en el entero de la mita de Potosí”. En: **Revista Andina**. Año 1, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1983, pp. 117-125.

<sup>151</sup> Laura Escobari **Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas (siglos XVI-XVIII)**. PLURAL-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 2001.

<sup>152</sup> Ximena Medinaceli “Los mallkus de Charkas. Redes de poder en el Norte de Potosí (Siglos XVI y XVII)”. En: **Estudios Bolivianos**. N° 2, Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 1996, pp. 283-319; “De guerreros a evangelizadores: La elite indígena de Potosí en la Colonia temprana”. En: **Estudios Bolivianos (El discurso de la evangelización del siglo XVI)**. N° 9, Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 2001, pp. 85-105; “El discurso político de los Colque Guarachi en el siglo XVI”. En: **Estudios Bolivianos**. N° 10, Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 2002, pp. 29-57 y “La ambigüedad del discurso político de las autoridades étnicas en el siglo XVI. Una propuesta de lectura de la probanza de los Colque Guarachi de Quillacas”. En: **Revista Andina**. N° 38, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 2004, pp. 87-104.

<sup>153</sup> Roberto Choque y Luis Miguel Glave (edición y estudios) **Mita, caciques y mitayos. Gabriel Fernández Guarache. Memoriales en defensa de los indios y debate sobre la mita de Potosí (1646-1663)**. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2012.

<sup>154</sup> Marcela Inch y Ximena Medinaceli (editoras) **Pleitos y riqueza. Los caciques andinos en Potosí del siglo XVII**. Instituto de Estudios Bolivianos IEB - Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2011.

<sup>155</sup> Thierry Saignes “Las etnias de Charcas frente al sistema colonial...”.

continuidad con los trabajos de Laura Escobari<sup>156</sup> y Emma María Sordo sobre las parroquias potosinas<sup>157</sup>.

A este conjunto hay que agregar seis libros publicados en las dos primeras décadas del siglo XXI. El de Jane Mangan, una historia social de Potosí con énfasis en las relaciones establecidas en torno al comercio<sup>158</sup>. La obra de Paulina Numhauser sobre los intereses y las relaciones sociales que existían detrás de la circulación y comercio de coca en Potosí<sup>159</sup>. El volumen editado por Pablo Cruz y Jean Vacher en el que hay trabajos de arqueología y etnohistoria, varios de los cuales están centrados en las minas del Cerro Rico de Potosí<sup>160</sup>. La compilación llevada a cabo por Marcela Inch y Andrés Eichmann, que reúne cinco trabajos de historia urbana de la ciudad de La Plata y la Villa Imperial de Potosí, desde la perspectiva de sus componentes económicos, políticos, sociales, religiosos y culturales<sup>161</sup>. Y por último los más recientes trabajos de Kris Lane, un texto elaborado para el mundo angloparlante y que tiene la virtud de incorporar los últimos avances hechos en los estudios potosinos<sup>162</sup>, y el de Rossana Barragán que presenta un conjunto de imágenes de los siglos XV y XVII, que muestran cómo se imaginó y representó desde distintos puntos del orbe a la Villa Imperial de Potosí y su famoso cerro<sup>163</sup>.

Un buen impulso para los estudios en torno a la Villa Imperial de Potosí fue la aparición en la década de 1990 de dos publicaciones periódicas que se suman a la labor desarrollada por la revista *Historia y Cultura*, vigente desde la década de 1970. La primera de estas publicaciones es el *Anuario* del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, órgano que

---

<sup>156</sup> Laura Escobari **Caciques, yanaconas y extravagantes...**

<sup>157</sup> Emma María Sordo "Las reducciones en Potosí y su carácter urbano". En: **Revista Complutense de Historia de América**. N° 21, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1995, pp. 231-239.

<sup>158</sup> Jane E. Mangan **Trading roles. Gender, ethnicity, and the urban economy in colonial Potosí**. Duke University Press, Durham, 2005.

<sup>159</sup> Paulina Numhauser Bar-Magen **Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI**. Editorial Cátedra, Madrid, 2005.

<sup>160</sup> Pablo Cruz y Jean Vacher (editores) **Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII**. Institut de Recherche pour le Développement IRD - Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Sucre, 2008. Varios textos de este volumen son citados en diversas ocasiones en este trabajo.

<sup>161</sup> Andrés Eichmann y Marcela Inch (editores) **La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII**. Ministerio de Cultura de España- Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2008.

<sup>162</sup> Kris Lane **Potosí: the silver city that changed the world**. University of California Press, Oakland, 2019.

<sup>163</sup> Rossana Barragán **Potosí global. Viajando con sus primeras imágenes (1550-1650)**. Plural Editores, La Paz, 2019.



desde su aparición en 1994, se ha convertido en un referente de los estudios coloniales en Bolivia y en el que se han publicado diversos artículos sobre la realidad potosina del siglo XVI; que van desde el descubrimiento del Cerro Rico<sup>164</sup> y su primera explotación<sup>165</sup>, pasando por la minería y el trabajo minero<sup>166</sup>; la ciencia y la tecnología<sup>167</sup>; hasta temáticas específicas como los hospitales potosinos<sup>168</sup> o el clima<sup>169</sup>. En el *Anuario* del ABNB, se han publicado asimismo trabajos sobre la religiosidad en Potosí<sup>170</sup>. Sin embargo, la mayor parte de trabajos sobre la dinámica religiosa en la Villa Imperial, han sido publicados en el *Anuario* de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, publicación aparecida en 1995. Los textos sobre Potosí publicados en este medio, están centrados en aspectos de la religión cristiana como la presencia de las órdenes religiosas y el estudio de las advocaciones de santos y vírgenes<sup>171</sup>, y buena parte de ellos están bastante influenciados por la obra del cronista Bartolomé Arsan de Orsua y Vela. Hay que hacer notar, que aún ahora, es notable la ausencia de investigaciones

---

<sup>164</sup> Tristan Platt y Pablo Quisbert “Tras las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2007, pp. 389-428.

<sup>165</sup> Carlos Serrano “Cronología sobre la explotación de las vetas del Cerro Rico”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1996, pp. 69-82; y “¿Verdades sobre Potosí?”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2002, pp. 289-312. Ernesto Quintana “El legendario Cerro Rico de Potosí, Historia, Recurso, Símbolo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1998, pp. 19-40. Los textos de Patrice Lecoq, Pablo Cruz, Pascale Absi que fueron publicados en el *Anuario* se citan más adelante.

<sup>166</sup> Entre estos Josep Barnadas “Nuevas luces sobre dos escritores potosinos: Luís Capoché y García de Llanos (1589-1613)”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1996, pp. 123-142. Carlos Serrano y Ana Forenza “Peculiaridades de la minería potosina en el Siglo XVI”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1998, pp. 41-62; y Nicolás Sánchez-Albornoz “Trabajo y minería en Charcas”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2001, pp. 111-124.

<sup>167</sup> Carlos Serrano y Alain Gioda “El argento y la hulla blanca (Plata y agua en Potosí; Charcas y Bolivia, siglos XVI-XX)”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 139-168. Manuel Castillo Martos “Potosí y la primera revolución científica”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2000, pp. 421-444.

<sup>168</sup> Alfredo Calvo Vera “Orígenes de la Asistencia Social, Hospital de Indios de Potosí siglo XVI”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 461-468. Sobre los hospitales ver también Mario Chacón “Los Hospitales del Potosí Virreinal”. En: **Historia y Cultura**. Nº 10, Sociedad Boliviana de Historia, La Paz, 1986, pp. 29-58; y María Isabel Aragón Sánchez “El hospital de indios de la Vera Cruz de Potosí (siglo XVI)”. En: Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez (coordinadoras) **Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América**. Editora Regional de Extremadura, Mérida-Badajoz, 2002, Tomo I, pp. 189-195.

<sup>169</sup> Alain Gioda y María del Rosario Prieto “Historia del clima: Potosí, El Niño y la Pequeña Edad del Hielo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 317-330.

<sup>170</sup> Carlos Serrano “Religión, religiosidad e Iglesia en las actividades productivas potosinas”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1997, pp. 19-48. Kenneth Mills “La ‘Memoria Viva’ de Diego de Ocaña en Potosí”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 197-241.

<sup>171</sup> Edgar Valda “La Virgen de Aranzazu en Potosí (siglos XVI-XVII)”. En: **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica**. Nº 10, Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, Sucre, 2004, pp. 69-83.

sobre las manifestaciones de heterodoxia religiosas (luteranismo, judaísmo) y la actividad de los tribunales inquisitoriales en Potosí<sup>172</sup>.

En cuanto a trabajos sobre la religiosidad indígena y la idolatría, hay que mencionar que en el caso de la Villa Imperial de Potosí los estudios se han concentrado en dos lugares específicos: el Cerro Rico, ya que no puede obviarse su condición de huaca prehispánica y objeto de culto colonial, y la quebrada de San Bartolomé donde se encuentra la famosa “Cueva del Diablo”, lugar del que puede decirse que tiene ya una historiografía propia, dedicada a su huaca, al episodio de su extirpación y al culto cristiano al que dio lugar. En ambos casos, esta bibliografía es citada más adelante, al hablar del Cerro Rico y de la extirpación de la huaca de Mollepunku.

### **C.-Metodología de trabajo**

Cuando Pierre Duviols hacía referencia a la “pobreza” de fuentes en Charcas para el estudio de la extirpación de idolatrías, en cierta medida estaba en lo correcto. No existe para el caso de Bolivia algo parecido a la documentación que se encuentra en el Arzobispado de Lima; aunque todo parece indicar que esa documentación existió en algún momento.

Es por eso que esta investigación se ha construido sobre la base de múltiples fragmentos. A falta de grandes expedientes y procesos que hicieran referencia a las prácticas religiosas indígenas y a su extirpación en la Villa Imperial de Potosí durante el siglo XVI, se ha tenido que trabajar con los fragmentos, a veces sólo un par de líneas, que proporcionaba la documentación de distinto talante y origen (cartas, relaciones, actas del cabildo potosino, etc.). Lo mismo ha sucedido en el caso de las crónicas y fuentes impresas, la única excepción es tal vez el texto del clérigo Bartolomé Álvarez enfocado en las costumbres y la religión de los indígenas de Charcas en el siglo XVI. Las siguientes líneas, por tanto, están dedicadas a reseñar la procedencia de las fuentes documentales utilizadas, las fuentes impresas empleadas; así como a desarrollar el plan de exposición del presente trabajo.

---

<sup>172</sup> Algunos datos sobre la actividad inquisitorial en Potosí en Quisbert “Servir a Dios o vivir en el siglo...”, pp. 355-383 y algunos casos de judaísmo en Nathan Wachtel **La fe del recuerdo. Laberintos marranos**. Fondo de Cultura Económica FCE, Buenos Aires, 2007.

### C.1.-Archivos y fuentes documentales

En el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, han sido de gran utilidad los libros de acuerdos de la Audiencia de Charcas; pero sobre todo los libros de acuerdos del Cabildo de Potosí, cuya serie que va desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVIII, se constituye en una fuente valiosísima sobre la vida cotidiana y los aspectos políticos, económicos, religiosos y culturales presentes en la Villa Imperial de Potosí. En el caso del Archivo Histórico de Potosí, ha sido de gran utilidad documentación proveniente de las Cajas Reales. Ahora bien, aunque ya en la década de 1990 se abrió al público el Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Miguel de los Santos Taborga” ABAS, este archivo posee pocas noticias sobre extirpación de idolatrías, las que corresponden en su mayoría a los siglos XVII y XVIII.

En síntesis, la documentación conservada en los archivos bolivianos resulta ser fragmentaria e insuficiente; en tal sentido ha sido necesario completar esta información con la procedente de repositorios europeos, siendo el más importante el Archivo General de Indias donde se ha podido obtener datos en secciones como “Patronato” y “Audiencia de Charcas”. Importante, asimismo, es la información procedente de la Biblioteca Nacional de España, que en su sala “Cervantes” conserva varios manuscritos sobre la Villa Imperial de Potosí, como la declaración de Diego Guallpa sobre el descubrimiento del Cerro Rico. Otro repositorio con documentación relevante es la Biblioteca Nacional de Francia, que en su sección de Manuscritos Occidentales posee una importante colección de manuscritos españoles; entre ellos varios relacionados a la Villa Imperial de Potosí como las “Ordenanzas de Minas” del virrey Francisco de Toledo y un volumen que contiene un memorial de agravios a los indios mitayos y memoriales de mineros y diversos personajes potosinos. Finalmente es de destacar una iniciativa como la de PARES, el Portal de los Archivos Españoles, que permite acceder, vía conexión a Internet, a una gran cantidad de documentación digitalizada proveniente de diversos archivos de España<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> <http://pares.mcu.es/>

## C.2.-Las fuentes impresas

En cuanto al uso de fuentes impresas, es importante mencionar que la historiografía boliviana del periodo colonial, en particular aquella que trata sobre la Villa Imperial de Potosí, está muy marcada por la monumental obra de Bartolomé Arzans de Orsua y Vela: la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*<sup>174</sup>, la que ha llegado a constituirse casi en fuente obligatoria a la hora de hablar sobre el Potosí colonial, dada su extensión, el arco de tiempo que abarca y la riqueza de detalles que ofrece sobre la vida potosina. La impronta de la obra de Arzans es tal, que incluso permea los relatos de la tradición oral contemporánea, como ha podido constatar Pascale Absi en su etnografía sobre los mineros potosinos contemporáneos<sup>175</sup>. Sin embargo, ya los responsables de la edición completa de la obra de Arzans, Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, habían llamado la atención acerca de las contradicciones presentes en la obra de Arzans, sobre todo para aquellos eventos ocurridos entre el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.

En ese sentido y dado que la presente investigación está centrada sobre todo entre 1545 y el final del siglo XVI, el uso de la obra de Arzans ha sido mínimo, privilegiándose en su lugar fuentes típicas del siglo XVI como *La Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León<sup>176</sup>, el *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo<sup>177</sup>, la relación de viaje de Fray Diego de Ocaña<sup>178</sup> y las cartas de los virreyes del Perú y las de la Audiencia de Charcas publicadas por Roberto Levillier<sup>179</sup>; así como aquellas fuentes características de inicios del siglo XVII como *El Primer*

---

<sup>174</sup> Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela **Historia de la Villa Imperial de Potosí. Riquezas incomparables de su famoso cerro, grandezas de su magnánima población. Sus guerras civiles y casos memorables.** Edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, Brown University Press, Providence-Rhode Island, 1965, 4 volúmenes.

<sup>175</sup> Pascale Absi **Los ministros del Diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí.** Institute de Recherche pour le Développement en Bolivie IRD- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA- Programa de Investigación Estratégica en Bolivia PIEB, La Paz, 2005, pp. 74-75.

<sup>176</sup> Pedro Cieza de León **La Crónica del Perú.** Editorial Calpe, Madrid, 1922.

<sup>177</sup> Juan de Matienzo **Gobierno del Perú.** Edición a cargo de Guillermo Lohman Villena, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, [1567] 1967.

<sup>178</sup> Diego de Ocaña **Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI** Edición de Arturo Álvarez, STUDIUM, Madrid, 1969. Para este trabajo se ha usado también la siguiente edición: Diego de Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605.** Edición crítica de Blanca López y Abraham Madroñal, Universidad de Navarra-Editorial Iberoamericana, Madrid, 2010.

<sup>179</sup> Roberto Levillier **Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI.** Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, 1921-1926, 14 Tomos. Roberto Levillier **Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores.** Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, 1922, 3 Tomos.

*Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala<sup>180</sup>, la *Extirpación de la Idolatría del Perú* de Pablo José de Arriaga, la *Crónica Moralizada* de fray Antonio de la Calancha<sup>181</sup>, las *Noticias Políticas de Indias* de Pedro Ramírez del Águila<sup>182</sup>, la *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas* del franciscano Diego de Mendoza<sup>183</sup> y el *Memorial y Relación Verdadera* de fray Bernardino de Cárdenas sobre el problema de la idolatría en Charcas durante el siglo XVII<sup>184</sup>. A estas fuentes hay que agregar las provenientes de la colección de crónicas y documentos de Indias publicados por la Biblioteca de Autores Españoles (BAE) que es de importancia vital para los estudios del periodo colonial; en ella se encuentran obras como la *Relación general de la Villa Imperial de Potosí* de Luís Capoché<sup>185</sup>, las *Relaciones Geográficas de Indias*<sup>186</sup> la *Descripción de toda la tierra del Perú* de Reginaldo de Lizárraga<sup>187</sup> o la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo<sup>188</sup>. Importante asimismo, ha sido el contar con los textos digitalizados de la “Colección de Clásicos Tavera”, publicadas por la Fundación Histórica Tavera de España y que permite acceder a obras que no son fáciles de obtener en sus ediciones originales.

Finalmente, es de recalcar la enorme importancia que para los estudios coloniales, y para esta investigación en particular, ha supuesto el descubrimiento y publicación de nuevas

---

<sup>180</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Edición a cargo de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste, Siglo XXI Editores, México, Segunda Edición, 1988 [1615].

<sup>181</sup> Antonio de la Calancha **Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú**. Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima, [1638-1653] 1974-1978.

<sup>182</sup> Pedro Ramírez del Águila **Noticias Políticas de Indias**. Edición de Jaime Urioste, Imprenta Universitaria, Sucre, [1639] 1978. Se cuenta con una edición reciente de este texto, una de cuyas virtudes es que incluye los documentos anexos que trae el manuscrito original: Pedro Ramírez del Águila **Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas**. Edición de Norberto Torres, Manuel Sierra, Máximo Pacheco y Bernardo Gantier, Ciencia Editores, Sucre, 2017.

<sup>183</sup> Diego de Mendoza **Chronica de la Provincia de San Antonio de los Charcas del orden de Nuestro Seraphico Padre San Francisco en las Indias Occidentales, Reyno del Perú**. Casa Municipal de Cultura, La Paz, 1976.

<sup>184</sup> Bernardino de Cárdenas **Memorial y relación verdadera para el Rey Nuestro Señor y su Real Consejo de las Indias, de cosas del Reino del Perú, muy importantes a su real servicio y conciencia**. Impreso por Francisco Martínez, Madrid, 1634. Este impreso difiere en muchos aspectos del memorial manuscrito conservado en la BNE.

<sup>185</sup> Luís Capoché. **Relación General de la Villa Imperial de Potosí [1585]**. Edición de Lewis Hanke, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Tomo CXXII, Ediciones Atlas, Madrid, [1585] 1959.

<sup>186</sup> Marcos Jiménez de la Espada **Relaciones Geográficas de Indias-Perú**. Edición y Estudio Preliminar por José Urbano Martínez Carreras, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Tomos CLXXXIII-CLXXXV, Ediciones Atlas, Madrid, 1965.

<sup>187</sup> Reginaldo de Lizárraga **Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile**. Biblioteca de Autores Españoles BAE, Madrid, 1968.

<sup>188</sup> Bernabé Cobo **Historia del Nuevo Mundo**. Estudio preliminar y edición de Francisco Mateos, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Madrid, 1964, 2 Tomos.

fuentes como el manuscrito “Loyola-Galvin” de la crónica de Martín de Murúa<sup>189</sup> y la ya citada obra del clérigo Bartolomé Álvarez *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*. El impacto sobre esta investigación es mayor en el caso de la obra de Bartolomé de Álvarez, pues la misma se constituye junto a la obra de fray Bernardino de Cárdenas y la del chantre Diego Felipe de Molina, en ejemplos de la reflexión profunda sobre el problema de la idolatría surgida a partir de la experiencia propia del espacio de Charcas.

### C.3.- La observación *in situ*

Importante papel ha jugado, asimismo, la observación en el terreno, a la hora de relacionar la información contenida en las fuentes documentales con elementos del paisaje. En particular para comprender la geografía ritual existente en torno a Potosí, conformada por montañas, cerros y otros puntos geográficos que formaban, y aún forman, parte de un universo ritual de creencias y rituales. Ello fue posible gracias a diversas estancias en la ciudad de Potosí y visitas a sus alrededores. Igualmente, y aunque la ciudad ha crecido bastante y se diferencia mucho del espacio poblado por indígenas y españoles en el siglo XVI, es posible encontrar evidencia de las distintas actividades humanas, incluida la ritual, en distintos sectores de la ciudad, así como en el propio Cerro Rico. Es de remarcar, asimismo, que la observación en el terreno ha permitido verificar que distintos sitios mencionados en este trabajo, y que en tiempos coloniales eran conocidos como huacas, como por ejemplo la cima del cerro de Porco o la quebrada de Mollepunku o San Bartolomé, aún siguen siendo objeto de prácticas rituales que combinan elementos cristianos con otros de raigambre prehispánica.

### C.4.- Plan de exposición

De manera global, este texto aborda el tratamiento del problema de la idolatría indígena en la Villa Imperial de Potosí entre 1545 y el fin del siglo XVI y los intentos por erradicarla. Este trabajo se compone de cuatro partes, cuyo resumen sintético es el siguiente:

---

<sup>189</sup> Martín de Murúa **Códice Murúa: Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú del padre mercenario fray Martín de Murúa: Códice Galvin**. Edición y Estudio de Juan M. Ossio Acuña, Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2004, 2 volúmenes.

Primera Parte: Las secciones correspondientes a esta parte están dedicadas a analizar la geografía ritual en torno a Potosí, con particular énfasis en el Cerro Rico de Potosí; el culto del que fue objeto el cerro y lo que significó en términos religiosos la preponderancia indígena en la producción de plata en el periodo 1545-1571.

Segunda Parte: Esta parte está dedicada a ver la imposición del orden toledano en Potosí desde el punto de vista del control religioso. Se abordan de manera general algunas de las medidas que el virrey Francisco de Toledo tomó contra la idolatría; los intentos de aplicación en Potosí de algunas de ellas; y la relación de las ordenanzas de minas del virrey y los descubrimientos de minas, con la búsqueda de las huacas y santuarios andinos.

Tercera Parte: Las secciones que conforman esta parte están dirigidas a ver las manifestaciones de idolatría y una práctica conexas, las borracheras de los indígenas, que tenían lugar en Potosí; el debate a que dieron lugar estas prácticas en el centro minero y las medidas que se tomaron para intentar erradicarlas; así como las diversas opiniones que tenían los actores del clero regular y secular, respecto a las deficiencias de la evangelización de los indígenas en Potosí.

Cuarta Parte: En esta parte final se tratan tres eventos sucedidos al final del siglo XVI y principios del siglo XVII: se aborda el impacto de la epidemia de viruelas de 1589 en Potosí desde el punto de vista religioso; se revisita y se proponen nuevos elementos de análisis respecto al caso de la extirpación de la huaca de Mollepunku y se analiza una representación realizada en Potosí en 1601, en la que se combinó el discurso de condena a la idolatría indígena junto con la esperanza en el retorno del Inca.

## **PRIMERA PARTE**



## I.-La geografía ritual

El espacio geográfico en el que se desenvuelve este trabajo está presidido por el Cerro Rico de Potosí, mole de metal que durante tres siglos hizo correr torrentes de plata y de sangre, y que fue el orgullo del Imperio español.

Este imponente y solitario cerro, rodeado por serranías y cadenas de altas montañas, que domina la ciudad, formó parte de al menos tres niveles de una geografía ritual, cada cual con sus distintas jerarquías y jurisdicciones: un nivel macro regional, en el que el Cerro Rico compartió escenario con las grandes huacas de los qaraqaras, todas las cuales fueron a su vez reinvestidas por los Incas; un segundo nivel de carácter regional, que vinculó al cerro con otros cerros minerales de su región aledaña y finalmente, el nivel local, en el entorno inmediato donde el Cerro Rico jugó el papel de santuario y huaca principal.

### I.1.-El nivel macro-regional

No existe aún una monografía dedicada al tema, pero parece evidente que el Cerro Rico de Potosí formó parte, en tiempos prehispánicos, de una geografía religiosa mucho más amplia. El Cerro Rico estaría relacionado con otros poderosos cerros minerales como el Cerro de Porco, el Cerro de Chaquí, el Cerro o sitio de Caltama, el Cerro Malmisa, el Cerro de Turqui y las grandes montañas nevadas de la Cordillera de los Frailes, como los cerros Mundo, Inka, Cuzco.

De hecho, la observación sobre el terreno permite constatar esta relación, ya que desde la cima del Cerro de Potosí se puede observar a la distancia varios de los cerros y montañas mencionados. En cuanto a los datos históricos y etnográficos, la relación con los cerros de Porco, Chaquí y Caltama ha sido establecida por Platt, Bouysse y Harris<sup>190</sup>; la relación con el Malmisa por el trabajo etnográfico de Pascale Absi<sup>191</sup>; mientras que los vínculos con los nevados de la cordillera de los Frailes son sugeridos por Pablo Cruz<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, pp. 134-174.

<sup>191</sup> Absi **Los ministros del Diablo....**, pp. 136-137.

<sup>192</sup> Pablo Cruz "Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los

Respecto a esta vasta geografía minera y ritual, que en la actualidad corresponde al territorio de varias provincias del departamento de Potosí, Pablo Cruz considera que se trata de la “jurisdicción territorial” de la huaca de Porco<sup>193</sup>. Por el trabajo de Platt, Bouysse y Harris se sabe que la huaca de Porco, vinculada con el rayo y el metal, era la principal deidad de los qaraqara en cuyo territorio se encontraban también el cerro de Potosí y la casi totalidad de los cerros y montañas que se han mencionado.

Sin embargo, una cosa es la importancia de la huaca de Porco para los qaraqara pero otra la centralidad del cerro de Porco en relación con esta geografía ritual, más si se toma en cuenta la ubicuidad de la huaca en tiempos coloniales. Es sabido que la entrega del cerro de Porco y sus minas en 1538, a los hermanos Hernando y Gonzalo Pizarro, no supuso la destrucción del ídolo de Porco ni mucho menos el saqueo de sus ofrendas y tesoros; de ahí que entre 1567 y 1625 se ubicó a la huaca de Porco y a sus fabulosos tesoros en al menos tres sitios distintos y distantes del cerro de Porco: en el cerro o sitio de Caltama en las cercanías de Caiza; en una mina tapada en el cerro Poder de Dios en cercanías de la población de Chaquí<sup>194</sup> y en una ubicación de la cual no se tiene noticia, pero cuya búsqueda fue autorizada en 1567 mediante un acuerdo de la Audiencia de Charcas<sup>195</sup>.

Así, aunque aún se desconozca la jerarquía de los distintos cerros y montañas que conforman esta geografía ritual, es evidente que la misma era el espacio sacralizado de los qaraqaras. La conquista incaica de los qaraqaras supuso asimismo la resacralización de este espacio. Los datos históricos y últimamente los arqueológicos, confirman tanto la ocupación, la realización de trabajos mineros y el uso ritual de estos cerros y montañas por parte de los Incas.

---

Andes del sur de Bolivia”. En: **Estudios Atacameños**. N° 38, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 2009, pp. 70-71. Ver, asimismo, el mapa en la p. 57.

<sup>193</sup> Pablo Cruz “Reflexiones corográficas a partir de un mapa del siglo XVII del sur de Charcas”. En: **Estudios Sociales del NOA**. N° 15, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Tilcara, 2015, pp.5-32.

<sup>194</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, pp. 137-139 y pp. 146-150.

<sup>195</sup> José Miguel López Villalba **Acuerdos de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas**. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB-Embajada de España en Bolivia- Corte Suprema de Justicia de Bolivia, Sucre, 2007, Tomo I, p. 318.

## I.2.- La región aledaña

El minero Luís Capoche, al referirse a los indígenas que habitaban la Villa Imperial de Potosí y sus alrededores, no dudaba en calificarlos de idólatras y sostiene que “...tienen muchas huacas, a las cuales está ofrecido mucho oro y plata, ganado y chacras que benefician para ellas y tienen sus ministros”<sup>196</sup>. ¿Cuáles eran esas otras huacas a las que hace mención Capoche? Ante todo parece evidente que más que huacas aisladas habría que pensar en un espacio ritual más amplio y en el que el Cerro Rico ocupaba un lugar de preeminencia. Un espacio sagrado al cual el cronista Arzans se refería como “ceñido por todas partes de encumbrados cerros” y cuyos contornos pueden notarse en un grabado de las serranías y cordilleras inmediatas a la ciudad de Potosí, hecho por el viajero francés Alcides D’Orbigny en el siglo XIX (Figura N° 1).

Entre los “encumbrados cerros” que forman este espacio se hallan los cerros Tollocsi (Tollosí) y Guacacchi, la serranía de Andacaba y la cordillera de Caricari. Todos estos sitios poseían riquezas metalíferas; pero más aún los datos históricos y arqueológicos hablan de la existencia en estos cerros de minas y trabajos mineros prehispánicos. A partir de los datos de Capoche se confirma como entre 1580-1585 se descubrieron minas en el cerro *Guacache* y también en el cerro *Tollocsi*, en este último en particular, se halló “...un socavón antiguo tapado”<sup>197</sup>. En cuanto a Andacaba, el mismo Capoche menciona el hallazgo de una mina labrada en tiempo del Inca; dato confirmado por Arzans que menciona que el Inca tenía sus “asientos de sus minas” en Porco y Andacaba<sup>198</sup>.

Por su parte Pablo Cruz y Pascale Absi, cuyos trabajos arqueológicos y etnográficos muestran una intensa ocupación de la zona aledaña al Cerro Rico en tiempos prehispánicos<sup>199</sup>, han reportado la existencia de una mina prehispánica en el Khari-Khari, así como un taller

---

<sup>196</sup> Capoche **Relación General...**, p. 166.

<sup>197</sup> Capoche **Relación General...**, pp. 131-132.

<sup>198</sup> Arzans **Historia de la Villa Imperial...**, T. I, p. 27.

<sup>199</sup> Pablo Cruz, Pascale Absi y Patrice Lecoq “Potosí, antes y después de los Inka a la luz de los nuevos datos arqueológicos”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2004, pp. 298-335. Pablo Cruz, Pascale Absi y Sergio Fidel “¿Y entonces dónde estaban los indios? La ocupación de Potosí antes de la llegada de los españoles”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2005, pp. 75-99.

metalúrgico en el sitio llamado Huayraq'asa localizado en una ladera de la serranía de Khari-Khari<sup>200</sup>. Todo ello muestra que estamos ante la presencia de un espacio minero-religioso presidido por el Cerro Rico de Potosí. De hecho, una estrofa muy famosa en la historia potosina muestra la importancia de este espacio minero ritual y su impronta en la memoria popular; pues el cronista Arzans menciona que cada vez que el Cerro Rico amenazaba con menguar en sus riquezas, la gente de la villa solía recordar la existencia de los otros cerros metalíferos recitando los siguientes versos:

Si Potosí se os acaba,  
Acudid luego a Andacava  
Si os faltare Potosí  
Ahí tenéis a Tollosí  
Si Potosí se acabare  
Comenzará Carecare<sup>201</sup>.

Por nuestra parte y siguiendo la propuesta que hicimos junto a Tristan Platt, consideramos que este paisaje sacralizado estaba articulado a través de las vetas minerales existentes en cada uno de los cerros y visibles sobre la faz de la tierra; vetas cuya orientación conformaba un sistema de *ceques* minerales que comunicaban las distintas montañas sagradas y mineras, creando así un verdadero circuito ritual<sup>202</sup>.

### I.3.- El entorno inmediato

Finalmente, estaba el espacio sagrado circunscrito al Cerro Rico de Potosí y donde éste juega el papel de santuario y huaca principal. A este espacio sagrado se accedía por una serie de puertas o *punkus*, siendo la más importante la puerta de Mollepunku, de cuya vinculación con la idolatría, su extirpación y la entronización de San Bartolomé en tiempos coloniales se habla en la cuarta parte de este trabajo.

---

<sup>200</sup> Cruz, Absi y Fidel “¿Y entonces dónde estaban los indios?...”, pp. 80-81.

<sup>201</sup> Arzans **Historia de la Villa Imperial...**, T. I, p. 128.

<sup>202</sup> Platt y Quisbert “Tras las huellas del silencio...”, pp. 424-425.

Ya dentro de este espacio, en el entorno inmediato al cerro y donde luego se asentaría la Villa Imperial de Potosí, existían otros lugares vinculados a sitios rituales prehispánicos como el huaico o quebrada, cercano al Cerro Rico, que los españoles llamaron “de Santiago”. Estaba también el cerro o peña de Munaypata y junto a él, el cerro que durante el periodo colonial sería conocido como el “Cerro de las Huayras”, actualmente el cerro de Pari Orko. Recuerdo palpable de la presencia incaica es el cerro de Guainacabra, aledaño al Cerro Rico, cuyo nombre evoca el paso del Inca Huayna Capac (o Guainacaba como era llamado por los españoles) el monarca incaico protagonista de la leyenda recogida por Arzans y que se comenta más adelante. En esta colina de Guaynacabra, el arqueólogo Pablo Cruz registró la existencia de minas de soroche (galena argentífera) y actividades metalúrgicas con presencia de cerámica incaica<sup>203</sup>. Cruz, asimismo, ha localizado una serie de producciones rupestres (rocas y peñas con dibujos y perforaciones) en el entorno de la ciudad de Potosí en sitios como Tikaloma, estancia Karachipampa, Agua de Castilla y Samasa Cueva, algunas de las cuales son objeto de rituales hasta el día de hoy<sup>204</sup>. Todos estos sitios habrían estado relacionados con los pobladores asentados en los tres pueblos prehispánicos de los cuales se tiene noticia<sup>205</sup>: el antiguo Kantumarca, el poblado ubicado en la cuesta que los españoles llamarían Jesús Valle, y un tercer poblado más pequeño ubicado entre “Caricari y Uñayrumi”<sup>206</sup>.

## II.-El Cerro Rico de Potosí

Durante mucho tiempo la historia del descubrimiento del Cerro Rico de Potosí estuvo marcada por una serie de leyendas providenciales, creadas en tiempos coloniales, que afirmaban que las riquezas del cerro no habrían sido explotadas o siquiera conocidas por los Incas; y que su descubrimiento, en 1545, por obra del indígena Diego Guallpa habría sido fruto de una casualidad (por perseguir a un venado en unas versiones o por buscar una llama

<sup>203</sup> Cruz “Huacas olvidadas y cerros santos...”, p. 61.

<sup>204</sup> Pablo Cruz “Imágenes en pugna. Reflexiones en torno a las producciones visuales indígenas en el ámbito de la minería colonial”. En: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**. Vol. 21, N° 1, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile, 2016, pp. 95-113.

<sup>205</sup> Quien menciona la existencia de los tres poblados es Arzans **Historia de la Villa Imperial...**, T. I, p. 40.

<sup>206</sup> Las prospecciones arqueológicas en la zona de Jesús Valle, han confirmado los asentamientos poblacionales en ese lugar. Pablo Cruz y Pascale Absi “Cerros ardientes y huayras calladas. Potosí antes y durante el contacto”. En: Pablo Cruz y Jean Vacher (editores) **Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII**. Institut de Recherche pour le Développement IRD - Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Sucre, 2008, pp. 91-120; ver las pp. 101-102 y p. 113.

que se le había perdido en otras), todo ello para la mayor gloria del Imperio y del monarca español para quien la providencia habría reservado estas riquezas.

Estas leyendas, cuyo fin político es innegable, terminaron encubriendo una serie de hechos que sólo en los últimos veinte años han sido objeto de análisis, a saber: el carácter sagrado del Cerro Rico antes de su revelación a los españoles, las deidades con las cuales estaba relacionado, la vinculación de los Incas con el Cerro Rico y el rol jugado por Diego Guallpa en el descubrimiento, quien incluso dejó una declaración acerca de cómo tuvo lugar el suceso, la cual fue deliberadamente ignorada por los promotores de las leyendas providenciales y quedó inédita hasta el siglo XIX. Dada la centralidad del Cerro Rico en la vida ritual y religiosa en el espacio potosino, en las siguientes líneas se vuelven a abordar de manera sucinta estos aspectos, así como el culto al cerro en tiempos coloniales.

### II.1.-El carácter sagrado del Cerro Rico

Al momento de la conquista española, el cerro de Potosí se encontraba en territorio de los qaraqaras, una de las naciones que conformaban la Confederación Charka, y era uno de sus principales lugares sagrados. Desde el punto de vista documental, dos testimonios confirman este carácter sagrado del cerro antes de la llegada de los españoles. En primer lugar está la declaración que ante el clérigo Rodrigo de la Fuente hizo Diego Guallpa el descubridor del cerro, en su lecho de muerte en diciembre de 1572, acerca del episodio del descubrimiento. Dos pasajes de esta declaración son de gran importancia, pues describen lo que había en la cima del Cerro Rico:

...llegaron ambos indios a lo más alto del cerro de Potosí, el cual cerro tiene una mesa en lo más alto dél, despacio de cien pies, poco más o menos y en contorno igual por todas partes. Allí hallaron ser adoratorio de los indios comarcanos y haber algunas cosas ofrecidas de poca importancia a la guaca, que allí estaba, lo cual todo cogió este dicho don Diego Gualpa...dijo que junto a la corona del cerro estaban en aquel tiempo

como diez o doce árboles de quinua grandes, entre los cuales estaban camas de leones desta tierra<sup>207</sup>.

Diego Guallpa menciona pues la existencia de una huaca o ídolo en la cima del cerro a la cual los indios de la región rendían culto. La referencia a una “mesa” o plataforma en la cumbre con una longitud de cien pies (unos 30 metros) no es gratuita, pues Pablo Cruz y Pascale Absi creen que se relaciona “...con la morfología de los santuarios inkas de altura” que también ostentan plataformas<sup>208</sup>. De la misma forma, parece que el culto a la huaca del cerro estaba relacionado con los árboles de keñua de gran tamaño, y por ende de gran antigüedad, que existían en la cima y también con los felinos que la poblaban, los cuales estaban vinculados al mundo subterráneo y minero; baste recordar el dato proporcionado por Thérèse Bouysse quien afirma que en Oruro los mineros adoraban a un felino mítico: el otorongo<sup>209</sup>.

El segundo testimonio lo ofrece Diego Rodríguez de Figueroa, minero de los más antiguos de la tierra, quien en 1583 refiere al virrey Martín Enríquez, que estaba haciendo una memoria e instrucción de Potosí en la que describía:

...la antigüedad y descendencia de los indios que la habitan hasta Topa Inga que les conquistó, los ritos, ceremonias y adoratorios que les dio y leyes y costumbres y lo que tributaban, hasta que los españoles entraron en el valle de Cochabamba adonde los dieron la batalla; **y el descubrimiento del cerro de Porco y el deste cerro de Potosí, en tiempo del dicho inga;** y como tuvieron este cerro de Potosí por adoratorio antiguamente y tenía indios que le servían y como se descubrió en tiempo de los españoles<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> Rodrigo de la Fuente Sanct Angel “Relación del Cerro de Potosí y su Descubrimiento (1572)”. En: Marcos Jiménez de la Espada. **Relaciones Geográficas de Indias**. BAE, Madrid, 1965, Tomo I, pp. 357-361.

<sup>208</sup> Cruz y Absi “Cerros ardientes y huayras calladas...”, p. 105.

<sup>209</sup> Thérèse Bouysse “El Sol de Adentro: Wakas y Santos en las Minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV-XVII)”. En: **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 8, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2004, p. 75.

<sup>210</sup> Carta de D. Diego Rodríguez de Figueroa al Virrey del Perú sobre laboreo de minas y tratamiento que en ellas se hacía a los indios. Potosí 31 de diciembre de 1583. BNE/Ms. 3040 fs. 110r-115r.

Las historias dinásticas de los señores de Charcas confirman los datos de Rodríguez de Figueroa; pues a través de ellas se sabe que los qaraqaras tenían tierras en el valle de Cochabamba y que junto a los charkas, soras, quillacas, carangas, yamparas, chuis y chichas, dieron batalla en este valle a Gonzalo Pizarro y luego de su rendición en 1538 descubrieron a los españoles el cerro de Porco<sup>211</sup>. Ahora bien, lamentablemente la “memoria” de Rodríguez de Figueroa continúa perdida hasta el día de hoy; pero esta pequeña descripción de su contenido habla claramente de un doble descubrimiento de Potosí: el primero en tiempo de Topa Inca (probablemente el Inca Tupac Yupanqui) y el segundo en tiempo de los españoles. Consideramos que el primer descubrimiento hace referencia a la entrega de las minas-santuario de Porco y Potosí por los qaraqaras a los Incas; quienes, es sabido, a la par que imponían la religión imperial, tenían como práctica respetar las huacas locales de los pueblos que se sometían pacíficamente o hacían alianzas con el Inca, otorgándoles a través de sacrificios la misma funcionalidad. El Inca habría hecho pues lo mismo con el cerro de Potosí: darle servicio de indios y resacralizarlo como parte de su alianza étnica con los qaraqaras.

Cuestión aún en debate, es la identidad de la deidad a la cual fue consagrado el cerro. El padre jerónimo Diego de Ocaña, que estuvo en la Villa Imperial de Potosí en 1601, dice que los Incas lo habrían dedicado al dios Sol:

Los indios antiguos dicen que el cerro de Potosí que le había descubierto el Inga; pero que no le quería labrar ni tocar en él, porque le tenía ofrecido y consagrado al sol<sup>212</sup>.

Por su parte, y a partir de un dato presente en la crónica de Bartolomé Arzans, Teresa Gisbert sugiere que el Cerro Rico de Potosí habría estado vinculado con el culto al dios costeño Pachacámac<sup>213</sup>. A pesar de lo tardíos que son los datos de Arzans, del siglo XVIII, y de las dudas que suscitan, no habría que descartar una doble atribución, más si se considera que el culto al Sol, característico del periodo final del Imperio Incaico, era más reciente en

---

<sup>211</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, pp. 103-128 y Medinaceli y Arze **Imágenes y Presagios...**, p. 21.

<sup>212</sup> Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, p. 254.

<sup>213</sup> La propuesta de Gisbert en Teresa Gisbert “La Virgen-Cerro y el dios Pachacámac”. En: **Revista Cultural**. Nº 30, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia FCBCB, 2004, pp. 21-27, y Teresa Gisbert “El Cerro de Potosí y el dios Pachacámac”. En: **Chungará**. Volumen 42, Nº 1, Universidad de Tarapacá, Arica, 2010, pp. 169-180.



comparación con aquel de Pachacámac. Con todo, habría existido una deidad más antigua que Pachacámac y el Sol incaico; pues Thérèse Bouysse ha hallado en el memorial de Bernardino de Cárdenas, uno de los extirpadores más conspicuos de Charcas durante el siglo XVII, datos acerca de que los mitayos adoraban al Cerro Rico como el hijo del Capac Iqui<sup>214</sup>. El texto de Cárdenas dice lo siguiente:

...vide en las casas el lugar y asiento que tenían puesto para cuando venía el demonio, al cual veían algunas veces en diferentes figuras, otras no le veían sino le oían hablar. Y entre las cosas que les decía averigüé, como una vez les dijo que él era el Señor Rico, y por eso aquellos indios en su lengua **le llaman Capac Iqui que quiere decir Rico Señor y que el cerro de Potosí era su hijo** y así le adoran los indios y que él les daba la plata y que el dios de los españoles no la tenía<sup>215</sup>.

El nombre de esta deidad, Capac Iqui, es de origen puquina y remite a tiempos anteriores a la presencia Inca, remontándose a los tiempos de Tiwanaku. Thérèse Bouysse ha llegado a sugerir que Capac Iqui era “la advocación puquina para el Sol”<sup>216</sup>, lo que en buena medida habría justificado que el Cerro Rico, el hijo del Capac Iqui, hubiese sido dedicado al Sol en tiempos de los Incas. Así pues el Cerro Rico en este aspecto tiene una larga historia: asociado al Capac Iqui en tiempos de Tiwanaku; vinculado con el rayo durante el periodo intermedio tardío o de los señoríos aymaras, a partir de su relación con la huaca de Porco; y dedicado al Sol durante el Tahuantinsuyo y probablemente vinculado también con el dios Pachacámac.

## II.2.-Los Incas y el descubrimiento del Cerro Rico

Como se ha mencionado, varios cronistas españoles insistieron en que la riqueza del cerro nunca fue conocida por los indígenas, mientras que otros como Luís Capoche y Bartolomé Arzans creían que el carácter sagrado del cerro había contribuido precisamente para

<sup>214</sup> Bouysse “El Sol de Adentro...”, pp. 73-74 y Thérèse Bouysse “Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 34, N° 3, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2005, pp. 452-453.

<sup>215</sup> Cárdenas **Memorial y relación...**, fs. 9v-10r.

<sup>216</sup> Thérèse Bouysse “Apuntes para la historia de los puquinahablantes”. En: **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 14, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2010, pp. 283-307; la cita es de la p. 299.

que los Incas y los pobladores locales no lo explotaran; así Capoché, al observar porqué no habría sido trabajado por los Incas, supone que pudo haber sido:

... por alguna observancia y ceremonia a que eran inclinados estos indios adorando los montes señalados y piedras singulares, la ciega y más engañada gente, dedicándolos a sus huacas y adoraciones - que era el lugar donde el demonio les hablaba y hacían sus sacrificios<sup>217</sup>.

En cuanto al cronista Arzans, éste relata que el propio monarca incaico, Huayna Capac, llegó a la región, y que teniendo a la vista el Cerro Rico o Sumaj Orcco, Huayna Capac ordenó a los indios explotar sus riquezas minerales, siendo éstos detenidos por un poderoso estruendo y una voz que dijo: “no saquéis la plata de este Cerro, porque es para otros dueños”<sup>218</sup>.

Actualmente, se sabe que los Incas sí conocieron la riqueza del cerro y que inclusive hicieron pequeñas explotaciones en el Huayna Potosí, el pequeño cerro que está al lado del Cerro Rico; pero que la función principal de la huaca de Potosí era la de ser ante todo un santuario. Durante la Conquista, y siguiendo las instrucciones dadas por Manco Inca, que ordenó ocultar las minas, los Incas y los señores de Charcas no mencionaron la existencia del cerro, ni a los españoles de la expedición de Diego de Almagro de 1535, ni a los de la expedición de Hernando y Gonzalo Pizarro de 1538.

El “descubrimiento” del Cerro Rico de Potosí sólo se produciría en 1545. Existe toda una literatura sobre este episodio, la cual no abordaremos en esta ocasión; tan sólo reiteraremos la opinión que hemos expuesto en nuestro trabajo con Tristan Platt acerca de este evento. En él mostramos que este “descubrimiento” no fue fruto de un hallazgo casual, hecho por un indio solitario como sostienen las leyendas coloniales, sino parte de la estrategia política llevada a cabo por miembros de la nobleza incaica, en el contexto político de las Guerras Civiles del Perú que enfrentaron a los encomenderos rebeldes liderados por Gonzalo Pizarro contra la autoridad real.

---

<sup>217</sup> Capoché **Relación General...**, p. 77.

<sup>218</sup> Arzans **Historia de la Villa Imperial...**, T. I, p. 27.

Diego Guallpa, el descubridor del cerro, no pertenecía al común de los indígenas, era hijo de un principal chumbivilca y había sido el guardián de las plumas del Inca Huascar, un cargo muy honroso y que lo vinculaba con la elite incaica. Asimismo el propio Guallpa aseguró que quien declaró la existencia de las riquezas de Potosí al español Diego de Villaruel fue un indígena llamado Chalco “inga de nación”. A partir de estos datos, y otros, sostenemos que el cerro habría sido entregado por parte de los incas y sus aliados, en 1545, a los representantes del bando realista, como un don de extraordinario valor que sellaría la alianza de los nobles Incas y los señores locales con el rey de España; todo ello dentro de la lógica del pacto de reciprocidad que había regido las relaciones entre los señores locales y el Imperio Incaico, y que tanto los nobles incas como los señores locales quisieron seguir manteniendo en sus relaciones con el Estado colonial. Siguiendo esta misma línea de interpretación, la idea del desconocimiento del cerro por parte de los Incas sería parte de las leyendas providenciales que se construyeron en la década de 1570 como una estrategia política para justificar el dominio español en las Indias, consolidar la idea de que el cerro fue guardado por Dios para ser entregado al Rey de España por sus servicios en la defensa de la cristiandad, y al mismo tiempo desconocer el gran servicio que los Incas habían hecho al rey español con la entrega del cerro<sup>219</sup>.

Pero a pesar de los intentos de desconocer la participación de los Incas en el descubrimiento del cerro, en buena medida motivados por la aversión del virrey Francisco de Toledo hacia ellos, la figura del Inca quedó vinculada con el Cerro Rico de diversas maneras, no sólo en textos conocidos como los de Arzans y en relatos olvidados como la declaración de Diego Guallpa o la relación perdida de Diego Rodríguez de Figueroa; sino también en representaciones visuales como las de los cronistas Martín de Murúa y Felipe Guamán Poma de Ayala (Figura N° 2). Así el dibujo de Guamán Poma muestra al Inca rodeado por los señores o apus de los cuatro suyos del Tahuantinsuyo sobre la cima del Cerro Rico, sosteniendo todos ellos los símbolos del Imperio español: las columnas de Hércules y el escudo de armas de Castilla y León. La acuarela de Murúa es bastante parecida, muestra a un rey Inca por encima del Cerro Rico de Potosí y sosteniendo también las columnas de Hércules; esta acuarela incluye también dos figuras de indígenas subiendo el cerro, uno de ellos

---

<sup>219</sup> Platt y Quisbert “Tras las huellas del silencio...”, pp. 389-428.

persiguiendo a una llama lo que remite a una de las leyendas providenciales del descubrimiento.

En ambos casos el Cerro Rico de Potosí es mostrado como el sostén del Imperio español y de la cristiandad, ratificado por el lema “ego fulcio collumnas eius” (“ego fulcio cullunas eios” en Guamán Poma) que se traduce como “yo fortifico sus columnas” y corroborado de manera más explícita por Guamán Poma con la frase “Por la dicha mina es Castilla, Roma es Roma, el papa es papa y el rrey es monarca del mundo”<sup>220</sup>. La inclusión de la figura del Inca, que es vista a veces como una representación idealizada del Perú, es aclarada por Murúa al describirlo como el “señor y poseedor deste gran cerro”<sup>221</sup>.

### II.3.-El culto colonial al cerro

Luego de su “descubrimiento” en 1545, y a sabiendas que era un adoratorio muy importante, los primeros pobladores españoles de Potosí resacralizaron la cima del Cerro Rico, colocando en el lugar donde Diego Guallpa decía que estaba la plataforma o “mesa”, una gran cruz. Es de notar que esta cruz se ve ya en el grabado de 1553 de la obra de Pedro Cieza de León y se la puede ver también en el grabado, de la misma factura que el de Cieza, que acompaña la obra de Agustín de Zárate de 1555 (Figura N° 3). De esta cruz decían los potosinos, que el monarca español era tan poderoso que podía enorgullecerse de tener la cruz más rica del mundo, pues estaba asentada sobre una peana de plata. Sin embargo, a pesar de la existencia de la cruz en el cerro, se seguían haciendo una serie de rituales en él; lo cual no era nada raro pues Bartolomé Álvarez refiere que en algunos pueblos se adoraban los sitios donde estaban las cruces que habían sido colocadas para resacralizar los adoratorios o entierros de los antepasados.

Este culto al cerro de Potosí continuó a lo largo del siglo XVI. La crónica del anónimo jesuita de 1600 refiere que cuando se abrió el colegio de la Compañía de Jesús en Potosí en 1576; los padres Alonso Barzana y Gonzalo Ruiz salieron a predicar por las plazas y los

---

<sup>220</sup> Guamán Poma de Ayala **El Primer Nueva Corónica...**, p. 977.

<sup>221</sup> Murúa **Códice Murúa...**, f.142v.

mercados de la villa, y que una de las preocupaciones de estos jesuitas era ver cuán generalizado era el culto al Cerro Rico de Potosí, al pequeño Huayna Potosí y a otros adoratorios del entorno potosino:

...vivían entonces en medio de las tinieblas y engañados del común enemigo, no sabían sino adorar guacas y al cerro grande y pequeño que están junto a la villa, llamando al uno Apu Potochí y al otro Guaina Potochí, y tenían mucho cuidado de ofrescerles sacrificios de cuyes, coca, maíz, y aún las cejas y pestañas de los ojos arrancándoselas y soplándolas hacia el cerro y otros adoratorios<sup>222</sup>.

El dato de los jesuitas no es menor, pues menciona explícitamente que se hacían ofrendas a los dos cerros. Más de diez años después, en 1588, la situación no había cambiado y el clérigo Bartolomé Álvarez denuncia que el culto al Cerro Rico era amplio y abarcaba diversos aspectos de la vida laboral y cotidiana de los indígenas:

Todas las veces que suben al cerro le van mochando, máxime si van a hurtar; cuando van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista le mochan y le llaman Señor y piden ventura y salud y riqueza<sup>223</sup>.

Unos quince años más tarde, el anónimo de 1603 vuelve a hablar de la veneración que los indígenas tenían al cerro, asegurando que uno de los nombres que le habían dado, era el de *Coya*:

... tiene esta villa a la parte del sur el cerro rico que se llama Potocchi de una mui hermosa echura que parece hecho de mano y muestra ser como un montón de trigo en el color y talle aunque él en sí visto y andado es áspero porque está mui labrado y no tiene de cerca la hermosura que de lejos y por esto o porque a las minas llaman *coya* en lengua de los indios que quiere decir reina, llaman a este cerro por excelentísima Reyna<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Anónimo jesuita **Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú**. Edición de Francisco Mateos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Madrid, 1944, Vol. 1, T. II, p. 146.

<sup>223</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 357.

<sup>224</sup> AGI/CHARCAS 134 N° 15 Documentos Relativos al Descubrimiento del Cerro Rico de Potosí 1603. Las creencias prehispánicas en torno a las minas, reseñadas por Bernabé Cobo, confirman lo mencionado por el

Finalmente, hay que recordar que en 1634 fray Bernardino Cárdenas mencionaba que los indígenas que iban a la mita rendían veneración al Cerro Rico, llamándolo “hijo del Capac Iqui”. Así pues, esta sucesión de datos muestra que el culto al Cerro Rico por parte de los indígenas fue una constante a lo largo del siglo XVI. Algo que también contribuyó a remarcar la sacralidad del Cerro Rico, fueron los hallazgos cada cierto tiempo en sus minas, de singulares formaciones metalíferas las que eran asociadas con las *mamas* del metal o a veces con el mismo cerro<sup>225</sup>.

El culto al cerro prosiguió, más allá de que se hubiera colocado una cruz en la cima donde estaba el antiguo adoratorio y plataforma que vio Diego Gualpa en 1545, y luego de que en la década de 1560 se hubiera dedicado el cerro a San Agustín y se hubiera construido en él una iglesia bajo la advocación de San Francisco. El intenso movimiento de trabajadores indígenas en el cerro hacía poco práctica cualquier iniciativa extirpadora; de ahí que no hay constancia de que se hubiera intentado una nueva extirpación en el cerro luego de la colocación de la cruz. Incluso el clérigo Bartolomé Álvarez que formuló una serie de remedios contra las prácticas idolátricas de los indígenas en Potosí no propuso nada respecto al culto que se rendía al cerro. Así, el Cerro Rico, hijo del Capac Iqui, huaca de los qaraqaras y de los Incas, continuó siendo venerado, bajo distintos nombres como sugiere Bouysse<sup>226</sup>, por gran parte de los indígenas que de distintas partes del virreinato peruano acudían a Potosí.

### III.-La época de la huayra

Una vez descubierto el cerro de Potosí, el saber indígena se hizo insustituible para la explotación de la plata; debido ante todo a la calidad de los metales del cerro y el conocimiento tecnológico de fundición y refinación de estos metales que poseían los

---

anónimo, pues indica que los “...que iban a las minas adoraban los cerros de ellas y las propias minas, que llaman *Coya* pidiéndoles les diesen de sus metales y para alcanzar lo que pedían velaban de noche, bebiendo y bailando en reverencia a los dichos cerros” Cobo **Historia del Nuevo Mundo**, Tomo II, p. 166. A ello hay que agregar, que los mineros eran conocidos también como *coyarunas*.

<sup>225</sup> De la aparición de uno de estos prodigios en tiempos del corregidor Damián de la Bandera, y relatado por el cronista Bartolomé Arzans, se habla más adelante.

<sup>226</sup> Bouysse considera que el apelativo de hijo del Capac Iqui fue usado por los puquinahablantes, aunque no descarta que también lo hubiesen usado los hablantes de aymara y quechua. Bouysse “Apuntes para la historia...”, p. 299.

indígenas, a través de los hornillos de viento llamados huayras y los hornos de refinación denominados tocochimbos. Como lo constató Assadourian, las más de las veces el español era un simple espectador del proceso productivo, aunque era el mayor beneficiario de la renta que obtenía por su posición privilegiada<sup>227</sup>. Esta situación de preponderancia tecnológica y el hecho de que todo el proceso de extracción y beneficio de la plata estuviera en manos indígenas, hizo que las autoridades y los mineros españoles fueran bastante tolerantes con las prácticas religiosas de los indígenas, al menos durante los primeros treinta años de trabajos en el Cerro Rico; aunque no por ello dejaron de existir quejas sobre las prácticas rituales indígenas, y hasta intentos de reprimirlas, las que se reseñan a continuación:

### III.1.-La preponderancia indígena

En 1547, apenas dos años después de descubierto el cerro, se tienen ya las primeras quejas españolas respecto al proceder de los indígenas en el asiento de Potosí; las formula el mayordomo de Gonzalo Pizarro, Pedro de Soria, quien se queja de las borracheras que se hacen frecuentes entre los indígenas que asisten en Potosí; aunque su reproche, y eso será una constante en la historia potosina, obedece no tanto a que las borracheras ofendían la moral cristiana sino a que el tiempo que se dedicaba a ellas era tiempo perdido en la producción de plata:

Con la mucha comida que ha venido a este asiento ha vuelto a baxar el maíz a siete pesos, y certifico a vuestra señoría que es muy gran perdición, porque, como las minas no son para fuelles y la comida vale tan barata, los yanacunas e indios no trabajan en sacar plata lo que pueden sino un día en la semana, y todo lo demás tiempo gastan en borracheras<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> Carlos Sempat Assadourian “La producción de la mercancía-dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano en el siglo XVI”. En: Enrique Florescano **Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina 1500-1975**. Fondo de Cultura Económica FCE, México, 1979, pp. 246-248.

<sup>228</sup> Carta de Pedro de Soria a Gonzalo Pizarro. Potosí, 23 de abril de 1547. En: Juan Pérez de Tudela **Documentos relativos a don Pedro de La Gasca y a Gonzalo Pizarro**. Real Academia de la Historia, Madrid, 1964, Volumen I, p. 206.

El paso más importante del proceso de beneficio del metal, y en el que prácticamente los españoles tenían una participación nula, era la fundición por el método de la “huayra” y esta tarea requería el concurso de mano de obra indígena altamente calificada. En Potosí los expertos en esta técnica de fundición nativa eran los llamados huayradores quienes para 1575, cuando se realizó un empadronamiento, representaban el 80% de los yanaconas, es decir de la mano de obra especializada y libre, que residían en Potosí<sup>229</sup>; siendo considerados también los indígenas con mayores recursos que poblaban la villa<sup>230</sup>. Tanto huayradores como refinadores entregaban a sus amos y encomenderos una cuota fija de producción de plata semanal, llamada *cacilla*, quedando luego libres de producir su propio excedente. Un detalle que hace notar Laura Escobari, era que la mayoría de estos huayradores, en 1575, eran de origen cuzqueño.

Esta situación de ventaja tecnológica, sumada a las ventajas económicas y culturales que la misma permitía, pueden llevar a dar una nueva lectura a la respuesta que los señores andinos dieron durante la visita hecha por el licenciado Polo Ondegardo en 1550 cuando, por órdenes del presidente Pedro de la Gasca, hizo una información en Potosí interrogando a los caciques y principales de los indígenas que habían sido enviados por sus encomenderos a Potosí, sobre si estaban mejor en el asiento minero o en sus repartimientos, y planteándoles la posibilidad de volver a sus tierras de origen, si así lo deseaban.

La mayoría de los caciques consultados respondió que preferían quedarse en Potosí a volver a sus repartimientos. Waldemar Espinoza considera que la coerción ejercida por los encomenderos sobre los indígenas tuvo un gran papel para que las respuestas fueran afirmativas<sup>231</sup>. Sin embargo no debe descartarse que el deseo de quedarse en Potosí,

---

<sup>229</sup> Laura Escobari “Conformación urbana y étnica en las ciudades de La Paz y Potosí durante la colonia”. En: **Historia y Cultura**. N° 18, Sociedad Boliviana de la Historia, La Paz, 1990, pp. 43-78. Ha existido un largo debate en la historiografía andina sobre el carácter de los yanaconas, sobre si eran sirvientes desgajados de sus comunidades, mano de obra libre, mano de obra especializada, etc. Actualmente se tiende a ver al yanaconazgo como una institución presente en el Incario y que luego fue continuada por los españoles, que hacía referencia tanto a la prestación de servicios como también a la mano de obra especializada. Igualmente habría existido un tipo especial de yanaconas, formado por miembros provenientes de la nobleza incaica y las noblezas regionales que cumplían una serie de tareas en la corte del Inca (portadores de plumas, tañedores, etc.).

<sup>230</sup> “...demás de tener algunos de ellos cuatro o cinco mil pesos de hacienda, son los mexor dotrinados que hay en todo el Perú, así ellos como los demás indios que a aquellos asientos acuden”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p.145.

<sup>231</sup> Waldemar Espinoza Soriano “Trabajadores forzados en el Cusco y La Paz. Potosí en 1550. Una información inédita de Juan Polo de Ondegardo”. En: Waldemar Espinoza Soriano **Temas de Etnohistoria Boliviana**.



manifestado por los indígenas, haya sido sincero. En 1550, apenas cinco años después del descubrimiento del cerro, las vetas superficiales aún eran ricas, lo que determinaba que el refinamiento de la plata del Cerro Rico sólo podía seguirse haciendo a través de la tecnología indígena. La superioridad tecnológica hizo pues que en estos primeros años Potosí fuera un gran negocio indígena. Incluso varios indígenas parecen haber obtenido grandes ganancias en el asiento minero, tal cual lo refleja el cronista Pedro Cieza de León:

Y como los indios no hayan tenido veedores ni se pueda irles a la mano en cuanto al sacar la plata, por llevarla ellos...a sacar a los cerros, se cree que muchos han enriquecido y llevado a sus tierras gran cantidad desta plata. Y fue esto causa que de muchas partes del reino acudían indios a este asiento de Potosí para aprovecharse<sup>232</sup>.

Sin embargo, ya la carta del mayordomo de Gonzalo Pizarro hace mención a la estrategia que usaron los españoles para sacar la plata de manos de los indígenas. A sabiendas que eran ellos quienes producían la plata; los españoles, sobre todo los encomenderos, tomaron el control de los alimentos y demás bastimentos que se enviaban al asiento minero. Como muestra la carta de Pedro de Soria, el objetivo era que productos como el maíz o la coca mantuvieran precios altos; dado que eran productos de primera necesidad para el trabajo minero y la vida cotidiana, se esperaba que los indígenas pagaran tales precios, lo que efectivamente así sucedía, asegurando la transferencia del excedente de manos de los indígenas a las de los españoles. Sobre el particular es muy ilustrativa la descripción que hace Cieza de León del gran mercado o *tiangués* que se estableció en Potosí, donde resalta la gran cantidad de productos (ropa, coca, chuño, etc.) que eran consumidos por los indígenas y que necesariamente se pagaban en plata:

Fue tan grande la contratación, que solamente entre indios, sin entrevenir cristianos, se vendía cada día, en tiempo que las minas andaban prósperas, veinte y cinco y treinta mil pesos de oro, y días de más de cuarenta mil; cosa extraña y que creo que ninguna feria del mundo se iguala al trato deste mercado. Yo lo note algunas veces y vía que en un llano que hacía la plaza deste asiento, por una parte del iba una hilera de cestos de

---

Producciones CIMA, La Paz, 2003, p. 338.

<sup>232</sup> Cieza **La Crónica del Perú**, p. 336.

coca, que fue la mayor riqueza destas partes; por otra, rimeros de mantas y camisetas ricas delgadas y bastas; por otra estaban montones de maíz y de papas secas y de las otras sus comidas; sin lo cual había gran número de cuartos de carne de la mejor que había en el reino... duraba esta feria o mercado desde la mañana hasta que oscurecía la noche; y como se sacase plata cada día y estos indios son amigos de comer y beber, especialmente los que tratan con los españoles, todo se gastaba lo que se traía a vender...Y así muchos españoles enriquecieron en este asiento de Potosí con solamente tener dos o tres indias que les contrataban en este tiangués<sup>233</sup>.

### III.2.-La plata corriente

Lógicamente, el intenso tráfico mercantil potosino requería la existencia de un medio de intercambio el cual vino a ser la plata. Sin embargo había un problema y es que no existía el necesario circulante monetario, la moneda acuñada que podía llegar de España era absolutamente insuficiente y la producción de la primera Casa de Moneda establecida en las Indias, en México en 1535, apenas si llegó al territorio. Y de hecho la primera Casa de Moneda del Virreinato del Perú fue establecida en Lima recién en 1568, la cual sería cerrada luego de la creación de la Casa de Moneda de Potosí en 1572<sup>234</sup>.

Dada la ausencia de moneda acuñada, se empezó a utilizar un sistema que se podría llamar mixto, pues todas las transacciones comerciales se hicieron tomando como base la unidad de medida de la plata, el marco y sus diferentes fracciones, a la vez que se realizaba el ajuste de las sumas comprometidas con su equivalente en pesos castellanos. Ahora bien, ya en términos materiales, para las transacciones de grandes sumas se utilizaban barras y piñas de plata, pero cifras menores correspondientes a las transacciones más corrientes se realizaban en tejos de plata y en pedazos más pequeños del mismo metal. Estos tejuelos y pedazos de metal constituyen lo que se conoció como *plata corriente*. Baltasar Ramírez, un cronista de fines del siglo XVI la describía de la siguiente manera:

---

<sup>233</sup> Cieza **La Crónica del Perú**, p. 337.

<sup>234</sup> Tradicionalmente se acepta esta fecha como la de la creación de la ceca potosina; aunque parece que en verdad sólo comenzó con el proceso de acuñación de monedas a fines de 1574 y principios de 1575, luego que se hubiesen trasladado los utensilios de acuñación de la efímera Casa de Moneda que se estableció en La Plata por ordenes del virrey Francisco de Toledo, ver Humberto Burzio **La ceca de la Villa Imperial de Potosí y la moneda colonial**. Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1945, p. 4.

La plata que se sacaba destas fundiciones de los indios eran tejuelos no muy subidos de ley, era ésta la plata que solía haber en el Perú que corría quintada y por quintar y en tejuelos y en pedazos chicos y grandes, ésta era la moneda con que se compraba y vendía en tratos menudos y así se llama plata corriente. Era la ley desta plata muy incierta porque los indios tenían mucha malicia y no dejaban perficionar la plata<sup>235</sup>.

Cuando Baltasar Ramírez dice que la plata corriente en tejuelos y pedazos de metal procedía de las “fundiciones de los indios” se está refiriendo obviamente al trabajo de los huayradores y refinadores. La preponderancia indígena en Potosí, de la que se ha hablado ya, queda manifestada también en este hecho: los indios huayradores y refinadores eran quienes producían la moneda corriente usada en todas las transacciones que se hacían en Potosí y en buena parte del Perú. Estos tejos de plata manufacturados por los indios pueden considerarse pues como la primera moneda metálica elaborada y usada en Charcas.

Aunque la producción de la plata corriente estaba en manos de los indígenas, las autoridades españolas procuraron establecer cierto control en las labores de fundición y refinación que llevaban adelante los indios. Es así que el corregidor de Potosí, Gerónimo Luís de Cabrera, nombró en marzo de 1571 en cada una de las siete parroquias que por entonces existían en la villa, un Alcalde Mayor de quien dependían a su vez otros alcaldes que tenían a su cargo una serie de grupos étnicos, bajo el siguiente argumento:

Y porque por ser esta Villa e población della tan grande de los naturales y sacar, fundir y guairar todos ellos plata, no se puede tener por su merced cuenta particular con cada uno por ninguna vía y deseando conseguir el fin que se pretende, le pareció nombrar en cada una de la siete parroquias de las doctrinas de los naturales desta Villa, la cantidad de alcaldes caciques que en ella residen, para que los dichos, repartiendo entre si las parcialidades que cada uno dellos puede ver y visitar, vean todas las

---

<sup>235</sup> BNE/Ms.19668. Baltasar Ramírez “Descripción del Reino del Pirú, del sitio, temple, provincias, obispados y ciudades, de los naturales, de sus lenguas y trages. Al ilustrísimo señor Don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, Señor de la Casa de Bierma y Ulloa, Virrei y Capitán General de la Nueva España por Balthasar Ramírez su criado y capellán, en México año de 1597”.

fundiciones de los indios de su parcialidad que hicieren y la plata que sacan, para siendo buena pase y se contrate con ella<sup>236</sup>.

El detalle de estos alcaldes nombrados, los grupos étnicos que tenían bajo su mando y las parroquias a las cuales pertenecían, se muestran en la siguiente tabla:

**Tabla N° 1**  
**Alcaldes Mayores y doctrinas de Potosí 1571**

DOCTRINA	ALCALDE MAYOR	ALCALDES
<b>Nuestra Señora de la Concepción</b> (Mercedarios)	Don Alonso Chambi cacique de Ururo	Don Francisco Tairo, principal de Yanaoca a cargo de los indios de Aymara, Pomacanche, Yanayoca. Don Diego Luquia, inga, a cargo de los indios de Supa, Omachiri, Ayaviri y Chungara. Don Hernando Machicao, principal [de] Caquiaviri, a cargo de los condes de Andagua, los yanaconas del ayllu del Cuzco, los indios de Ururu y Llacxa. Don Juan Coaquira cacique de Manaso, a cargo de los indios de Asillo, Asángaro, Callapa y Macha. Juan Bautista, inga, a cargo de los indios de Viacha, Ayoayo, Caquiaviri, Manaso y Calamarca.
<b>San Pablo</b> (Franciscanos)	Simón Xuarez Cacique Conde	Don Alonso Ynga, a cargo de los indios de Chaqui, Macha, Caracoto. Don Juan Yucra, principal de Cavanilla, a cargo de los indios Condes, Copacabana, Caquingora. Don Diego Casira, a cargo de los indios de Lurucachi, Sicuana, Charachape. Miguel de Tarama, a cargo de los indios de Cangallí, Llampá. Don Martín Villca, a cargo de los indios de Sullaca y Cavana. Don Carlos Coca natural de Sicoana, a cargo de los indios Uruquillas y los de Puna.
<b>San Pedro</b> (Dominicos)	Don Hernando Guanca Topa, ynga	Don Juan Chipana, de Hilavi, a cargo de los indios Canches, y de setenta yanaconas del ayllu Collana. Baltasar Tacuri, a cargo de setenta yanaconas del ayllu Chaupi, y los indios Chichas. Don Juan Usca, de Maras, a cargo de setenta yanaconas del ayllu Cayao. Don Pablo Calla, pero hasta que salga de la cárcel, Sebastián Sulli, a cargo de los indios de Condesuyo, de Cacha, de Hatuncana, de Sicsica [sic]. Don Pedro Condori, a cargo de los indios de Hatuncolla, de Carapuco, de Guancané, de Quipa, Charcas de Chayanta.
<b>Santiago</b> (Sirve el Canónigo Manrique)		Don Luís Saica, a cargo de sesenta yanaconas del ayllu Collana. Don Hernando Cóndor Suca, sesenta yanaconas del ayllu de Martín. Don Juan Guamán, a cargo del ayllu de Guaiqui y los indios Chiques, los canches de Cumbapata. Don Francisco Paco, a cargo de los canas de Supa y los de Guarina, Llipes, Sacaca. Don Lucas Alca Cundur, a cargo de Laiosupa, Yanaguara, Chumbivilcas. Don Diego Rimachi, a cargo del ayllu Cochabamba, Hachaja, y Caquina.
<b>Santa Bárbara</b> (Sirve el bachiller Francisco Villoria)	Don Hernando Calli	Don Pedro Cochachi, a cargo de sesenta yanaconas del ayllu de Lorenzo Collana. Don Alonso Quispe Curu, a cargo de sesenta yanaconas del ayllu Rimachi. Diego Hernández Coaquira, indio colla, a cargo de los indios de Puno, de Arapa, y de Atacama. Don Pedro Guaimachi, a cargo del ayllu Cavana, y Chiquicachi, y Moromoro. Don Pedro Coarita, a cargo de los indios de Capachica, de Cullupata, de Tiaguanaco y de Guaqui. Don Martín Yuacuti, a cargo del ayllu de Paucarcolla, de Pucarane, Caracollo, Sipisipi, Tapacarí, Moho.

<sup>236</sup> BNE/Ms 3040 fs. 167r-169v. Orden que se dio en Potosí para que los indios no hiciesen fundiciones de plata y nombramientos de alcaldes que se hicieron en varias doctrinas. Potosí, 15 de marzo de 1571.

<b>Nuestra Señora de la Asunción de los Carangas</b>	Don Hernando Cayuca	Don Pedro Chinumaita, yanacona, a cargo de los indios soras de Paria y los condes. Don Diego Oyua, a cargo de los indios quillacas. Cristóbal Yupanqui, a cargo de los indios de Corque. Don Pedro Quilli, quillaca, a cargo de los indios asanaques y condes, y Andamarca. Don Juan Gualpa, se le dan a cargo los indios de Chuquicota, Chumbivillas. Don Baltasar Chambi, a cargo de los indios de Totora y parte de los Chumbivillas.
<b>San Agustín de los Lupacas</b>	Don Gómez Alavi	Don Diego Ticono, a cargo de los indios de Chucuito y de Acora. Don Cristóbal Macho, a cargo de los indios de Hilavi y Sulli. Don Pedro Capata, a cargo de los indios de Pomata y los de Yunguyo. Don Lorenzo Apassa, a cargo de los indios de Cepita.

Fuente: BNE/Ms 3040 fs. 167r-169v

Ahora bien, el objetivo de las autoridades españolas al nombrar estos Alcaldes Mayores así como el resto de alcaldes, era que los mismos debían velar porque los indios huayradores y refinadores, *chojadores* según el documento<sup>237</sup>, hiciesen los tejos con la ley de plata prevista y no se produjeran fraudes mezclando la plata con cobre. La prevención se justificaba porque para ése entonces la calidad de los metales del Cerro Rico había disminuido mucho, y a los huayradores les costaba mucho más tiempo y esfuerzo lograr fundir la plata, con lo que había más riesgo de alteraciones del metal. De hecho el mismo documento aclara que la ley de la plata que debían tener los tejos era de “mil y ochocientos”, es decir mil y ochocientos maravedíes por marco de plata. Incluso, para evitar que la plata corriente que estaba mezclada con cobre siguiera circulando en Potosí, el corregidor dio un plazo para que todos aquellos indígenas y españoles que tuvieran plata corriente la volvieran a fundir.

Para mantener la ley de la plata fundida y refinada, cada Alcalde Mayor recibió de manos del corregidor una “contramarca” con la cual debía marcar los tejos de plata que elaboraba cada una de las naciones que quedaban bajo su mando. Así pues, el documento confirma que la elaboración de la moneda corriente con la cual se comerciaba en Potosí estaba en manos indígenas. Pero más aún, este documento muestra que al interior de las siete parroquias potosinas existía una organización por naciones y parcialidades, mucho antes de la organización colonial llevada a cabo por el virrey Francisco de Toledo a partir de 1572, y que podría tener vínculos con la organización implementada en tiempos del Tahuantinsuyo, ya que es de notar que varios de los alcaldes nombrados por el corregidor eran Incas.

<sup>237</sup> El término *chojadores* o *choyadores* parece provenir del aymara *Cchuatha*. Ludovico Bertonio ofrece las siguientes acepciones: “Acendrarse el metal de suyo: Cchuatha”, “Acendrado: Cchuata”, “Acendrar el metal: Cchuaatha”, “Cchuatha: Derretirse el metal y otras cosas” y “Cchuhuaña: Crisol o tiesto para derretir metal”. Ludovico Bertonio **Vocabulario de la lengua aymara**. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social CERES-Museo Nacional de Etnografía y Folklore MUSEF, La Paz, 1984 [1612], 1ra Parte, p. 16 y 2da Parte, p. 95.

### III.3.-El universo ritual de los huayradores

Ahora bien, consideramos que esta posición favorable de los indígenas, en el periodo 1545-1572 en Potosí, condicionó sobremanera su propia evangelización. En una situación de absoluta dependencia de la mano de obra y del conocimiento indígena, en especial del de los huayradores; y cuando incluso la moneda corriente era producida por los indígenas, los pobladores y autoridades españolas se veían obligados a tolerar ciertas manifestaciones culturales y religiosas de los indios. Es la época en que se realizan en Potosí, grandes borracheras e imponentes fiestas como la del Raymi, cuya realización en el asiento minero, testimonió el licenciado Polo de Ondegardo.

También aunque no sea por la misma orden, ni por el mismo tiempo, usan en muchas partes, especialmente en Potosí y en las tierras alrededor, hazer la dicha fiesta llamada raymi, al tiempo del sembrar, y también por Corpus Christi vistiéndose, y comiendo y bebiendo y bailando, y haciendo diferentes sacrificios al modo antiguo<sup>238</sup>.

En estas circunstancias la represión se mostraba desaconsejable. Ello queda probado, por ejemplo, con la queja que en 1557 don Pedro Rodríguez de Portocarrero, un connotado encomendero, elevó al Rey acerca del excesivo celo que había mostrado en Potosí el licenciado Altamirano, visitador y justicia mayor de Charcas. En ella alerta de las serias consecuencias económicas que podía tener en el asiento de Potosí la política represiva del visitador hacia las costumbres de los indios:

...si allí esta mucho no se sacará plata del cerro de Potosí porque se saca con los muchos indios que allí concurren, a los cuales ha penado y castigado por cosas que ellos acostumbran hacer que es emborracharse con un brebaje que ellos beben que

---

<sup>238</sup> Juan Polo de Ondegardo “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y Averiguación que hizo el licenciado Polo”. En: **Revista Histórica**. Tomo I, N° 1, Instituto Histórico del Perú, Lima, 1906, p. 214. Lo más probable es que Polo debió observar estas fiestas, mientras era justicia mayor de La Plata y Potosí entre 1549-1550.

llaman chicha y por pintarse las caras y brazos y piernas con cierto betún que ellos se pintan y por andar de noche y otras cosas livianas que los indios acostumbran hacer<sup>239</sup>.

Además, el saber minero de los huayradores estaba íntimamente vinculado con los rituales religiosos andinos. De hecho todo el proceso minero, desde la extracción de los metales hasta su fundición y refinamiento estaba ritualizado<sup>240</sup>, lo que hacía que los huayradores y chojadores, fueran al margen de especialistas técnicos verdaderos especialistas religiosos. Tan evidente era esto que en 1588, y en contraposición a Matienzo que afirmaba que los yanaconas, y con ellos los huayradores, eran los más cristianizados de los indios, el clérigo Bartolomé Álvarez se refiere a los huayradores como los indios más idólatras que pueblan la Villa, haciendo al mismo tiempo una de las mejores descripciones que tenemos sobre los rituales que acompañaban el proceso de fundición en huayras:

Hay en Potosí gran número de indios fundidores que llaman 'guairizadores'. Estos todos funden -o guairan- para sí en una semana, lo que han hurtado en la otra; y la semana que determinan de guairar se confiesan con sus confesores -que llaman ichuiris- en el principio della, por fin de que el metal dé la plata y que la dé en abundancia. Y cuando están guairando ofrecen coca en la guaira al fuego: lo cual quemándose piensan que es parte para sacar más próspera ganancia después de la fundición. Tienen en sus casas un hornillo en que refinan la plata; en encendiendo el horno y poniendo la plata a refinar, comienzan a ofrecer coca en aquel fuego y algún abortivo de oveja o algún cuy, y las cejas y pestañas; y así lo están mirando, como a cosa que tiene ser o potestad de darles lo que esperan, pensando que no tendrá mermas aquella refinación<sup>241</sup>.

Así pues, en un sistema económico como el de Potosí durante el primer auge de la plata, la represión de las manifestaciones religiosas nativas se presentaba bastante complicada y difícil, en razón de la importancia que tenía la mano de obra indígena y sobre todo la especializada. Para esta época puede hablarse ya de la existencia de cierto “pacto”, por el cual

<sup>239</sup> AGI/LIMA 118. Carta de Pedro Rodríguez de Portocarrero al Rey. Los Reyes 30 de septiembre de 1557.

<sup>240</sup> El jesuita Bernabé Cobo dice sobre esto: “Asimismo adoraban los metales que llaman mama y las piedras de los dichos metales, llamadas corpas, besábanlas y hacían con ellas ceremonias; el metal que dicen soroche; la misma plata y las guairas o braseros donde se funde”. Cobo **Historia del Nuevo Mundo**. Tomo II, p. 166.

<sup>241</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 356.

buena parte de los indígenas, a sabiendas de la importancia de su concurso en la explotación minera, no dudaron en seguir manteniendo su universo religioso, contando para ello con la actitud generalmente pasiva de las autoridades coloniales o la ignorancia y permisividad de los mineros y encomenderos españoles como lo denunció el propio Juan de Matienzo en su oportunidad<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> Matienzo propuso quitar los yanaconas a los amos españoles que deliberadamente ignoraban lo que hacían sus yanaconas fuera de lo estrictamente productivo: “VII Iten, que ningún español que tuviere yanaconas les dexen andar holgazanes y vagamundos, ni les consienta hacer borracherías, so pena de veinte pesos para obras públicas y para el hospital de indios, por la primera vez y por la segunda, que le quiten el yanacona y le pongan con otro amo, encargándole que le doctrine y castigue”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 31.



## **SEGUNDA PARTE**

#### IV.-El virrey Francisco de Toledo

La desaparición en 1570 del obispo de la Plata fray Domingo de Santo Tomás, firme partidario de las ideas de fray Bartolomé de las Casas, se produjo en un momento crucial para la historia de Charcas. En el Perú se encontraba ya el nuevo virrey, don Francisco de Toledo, con la intención de llevar adelante una transformación completa del orden colonial. Dadas las posturas que el obispo sostuvo, parecía lógico suponer que el virrey Toledo habría encontrado en fray Domingo de Santo Tomás un formidable crítico a las reformas que pretendía implementar<sup>243</sup>. Al final nada de eso ocurrió, el obispo murió antes de la llegada de Toledo a La Plata y el obispado platense quedaría vacante cerca de 12 años, hecho muy llamativo, puesto que este periodo de tiempo coincide con el periodo de gobierno del virrey Francisco de Toledo. Así, mientras el virrey se dedicaba a ejercer su gobierno, el cabildo catedralicio se ensarzó en agrias disputas internas. Incluso algunas de estas tocaron a la persona del virrey luego de su llegada a Charcas<sup>244</sup>. Es bajo este contexto en el que Toledo pondría en ejecución sus grandes reformas y medidas en el territorio andino; entre ellas aquellas destinadas a combatir la idolatría indígena.

##### IV.1.-Las medidas del virrey contra la idolatría

Es de sobra conocido, desde el trabajo de Pierre Duviols, que en el gobierno del virrey Francisco de Toledo se dio especial importancia a la extirpación de la idolatría indígena; toca pues, en el caso de Charcas, analizar las acciones y la normativa emitida por Toledo para hacer frente a la idolatría. Un documento fundamental para este análisis es la carta que don

---

<sup>243</sup> De hecho fray Domingo había sido un tenaz opositor a algunas de las reformas emprendidas por el antecesor de Toledo, el Presidente Castro, como la institución de los corregidores de indios. Lo confirma la carta que el 12 de Enero de 1566, el Licenciado Castro envió al rey desde Los Reyes: "...y con parecer del audiencia de los charcas como puede vuestra majestad mandar ver por esa carta de la dicha audiencia y por esa otra del presidente della en que pone algunos de los provechos que se siguen de proveer estos corregidores qua a vuestra majestad ynbio los proveí, anse juntado el arzobispo y escrito a muchos vecinos de este rreyno y el obispo de las charcas y los religiosos y sacerdotes que están en las doctrinas y muchos de los encomenderos y han hecho llamamiento de los caciques todos por su ynterese a contradecirlo". Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo III p. 136.

<sup>244</sup> Uno de estos episodios fue protagonizado por dos canónigos platenses quienes públicamente lanzaron una serie de acusaciones contra el virrey. Las fuentes son muy escuetas sobre este episodio que escandalizo a la ciudad de La Plata, pero a pesar de eso son ilustrativas de las tormentosas relaciones del virrey con el cabildo catedralicio platense.

Francisco de Toledo envió al rey desde La Plata, el 3 de junio de 1573. En ella, y de manera concreta, el virrey decía lo siguiente acerca del problema de la idolatría en Charcas:

He hallado que las guacas y adoratorios destas idolatrías están en esta provincia tan por desarraigar las raíces como si no oviera ávido perlado ni cura...apretados los que he mandado prender dicen que por donde ellos entendían que era alguna cosa mala de las que hacían en tiempo de los yngas era por el castigo que les daban por ello y que agora aunque han visto obispo y clérigos que los han visitado como no les castigan sino las mancebas con la plata que les llevan por tenerlas no han tenido por tan malo ni vuestra magestad crea que como en otras tengo scripto mientras contra estos dogmatizadores no se procediere todo cuanto trabajan los obreros del evangelio con el indio que se está muriendo en apartándose de él que entra hechicero y dogmatizador le quita del corazón cuanto el clérigo o fraile le ha dicho para enviarle al infierno<sup>245</sup>.

Como se ve, la carta no sólo muestra la visión particular de Toledo acerca de la idolatría en Charcas, sino que también deja traslucir varias críticas al trabajo de las autoridades eclesiásticas de la diócesis charqueña. Así cuando el virrey dice que las “idolatrías están en esta provincia tan por desarraigar las raíces como si no oviera ávido perlado ni cura”, obviamente se está refiriendo al trabajo del único prelado que hasta entonces conoció Charcas, el obispo fray Domingo de Santo Tomás, quien para entonces no podía defenderse; la crítica a fray Domingo vuelve a hacerse presente al hablar de las sanciones pecuniarias que se habían hecho costumbre para castigar los amancebamientos. El virrey Toledo hizo suyas pues las críticas de los miembros del cabildo catedralicio de La Plata, que habían acusado ya a fray Domingo de ser muy permisivo con la idolatría de los indios y con los amancebamientos.

Sin embargo, por las consecuencias que conllevó, más remarcable es la opinión del virrey de que los indígenas sólo podían discernir lo bueno de lo malo por la vía del castigo. Por un lado, y de manera muy hábil, el virrey quiere mostrar al monarca que esta “pedagogía del castigo” era ya una práctica corriente durante el Incario, con lo que cualquier actividad represiva que pudiesen ejercitar las autoridades españolas tendría no sólo legitimidad sino

---

<sup>245</sup> Carta del virrey Francisco de Toledo a S. M. La Plata, 3 Junio 1573, en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo V, p.128.

también la fuerza de la costumbre. Por otro lado, la reivindicación de esta “pedagogía del castigo” era nuevamente una crítica contra los métodos suaves empleados por fray Domingo de Santo Tomás y los partidarios de las ideas lascasianas. Es evidente que para el virrey la tolerancia traía un incremento de la idolatría, una idea que también compartían la mayor parte de los miembros del cabildo catedralicio platense así como algunos de los participantes del Segundo Concilio Limense que se realizó entre 1567 y 1568.

Las acciones que el virrey tomó para combatir la idolatría, estaban dictadas, en su mayor parte, por los resultados de la junta que en 1571 hizo en la ciudad del Cuzco, y en la que participaron diversos miembros de la jerarquía eclesiástica así como superiores de las órdenes religiosas. Es en esta junta que Toledo declaró que uno de los principales objetivos de la Visita General era la extirpación de idolatrías y el castigo a los hechiceros y dogmatizadores.

...mandé proponer y se propuso en la dicha junta **que porque el principal efecto de la visita general y personal mía era el de extirpar idolatrías, hechicerías y dogmatizadores** para que la doctrina del Evangelio caiga en disposición y tierra que pueda hacer fruto, por estar tan informado del poco que hace por razón de consentir y no haberse castigado los tales idólatras, hechiceros y dogmatizadores<sup>246</sup>.

Algunas de las medidas contra la idolatría recomendadas por la junta, quedaron plasmadas en unas *Adiciones a la instrucción general para los visitadores*, emitidas en el Cuzco en 8 de septiembre de 1571<sup>247</sup>. Ahora bien, estas primeras medidas estaban dirigidas sobre todo a combatir a los dogmatizadores y los hechiceros, a los que Toledo consideraba como los principales obstáculos para la evangelización de los indígenas. Dado el empeño que el virrey puso en el tema de los dogmatizadores, nos referimos a ello en un apartado especial.

---

<sup>246</sup> María Justina Sarabia Viejo (Transcriptora) **Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1575-1580**. Escuela de Estudios Hispanoamericanos EEHA-Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Sevilla, 1986, Volumen 1, p. 136. El subrayado es nuestro. El virrey volverá a referirse a estos propósitos en marzo de 1573, en Potosí, al emitir unas normas para la doctrina de los indios.

<sup>247</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, pp. 135-141.

Al mismo tiempo, el virrey Toledo logró que el arzobispo de Lima autorizara que, en el marco de la Visita General, los visitadores civiles fueran acompañados por visitadores eclesiásticos, quienes entre otras cosas debían realizar actividades de extirpación de idolatrías<sup>248</sup>. En el caso de Charcas, y tomando en cuenta la falta de un obispo y las opiniones de los miembros del cabildo catedralicio, el virrey no debió encontrar mayor dificultad en el nombramiento de estos visitadores eclesiásticos; en todo caso Pierre Duviols menciona que los visitadores nombrados para el distrito de La Plata fueron Gonzalo de France<sup>249</sup> y Rodrigo de la Fuente<sup>250</sup>. No hay mayores datos acerca del trabajo que estos dos visitadores pudieron haber realizado en Charcas; pero el clérigo Rodrigo de la Fuente Sanct Angel tendría un papel destacado en la historia de Potosí; pues a fines de diciembre de 1572, el virrey Toledo le encargó recoger el testimonio de Diego Guallpa el indígena que había descubierto el Cerro Rico de Potosí en 1545. Este relato que de la Fuente recogió y que el virrey conoció, ofrece una versión del descubrimiento del Cerro Rico distinta a las versiones tradicionales<sup>251</sup>. Como muestra del interés que el clérigo tenía del tema de la idolatría, uno de los pasajes del relato fue aprovechado por Rodrigo de la Fuente para resaltar el poder del Dios cristiano y denostar el de las huacas e ídolos:

...la voluntad de Dios Nuestro Señor era que aquel tesoro, que tantos tiempos había estaba escondido debajo de tierra, fuese manifiesto a los hombres para gloria y honra suya por mano de un indio que de su magestad divina tenía poco conocimiento, para que él y los demás desta tierra tuviesen entendido, como hoy lo van entendiendo, con el gran concurso que de buenos sacerdotes ha habido, ser nuestro Dios y Criador de todas las cosas, y olvidasen, como van olvidando, la creencia en que tantos millares de años han estado ciegos y engañados del Demonio, que sus ídolos y guacas eran poderosos para dar y quitar salud corporal a los hombres y socorrer a sus necesidades,

---

<sup>248</sup> Duviols **La Lutte contre les Religions Autochtones...**, p. 136.

<sup>249</sup> Josep Barnadas cree que puede tratarse más bien de Gonzalo Franco, cura de la doctrina de Callapa, muerto en 1578 y cuyos libros fueron a dar a manos de sus propios indios, Barnadas “Idolatrías en Charcas...” p. 96. Asimismo, un bachiller Gonzalo Franco, que puede ser el mismo personaje, aparece en 1571 en la fundación de la Villa de Oropesa en el valle de Cochabamba.

<sup>250</sup> Duviols **La Lutte contre les Religions Autochtones...**, p. 137.

<sup>251</sup> El relato quedó inédito por tres siglos, hasta que el erudito español Marcos Jiménez de la Espada lo publicó en sus *Relaciones Geográficas de Indias*. El manuscrito actualmente se halla en la Biblioteca Nacional de España Ms 3040 fs. 1r-6r. Sobre la importancia de este documento véase Platt y Quisbert “Tras las huellas del silencio...”.

como para esto dellos eran invocados con ofrecimientos, presentes, ayunos y sacrificios y derramamiento de sangre corporal<sup>252</sup>.

La lucha contra la idolatría no debió resultar sencilla, pues Toledo se vio obligado a elaborar nuevas disposiciones, las cuales están contenidas en la *Instrucción para los jueces de naturales* que emitió en la ciudad de La Plata el 20 de diciembre de 1574<sup>253</sup>. En este documento, el virrey estableció castigos para los indios borrachos, ordenó que se destruyeran las sepulturas indígenas por ser lugares de veneración a los muertos<sup>254</sup>, prohibió el que se pintaran y se labraran figuras de aves y animales en las vestimentas y en los vasos (kerus y aquillas) que usaban los indios<sup>255</sup>; así como prohibió la práctica, muy frecuente en el Collao, de deformar los cráneos de los niños. Pero tal vez, el contenido más radical de esta *Instrucción* es que abría la posibilidad de aplicar la pena de muerte a cualquier persona que reincidiera en la práctica de la idolatría y la hechicería. Así, al advertir a los jueces de naturales que debían tener “cuenta que no se hagan idolatrías, borracheras y otras cosas del tiempo de la gentilidad”, el virrey les ordena reunir a los indios en juntas para explicarles las ventajas de denunciar a los idólatras y hechiceros, así como los castigos para aquellos que incurrieran en dichas prácticas:

...avisarles eis en sus congresos públicos para que se abstengan y aparten de todo ello, certificándoles que se castigará con gran rigor y que al que lo manifestare siendo negocio general y congregación pública para hacer lo susodicho, será reservado de tributo y se le darán otras franquezas y libertades y si sabiéndose no lo manifestare, por la primera vez le serán dados cien azotes y será trasquilado públicamente, por la

---

<sup>252</sup> BNE Ms 3040 fs. 3r-3v.

<sup>253</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, pp. 461-486.

<sup>254</sup> “Porque estos indios tienen por religión. muy celebrada entre ellos de adorar los muertos de quien por línea recta procedían...y así han tenido sepulturas en los campos distintas y apartadas de los pueblos y en otras partes dentro de ellos y otras en sus mismas casas, por que en esto tuvieron diferentes costumbres y para evitar el dicho daño, ordeno y mando que cada juez en su distrito haga que todas las sepulturas se derruequen y hagan hacer un hoyo grande donde se pongan revueltos todos los huesos de los difuntos que murieron en su gentilidad”. Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 465.

<sup>255</sup> “Que no labren figuras en las ropas ni en vasos ni en las casas. - Por cuanto los dichos naturales también adoran algún género de aves y animales y para el dicho efecto los pintan y labran en los mates que hacen para beber de palo y de plata y en las puertas de sus casas, ordeno y mando que los que halláredes que los hagáis derribar y quitar de las puertas donde estuvieren y prohibiréis que tampoco los tengan en la ropa que visten”. Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 465.

segunda será condenado a muerte natural, así el que lo hiciere como el que lo encubriere<sup>256</sup>.

Como se ve, la disposición era en extremo muy dura, pues preveía el castigo no solo para los dogmatizadores y para los que incurrieran en la práctica de la hechicería y la idolatría, sino también para aquellos indígenas que fueran considerados cómplices y encubridores. Pero una cosa era el emitir la normativa y otra su aplicación en la realidad; queda pues como tarea pendiente el encontrar datos que muestren la ejecución de estas ordenanzas en el territorio de Charcas; sobre todo en lo concerniente a la aplicación de la pena de muerte. Más allá de estas disposiciones puntuales tomadas por Toledo, también están las medidas estructurales dictadas por el virrey y que contribuyeron, asimismo, al combate contra la idolatría. Aquí hay que mencionar la política de reducción en pueblos, medida con connotaciones fiscales y de gobierno pero con implicancias religiosas, como lo hizo notar Duviols<sup>257</sup>; pues el abandono de los viejos pueblos y caseríos implicó también el abandono de los santuarios y lugares de culto vinculados a dichos asentamientos poblacionales. De manera paralela, la creación de los pueblos nuevos de reducción trajo de manera implícita la resacralización bajo moldes cristianos del paisaje andino. Tan importante, como la propia reducción, fue esta resacralización del paisaje que el mismo virrey, en una carta escrita desde La Plata en marzo de 1574, insistía en que había que evitar que los indios abandonen los pueblos nuevos y retornaran a sus antiguos asentamientos, pues estaba convencido que ello traería como consecuencia inmediata un retorno a la idolatría:

...y porque perpetuamente si no fuere con atalaya de justicia dejaran estos naturales de volverse a los guaicos quebradas y punas donde tenían sus idolatrías y casas y sepulturas de sus pasados donde tenían su adoración y para esto dejaran sus nuevas casas y por consiguiente no les será posible a los sacerdotes hazelles doctrina ni la conversión que está a su cargo<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, pp. 463-464.

<sup>257</sup> Duviols **La Lutte contre les Religions Autochtones...**, p. 271-279.

<sup>258</sup> Carta del virrey D. Francisco de Toledo a S. M. La Plata, 20 de Marzo 1574, en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo V, p.384.

#### IV.2.-Los dogmatizadores

En el conjunto de medidas que el virrey Francisco de Toledo dictó para combatir la idolatría, es notorio el interés que puso en la persecución y castigo de aquellos que consideraba los principales responsables y maestros de la idolatría: los dogmatizadores<sup>259</sup>. Así, el 6 de marzo de 1573 y mientras se encontraba en la Villa Imperial de Potosí, el virrey amplió las instrucciones de los visitadores generales con una serie de normas para la doctrina de los indios; éstas, retomaban las conclusiones de la junta realizada en el Cuzco en 1571 y reproducían, literalmente, algunas de las disposiciones contenidas en las *Adiciones a la instrucción general para los visitadores*, a las que se ha hecho ya referencia.

En estas normas el virrey otorgó facultades tanto a las autoridades civiles como eclesiásticas para perseguir la brujería y hechicería, dado que era un delito de fuero mixto<sup>260</sup>; pero salta a la vista que las disposiciones están dirigidas sobre todo a perseguir y castigar a los dogmatizadores. El deseo del virrey había sido que el Tribunal de la Inquisición, que se había establecido hacía poco en Lima, procesara y castigara tanto a los apóstatas como a los maestros de la idolatría. Sin embargo fueron los mismos miembros del Santo Oficio quienes rehusaron hacerse cargo de dicha tarea, por lo que el virrey dejará su procesamiento y castigo en manos de la justicia eclesiástica ordinaria, eso sí aconsejando que los jueces eclesiásticos siguieran en lo posible los procedimientos empleados por la Inquisición.

Y en lo que toca a los apóstatas y dogmatizadores, por ser en negocio y causa de herejía en que no se pueden entremeter las justicias seglares y en que por ahora no se quiere meter el oficio apostólico de la Santa Inquisición se acordó que la justicia eclesiástica ordinaria en las causas que de esta materia se ofrecieren proceda a castigarlos por la orden que la Inquisición ordinaria acostumbre. Y que en cuanto toca a los apóstatas, cuando se hallare flaqueza de entendimiento en ellos o defecto de su catecismo, se hayan con ellos benignamente pero en los que hubiere de buen

---

<sup>259</sup> “Dogmatista, el que enseña y dogmatizante, siempre le tomamos *in malam partem*, por el que enseña errores contra la fe; a éstos castiga la Santa Inquisición severamente y con gran razón y justicia”. Sebastián de Covarrubias **Tesoro de la lengua castellana o española**. Edición de Martín de Riquer, Barcelona, 1989, p.480.

<sup>260</sup> “Que en cuanto toca a los hechiceros los jueces seglares puedan proceder a castigarlos previniendo en la causa por ser como es mixti fori y lo mismo puedan hacer los eclesiásticos si previnieren”. Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 253.



entendimiento y que estuvieren suficientemente catequizados, se castiguen con más rigor y con el que los derechos permiten<sup>261</sup>.

Igualmente, y considerando que en el transcurso de la Visita General podría hallarse dogmatizadores infieles, no cristianos, a los cuales sería necesario castigar; el virrey dio asimismo facultades a los visitadores para poder procesar a estos dogmatizadores no bautizados<sup>262</sup>. Sin embargo, lo más duro de las disposiciones emanadas por el virrey en Potosí, es que abrió la posibilidad de que se aplicara la pena de muerte a los dogmatizadores:

Y en lo que toca a los dogmatizadores, por el mucho daño que se ha entendido que han hecho y hacen en los nuevamente convertidos e impedimentos a la predicación del Santo Evangelio y que aunque no fuesen los tales dogmatizadores cristianos sino infieles se podría e debería proceder contra ellos hasta penas de muerte en el castigo de los tales dogmatizadores, los jueces eclesiásticos procedan hasta relajarlos al brazo seglar<sup>263</sup>.

Es muy probable, como opinan algunos autores, que tras la dureza en el tratamiento a los dogmatizadores haya estado la experiencia de lo sucedido con el fenómeno del Taqui Onqoy. Pero en el caso de Charcas, el virrey tenía asimismo sobrados motivos para perseguir a los maestros de la idolatría; para comprender esto, es necesario remitirnos nuevamente a la

---

<sup>261</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 253.

<sup>262</sup> “Mando a vos los dichos visitadores, y dogmatizadores que no estuvieren bautizados y fueren infieles que halláredes en vuestro distrito, hagáis justicia en los tales casos procediendo en las dichas causas y sentenciando las causas y ejecutando las sentencias en todo lo que de derecho haya lugar, y para que las dichas justicias seculares hagan lo mismo, les daréis aviso de lo que en estos dos casos está determinado y acordado, y en lo que toca a los apóstatas y dogmatizadores que hubieren recibido el bautismo y fueren enseñados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, para que sean castigados conforme a lo que está acordado como dicho es, dareis aviso de ello a las justicias eclesiásticas u ordinarias que de ello puedan y deban conocer conforme al dicho parecer, a los cuales encargo que tengan de ello particular cuidado pues es negocio tan importante y en que Dios nuestro Señor y Su Majestad serán servidos y con esto se irán extirpando y remediando las dichas idolatrías y hechicerías” Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 253.

<sup>263</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 253. Líneas más adelante el virrey incluso faculta a la justicia civil para castigar a los dogmatizadores infieles: “Y si aconteciere que se hallare algún dogmatizador infiel que estorbare la predicación del Evangelio e procurare de pervertir los nuevamente convertidos, en este caso podrían las justicias seculares proceder contra los tales dogmatizadores infieles, castigándolos con penas de muerte y otras cuales pareciere pues está declarado por juntas de teólogos y juristas que Su Majestad ha mandado hacer en los reinos de España que no solo es esta justa causa para condenar los tales a muerte pero aun para poder hacer guerra a todo un reino o provincia”. Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 253.

carta que en junio de 1573 Toledo envió al rey desde la Plata describiendo el problema idolátrico en Charcas. El siguiente pasaje, dedicado a los dogmatizadores, es muy revelador:

...no se han contentado los dogmatizadores hechiceros con que los indios tengan las guacas y adoratorios en las minas y campos escondidas y en sus casas sino con tener ellos moldes de imprenta para hazelles imágenes de los demonios que traigan siempre consigo dándoles a entender que nosotros las traemos para que le tengan de cada cosa y que ellos traigan ídolos particulares consigo para la conservación de la salud mieses y ganados e hijos<sup>264</sup>.

Este párrafo confirma que las minas se habían convertido en Charcas en lugares preferidos para esconder las huacas y rendirles culto, algo sobre lo que volveremos más adelante. Por ahora queremos detenernos en lo que el virrey decía de los dogmatizadores hechiceros, que poseían “moldes de imprenta para hazelles imágenes de los demonios”. ¿Cómo entender esta frase? De seguir su sentido original habría que pensar que los hechiceros de Charcas poseían moldes para grabar las imágenes de los ídolos, a la manera como se grababan las estampas religiosas de uso corriente, en papel. Sin embargo, también hay que pensar en la posibilidad de que los moldes hayan sido más bien de vaciado, con lo cual se habrían obtenido pequeñas imágenes de los ídolos muy probablemente en metal; otra vez a la manera de las pequeñas imágenes cristianas, que hechas por lo general en plomo, se hicieron muy populares en todo el Perú a lo largo del siglo XVI; algo que atestiguan los testamentos e inventarios de bienes de los indígenas<sup>265</sup>.

De todas formas, ya se trate de estampas o pequeñas figuras de metal de los ídolos, estamos ante una verdadera innovación y adaptación al cambio llevada a cabo por los hechiceros y dogmatizadores de Charcas. Frente a la profusión de estampas e imágenes cristianas, los hechiceros responden adoptando la misma estrategia: producir las imágenes en serie, pero esta vez de los ídolos. Demás está decir, que esta es otra muestra más de los

<sup>264</sup> Carta del virrey Francisco de Toledo a S. M. La Plata, 3 Junio 1573; en Levillier **Gobernantes del Perú....**, Tomo V, p.128.

<sup>265</sup> Sobre la popularidad que llegaron a tener las pequeñas imágenes de plomo, las que fueron profusamente repartidas por clérigos y miembros de órdenes religiosas, véase el artículo de Jaime Valenzuela Márquez “...*que las ymagenes son los ydolos de los christianos*. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569–1649)”. En: **Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas**. N° 43, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 2006, pp. 41-66.

cambios que se produjeron en las religiones andinas en su contacto con el cristianismo, tal como menciona Juan Carlos Estenssoro<sup>266</sup>.

Lamentablemente, por ahora, no hay mayores datos acerca de estos hechiceros y dogmatizadores de Charcas, ni sobre los ídolos y huacas que reproducían y a los cuales invocaban. Sin embargo, por las propias cartas de Toledo se ve que la lucha contra los dogmatizadores resultó ser mucho más dura de lo que se preveía; tanto que en 1574 el virrey se dirige al monarca español, pidiéndole que ordenara que el Santo Oficio pudiese procesar a los indios hechiceros y dogmatizadores, lo cual de concederse implicaba la aplicación de castigos más duros incluyendo la muerte<sup>267</sup>.

A sabiendas tal vez que el rey no autorizaría la intervención de la Inquisición, en marzo de 1574, exactamente un año después de haber dado las instrucciones en Potosí, Toledo volvió a escribir al monarca manifestándole que cifraba sus esperanzas en que con el correr del tiempo los viejos hechiceros y los dogmatizadores irían muriendo:

...no hallo humanamente acá otra mejor esperanza en esta tierra sino que se acaben de los naturales della los viejos hechiceros y dogmatizadores que quitan a los mozos la lumbre de la doctrina que les dan y los vuelven a conservar en sus idolatrías y supersticiones y que falten los viejos españoles que están en obras o en opiniones de dentro y las asoman cuando pueden de fuera tan enalmagrados de los motines pasados<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> Juan Carlos Estenssoro “El simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 30, N° 3, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2001, pp. 458-459.

<sup>267</sup> “...se tuvo por conveniente que no tratase el sancto oficio por agora como son de materia de los indios y con mucha razón por ser la planta tan nueva que aunque se están con la leche de la idolatría en los bezos fuera ponerle fuego si el sancto oficio comenzara a proceder en esto pero los indios hechiceros ya bautizados que son los domatizadores y tan grandes ympeditores del fruto y provecho de los que dan la doctrina convernía por buen gobierno como más en particular se dice en la materia de lo eclesiástico que vuestra magestad mandase dar orden que con estos procediese el sancto oficio pues es así que más con estos naturales que con otra nación es el castigo solo el que ha de poner el remedio”. Carta del virrey Francisco de Toledo a Su Majestad. S. f. 1574; en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo V, p. 345.

<sup>268</sup> Carta del virrey D. Francisco de Toledo a S. M. La Plata, 20 de Marzo 1574; en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo V, p.395.

Por este texto se podría inferir que las disposiciones contra la idolatría y los dogmatizadores no habrían dado los resultados esperados y que el virrey mostraba cierto desaliento. Sin embargo, la *Instrucción para los jueces de naturales* que Toledo emitió en La Plata el 20 de diciembre de 1574, y a la que nos hemos referido líneas atrás, muestra que el virrey redobló los esfuerzos y amplió las medidas represivas para combatir la idolatría.

#### IV.3.-Algunos casos de extirpación en tiempos toledanos

La idolatría fue pues uno de los mayores problemas que Toledo hubo de afrontar en Charcas; de tal magnitud que, en algunos momentos, el mismo virrey se ocupó personalmente de la represión y la extirpación de ídolos en territorio charqueño; al menos así lo deja entender la carta que Francisco de Toledo envió al rey desde La Plata, en diciembre de 1573, a propósito del destino de las tierras, bienes y ganados de las huacas:

...los ganados, las tierras, los depósitos de maíz, trigo, lana, charqui indios e indias mamaconas con otro mucho genero de cosas que están dedicadas a estos ídolos con persona que las tiene en guardia y custodia para el servicio de los dichos ídolos, y los ganados es cosa muy gruesa y de mucha cantidad y valor especialmente los que estirpando y persiguiendo yo a estos ídolos se van hallando en esta provincia<sup>269</sup>.

En torno a estos bienes de las huacas, se cuenta con un caso específico de confiscación de ganados hecho por el virrey en este periodo. Atendiendo a la denuncia que hizo el clérigo Juan Luís de Padilla, Toledo ordenó quitar a los charkas de los repartimientos de Sacaca y Chayanta, 1.000 carneros de la tierra, aduciendo que eran ganados de las huacas, los cuales destinó para el mantenimiento de la expedición contra los chiriguanos, la cual se organizó en 1574. Años después, y a través del *Memorial de Charcas*, los caciques de los charkas alegarían que esos carneros eran ganados de la comunidad y de los pobres, y pedirían su restitución<sup>270</sup>.

<sup>269</sup> Carta del Virrey D. Francisco de Toledo a Su Majestad. La Plata, 20 Diciembre 1573; en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo V, pp. 305-306. El subrayado es nuestro.

<sup>270</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, p. 840.

Igualmente, el caso paradigmático de extirpación de idolatrías en Charcas durante los tiempos toledanos es el de la huaca de Caltama. Este caso ha sido presentado y analizado por los autores del *Qaraqara-Charcas*, quienes han publicado la probanza de méritos del clérigo que extirpó la huaca: Hernando Gonzáles de la Cassa, que se constituye en la principal fuente documental<sup>271</sup>. Lo sustancial del episodio fue relatado por el clérigo de la siguiente forma:

Siendo cura de los pueblos de Toropalca y Caiza tuve noticia de una guaca y adoratorio que había en el pueblo de Caltama, a donde sacrificaban todos los indios de esta provincia criaturas, corderos y otros animales, y hacían otras muchas supersticiones, así para sus enfermedades como para los temporales...la cual dicha guaca saqué más por obra divina que humana, donde hallé cinco ídolos, uno llamado Porco de metal tacana a devoción del cerro y minas de Porco, y los otros llamados Cuzcoma, Chapoti, Suricaba y Aricaba, todos nombres de cerros donde tenían minas y sacaban plata y plomo, y saqué algunas piezas de plata del servicio de los dichos ídolos<sup>272</sup>.

Desde ya los distintos autores que han tratado el caso remarcan el alcance macro regional de este santuario; pues a él acudían indios de las naciones Charka, Qaraqara, Sora, Quillaca, Caranga, Yampara, Chicha y Chuy; las mismas naciones que confederadas presentaron, en 1538, batalla en el valle de Cochabamba a las tropas de Hernando y Gonzalo Pizarro. Asimismo, llama la atención, la asociación de la huaca de Porco con otras cuatro, procedentes también de cerros ricos en plata. Estas huacas también formarían parte del espacio sagrado de los Qaraqara Visisa, desconociéndose por ahora su ubicación exacta.

Ahora bien la extirpación de la huaca, que se realizó en algún momento de la década de 1570, puede resumirse de la siguiente forma: una vez enterado de su existencia, Hernando Gonzáles de la Cassa, acompañado de un alcalde, un escribano y un fiscal se hizo presente en Caltama donde tomó los ídolos del santuario, las distintas ofrendas y un buen número de personas adultas, muchachos y niños no bautizados con los que retornó al pueblo principal de su doctrina. Mientras emprendía la marcha, fue atacado con flechas y piedras por una multitud

<sup>271</sup> El documento de la extirpación fue encontrado por Thierry Saignes y es comentado asimismo por Thomas Abercrombie *Caminos de la memoria y del poder...*, pp. 337-340.

<sup>272</sup> Platt, Bouysse y Harris *Qaraqara-Charka...*, pp. 184-185.

de indígenas que le exigían a gritos que les devolviera a “su padre Porco”. Posteriormente, el clérigo llevó los ídolos y las ofrendas a la ciudad de La Plata y puso el caso en conocimiento de la Audiencia y las autoridades eclesiásticas. González recibió la mitad de los bienes hallados en el santuario, tal cual lo establecía la normativa acerca de los tesoros de las huacas, mientras que el resto fue rematado en pública almoneda. La fuente habla asimismo de que se llegó a castigar a 165 implicados en el caso, y que el *punkukamayoq* de la huaca y hechicero Diego Iquisi fue condenado a reclusión y servicio en un hospital, es de presumir que el de la ciudad de La Plata; ello a pesar de la vigencia de las disposiciones del virrey Toledo sobre los dogmatizadores, que como se ha visto contemplaban la condena a muerte. Por lo visto existieron dos procesos en torno al caso de la huaca de Caltama; un primero en el que Gonzáles de la Cassa detalló el episodio de la extirpación y, sobre todo, describió bajo inventario los diversos objetos que tomó de la huaca, el cual fue presentado a la Audiencia de La Plata. El otro proceso fue el que se hizo bajo la jurisdicción eclesiástica y tuvo que ver con el castigo del dogmatizador y los idólatras; pues el testimonio de un notario apostólico, de 1591, menciona lo siguiente: “...y al dicho Diego Iquisi, como a tal hechicero famoso idólatra, lo remitió al provisor de este obispado, para que castigase, como todo consta por el proceso que está en el archivo eclesiástico”<sup>273</sup>.

Hasta ahí lo esencial del caso. Sin embargo, un elemento que hasta ahora ha pasado desapercibido en los análisis que se han hecho del episodio, es la importante participación de los indígenas cristianos en esta extirpación. Desde ya, el alcalde y el fiscal que acompañaron al clérigo Gonzáles de la Cassa en su incursión a Caltama eran a todas luces indígenas. Pero no debieron ser los únicos; pues cuando emprendió el regreso desde el santuario, el clérigo menciona que lo hizo llevando consigo “...24 indios e indias infieles y 43 muchachos y muchachas de a tres y seis y ocho años por bautizar”, una cantidad de personas que sería difícil de movilizar sin la ayuda de indígenas fieles y cristianos, más tomando en cuenta que en el camino la comitiva fue atacada por otro grupo de indígenas; incluso, la primera noticia que el cura tuvo de la existencia de la huaca parece ser el producto de una delación. Todos estos datos revelan la existencia de conflictos intraétnicos, cuyos alcances aún no es posible

---

<sup>273</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, p. 189.

avizorar dada la escasez de fuentes, pero en los que la identidad cristiana de una parte de los indígenas tuvo mucho que ver.

## **V.-Potosí y el orden toledano**

La etapa final del predominio de la huayra en el beneficio de la plata y del sitial de privilegio que ocupaban los yanaconas huayradores, estuvo marcada en Potosí por intentos de control social y de represión de las prácticas religiosas. Una de estas experiencias tuvo como protagonistas a Damián de la Bandera, corregidor de la Villa Imperial entre 1571 y 1573, y al dominico fray Pedro de Toro.

### V.1.-El intento de Damián de la Bandera y fray Pedro de Toro

Hasta ahora los únicos datos sobre la labor realizada por la Bandera y Toro los ofrece el memorial, que con destino al Virrey Francisco de Toledo, escribió el racionero Juan Bautista Villarreal<sup>274</sup>. Del relato del racionero se desprende que Damián de la Bandera, a poco de su llegada a la Villa Imperial de Potosí, llevó a cabo junto a fray Pedro de Toro una serie de acciones destinadas a suprimir algunas costumbres de los indios que habitaban en las rancherías, entre ellas los continuos bailes con música de tambores y las borracheras:

... porque como él y el bienaventurado de fr. Pedro de Toro vinieron a Potosí y vieron aquella Babilonia y entendieron las cosas de ella, dieron principio a la reformation, poniendo horden en las superfluidades y raíz de males, quitando los atambores y las continuas borracheras y en todo lo demás que convenía, lo qual visto por la gran redada y género de peçes de aquel pueblo a unos paresçia bien, otros lo calumniaron de manera que de voca en voca y de maliçia en maliçia fue a dar en el Audiencia real, y al Corregidor, en lugar de se lo agradecer y regraciar caluniándose, deviendo ser muy remunerado por ello, y Va.Exa. debe mandar lleve con todo rigor al fin su

---

<sup>274</sup> Guillermo Lohmann Villena “El memorial del racionero Villarreal al Virrey Toledo”. En: **Histórica**. Volumen V, N° 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1981, pp. 21-43.

principio y intento, pues dél será Dios tan servido y se escusaran tantos males y ofensas de Dios<sup>275</sup>.

El texto de Villarreal no deja lugar a dudas, la tentativa de Damián de la Bandera y de fray Pedro de Toro había concluido en fracaso, y más aún había tenido graves consecuencias para el corregidor, pues su labor habría sido puesta en entredicho por la Audiencia de Charcas. Ahora bien, las motivaciones de ambos personajes a la hora de emprender esta campaña de “reformación” en Potosí no son del todo claras. En cuanto a Damián de la Bandera, era considerado un gran conocedor del mundo andino y sus gentes<sup>276</sup>; veterano de las Guerras Civiles del Perú, donde combatió en la hueste de Diego de Centeno, autor de una *Relación General* de la provincia de Guamanga<sup>277</sup> y activo participante durante el debate sobre la perpetuidad de las encomiendas (1561-1563), llegó a ser representado por el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala como uno de los primeros visitantes del reino<sup>278</sup>. Es gracias a esta carrera meritoria que Damián de la Bandera fue nombrado corregidor de la Villa Imperial de Potosí y recibió el encargo del virrey Toledo de poner orden en las cosas de la villa.

Ahora bien, las razones del fracaso del intento de Damián de la Bandera y fray Pedro de Toro por “reformular” las costumbres de los indios de la Villa, parecen evidentes. El servicio de la mita estaba en etapa de planificación y el beneficio por azogue recién se estaba introduciendo en la Villa; debe recordarse que el mismo Damián de la Bandera reclamó para sí el honor de haber introducido el beneficio en Potosí<sup>279</sup>. Por tanto, y a pesar de la baja de la ley

---

<sup>275</sup> Lohmann Villena “El memorial del racionero Villarreal...”, p. 32.

<sup>276</sup> Damián de la Bandera habría escrito en 1582 o 1583, y a petición del virrey Martín de Enríquez, una *Memoria* de las antigüedades de los indios del Perú, la cual se encuentra perdida hasta el día de hoy. Raquel Chang-Rodríguez “Las ciudades de *Primer nueva coronica* y los mapas de las *Relaciones Geográficas de Indias*: Un posible vínculo”. En: **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**. Año 21, N° 41, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar CELACP, Lima-Berkeley, 1995, pp. 95-119.

<sup>277</sup> Damián de la Bandera “Relación General de la disposición y calidad de la provincia de Huamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della. Año de 1557”. En: Marcos Jiménez de la Espada (editor) **Relaciones Geográficas de Indias**. Editorial Atlas-Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1965, Tomo 183, pp. 176-180.

<sup>278</sup> Raquel Chang propone que Guamán Poma habría tenido conocimiento de los informes de Damián de la Bandera. Raquel Chang-Rodríguez “Las ciudades de *Primer nueva coronica*...”, p. 111. No queda claro aún si Guamán Poma conoció personalmente al antiguo corregidor de Potosí, pero el vínculo entre ambos personajes suena sugerente a la hora de establecer las fuentes de las noticias sobre Charcas en el *Primer nueva coronica*.

<sup>279</sup> Lewis Hanke indica que la Bandera reclamó ser el introductor del azogue en su información de servicios, a pesar de que la opinión común atribuye el hecho a Pedro Fernández de Velasco. Ver nota en Arzans **Historia de la Villa Imperial**, T. I, p. 131.



de los metales, la mano de obra indígena, especialmente la de los huayradores seguía teniendo una importancia capital para el funcionamiento de la máquina minera de Potosí. Así, la escalada represiva o “gran redada” como la llamó Villarreal, no sólo debió motivar el descontento de la población indígena y sus autoridades, sino ante todo de los encomenderos y dueños de yanacunas, quienes eran los directos beneficiarios del trabajo de los indios en las minas y huayras potosinas. El racionero Villarreal, quien aparentemente se encontraba en Potosí mientras escribía su texto<sup>280</sup>, asumió la defensa del proceder de Damián de la Bandera, reclamando para él, el apoyo del Virrey frente a las dificultades que se le habían presentado en Potosí:

Mucho debe Va. Exa. Animar a los que entienden en la doctrina de los Yndios, dándoles todo el calor posible, porque desfallecen los hombres en ver que quien más vale y puede no les ayuda, y si algunas empiezan Santas y provechosas a estos naturales como les falte el favor de la raíz, queda como el trigo que dice San Mateo que cayó sobre las piedras, y así ninguna cosa buena ni provechosa para esta gente va adelante cortando el ylo al que la empieza, o desfavoreciéndole en ella, como aconteció a Damián de la Bandera<sup>281</sup>.

Sin embargo, el Virrey Francisco de Toledo no estuvo satisfecho del proceder del corregidor y Damián de la Bandera dejaría este puesto en abril de 1573. Sin embargo, y si se da crédito a lo relatado por Bartolomé Arzans, siendo aún corregidor de Potosí, Damián de la Bandera hubo de tomar parte en un extraño episodio relacionado con la huaca del cerro de Potosí. Según el afamado cronista, durante ciertos trabajos en la veta de Centeno, unos mineros hallaron:

...una estatua de metales diferentes... era del tamaño de un hombre mediano. El rostro tenía muy hermoso... era de plata blanca el pecho hasta la cintura de rosicler, los brazos de diversas mezclas, no tenía forma de pies sino que desde la cintura iba adelgazando hasta rematar en punta... quisieron sacarla entera como estaba y no se

---

<sup>280</sup> Lohmann cree que Villarreal escribió su memorial en Potosí o en un lugar cercano, y que lo habría hecho antes de la detención de fray Pedro de Toro, en julio de 1572 pues aún se refiere a él con palabras elogiosas. Lohmann Villena “El memorial del racionero Villarreal...”, p. 21.

<sup>281</sup> Lohmann Villena “El memorial del racionero Villarreal...”, p. 32.

pudo, porque como tenía la cabeza pegada a un gran trozo de metal, al cortarlo se quebró del pescuezo, sacáronla a fuerza y moviéndose un gran alboroto entre los indios, comenzaron sus acostumbradas y diabólicas interpretaciones y luego un llanto y vocería, pues como simples y agoreros decían. Que aquel era el Cerro de Potosí y que ya los españoles le habían quitado la cabeza, como lo habían hecho con sus Incas y todas sus cosas. Enfadados los españoles de sus llantos y simplezas les dieron muchos palos y los volvieron al trabajo<sup>282</sup>.

De ser cierto, el episodio de la estatua de plata sería una muestra más del gran impacto que causó en la Villa Imperial de Potosí la toma del reducto de Vilcabamba y la ejecución del Inca Tupac Amaru en el Cuzco, en septiembre de 1572.

En cuanto a fray Pedro de Toro, este notable fraile había sido administrador apostólico de la diócesis del Cuzco, luego Provincial de los dominicos entre 1565 y 1569, para volver nuevamente al Cuzco, de donde pasaría al convento de Santo Domingo de La Plata<sup>283</sup>, siendo muy probable que en esta época haya estado también en Potosí. Fray Pedro de Toro tenía pues un buen conocimiento de la realidad de Charcas y era reputado como uno de los dominicos más capaces del reino<sup>284</sup>. Sin embargo, en algún momento Pedro de Toro hubo de dirigirse a la capital del virreinato, Los Reyes, donde pasaría la mayor parte de 1570 y principios de 1571 formando parte del grupo de religiosos que dedicaron grandes esfuerzos para exorcizar a la joven criolla María Pizarro, la cual se decía que estaba poseída por el demonio. Fray Pedro de Toro destacaría como uno de los que con mayor ahínco se dedicó a realizar los conjuros de exorcismo, aunque sin mayores resultados<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> Arzans **Historia de la Villa Imperial**, T. I, p. 160. Arzans indica claramente que este hallazgo se hizo siendo corregidor Damián de la Bandera, aunque da la fecha errónea de 1575.

<sup>283</sup> René Millar Carvacho “Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la Inquisición de Lima 1550-1573”. En: **Historia**. Año 40, N° 2, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007, pp. 385-386.

<sup>284</sup> En 1565, el gobernador Castro, había escrito al rey, elogiando al dominico en los siguientes términos: “De la orden de santo domingo solo conosco a fray Pedro de Toro que aora eligieron por provincial que sin duda es la persona de mas tono para en cosas de gouierno que yo acá conosco, tuvo en administración mucho tiempo el obispado del cuzco y hizolo muy bien en ello”. Carta del Licenciado Castro a S. M. Los Reyes, 23 de Septiembre de 1565. Levillier **Gobernantes de Perú...**, Tomo III, p. 106.

<sup>285</sup> Los religiosos que hicieron los exorcismos fueron acusados de usar métodos demasiado cercanos a las prácticas hechiceriles, como haber atado los pulgares a la paciente. Millar Carvacho “Entre ángeles y demonios...”, p. 387.

Lo que en principio parecía un caso de posesión demoníaca poco a poco se fue complicando, puesto que tras los intentos fallidos de exorcismo sobrevinieron a la joven una serie de visiones celestiales, en varias de las cuales se le aparecía el arcángel San Gabriel con mensajes que el grupo de religiosos, entre los cuales estaban los también dominicos Alonso Gasco y Francisco de la Cruz y el jesuita Luís López, comenzó a interpretar en señal de revelación divina<sup>286</sup>. Pronto fray Pedro de Toro hubo de dejar Lima para acompañar al virrey Francisco de Toledo, quien se dirigió al Cuzco en prosecución de la Visita General pero también para debelar el reducto neoinca de Vilcabamba. Su llegada a la capital incaica debió producirse a inicios de Marzo de 1571; es ahí donde habría recibido junto al recién nombrado corregidor de Potosí, Damián de la Bandera, el encargo del virrey para poner orden en las cosas temporales y espirituales de la Villa Imperial de Potosí.

El texto del racionero Villarreal sugiere que Damián de la Bandera y fray Pedro de Toro habrían arribado juntos a Potosí, lo que debió ocurrir por julio de 1571, pues fue a partir de ese mes que la Bandera comenzó a ejercer su puesto. La campaña del corregidor y del fraile dominico contra las costumbres de los indios de Potosí debió tener lugar en algún momento entre agosto de 1571 y junio de 1572, puesto que para julio de 1572 fray Pedro de Toro se hallaba ya en Lima en las cárceles de la Inquisición, luego de haber sido arrestado en la Villa Imperial de Potosí como resultado de las investigaciones del Tribunal del Santo Oficio sobre el caso de las visiones de María Pizarro y acusado de ser cómplice en las proposiciones heréticas del también dominico fray Francisco de la Cruz<sup>287</sup>. Unas proposiciones, las de Francisco de la Cruz, en las que Potosí y sus minas tuvieron un lugar de relevancia, por lo que bien vale la pena dar una mirada a la trayectoria de tan singular personaje.

---

<sup>286</sup> Un muy buen trabajo sobre la personalidad de María Pizarro, sus posesiones demoníacas, sus visiones celestiales, el círculo de religiosos que se creó a su alrededor y su triste fin, es el ya citado de René Millar Carvacho.

<sup>287</sup> Cuando fray Pedro de Toro fue apresado, al ser desnudado se le halló "...junto a las carnes una imagen con barbas a manera de medalla y una cuenta y cinco cruces blancas y una nómina y dentro de ella un (hueso) corcobado y otras cosas". Informaciones del proceso criminal contra Juan de Losa Barahona, notario del Tribunal de la Inquisición de Lima, por escándalo. AHN/Inquisición, 1646, Exp. 3, f. 3r. Como nómina se conocían tanto ciertas reliquias en que estaban escritos nombres de santos como también ciertos amuletos supersticiosos. En última instancia, el dominico no dejaba de ser un hombre de su tiempo en el que convivían tanto una fe apasionada como creencias supersticiosas.

## V.2.-Fray Francisco de la Cruz y las minas del Cerro Rico

No son muchos los estudios sobre la figura y el discurso de fray Francisco de la Cruz, pero los existentes son de una calidad notable y permiten tener una idea clara acerca de las extrañas proposiciones de este fraile dominico, quien arrestado en enero de 1572 y procesado por el Tribunal de la Inquisición, sería quemado en la hoguera en el auto de fe de 13 abril de 1578 acusado de diversos delitos entre ellos de herejía, de intento de levantamiento contra la autoridad real, de haber hecho pactos diabólicos, etc. Entre estos estudios está el de Marcel Bataillon quien vincula las propuestas de Francisco de la Cruz con la influencia de las ideas de Bartolomé de las Casas<sup>288</sup>; el de Álvaro Huerga quien cataloga el caso del dominico como uno de los casos más notables de “alumbradismo”<sup>289</sup> y los de Vidal Abril Castelló quien no sólo publicó el voluminoso proceso inquisitorial de Francisco de la Cruz, lo que permitió un acercamiento directo a las proposiciones del dominico<sup>290</sup>, sino también un análisis del contexto y de los objetivos subyacentes en el discurso de Francisco de la Cruz<sup>291</sup>. Sin embargo, si algo se echa en falta en estos estudios, es la poca mención que se hace al papel notable que jugó Charcas, y muy en particular la Villa Imperial de Potosí, en la formulación de algunos de los enunciados principales del discurso apocalíptico y herético del dominico.

Natural de Lopera en Andalucía, Francisco de la Cruz había realizado estudios de teología en el colegio de San Gregorio de Valladolid, teniendo como uno de sus maestros a Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo, quien poco tiempo después sería procesado por la Inquisición. La prisión de Carranza y de algunos de sus seguidores afectó profundamente a de la Cruz llevándole a plantearse el abandono de la orden. En estas circunstancias recibió la propuesta de fray Domingo de Santo Tomás, nombrado obispo de Charcas, para que lo acompañara al Perú. Llegado en 1561 a Lima, Francisco de la Cruz destacaría rápidamente entre los dominicos, llegando a ser maestro de novicios y lector de Teología, campo en el que

---

<sup>288</sup> Marcel Bataillon “La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana”. En: Marcel Bataillon **Estudios sobre Bartolomé de las Casas**. Península, Barcelona, 1976, pp. 353-367.

<sup>289</sup> Álvaro Huerga **Historia de los alumbrados: Los alumbrados de Hispanoamérica**. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, Vol. III.

<sup>290</sup> Vidal Abril Castelló y Miguel Abril Stoffels **Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II, 1**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Madrid, 1996.

<sup>291</sup> Vidal Abril Castelló “Francisco de la Cruz, la utopía lascasista y la Contrarreforma virreinal-inquisitorial, Lima 1572-1573”. En: **Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina**. N° III, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1988, pp. 9-67.

sobresalió, siendo uno de los teólogos más eminentes del Perú<sup>292</sup>. Con posterioridad de la Cruz ejerció una serie de cargos que él mismo se encargó de precisar, ya prisionero, durante la audiencia que tuvo ante los inquisidores el 29 de febrero de 1572:

...y agora avrá quatro años le asignaron sus prelados a Chuquito y allí estuvo enseñando la doctrina a los yndios con más cuidado y trabajo de lo que otros ordinariamente suelen poner. Y estuvo allí hobra de tres meses, en un lugar que se dize Pomata, **y de allí lo enbiaron por prior al convento de Sancto Domingo de los Charcas y estuvo allí hobra de seis meses y en aquel tiempo enseñó alguna cossa de la materia de sacramentos en la Iglesia mayor**, y después vino al Capítulo Provincial de su horden que se tuvo en esta ciudad ha casi tres años, y desde entonces tornaronle a mandar que se quedase en esta ciudad a leer como de antes, y así se quedó hasta que le hecharon preso en este Sancto Oficio<sup>293</sup>.

Fray Francisco tuvo contacto con el mundo indígena y sus costumbres mientras ejerció como doctrinero en Pomata; de la misma forma llegó a adquirir conocimiento sobre Charcas cuando fue prior del convento de Santo Domingo de La Plata. En La Plata se dio su reencuentro con el obispo fray Domingo de Santo Tomás y a petición suya formó parte en 1569 del proceso que la inquisición episcopal hizo contra el gobernador del Tucumán, Francisco de Aguirre, por una serie de proposiciones erróneas contra la fe<sup>294</sup>.

Debió ser seguramente durante su viaje de Pomata a Chuquisaca cuando fray Francisco de la Cruz conoció la Villa Imperial de Potosí. A pesar que la calidad de los metales disminuía, la febril actividad minera continuaba en la Villa, que lejos aún de las reformas urbanas del Virrey Toledo semejaba todavía un gran campamento minero. La multitud de gentes que la habitaban, las grandes humaredas en el día, la intensa luz de los cientos de huayras desperdigadas por los cerros en la noche, el estridente sonido de decenas de tambores

---

<sup>292</sup> Vidal Abril Castelló et. al. “La familia de fray Francisco de la Cruz, O. P.”. En: **Boletín del Instituto de Estudios Giennenses**. Nº 139, Diputación Provincial de Jaén- Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1989, pp. 41-55.

<sup>293</sup> Declaración de Francisco de la Cruz, inserta como apéndice documental en Vidal Abril Castelló “La familia de fray Francisco de la Cruz...”, p. 55. El resaltado es nuestro.

<sup>294</sup> Leoncio López-Ocón **Andinología, lascasismo y humanismo cristiano. La defensa de las sociedades andinas del quechuista fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570)**. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Quito, 1987, p. 337.

y los cantos de los indios que bailaban en las rancherías, conformaban un paisaje visual y sonoro que debió impresionar al dominico cómo lo había hecho con varios de sus contemporáneos. Tan profunda debió ser la impresión que Potosí causó en fray Francisco de la Cruz, que el destino de la Villa Imperial y de las minas de su afamado cerro tuvieron un lugar preponderante en el discurso utópico y a la vez herético por el que luego fue condenado a morir en la hoguera.

A través de sus declaraciones durante el proceso inquisitorial que se le instauró, puede saberse que fray Francisco de la Cruz consideraba inminente la destrucción de Europa a manos de los turcos otomanos. Afirmaba, asimismo, que España dejaría de ser el sostén de la cristiandad y ese rol pasaría a ser ocupado por las Indias, y en concreto por el reino del Perú:

...así como el Perú fasta aquí a sido casa del demonio, assi España lo será de aquí adelante<sup>295</sup>.

Siguiendo su argumentación, una de las razones por las que el Perú había sido la “casa del demonio” era por la persistencia de la idolatría indígena; la cual, según de la Cruz, había sido favorecida por quienes estaban destinados a erradicarla, los clérigos, más interesados en beneficios materiales que en la salvación espiritual de los indios:

...los clérigos que están en las doctrinas, que con sus malos ejemplos enseñan a los indios a idolatrar, provocándolos a contrataciones y avaricias y haciendo compañías con los caciques y provocándolos a otros vicios que los indios no sabían<sup>296</sup>.

La postura de fray Francisco de la Cruz frente a la idolatría indígena era pues de una oposición radical. Valga la pena mencionar que antes de ser procesado por el Santo Oficio, él mismo había solicitado el establecimiento del Tribunal de la Inquisición en Lima e incluso, a principios de 1566, solicitó al rey que los indígenas fueran sometidos a la jurisdicción

---

<sup>295</sup> Henry Kamen “Felipe II ante la realidad americana: definición y desarrollo de la postura real”. En: **Actas del XIII Coloquio de Historia Canario-Americana y VIII Congreso de la Asociación Española de Americanistas**. Ediciones del Cabildo de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, pp. 3347-3352. La cita es de la p. 3352.

<sup>296</sup> Abril Castelló y Abril Stoffels **Francisco de la Cruz. Inquisición...**, p. 1213.

inquisitorial<sup>297</sup>. Con la desaparición de la idolatría indígena el Perú estaba destinado a dejar de ser “la casa del demonio”, y así Lima sería la “Nueva Roma” o “Nueva Jerusalén” y los indígenas, totalmente cristianizados, se constituirían en el “verdadero pueblo de Israel”. Huelga decir que la propuesta de fray Francisco establecía una suerte de paralelismo bíblico; pues así como los judíos, que al haber rechazado a Jesucristo dejaron de ser el pueblo elegido y la palabra de Dios fue llevada a los gentiles, así los españoles con sus abusos perderían el favor de Dios y su rol sería ocupado por los indígenas.

De hecho fray Francisco estaba convencido del origen israelita de los indígenas y siendo doctrinero en el Collao mostró mucho interés en conocer sus costumbres y creencias, hallando, a su entender, similitudes con las de los antiguos hebreos. Así, asegura que al igual que ellos, los indígenas lloraban en comunidad a sus muertos y se cortaban el cabello en señal de luto<sup>298</sup>. Pero más aún, de la Cruz afirma que en tiempos preincaicos los indígenas habían creído en la existencia de un solo Dios, reivindicando con ello un monoteísmo parecido al de los israelitas:

Y para confirmación de esto añadido que me dijeron en el Collao que los indios de aquella tierra adoraban de antes a un Dios a quien ellos llamaban Yatiri o Luriri, y me dijeron que quiere decir Hacedor o Criador. Y que el Inca les hizo adorar al sol y a las guacas<sup>299</sup>.

Sin embargo, para que la “Nueva Jerusalén” sea establecida, era necesario que se produjeran ciertos acontecimientos a manera de señales divinas, y uno de los principales, que en palabras del mismo Francisco de la Cruz marcaría el advenimiento de este nuevo tiempo en el Perú, era el agotamiento de las minas del Cerro Rico de Potosí, verdadero motor de la “casa del demonio” en la que se había convertido el Perú:

---

<sup>297</sup> Gareis “Extirpación de idolatrías e identidad cultural...”, p. 266. Gareis compara la postura de fray Francisco y la del virrey Toledo quien también insistió, vanamente, en que los indios estuvieran bajo la jurisdicción inquisitorial.

<sup>298</sup> “Y asimismo vi en el Collao que en señal de tristeza o luto se cortan los cabellos. Y me acuerdo que he leído en la sagrada escritura aquella misma costumbre y especialmente en Job, donde dice que sabiendo el estrago y destrucción de su familia y muerte de sus hijos, se cortó los cabellos. Y por estas cosas que he visto, creo que estos indios son del pueblo de Israel, como he dicho”. Abril Castelló y Abril Stoffels **Francisco de la Cruz. Inquisición....**, p. 557.

<sup>299</sup> Abril Castelló y Abril Stoffels **Francisco de la Cruz. Inquisición....**, p. 557.

Dios quiere remediar al Perú y para fundamento o principio de la ejecución, creo que **Dios ha proveído que cesase la abundancia de plata de las minas de Potosí** y comiencen los olivares, que son tan necesarios faltando la plata. Porque habiendo poca plata, se quietarán los ánimos de los hombres y se darán a la labranza y crianza y a oficios, y pararán las principales inquietudes de este reino y los malos tratamientos que padecían los indios por las minas<sup>300</sup>.

Por cierto que fray Francisco de la Cruz tenía un buen conocimiento de la situación minera potosina. En enero de 1567 había participado de una junta de teólogos convocada por el gobernador Lope García de Castro para “...que dictaminasen sobre las condiciones de trabajo de los indios en las minas de Potosí”; y asimismo estuvo en otra junta similar en 1570, realizada a instancias del virrey Francisco de Toledo<sup>301</sup>.

Ahora bien, la opinión negativa que tenía Francisco de la Cruz acerca de las minas de Potosí no era exclusiva de su persona, la misma se inscribía dentro de un debate por entonces muy candente acerca de si las minas eran buenas o malas para la evangelización de los indios. El oidor Juan de Matienzo y el anónimo autor del *Parecer de Yucay* formaban parte del grupo que sostenía que la explotación de las riquezas minerales favorecía la evangelización de los indios, a partir de la fórmula de que la plata y el oro atraían a los españoles, y habiendo españoles habría también religión cristiana y por tanto los indios no dejarían de ser evangelizados. Las opiniones de estos dos apologistas del carácter “benéfico” de las minas se ven con algún detalle en la tercera parte de este trabajo.

En la otra vereda se encontraban aquellos, influenciados por las ideas de Bartolomé de las Casas, que consideraban más bien que la explotación de las minas era perjudicial para la salvación espiritual de los indios. Es conocida la opinión de alguien tan cercano a Francisco de la Cruz como el obispo fray Domingo de Santo Tomás, quien denominó a Potosí como la “boca del infierno que para tragar ánimas ha permitido Dios que se haya descubierto en esta

---

<sup>300</sup> Abril Castelló y Abril Stoffels **Francisco de la Cruz. Inquisición...**, p. 542. El subrayado es nuestro.

<sup>301</sup> Manuel Morales Borrero “Beguinis, alumbrados y angelistas. Gloria y tragedia de fray Francisco de la Cruz”. En: **Boletín del Instituto de Estudios Giennenses**. Nº 145, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1992, pp. 319-343. Ver en particular la p. 336.



tierra”. Fray Francisco de la Cruz comulgaba con esta última postura y así para que sus visiones proféticas se cumplieran parecía lógico que Potosí, esa “boca del infierno” o “Babilonia” en palabras del racionero Villarreal, desapareciese. Ramón Mújica se hace eco de la revelación del dominico respecto a la ruina de las minas potosinas, cómo una muestra más de las diversas visiones apocalípticas surgidas en el Perú<sup>302</sup>.

Y de no haber sido por la introducción del azogue, es muy probable que los deseos de fray Francisco de la Cruz se hubiesen cumplido; pues de acuerdo al informe de Lamberto Sierra, el año de 1572 fue el peor año en el cobro del quinto real en Potosí (uno de los indicadores de la producción de plata), llegándose a recaudar la cifra más baja como lo muestra el siguiente cuadro para el periodo entre 1565 y 1580.

**Tabla N° 2**  
**Quinto Real pagado en Potosí entre 1565 y 1580**

<b>AÑO</b>	<b>CANTIDAD DE PESOS</b>
1565	519.944
1566	486.014
1567	417.107
1568	398.381
1569	379.906
1570	325.467
1571	266.200
<b>1572</b>	<b>216.317</b>
1573	234.922
1574	313.778
1575	413.487
1576	544.614
1577	716.087
1578	825.505
1579	1.091.025
1580	1.189.323

Fuente: Informe de Lamberto Sierra<sup>303</sup>

<sup>302</sup> Ramón Mújica Pinilla “Aproximaciones apocalípticas a los desposorios místicos de Santa Rosa de Lima”. En: **Anuario de Historia de la Iglesia**. Vol. X, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 522-529.

<sup>303</sup> Lamberto Sierra “Razón certificada que se envió a Carlos III, de las sumas que por razón de los Reales derechos de Quintos y Diezmos han contribuido los caudales sacados del famoso cerro de Potosí desde el año de 1556, en que se dio principio á sus labores mineralogías, hasta 31 de diciembre de 1783”. En: Martín Fernández Navarrete y Miguel Salva (editores) **Colección de documentos inéditos para la historia de España**. Imprenta de la viuda de Calero, Madrid, 1844, Tomo V, pp. 170-184.

Pero la Villa Imperial de Potosí representó aún más para fray Francisco de la Cruz. A lo largo de su proceso inquisitorial, el dominico fue haciendo relación de los sueños y revelaciones divinas que había tenido; así, el fraile aseguraba que en una ocasión Dios le reveló que su destino final era morir en Potosí:

Y luego le dijo Dios: *¡Has de morir dos veces!* y no sabe cuántas más fue subiendo una a una, si fueron hasta tres solamente o si después desde tres saltó: *¡Has de morir otra vez en Potosí!* Y todas las veces fue respondiendo este confesante: *¡Sí Señor!*<sup>304</sup>.

Ante este panorama y volviendo a fray Pedro de Toro, es dable preguntarse ¿cuál fue la influencia que tuvieron las ideas de su compañero fray Francisco de la Cruz (sobre la idolatría de los indios y el papel que jugaban las minas del Cerro Rico en la evangelización) en la campaña de “reformación” que llevó a cabo en Potosí, y qué otro tipo de actividades realizó en la Villa Imperial fray Pedro de Toro antes de ser arrestado? Lamentablemente no se tienen mayores datos documentales; pero algo sí es evidente, los inquisidores y algunas autoridades civiles estaban absolutamente convencidos de que hacían frente a una conspiración y que los miembros de la misma se habían distribuido convenientemente en diversos lugares del reino: Alonso Gasco en Quito, fray Francisco de la Cruz en Lima, Luís López en Cuzco y fray Pedro de Toro en Potosí.

Al final la historia terminó dramáticamente para la mayoría de los participantes: fray Francisco de la Cruz moriría en la hoguera en Lima como ya se ha mencionado (y no en Potosí como se le había revelado); María Pizarro, la posesa, moriría en las cárceles de la Inquisición en diciembre de 1572. Alonso Gasco, cuya autodenuncia propició el proceso inquisitorial, hubo de abjurar *de vehementi* y salir desterrado a España. Quien obtuvo el mejor trato fue el jesuita Luís López, procesado también por solicitante, y quien hubo de abjurar *de levi* y salir

---

<sup>304</sup> Abril Castelló y Abril Stoffels **Francisco de la Cruz. Inquisición...**, p. 772. La revelación de que habría de morir en Potosí, le sería reiterada por fray Francisco a Cristóbal Sánchez, alcaide de las cárceles del Santo Oficio, el 19 de mayo de 1575: “Y así empezó a decir...que murió tres veces, y que las dos le resucitó Dios, que de éstas bien se acuerda. Y que la otra, como entre sueños. Y que otra vez ha de morir en Potosí, y que le han de matar con veneno: que *Poto* quiere decir *beber*, y que así con bebida le han de matar”. Abril Castelló y Abril Stoffels **Francisco de la Cruz. Inquisición...**, p. 445. El subrayado es nuestro.

desterrado también a España. En cuanto a fray Pedro de Toro, luego de ser arrestado en la Villa Imperial de Potosí sería trasladado a Lima y puesto en las cárceles de la Inquisición donde enfermaría, falleciendo en enero de 1576. A pesar de su arrepentimiento póstumo, Toro hubo de salir al auto de fe de 13 abril de 1578 en estatua, siendo reconciliado por hereje.

### V.3.-La reforma urbana de Potosí

Cuando el virrey Francisco de Toledo llegó a Potosí a fines de 1572, la baja en la ley de los metales del cerro amenazaba con la decadencia total de la villa. En tal sentido, decidió llevar a cabo una serie de reformas como la introducción del azogue y de los ingenios de agua para el beneficio de la plata, dictaminó ordenanzas para los yanaconas y la organización de un sistema de dotación de mano de obra forzada para la actividad minera conocida como la Mita.

La introducción del azogue como método de beneficio de la plata significó la caída en desgracia de los huayradores y la pérdida de sus privilegios<sup>305</sup>; a la vez que la participación española en el proceso de producción y beneficio de la plata fue en aumento. Asimismo, decidido a imponer su autoridad, Toledo encargó la misma misión, que no pudieron cumplir Damián de la Bandera y fray Pedro de Toro, a otro eclesiástico, el canónigo Rodríguez y al capitán de su guardia; tal cual lo muestra la carta que envió al rey en marzo de 1573:

Llegado a esta villa de Potosí traté que el cabildo eclesiástico de los Charcas diese comisión al canónigo Rodríguez que me había venido a visitar de parte del dicho cabildo para que visitase las doctrinas deste asiento en compañía del comendador Loyola capitán de mi guardia a quien cometí lo temporal que tenía a cargo el corregidor por no la haber acabado ni osado acabar y convenir se acabase en este tiempo que yo estuviese en este pueblo y el abrir las calles en las parrochias de los indios que están poblados en este asiento para que más fácilmente pudiesen ser

---

<sup>305</sup> Assadourian “La producción de la mercancía-dinero...”, pp. 252-253; Laura Escobari “Migración multiétnica y mano de obra calificada en Potosí. Siglo XVI”. En: Rossana Barragán (compiladora) **Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes**. HISBOL/IFEAS/SBH/ASUR, La Paz, 1992, pp. 67- 83. Véase en particular la p. 76.

visitados de los sacerdotes y de las justicias y cesasen las borracheras que de ordinario suelen hacer<sup>306</sup>.

Como se ve, el virrey estaba muy interesado en que la visita eclesiástica de las parroquias potosinas y la reforma urbana de Potosí (con la apertura de calles en las rancherías de los indios) se llevaran a cabo mientras él estuviera presente en la villa. Francisco de Toledo había llegado a Potosí con una gran aureola de poder luego de la toma de Vilcabamba, la captura y muerte del Inca Tupac Amaru y el procesamiento de los Incas del Cuzco. Debió considerar pues, que se debía aprovechar ése momento para realizar la visita y las reformas urbanas en Potosí sin esperar mayor resistencia de la gran población indígena que residía en la Villa<sup>307</sup>.

Por ello no fue casual, que para cumplir este objetivo haya encargado la tarea al capitán Martín García de Loyola, quien no sólo representaba el brazo seglar acompañando al brazo eclesiástico representado por el canónigo Rodríguez. García de Loyola era el capitán que había apresado al Inca Tupac Amaru en la recién finalizada campaña de Vilcabamba y también era el flamante esposo de Beatriz Clara Coya, la hija del Inca Sairi Túpac, con quien se había casado a fines de 1572<sup>308</sup>. García de Loyola logró cumplir con los objetivos propuestos por Toledo, aunque más allá de su propia acción y de la coerción que pudo ejercer, resulta sugerente pensar que el prestigio y el ascendiente de su esposa la Coya Beatriz, como descendiente de los Incas, haya tenido algo que ver en su éxito en llevar adelante la reforma de las rancherías de Potosí<sup>309</sup>.

El éxito de la reforma urbana de Potosí le dio al virrey Toledo la oportunidad de demostrar el alcance de su poder y desmentir la opinión de aquellos que pensaban que al poner orden en Potosí se crearían inquietudes y la producción minera se afectaría. La reforma urbana

---

<sup>306</sup> Carta a Su Majestad del Virrey D. Francisco de Toledo sobre cuanto tocaba al gobierno espiritual de su distrito. Potosí, 20 Marzo 1573. Levillier **Gobernantes de Perú...**, Tomo V, p. 17.

<sup>307</sup> Con todo, en nuestro artículo con Tristan Platt, proponemos que los Incas de Potosí intentaron negociar con el virrey Toledo; reivindicando, a través de la declaración de Diego Gualpa sobre el descubrimiento del Cerro Rico, los servicios que habían prestado al Rey. Platt y Quisbert "Tras las huellas del silencio...", p. 414 y 417.

<sup>308</sup> El matrimonio debió tener lugar entre septiembre y octubre de 1572, ya que a fines de octubre del mismo año el virrey Toledo confirmó a ambos esposos la posesión del repartimiento de Yucay.

<sup>309</sup> Sobre la posible presencia de Beatriz Clara Coya en Potosí y ciertos sucesos que tuvieron lugar en la Villa Imperial en torno a su figura versa nuestro artículo "Potosí y el fantasma de Vilcabamba" en prensa.

permitió, asimismo, combatir la idolatría, los amancebamientos y las borracheras. Tan exultante estaba de su logro que Toledo lo manifestó claramente en una de sus cartas al rey:

...porque una máxima que deste asiento siempre se decía que era una Babilonia que queriendo poner orden se perdería, es y ha sido como otras cosas deste reyno amedrentar a los que gobiernan acá y allá para que a los indios los dejen con sus idolatrías borracheras y mancebas para que los españoles y los caciques los puedan mejor tiranizar y desfrutar con riesgo de sus vidas<sup>310</sup>.

¿Eran estos los principales objetivos perseguidos por la reforma urbana de Potosí? Desde ya, la reforma no estaba motivada por la dispersión de la población indígena que era uno de los argumentos de la política de reducciones; todo lo contrario Potosí acogía en su seno a una gran cantidad de población indígena. De la misma forma, y frente a la idea tradicional de que la Villa se había formado y desarrollado caóticamente, el documento referido al nombramiento de Alcaldes Mayores en las parroquias de Potosí de 1571 muestra que la población indígena se había establecido en Potosí siguiendo una lógica, tal vez propia, tal vez motivada por los intereses de los encomenderos, de asentamiento en torno a las siete parroquias existentes. Por tanto la planificación y reforma urbana de Potosí obedeció en gran parte al deseo del virrey Toledo de establecer mecanismos de orden y control social. El mismo virrey lo admite en su carta al asegurar que la apertura de calles en las parroquias potosinas debía servir para que los visitadores eclesiásticos y las actuaciones de los jueces civiles se realizasen con mayor facilidad y también para que no tuvieran lugar tantas borracheras en las parroquias. Se nota claramente, entonces, que la creación de espacios públicos como las calles buscaba también la intervención en el ámbito de lo privado. Asimismo, parece que el deseo de un mayor control sobre la población indígena, es también uno de los argumentos que llevaron a que el virrey, aprovechando el establecimiento de la mita minera, aumentara el número de parroquias, de las originales siete hasta llegar a las catorce, a fines del siglo XVI:

...determine de mandar venir los indios que dejaba apercebidos para el aumento deste beneficio y reducillos en los sitios y pueblos de parroquias que les he señalado

---

<sup>310</sup> Carta del virrey D. Francisco de Toledo a S. M, sobre materias de hacienda real y fisco, especialmente acerca de las minas de Potosí. Potosí, 20 Marzo 1573. Levillier **Gobernantes de Perú...**, Tomo V, p. 90.

abriéndoles y concertándoles los pueblos y parroquias que antes tenían por la orden de los que nuevamente se pueblan y hacen porque ni los clérigos ni frailes podían entrar a administralles los sacramentos en la estrechura confusión y suciedad en que estaban poblados ni las justicias podrían ver sus idolatrías y borracheras para castigarlas mandándoles hacer las iglesias de nuevo de las parroquias que se aumentan<sup>311</sup>.

## VI.-Las huacas y los descubrimientos de minas

La minería fue uno de los campos donde más efectos tuvieron las reformas del virrey Francisco de Toledo: la institución de la mita, la introducción del azogue y la promulgación de las famosas *Ordenanzas de minas* del virrey, transformaron de manera significativa la labor minera en los Andes. Sin embargo, uno de los aspectos menos conocidos de la actividad de Toledo en Charcas, es su empeño por favorecer el descubrimiento de nuevas minas y de las minas tapadas y ocultadas en tiempo del Inca.

### VI.1.-Las ordenanzas de 1574

Varias de las *Ordenanzas de minas*, promulgadas por el virrey Toledo en 1574<sup>312</sup>, estaban dirigidas a favorecer la labor de los buscadores de minas. Así en el título primero *De los descubridores de minas*, la primera de las ordenanzas establecía que cualquier persona podía descubrir minas en cualquier lugar. Pero más importante aún es la quinta ordenanza, pues ratifica el derecho que los indios tenían a descubrir y poseer minas:

Y porque todos se animen a hacer los dichos descubrimientos...Ordeno y mando que de aqui adelante, cualquier persona de cualquier estado y condición que sea en cualquier veta que descubrieren y registraren goce del derecho de descubridores y tenga los mismos privilegios, sin que les mengue cosa alguna como se les concede a los españoles, sin hacer diferencia entre los unos y los otros, con tanto que si fuere

<sup>311</sup> Carta del virrey D. Francisco de Toledo a S. M, sobre materias de hacienda real y fisco, especialmente acerca de las minas de Potosí. Potosí, 20 Marzo 1573. Levillier **Gobernantes de Perú...**, Tomo V, pp. 89-90.

<sup>312</sup> Se ha utilizado la versión de las "Ordenanzas de las minas de plata de Potosí y Porco" publicadas en Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 301-360; aunque también se ha consultado el ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Francia BNF/ESP 174, el cual difiere en la numeración de las ordenanzas con las versiones publicadas por Sarabia Viejo y, anteriormente, por Roberto Levillier.

cacique principal y la veta que descubre fuere en su tierra, habiendo tomado primero y ante todas cosas para sí lo que como tal descubridor le pertenece, tenga poder y facultad y esté obligado a registrar una mina de sesenta varas para la otra parcialidad, si fueren dos, como en la mayor parte las hay y si hubiere tres al respecto la cual dicha parcialidad posea y labre en comun para pagar la tasa y tributo y la mina salteada en la misma manera y para el dicho efecto sea obligado a darla a su parcialidad, quedandose él con la de ochenta varas libre para sí y para sus hijos y herederos, y si fuere mandón o yndio común, que llaman hatunruna se guarde la misma orden de manera que cada una de las parcialidades quede siempre con una mina de sesenta varas que posean en común y el descubridor con la de ochenta<sup>313</sup>.

A pesar de que diversas cédulas reales amparaban a los indígenas en los descubrimientos de minas<sup>314</sup>, muchas autoridades coloniales no habían hecho caso de esto y habían permitido que se despojara a los indígenas de sus minas. De hecho, Luís Capoche asegura que el presidente la Gasca, a exigencia de los conquistadores, había privado a los indios de los beneficios del descubrimiento, dejando que sólo los indios descubridores tuviesen minas, sin permitir que otros indios pudieran pedir estacas en la misma veta<sup>315</sup>. A corregir esta práctica estaba destinada la cédula dada en Valladolid en 23 de mayo de 1559, que ordenaba que los indios pudieran estacarse entre ellos<sup>316</sup>; aunque aún no se reconocía el derecho que podían tener las comunidades, en tanto colectivos, a poseer minas. Evidentemente, los españoles no veían con buenos ojos que las comunidades poseyeran minas por lo que sólo reconocían la propiedad individual de una mina, a la vez que impedían que otros indígenas pudiesen estacarse en la misma veta. Sin embargo, también estaba la

<sup>313</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 307. Aparece como tercera en la versión de la BNF.

<sup>314</sup> Entre ellas la cédula promulgada en Madrid en 17 diciembre de 1551 que mandaba "...que los Indios puedan tomar y tener minas de oro y plata y labrarlas como lo hacen los españoles", y la cédula dada en Valladolid en 23 de mayo de 1559, que ordenaba "...a la Audiencia de los Reyes provean que se guarde con los Indios cerca del estacar las minas, lo que se guarda con los españoles". Diego de Encinas **Cedulario Indiano**. (facsimil de la edición de 1596). Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, Vol. IV, pp. 316-317.

<sup>315</sup> Capoche **Relación General...**, p. 133.

<sup>316</sup> "A nos se ha hecho relación que en el asiento de las minas de Potosí, se tiene de costumbre que si muchos indios descubren una veta de plata o otro metal, que solamente hayan una mina de sesenta varas y no más, y que no se pueden pedir estacas unos a otros, de manera que si descubren una veta mucha cantidad de indios eligen uno, el cual solamente se tiene por dueño de las sesenta varas de mina, y que en la veta que descubren indios, sería cosa importante que unos a otros se pudiesen pedir estacas como los españoles lo hacen, y que los tales indios pudiesen tener las tales minas, porque las minas serían mejor labradas y con más brevedad, por tener como tienen mejor habilidad y se dan mejor al trabajo, de que nuestra hacienda y quintos tendrían más aprovechamiento y los indios más posibilidad para sacar plata, y siendo así todos descubrirían y no ternían nada secreto". Encinas **Cedulario Indiano...**, Vol. IV, pp. 316-317.

capacidad de agencia e inventiva de los propios indígenas; por lo que hay que preguntarse, cuántas de las minas poseídas por indios a título personal en estos años, no eran más bien minas de comunidades.

De ahí la importancia de la quinta ordenanza de Toledo, pues consagró el derecho de los indígenas a descubrir y poseer minas; pero más aún, abrió la posibilidad legal de que las propias comunidades en tanto entes colectivos poseyeran minas. Pues el virrey dejó claramente establecido que en el caso de descubrimientos de minas en tierras de determinado grupo étnico, hechos por los caciques, principales o indios del común; al margen de las minas que correspondían a cada descubridor, debían registrarse, asimismo, minas para cada una de las parcialidades. El objetivo que buscaba el virrey con esta ordenanza, era que las comunidades declararan tanto las minas que tenían tapadas como aquellas que se sabía que las labraban en secreto para pagar sus tributos, como la famosa mina de plata de Macha a la cual alude fray Reginaldo de Lizárraga<sup>317</sup>.

Sin embargo, la misma ordenanza incluía dos disposiciones que podrían haber desanimado a los indios de las comunidades a revelar sus minas; pues por un lado se estableció que los indios que no eran naturales del territorio donde se hallaban las minas, podían descubrirlas y registrarlas:

Y si el que hallare y registrare las dichas minas no fuere natural de la provincia adonde se hallaren, que tenga enteramente el derecho de descubridor sin ser obligado a dar, ni tomar mina para otra persona ni lo pueda hacer por ninguna vía<sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> Lizárraga cuenta que, cuarenta años antes que él escribiera su relato, un español había hallado esta famosa mina. Habiendo ingresado de fraile en la orden de Santo Domingo, el español recibió en Huánuco la visita de dos hombres procedentes de Potosí, quienes prometieron al provincial de los dominicos construir un convento a cambio del secreto. El fraile se habría negado alegando "...era verdadero sabía el cerro y mina, pero que no convenía descubrirlo porque los indios de Macha, en cuyo distrito estaba, y cuya era, la labraban (por lo que él vio) para pagar sus tributos y necesidades; la cual si se descubría, la habían de quitar a los indios y quedarían privados de sus hacienda". Lizárraga **Descripción de toda la tierra del Perú...**, pp. 82-83. Lizárraga escribió su texto entre 1605 o 1608, por tanto el español habría hallado la mina y visto los trabajos de los indígenas más o menos entre 1565 o 1568.

<sup>318</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 307.



Con esta disposición, Toledo quiso incentivar las actividades de los yanaconas, quienes a decir del tesorero Diego Bravo eran los más activos a la hora de descubrir minas a diferencia de los indios de cédula que preferían encubrirlas<sup>319</sup>. Por cierto que Bravo citaba como ejemplo paradigmático de su afirmación el descubrimiento del Cerro Rico de Potosí; y de hecho, consideramos que esta parte de la ordenanza del virrey parece estar inspirada en el episodio del descubrimiento de tan afamado cerro<sup>320</sup>, pues hay que recordar que ni el indio Diego Guallpa, su primer descubridor, ni los otros actores indígenas mencionados en las narrativas del descubrimiento, eran originarios de la zona donde se encontraba el cerro de Potosí.

Pero más importante aún es que la ordenanza estableció que en el caso de las minas descubiertas por los indígenas, y a pesar de que podían estacarse otros indígenas, era necesario que se dejara lugar para que también los españoles pudieran tomar minas en la misma veta. El argumento usado por el virrey era que la compañía de los españoles ayudaría a que los indígenas labraran mejor las minas; pero ello dejaba también las puertas abiertas para el despojo a los indígenas, vía diversas artimañas, y es tal vez uno de los factores que podrían haber desanimado a las comunidades a declarar sus minas. A ello hay que sumar el factor principal que era el de la mano de obra, pues en cada nuevo descubrimiento lo primero que hacían los mineros era solicitar indios de mita, por lo que descubrir nuevas minas, a pesar de la ordenanza que consagraba el derecho de los indios a poseerlas, podía no ser atractivo para las comunidades. El virrey estaba consciente de esto último, por lo que incluyó otras ordenanzas que cumplían el objetivo de presionar a los indígenas para que manifestaran las minas que estuvieran labrando. Así, mientras la séptima ordenanza establecía un plazo perentorio de treinta días para que el descubridor de una mina la manifestara ante las autoridades, la octava ordenanza versaba exclusivamente sobre el tiempo que los indígenas serían obligados a manifestar las minas que tenían y su texto no deja lugar a ninguna duda:

---

<sup>319</sup> Platt y Quisbert “Tras las huellas del silencio...”, p. 393.

<sup>320</sup> Arzans asegura que “...al principio del libro manuscrito de las ordenanzas que hizo” el virrey Francisco de Toledo, se hallaba una relación sobre el descubrimiento del Cerro Rico. Arzans **Historia de la Villa Imperial...**, T. I, p. 35. Se han revisado dos ejemplares de las Ordenanzas de Minas, tanto el que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia como el conservado en la Biblioteca Nacional de España, y en ninguno de ellos se encuentra el relato mencionado; puede tratarse de una más de las incongruencias de Arzans con sus fuentes, o puede ser, que de existir dicha “relación”, haya sido solamente en el libro de ordenanzas que quedó en Potosí. En todo caso está confirmado que el virrey se interesó, y mucho, por el episodio del descubrimiento del Cerro Rico.

Ordeno e mando que el tiempo que está puesto a los descubridores quanto a la manifestación de los metales y registros que están obligados a hacer dentro de treinta dias, que no se entienda con los indios para que so color del dicho descuido, si ellos vinieren a manifestar y descubrir sus minas por haber más tiempo que las labran, se les quiten por defecto de la dicha manifestación, ni dejen de gozar del derecho de descubridores como les está concedido. **Pero si dentro de tres meses después de la publicación de esta ordenanza, alguna persona indio o español hallare las dichas minas aunque los dichos indios las estén labrando sin haber hecho registro de ellas, haciendo las diligencias contenidas en las ordenanzas sobredichas, la tal persona goce y pueda gozar del derecho de descubridor**<sup>321</sup>.

Como se ve, si bien no se obligaba a los indígenas al cumplimiento estricto de los treinta días que se daba al resto de los descubridores para que manifestaran las minas; por otra parte se introducía un elemento de presión, indicando que luego de tres meses de publicada la ordenanza, cualquier indio o español podía reclamar el descubrimiento de las minas que estuvieran labrando los indígenas y que no hubiesen sido manifestadas<sup>322</sup>. Finalmente, Toledo incluyó una ordenanza específica, la novena, destinada a favorecer el hallazgo de las minas tapadas y escondidas por los indios, cuyo texto bien vale la pena reproducir:

Y porque asimismo en muchas partes se hallan minas que antiguamente fueron labradas por los indios, y están ciegas y ocultas con los desmontes y algunos se determinan a gastar sus haciendas en limpiarlas, creyendo que hallarán en ellas algun metal ; y se tiene por opinión que los indios las cegaron después que entendieron que los españoles trataban de buscar estos géneros de metales; para lo cual es menester mucho más tiempo que cuando se labran por nuevo descubrimiento, y así lo tengo por información, que lo han empezado a hacer algunos de presente por la relación que les dan los indios, y que otros lo determinan hacer, y es justo que a los tales no les corra el

---

<sup>321</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 309. El subrayado es nuestro. Aparece como ordenanza decimosexta en la versión de la BNF. Asimismo en esta versión dice “del derecho” en vez “del dicho descuido”.

<sup>322</sup> El jesuita Luís López menciona otro aspecto de las ordenanzas de minas que desanimaban a los indios a descubrirlas: “De las minas que hay en este reino, no tienen casi parte los naturales sino todo los españoles, porque hay ley interesal que el que no labrare la pierda por despoblada, y los indios pobres no pueden siempre labrarlas, y así las tienen todas los españoles”. Luís López “Capítulos hechos por el maestro Luís López, de la Compañía del Nombre de Jesús, en deservicio de Su Majestad y del gobierno, del virrey y audiencias”. En: José Sancho Rayón y Francisco de Zabálburu (editores) **Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España**. Ginesta Hermanos Impresores de la Real Casa, Madrid, 1889, Tomo XCIV, p. 477.

tiempo tan breve para hacer el registro como está estatuido en los demas, por tanto, ordeno y mando que, como tenga tres indios o dos negros en la dicha labor que labren de ordinario, como está mandado por las ordenanzas, que no les corra el tiempo para registrar hasta tanto que hayan tomado el metal fijo en las dichas minas<sup>323</sup>.

## VI.2.-Las minas ocultas y las huacas

Como se ve, a través de las ordenanzas y la diversidad de incentivos que estableció para los distintos actores (caciques, comunidades, indios foráneos y españoles), fue una cuestión fundamental para el virrey Francisco de Toledo lograr que se descubrieran las minas que los indígenas tenían ocultas y las que labraban en secreto. Similar propósito se nota en la *Instrucción para los jueces de naturales*, mencionada líneas atrás, en la cual se ordenó a estos jueces procurar que los indígenas descubrieran las minas de oro y plata que tenían escondidas, e informarles en sus juntas, asimismo, de los privilegios que se había establecido para los descubridores de minas<sup>324</sup>. A ello habría que añadir la práctica, mencionada por Bernabé Cobo, de considerar a las minas tapadas del tiempo del Inca como minas nuevas, lo que implicaba un mayor beneficio para sus descubridores<sup>325</sup>.

Incluso, más de un año después de promulgadas sus ordenanzas, Toledo volvió a referirse al tema de las minas ocultas, al menos en tres ocasiones, durante su alocución a los caciques de las jurisdicciones de Arequipa, el Cuzco y el Collao, reunidos en la ciudad de Arequipa en septiembre de 1575. El virrey intentó convencer a los caciques que descubrieran

---

<sup>323</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 309. Decimoséptima en la versión de la BNF. Se ha corregido la expresión “metal, si no” de la versión de Sarabia por la de “metal fijo” presente en la versión de la BNF, y más adecuada para el texto.

<sup>324</sup> “Y por cuanto se tiene entendido que los dichos naturales tienen ocultos muchos minerales de oro, plata y azogue que antes solían labrar, con temor que se los han de tomar y no darles parte de ello, ordeno y mando que los dichos jueces tengan especial cuidado de inquirir lo susodicho y avisarles en sus congregaciones de las libertades que Su Majestad les da en las dichas Ordenanzas de Minas que yo dejo hechas y publicadas, por virtud de las cuales pueden gozar de lo que descubrieren como españoles y personas libres y que no habiéndolas manifestado, si otros las hallaren y descubrieren, no ternán parte en ellas y si fueren las minas que así descubrieren de calidad que se puedan seguir y pagar sus tributos con lo que de ellas se sacare serán reservados de salir de sus tierras para otras ningunas”. Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 1, p. 471-472.

<sup>325</sup> “Si la mina está en cerro nuevo en que antes no se labraban otras minas, se le da al descubridor una mina de ochenta varas, y tras ella se toma otra de sesenta para el rey, y al descubridor se le señala otra de sesenta varas, que llaman salteada. Pero si la mina no está en cerro nuevo, se le da al descubridor una mina de sesenta varas; y si es tapada, del tiempo de los Reyes Incas, se la dan de ochenta”. Cobo **Historia del Nuevo Mundo**, Tomo I, p. 137.

las minas prometiéndoles los privilegios que se reservaban a los descubridores (poseer la mina descubridora y la mina salteada), advirtiéndoles al mismo tiempo que aquellos que supieran de minas y no las descubrieren serían castigados<sup>326</sup>. Igualmente, y en cierta forma contradiciendo la parte más polémica de su quinta ordenanza, Toledo exhortó a las autoridades indígenas a que manifestaran las minas que poseían en sus tierras, asegurándoles que si lo hacían no permitiría que los españoles se metieran en ellas<sup>327</sup>. Pero más aún, y en un tono muy enérgico, el virrey advirtió claramente a los caciques que si no descubrían y labraban sus minas, el destino de sus indios era ir a servir a las minas de Potosí, y que sólo se librarían de esto si descubrían las minas que se encontraban en sus tierras:

Que si no las labraren les enviarán a las [minas] de Potosí, y que como las fuesen descubriendo les irán reservando del ir a las de Potosí, pues las minas de sus tierras están más cerca<sup>328</sup>.

¿A qué obedecía esta obsesión por las minas ocultas? Por cierto lo de las minas ocultas no era una obsesión personal del virrey sino compartida con muchas personas en Charcas. Desde el descubrimiento del Cerro Rico de Potosí en 1545, cuyas riquezas superaron las del Cerro de Porco, en el imaginario de los españoles anidó la idea de que existía un cerro aún más rico que Porco y Potosí. Este tercer cerro fue buscado en distintos lugares como en Macha donde Lizárraga ubicaba una rica mina<sup>329</sup>, y cada nuevo descubrimiento de minas, como los de las minas de las Salinas de Tunupa en la década de 1580 y de las minas de Oruro a principios del siglo XVII, hacía pensar si finalmente no se habría logrado dar con el fabuloso y elusivo cerro. Pero más allá de las leyendas acerca de la existencia de este rico tercer cerro, estaba la

---

<sup>326</sup> “Que no solamente pueden tener beneficio en sus chácaras pero también en las minas que tuvieren y descubrieren, en las cuales Su Excelencia les dará y concederá lo mismo que a un español que es la descubridora y una salteada, y que se le darán indios que se la ayuden a labrar, pagándoles y que, el que supiere de mina y no la descubriere, será castigado”. Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 2, p. 93.

<sup>327</sup> “Que las minas que tuvieren en sus tierras las descubran y manifiesten y las labren, para que labrándolas ellos, no se envíen españoles allá”. Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 2, p. 93.

<sup>328</sup> Sarabia Viejo **Francisco de Toledo...**, Volumen 2, p. 93.

<sup>329</sup> Platt, Bouysse y Harris consideran que la mina mencionada por Lizárraga puede ser la de Titiri o la de Choquecayara. Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, p. 149. Por nuestra parte creemos mas bien que se trata de las minas de Aullagas, descubiertas entre 1565-1575 y redescubiertas en el siglo XVII; ver Pablo Quisbert, Claudia Rivera y Vincent Nicolás “Un asiento minero en el Norte de Potosí: San Miguel de Aullagas, entre encuentros y descubrimientos” En: María de los Angeles Muñoz (editora) **Interpretando huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas**. INIAM-UMSS, Cochabamba, 2018, pp. 149-165.

evidencia concreta de las decenas de minas tapadas por los indígenas, algunas de las cuales fueron encontradas motivando la búsqueda de las que se creía que aún seguían ocultas.

El virrey Francisco de Toledo estaba muy al tanto de la existencia de estas minas tapadas por los indígenas. Pero, además de encontrar nuevas fuentes de riqueza, a Toledo le interesaban también otros aspectos, que dejó muy bien establecidos en una de sus cartas: él sabía que “...los indios [tenían] las huacas y adoratorios en las minas y campos escondidas”. Así las historias de minas ocultas se cruzan con aquellas que hablaban de fabulosos tesoros de las huacas y también con los lugares de culto a los ídolos. El caso paradigmático de una mina tapada que cumplía estas tres funciones: mina rica, lugar de culto y escondrijo de los tesoros de las huacas, es el de la legendaria mina de Chaquí analizado por Platt, Bouysse y Harris<sup>330</sup>. Había por tanto un triple interés por encontrar estas minas: beneficiarse de las riquezas metálicas, obtener los supuestos tesoros de las huacas y extirpar los lugares de prácticas idolátricas. De hecho, según Lizárraga, el mismo virrey estuvo personalmente interesado en hallar algunas de estas minas escondidas, entre ellas una famosa mina de oro ubicada en Chayanta:

...oro no les falta, sino que no quieren descubrirlo; es fama en el distrito de Chayanta haberlo, no de río, sino veta, pero guárdanla para sí, y no hacen mal. El Visorrey don Francisco de Toledo, desde Potosí envió con un yanacona que le prometió descubrir esta mina a un religioso nuestro; fue y halló una veta pobre, aunque trujo una piedra pasada toda con clavos de oro<sup>331</sup>.

Se sabe que varias de estas minas ocultas del territorio charqueño habían formado parte de una red de minas-santuarios de las naciones de Charcas que habían sido resacralizados por el Imperio Incaico y puestos al servicio de la religión imperial. Jean Berthelot, primero, y Thérèse Bouysse, después, han insistido en torno a la diferencia que existía en tiempos del Tahuantinsuyo entre las minas del Inca, del Sol y las de las comunidades; y las técnicas de

<sup>330</sup> **Qaraqara-Charka...**, pp. 146-150 y pp. 215-220.

<sup>331</sup> Lizárraga **Descripción de toda la tierra del Perú...**, p. 85. Nótese que es un yanacona, nuevamente, el que prometió descubrir la mina.

trabajo que se empleaban en cada una de ellas<sup>332</sup>, siendo las más ricas las del Inca y las del Sol, y por tanto las que con más ansias se buscarían posteriormente.

Por efecto de los sucesos ocurridos entre 1532 y 1538: la captura y muerte de Atahualpa, la entrada de los Pizarro al Cuzco, el sitio de la capital imperial llevado a cabo por Manco Inca y finalmente la incursión de los españoles en los territorios del Collao y Charcas, la mayor parte de estos santuarios fueron abandonados y las minas tapadas y encubiertas. De hecho, se ha logrado establecer que la orden para ocultar las minas partió directamente del Inca Manco<sup>333</sup>. El clérigo Bartolomé de Álvarez relata la manera como fueron abandonados la mayoría de estos santuarios:

...porque en la misma hora que los indios tuvieron nueva de los españoles, desampararon los oráculos, rompieron caminos y calzadas que tenían hechas a mano, y puentes de madera con que pasaban de unos cerros a otros, por haberlas puesto en lo más dificultoso. Y así, es imposible; demás de que, faltando los que guardaban estos oráculos y entendían cada hora en limpiar la nieve del camino, se cerró todo con sola una lluvia de nieve<sup>334</sup>.

Ya desde los tiempos en que se descubrió el Cerro Rico de Potosí los mineros españoles sabían que varias huacas estaban asociadas a minas de oro y plata, y que si bien las vetas pudiesen estar tapadas, los sitios rituales podían aún estar en uso. De ahí que muchos descubrimientos de minas estuvieran dirigidos a buscar las huacas y adoratorios con la esperanza que ellos pudieran revelar las vetas. Esta asociación entre minas y santuarios, sostienen los autores del *Qaraqara-Charcas*, hallaría su máxima expresión en la década de 1580 con la redacción por Cristóbal de Albornoz de su *Instrucción para descubrir las huacas del Perú*, en cuyo texto se dejaba claramente establecido que “descubrir minas y w’akas...se

---

<sup>332</sup> Jean Berthelot “L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas”. En: **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**. Volumen 33, Número 5, École des Hautes Études en Sciences Sociales EHESS, Paris, 1978, pp. 950-952. Thérèse Bouysse “Minas del sol, del Inka, y de la gente. Potosí en el contexto de la minería prehispánica”. En: Pablo Cruz y Jean Vacher (editores) **Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII**. Institut de Recherche pour le Développement IRD - Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Sucre, 2008, pp. 303-348.

<sup>333</sup> Sobre el encubrimiento de las minas del Inca y sus connotaciones políticas, en especial durante la gran rebelión liderada por Manco Inca, ver Platt y Quisbert “Tras las huellas del silencio...”, p. 393 y p. 403, y la parte denominada “Culto” de la obra de Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, pp. 135-181.

<sup>334</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 74.

trataba de una misma y única tarea”<sup>335</sup>. Así pues extirpaciones de facto o mejor dicho desacralizaciones, habrían tenido lugar en el espacio religioso de Charcas con ocasión de la búsqueda y descubrimiento por los españoles de nuevas minas.

Los registros y ventas de minas, y obras como el *Arte de los Metales* del padre Alonso Barba o la *Relación* de Luís Capoche, se constituyen asimismo en una fuente de primera importancia; pues a raíz de la relación directa que existía entre las minas y las huacas durante el periodo prehispánico, al hacer referencia a los lugares donde se habían descubierto minas de oro y de plata, mencionan también la existencia de santuarios y adoratorios indígenas vinculados a las mismas. Así por ejemplo, Capoche menciona que en la jurisdicción de Chayanta, provincia cercana a Potosí, se había descubierto una mina de oro “...una legua del dicho pueblo, junto al río en una cordillera llana donde está un mochadero o adoratorio que tenían los indios”<sup>336</sup>.

Ahora bien, las ordenanzas de minas del virrey Toledo, en lo referido a los descubrimientos rindieron algunos frutos. La *Relación* de Luís Capoche, quien tuvo acceso a los registros de minas, muestra que en la primera mitad de la década de 1580 tuvo lugar en el sur de Charcas una importante ola de descubrimientos de minas. El cronista minero habla de tres clases de hallazgos: los que se hicieron en el mismo Cerro Rico de Potosí, los que tuvieron lugar en la provincia de Lípez<sup>337</sup>, y finalmente los descubrimientos en las regiones aledañas a Potosí. Es en torno a estos últimos que se ha confeccionado la siguiente tabla que recoge los descubrimientos de minas de plata en las regiones contiguas a Potosí, entre 1580 y 1585. Se remarcan los hallazgos que el propio Capoche señala que estaban relacionados con lugares de culto de los indígenas y con minas antiguas del “tiempo del Inca”.

---

<sup>335</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, p. 145. La relación entre huacas y descubrimientos de minas es analizada asimismo por Salazar Soler “Las huacas y el conocimiento científico...”, pp. 254-255.

<sup>336</sup> Capoche **Relación General...**, p. 130.

<sup>337</sup> Los descubrimientos de minas en Lípez, son abordados en nuestro trabajo “El tesoro de Lípez. Minas, tradición oral y agencia política”, manuscrito inédito.

**Tabla N° 3**  
**Minas de plata descubiertas entre 1580-1585**  
**en las regiones aledañas a Potosí**

<b>Año</b>	<b>Mina</b>	<b>Descubridores</b>	<b>Detalles</b>
1580-1585	Cerro de Chipave	Bartolomé García y Pedro Callisaya, indio	16 leguas de Potosí, camino de Cochabamba
1580-1585	Cerros de Añar, Caguar, Chiarqui, Calabana, Titicaca y Cupayara	Pedro Panus y Pedro Sande	Cerros nombrados por el Inca, una legua cerca del pueblo de Challapata
1580-1585	Cerro de Chantiri o Andacagua	Andrés García	6 leguas de Potosí. Mina labrada en tiempo del Inca
1580-1585	La Lava	Martín de Mojica	Camino de los Chichas
1580-1585	Puna de Yotala	Alonso González	Cerca de la ciudad de La Plata
1580-1585	Cerro de Tunqui (Turqui)	Juan del Castillo	Encima del tambo de Yocalla
1580-1585	Cerro de Guacache	Juan Juárez	Camino de Porco
1580-1585	Cerro de Guacache	Juan Gutiérrez Bernal	
1580-1585	Cerros Copacoya, Patipati, Chaquil y Parani	Catalina Arupo, cuzqueña	
1580-1585		Gaspar Ortiz	En una loma, hacia los Chichas, legua y media de Potosí
1580-1585	Lamaota	Don García Caye, cuzqueño	Pasando la apacheta, en un alto junto al camino
1580-1585		Juanes de Basualto	En un cerro, 6 leguas de Potosí, camino a la ciudad de La Plata
1580-1585	Cerro de Tama	Juan Nullu, indio quillaca	5 leguas de Potosí, frontero de la cordillera de Guariguari
1580-1585	Cerro Condori	Juan Nullu, indio quillaca	
1580-1585	Cerro Chibitara	Baldelomar	Legua y media de Potosí, en el camino a la ciudad de La Plata
1580-1585	Cerro Poconche	Martín Cara, indio de Jauja	5 leguas de Potosí
1580-1585	Cerro Pocosirca	Juan Hurcuni, indio de Chapa	5 leguas de Potosí
1580-1585	Cerro Tollocsi	Alonso González Sancha	En un paraje halló una cata y un socavón antiguo tapado
1580-1585	Cerro Tollocsi	Juan Niño de Figueroa	2 leguas de Potosí
1580-1585	Cordillera de Tarapaya	Pedro de Grado	4 leguas de Potosí
1583	Cerro de Condoruico	Juan Caruachi, indio de Jauja	En la cordillera de Guariguari

Fuente: Capoché **Relación General...**, pp. 131-133.

Es cierto que la crónica de Capoché no pretende mostrar el total de minas descubiertas en dicho periodo, pero desde ya, los datos que proporciona son de una gran utilidad. Una primera constatación al analizar esta tabla, es que Luís Capoché no consigna ninguna mina descubierta y manifestada por un cacique o una comunidad. Ello mostraría que, en este punto, las ordenanzas y las advertencias de Toledo durante su alocución en Arequipa, no tuvieron el



efecto que él buscaba; pues a pesar de los halagos, los ofrecimientos y las amenazas del virrey, tanto caciques como comunidades parecen haber resistido y no declararon las minas que poseían y que labraban en secreto, así como aquellas minas ocultas de las cuales tenían conocimiento. Evidentemente los perjuicios de descubrir una mina (ser compelidos a trabajar en ella o el riesgo de despojo de la misma) pesaron más que los beneficios que podían obtener manifestándola.

Donde sí parece haberse mantenido la costumbre, es en cuanto a los indios forasteros y los yanaconas. De los 21 casos que recoge la tabla, ocho son descubrimientos realizados por indígenas. Dos de los descubridores son indios de Jauja (Martín Cara y Juan Caruachi); uno, un indio quillaca (Juan Nullu), y otro de Chapa (Juan Hurcuni). Los dos restantes son de origen cuzqueño: don García Caye, que a todas luces era un noble, y una mujer, Catalina Arupo, cuyo caso por su relevancia se trata más adelante.

Asimismo, en tres casos se está ante descubrimientos de minas antiguas, labradas en tiempo del Inca o vinculadas con santuarios. Es el caso de la mina descubierta por Andrés García cerca del pueblo de La Lava, en el cerro de Chantiri o Andacagua, donde se hallaron veinte pozos antiguos y una laguna donde los indios habían echado los desmontes de la mina “labrada desde el tiempo del Inca”. Igualmente, una mina tapada por los indígenas es la del Cerro Tollocsi, en las cercanías de Potosí, y manifestada por Alonso González Sancha, quien halló un socavón antiguo tapado. Un caso claro de mina vinculada con un sitio ritual, es la veta que descubrió el noble cuzqueño don García Caye, cerca de una apacheta en los alrededores del pueblo de Lamaota.

Finalmente, hay dos casos en los que más que tratarse de minas aisladas, se trata del descubrimiento de verdaderos espacios mineros y religiosos prehispánicos. Un primer caso son las minas descubiertas por Catalina Arupo, de las que hablamos más adelante. Un segundo caso lo ofrecen los cerros de Añar, Caguar, Chiarqui, Calabana, Titicaca y Cupayara descubiertos por Pedro Panus y Pedro Sande, cerca del pueblo de Challapata. A los que habría que agregar las minas del cerro de Anchayara, descubiertas por los mismos mineros en las

cercanías del pueblo de Condocondo<sup>338</sup>. Capoche señala que había sido el Inca quien puso el nombre a estos cerros; este dato es de suma importancia, pues uno de los cerros lleva el nombre de Titicaca, una de las grandes huacas del Tahuantinsuyo.

La presencia de un cerro rico en plata y dedicado a la huaca de Titicaca en territorio de los quillacas-asanaques llama mucho la atención. Podría evocar la alianza entre la confederación quillaca-asanaque y los Incas, a la que hacen mención en sus probanzas los caciques Colque Guarachi<sup>339</sup>. Pero asimismo, recuerda lo escrito por Jerónimo Román en sus *Repúblicas del Mundo*, quien habla de sacrificios hechos en dos islas, la una en el lago Titicaca y la otra en la laguna “de la provincia de los Carangas”, la cual es claramente el Poopó. Por lo visto, los Incas habrían establecido en el Lago Poopó y en sus riberas un espacio religioso parecido al que establecieron en las islas y zonas adyacentes al lago Titicaca. Los cerros mencionados por Luís Capoche, en tanto minas y huacas ellos mismos, habrían formado parte de ése espacio religioso, el cual parece haber permanecido en la memoria oral de la región; pues los relatos contemporáneos recogidos por Braulio Choque en la zona de Huari, hablan del gran cerro Azanaque presidiendo una junta de cerros o “mallkus” nombrados Vintur Mallku, Apu Mallku, Inkaiku Mallku, y T’alla Mallku quienes custodian los tesoros guardados en el Azanaque<sup>340</sup>.

Resulta claro entonces, que Pedro Sande, de origen inglés aparentemente, y el flamenco Pedro Panus habrían tenido conocimiento de este espacio minero-religioso y se dieron a la tarea de buscarlo. Por cierto, no hay que olvidar que Pedro Sande, uno de los mineros potosinos más reputados, tenía ya cierta experiencia en encontrar minas labradas en tiempo del Inca; pues antes de 1581 estuvo en la provincia de Lípez, donde descubrió “nueve vetas de plata” en el cerro de Escala<sup>341</sup>. Asimismo, no puede ser casualidad, que el

---

<sup>338</sup> Este cerro parece corresponder al Anchaga “...cerro, mineral de plata en el cantón de Condo, provincia de Paria”. Pedro Aniceto Blanco **Diccionario Geográfico del Departamento de Oruro**. Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica, La Paz, 1904, p. 3.

<sup>339</sup> Waldemar Espinoza Soriano “La confederación Quillaca-Asanaque. Siglos XV y XVI”. En: Waldemar Espinoza Soriano **Temas de Etnohistoria Boliviana**. Producciones CIMA, La Paz, 2003, pp. 79-195.

<sup>340</sup> Braulio Choque **Layra parla. Cuentos e historias antiguas de Huari**. Centro de Ecología y Pueblos Andinos CEPA-Latinas Editores, Oruro, 2006, Ver en particular el cuento titulado “El relato de Vintur Mallku y la flor chichirkuma” en las pp. 13-29.

<sup>341</sup> Ver Juan Lozano Machuca “Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey del Perú Don Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipés (año 1581)”. En: **Estudios**

descubrimiento de las minas de plata de estos cerros ubicados en el norte del territorio de la confederación quillaca-asanaque, se dio casi paralelamente al descubrimiento, en 1583, de las famosas y ricas minas de las Salinas de Tunupa, o Salinas de Garci Mendoza, ubicadas en el sur de dicho territorio.

### VI.3.-Las guardianas de las minas

Algo que es muy relevante en las décadas de 1570 y 1580 es la participación, en los descubrimientos de minas, de mujeres pertenecientes a la nobleza incaica. Ya Teresa Gisbert apuntaba que los mineros andinos llamaban *ccoya* a las minas y al mismo Cerro Rico de Potosí<sup>342</sup>. Thérèse Bouysse profundizó más este aspecto y en base a los vocabularios coloniales muestra que la palabra *ccoya* definía en quechua no sólo a la esposa del Inca sino también a los huecos donde se sembraba el maíz y las papas, y a las minas y sus socavones. En todos los casos, el término hacía referencia al poder fecundador y generador, tanto de la tierra, de las minas; y, asimismo, de la reina incaica en tanto madre del hijo del Sol<sup>343</sup>.

A más de todo esto, parece que de alguna forma las propias coyas o reinas incas, estuvieron relacionadas directamente con las minas. Lo testimonia el caso de la Coya María Cusi Huaracay, la viuda del Inca Sairi Tupac, quien en 1586, y en el intento de retornar a Vilcabamba, escribió una carta al Virrey Conde del Villar prometiendo descubrir varias minas de oro, plata y azogue en la provincia de Vilcabamba, revelando en una memoria para mayor crédito de sus palabras los nombres de los cerros donde se encontraban las minas<sup>344</sup>, con la condición de que le permitieran ir en persona a hacer el descubrimiento<sup>345</sup>. Pero más aún, la

---

**Atacameños.** N° 10, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 1992, pp. 30-34. Ver asimismo la tesis de José Luís Martínez Cereceda **Pratiques discursives coloniales d'identité. Le cas des Lipes au XVIIe siècle.** Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en Histoire et Civilisations, École des Hautes Études en Sciences Sociales EHESS, Paris, 2003, pp. 50-51.

<sup>342</sup> Gisbert **Iconografía y Mitos Indígenas...**, p. 20.

<sup>343</sup> Bouysse "El Sol de Adentro...", pp. 65-66.

<sup>344</sup> "...recibí una carta de una india que se llama doña María Cusiguarcay Coya que dicen que es del linage de los yngas que antiguamente señoreaban esta tierra ofreciéndose de entrar por la de aquella provincia y descubrir ciertos cerros de plata y asogue y ríos y betas de oro de que dice tener noticia que me envió por memoria". Carta del virrey Conde del Villar a S. M. sobre materias de real hacienda. Los Reyes, 12 de febrero de 1587; en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo X, pp. 252-253. La memoria de las minas y la carta de la Coya, a las cuales hace referencia el virrey, están publicadas en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo XI, pp. 231-236.

<sup>345</sup> A pesar de la oferta tentadora, el virrey se opuso a que la Coya fuera a Vilcabamba, temiendo que se produjera

carta que la Coya envió al virrey confirma no sólo la relación que la propia Coya tenía con las minas, sino también la existencia en tiempos del Incario de mujeres guardianas de las minas; pues en cierto pasaje de la carta dice lo siguiente:

...yo advertí al gobernador arvieta del cerro de plata de tanta riqueza como vuestra excelencia avra entendido del licenciado marañón, yo enbie para el descubrimiento de los cerros a **una india vasalla mía que en tiempo de mis padres guardava ella y su marido las minas de plata**<sup>346</sup>.

Lo más probable es que estas guardianas de las minas hayan estado vinculadas con los *punkukamayuc*, aquellos especialistas religiosos que cuidaban el ingreso a los santuarios pero que también tenían a su cargo las entradas a las minas<sup>347</sup>. De hecho, si se sigue el texto de la Coya Cusi Huarca, estas guardianas bien pueden haber sido las esposas de los *punkukamayuc* con quienes compartirían el cuidado de las minas y las funciones religiosas, en tanto las minas eran santuarios y huacas en si mismas. Asimismo, es probable que muchas de estas guardianas fueran de ascendencia incaica, o a lo menos procedentes del Cuzco.

Un ejemplo en Charcas de una probable guardiana de minas, reconvertida luego en descubridora de las mismas, es el caso de una indígena llamada Catalina Arupo, natural del Cuzco; la cual de acuerdo a la *Relación* de Luís Capoche, quien parece haberla conocido bastante bien, descubrió en la década de 1580 en las cercanías de Potosí, al menos seis minas de plata, ubicadas en los siguientes cerros:

---

alguna alteración. Bartolomé Álvarez ofrece por su parte otro desenlace de la historia: "...una india que llaman la Coya...movida con la voz de Vilcabamba y sospechosa de que los españoles no den con unas minas de gran estima de oro y otras de plata, quiso ganar gracias con el virrey don Pedro de Torres y Portugal. Al cual escribiendo, se profirió de ir las a descubrir y darlas a un hijo suyo; y saliendo a ello, la india en el camino cayó de la cabalgadura en que iba y, como son agoreros y no cristianos...volvióse". Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 385.

<sup>346</sup> Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo XI, pp. 234-235.

<sup>347</sup> Platt, Bouysse y Harris **Qaraqara-Charka...**, p. 166-167. Estos autores traducen *punkukamayuc* como "guardián de la puerta".

**Tabla N° 4**  
**Minas de plata descubiertas por Catalina Arupo**

	<b>Cerro</b>	<b>Detalles</b>
<b>1</b>	Copacoya	En el camino de Chuquisaca, tres leguas de Potosí
<b>2</b>	Patipati por otro nombre Cullapata	Tres leguas de Potosí, sobre la chacara de Antonio Díaz
<b>3</b>	Patipati	
<b>4</b>	Patipati	En el mismo cerro hacia el mediodía
<b>5</b>	Chaquil	Cinco leguas de Potosí en la cordillera de Guariguari
<b>6</b>	Parani	Cerca del cerro de Chaquil

Fuente: Capoche **Relación General...**, pp. 131-132

Desde ya, llama mucho la atención el nombre del primero de los cerros, “Copacoya”, el cual puede estar haciendo referencia tanto a su calidad de mina rica como a su vinculación con la propia Coya o esposa del Inca. Algo parecido puede pasar con el segundo de los cerros nombrados, el Patipati, por otro nombre Cullapata. En todo caso, consideramos que los cuatro cerros donde Catalina Arupo encontró vetas de plata, todos ellos ubicados entre la cordillera de Guariguari y el camino a La Plata, formaban parte de un espacio minero-religioso cuyo conocimiento poseía Arupo, en tanto cuzqueña (siendo posible que fuera miembro de la nobleza inca) y en tanto, eso creemos, “guardiana” de las minas o relacionada con aquellos que las guardaban. De hecho en la *Relación* de Capoche, que consigna el nombre de diversos indígenas descubridores de minas, Catalina Arupo es la única india descubridora de minas, lo que dice mucho de la importancia que debió tener esta mujer en el Potosí de esos años<sup>348</sup>.

Asimismo, no puede ser casual que los descubrimientos de la cuzqueña Arupo en las cercanías de Potosí, hubiesen tenido lugar casi por los mismos años en que la Coya Cusi Huaracay decidió manifestar el conjunto de ricas minas de Vilcabamba. Es como si el descubrimiento de algunas de las minas del Inca en la zona de Vilcabamba, y el mismo ofrecimiento de la Coya Cusi Huaracay, hubieran motivado una nueva ola de descubrimientos

---

<sup>348</sup> El caso de Catalina Arupo es comentado también por Allison Bigelow en su texto sobre el rol de las mujeres en la minería colonial. Allison Bigelow “Women, men, and the legal languages of mining in the colonial Andes”. En: **Ethnohistory**. Vol. 63, N° 2, Duke University Press, Durham, 2016, pp. 351-380.

de minas en el Perú. En todo caso el clérigo Bartolomé Álvarez estaba seguro de que así era, pues a tiempo de hablar de las minas ocultas dice lo siguiente:

Cuando las minas de Vilcabamba se hallaron y las visitó el alcalde Marañón, viendo la riqueza, determinó de favorecer a los que habían trabajado...Sonando esta voz, fue fama que los indios del territorio decían que ellos descubrirían [otras minas] más ricas que las de Vilcabamba<sup>349</sup>.

---

<sup>349</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión....**, p. 385.

## **TERCERA PARTE**

## VII.-La Villa Imperial de Potosí y la idolatría

Nadie ha sintetizado mejor el carácter multifacético, complejo pero a la vez fascinante, de la Villa Imperial de Potosí durante el periodo colonial como Lewis Hanke<sup>350</sup>. Esta ciudad, que atrajo a gente proveniente de las diversas naciones que conformaban Europa y España, así como de diversos lugares del mundo, y que acogió, asimismo, en su seno a miles de indígenas procedentes del inmenso imperio indiano, generó una historia rica en procesos y acontecimientos.

A ello contribuyó en gran medida una de las singularidades de Potosí; y es que en la Villa Imperial el mundo urbano convivió de manera muy estrecha con el mundo rural. Como lo muestra un plano del siglo XVI (Figura N° 4), la ciudad española estaba rodeada por la ciudad indígena, pues tres cuartas partes de la ciudad estaban conformadas por los denominados “barrios de indios”. La Villa Imperial de Potosí era pues una ciudad muy cosmopolita, pero al mismo tiempo, también muy rural. Ciudades como La Paz y Lima compartían esta misma característica con Potosí, con la diferencia de que la cantidad de población indígena presente en Potosí superaba, y con creces, a la que cualquier otra ciudad del virreinato peruano podía ofrecer.

Esta característica potosina es de vital importancia a la hora de hablar de fenómenos como la presencia de idolatrías y su consecuente extirpación. Tomando como referente la experiencia peruana, salta a la vista que la casi totalidad de experiencias de extirpación de idolatrías tuvieron lugar en comunidades y espacios rurales, con excepción de las pocas noticias sobre Lima, lo que ha condicionado asimismo los subsiguientes trabajos de investigación. De hecho, se asume que la extirpación de idolatrías fue un fenómeno de carácter rural, soslayando que también en las ciudades se dieron manifestaciones de idolatría e intentos de extirpación de la misma.

Sin embargo, a pesar de contar con diversas descripciones de la afamada Villa Imperial de Potosí (deben ser pocas las crónicas del siglo XVI, dedicadas al reino del Perú, que no se

---

<sup>350</sup> Lewis Hanke “Prologo”.



detengan a hablar de la opulenta ciudad minera), hay muy pocos detalles acerca de la vida cotidiana en la “otra ciudad”, la que habitaban los indígenas distribuidos en las parroquias de indios. Las descripciones de estos barrios que han llegado hasta nosotros son muy sintéticas y generales; y ello a pesar de la gran cantidad de población indígena que residía en la villa, los orígenes diversos de la misma y lo estratificada que estaba la misma sociedad indígena. Esto es algo a tener muy en cuenta, a la hora de acercarse a la vivencia de la religiosidad de los indígenas residentes y habitantes en la ciudad minera.

Por otra parte, en su gran estudio sobre la mita Peter Bakewell caracterizaba a Potosí como un gran centro aculturador para la población indígena<sup>351</sup>. El intenso tráfico comercial, la presencia de una importante población española y extranjera venida de los más variados rincones del mundo y la gran cantidad de población indígena presente en la Villa Imperial, así como los necesarios intercambios económicos y culturales realizados por estas poblaciones, tienden a avalar la hipótesis de Bakewell. Esta idea está presente también en el siglo XVI, aunque la “hispanización” a la que se refiere Bakewell, era entendida entonces como la adopción por parte de los indígenas de los elementos fundamentales de la cultura española: la religión católica y la lengua castellana. Así, varios de los escritores del siglo XVI entre ellos Matienzo, Polo Ondegardo y el mismo Capoché compartían la idea de que Potosí era un lugar favorable para la evangelización de la población indígena y donde podían verse los efectos beneficiosos del contacto entre españoles e indios. Pero al mismo tiempo otros testigos, mayormente eclesiásticos, muestran que muchas prácticas consideradas idolátricas estaban presentes en Potosí y que la Villa Imperial, al acoger a una gran cantidad de población indígena, había devenido en una suerte de Universidad de la idolatría.

#### VII.1.-Los apologistas de la “bondad” de las minas

Si las minas eran buenas o malas para la evangelización de los indígenas, fue una de las interrogantes que con mayor amplitud se discutió en la década de 1560 en el Virreinato del Perú. Este debate, de gran importancia, fue uno más de los efectos de la profunda influencia de las ideas del padre Bartolomé de Las Casas, y tuvo lugar mientras se discutía en el Perú la

---

<sup>351</sup> Bakewell **Mineros de la Montaña Roja...**, pp. 61-62.

cuestión de las encomiendas y el servicio personal de los indios, el cual incluía el trabajo en las minas, entre ellas las de Potosí.

Uno de los que creía que la explotación de riquezas podía ir de la mano con el bien espiritual de los indígenas era Juan de Matienzo, quien de manera pragmática creía que mientras los indígenas estuvieran en mayor contacto con los españoles, más propensos serían a adoptar el cristianismo y dejar sus antiguas prácticas; y en base a esta lógica, no había lugar donde estaban en mayor contacto, españoles e indios, que en las minas:

En estos asientos de minas se hallan mejor los indios que en sus tierras, comen bien; están bien vestidos y bien dotados; tienen toda libertad, como españoles; están ricos y tanto, que los más de ellos no trabaxan por sus personas, antes para ello traen indios alquilados...están allí muy sanos e sin ninguna enfermedad<sup>352</sup>.

Parecida defensa fue esgrimida en 1566, por el Presidente Gobernador García de Castro, en cuya opinión el destino de todo el reino del Perú, así como de toda la empresa colonizadora, estaba vinculado con la conservación de la labor minera:

...sepa vuestra señoría que el principal trato que sustenta este rreyno son las minas y que si estas se acabasen todos los españoles dejarían la tierra porque ni ternian con que se mantener ni bernian mercadurías acá ni esta tierra en que los españoles se pueden arraigar con heredades porque todas son sierras peladas sino son algunos valles, el segundo trato de que en esta tierra ganan muchos de comer es la coca que llevan a vender a las minas y por compralla huelgan los yndios de andar a las minas, de manera que este segundo trato cesaría también si las minas cesasen<sup>353</sup>.

Sin embargo, tal vez la argumentación más contundente y apasionada a favor de las minas sea la contenida en el famoso *Anónimo de Yucay*. El autor de este documento, de clara tendencia antilascasiana y decidido partidario de las reformas emprendidas por el virrey Toledo, luego de exponer que la existencia de minas en el Perú formaba parte de un designio

---

<sup>352</sup> Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 29.

<sup>353</sup> Carta del Licenciado Castro, dirigida al Consejo de Indias. Los Reyes, 12 de Enero de 1566. Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo III, p. 152.

divino para favorecer la evangelización de los indios; que los bienes temporales, como las riquezas mineras, eran también medios para la predestinación y salvación de los hombres y que la práctica indígena de ocultar y encubrir las minas era obra del demonio, concluye asegurando no solo la bondad sino la “santidad” de las minas con un párrafo que ha devenido en todo un clásico del discurso colonial:

Luego las minas, moralmente, tan necesarias son como es haber rey, pues sin ellas no se conservará, ni, sin su Majestad, el Evangelio. Luego santas y buenas son, y gran ceguedad en los hombres negarlo y malicia en el demonio<sup>354</sup>.

El eco de los debates de la década de 1560 perduraría en Potosí durante muchos años. En 1585, parecida vehemencia a la hora de defender las minas fue manifestada por el minero y escritor Luís Capoche para quien, en el Reino del Perú, todo giraba en torno a la plata, incluso la evangelización de los indios:

...el día que faltase aquí la plata, se levantarían grandes insolencias y alborotos, que fuesen ruina y destrucción de estos reinos y la predicación evangélica, no irá adelante, porque faltando los católicos que en tierra tan nueva y remota hacen espaldas al Santo Evangelio, los indios se volverían a sus errores e idolatrías en que el demonio los tenía y tan apoderado está el demonio de ellos hoy como hace cincuenta años<sup>355</sup>.

Es posible ver, pues, una corriente marcada de escritores apologistas del carácter beneficioso de la explotación minera. Ello explicaría el porqué en sus escritos no se hallan muchas noticias acerca de prácticas idolátricas en Potosí; y eso a pesar de que algunos de ellos al hacer una apreciación acerca de los indígenas que vivían en la villa, no dudan en calificarlos de idólatras; como lo manifiesta el propio Capoche cuando habla acerca de los ritos que se hacían durante los bailes y borracheras de los indios en Potosí<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> Isacio Pérez Fernández **El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas. Edición crítica del parecer de Yucay (1571)**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1995, p. 161.

<sup>355</sup> Capoche **Relación General...**, p. 116.

<sup>356</sup> Con mucha parquedad dice que los indios de Potosí “...hacen grandes bailes en que usan de ritos y ceremonias antiguas, trayendo a la memoria en sus cantares la gentilidad pasada” Capoche **Relación General...**, p. 141.

## VII.2.-Las prácticas: el testimonio de los eclesiásticos

Es en los escritos de los eclesiásticos que se encuentran varias noticias sobre la existencia de idolatrías en la Villa Imperial de Potosí. Como el *Memorial* de fray Rodrigo de Loaisa de 1586, quien a más de confirmar el culto que los mitayos rendían al Cerro Rico no duda en llamarlo el “maldito cerro de Potosí”; protestando, asimismo, que la mita minera favorecía el abandono de las costumbres cristianas por parte de los indios, y que la Villa Imperial se había convertido en el receptáculo de todas las idolatrías del reino:

La principal causa, porque se movió el Virrey don Francisco de Toledo a obligar á los indios que pagasen la tasa en plata, fue por obligados y necesitarlos que acudiesen a Potosí al beneficio de las minas, en lo cual no sólo se han disminuido gran suma de indios, pero han perdido la poca cristiandad que tenían, porque, en entrando un indio en Potosí, desde que lo ve lo adora por su dios, y le reverencia como á tal, y así es averiguado que hay más idolatrías en sólo Potosí que en todo el reino junto<sup>357</sup>.

Pero de entre todos los escritores eclesiásticos destaca la figura del clérigo Bartolomé Álvarez; autor, en 1588, de un *Memorial* dirigido al rey Felipe II. Álvarez, que antes de ser cura en Aullagas había servido en una de las parroquias de indios de Potosí, intitula un capítulo de su obra *Del trabajo en las minas y de la Villa de Potosí*; y en él, a pesar de mostrarse partidario de obligar a los indios a trabajar en las minas, insiste en destacar el carácter pernicioso de la ciudad de Potosí para la evangelización de los indios, iniciando su disertación sobre la ciudad minera con el siguiente párrafo:

Porque en este cuento he tratado largamente de la idolatría, de los ritos, ceremonias, supersticiones y demás operaciones tocantes a ella –y asimismo he tratado de las sucias costumbres y pecados enormes, por lo que toca a los indios en general y en particular-, aquí no trataré de aquello que he ya tratado. Sólo digo que en Potosí se obran en un solo pueblo -con más libertad y desvergüenza, y menos conocimiento y

---

<sup>357</sup> Fray Rodrigo de Loaisa “Memorial de las cosas del Pirú tocantes á los indios (1586)”. En: José Sancho Rayón y Francisco de Zabálburu (editores) **Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España**. Ginesta Hermanos Impresores de la Real Casa, Madrid, 1889, Tomo XCIV, pp. 554-605. La cita es de las pp. 592-593. El memorial de Loaisa toca algunos puntos que serán abordados, también, por su contemporáneo Bartolomé Álvarez.

temor de Dios- todos los pecados que declara esta historia que en todas las otras partes del reino. Y más otros pecados semejantes a los ya contados, que los obran por estar en Potosí; los cuales en sus pueblos no hacen...por no haber allá las causas que hay en Potosí<sup>358</sup>.

Resulta evidente que Bartolomé Álvarez considera a la Villa Imperial de Potosí como el lugar en el que se hallaban presentes todos los pecados contra los sacramentos y los mandamientos, los vicios y las prácticas idolátricas que él reseña a lo largo de su obra (incluyendo el Taqui Onqoy por cierto). De hecho, a la pluma de Álvarez se deben algunas de las mejores descripciones de idolatría y rituales indígenas en un contexto urbano, entre ellas las prácticas de los huayradores y las borracheras.

Pero además, Álvarez menciona los mochaderos que existían en todas las entradas y salidas de la Villa<sup>359</sup>; la presencia en Potosí de hechiceros que “hablan con el demonio” y de buena cantidad de *Ichuiris* o confesores que atendían a los huayradores<sup>360</sup>. El clérigo reseña asimismo los rituales presentes en diversas actividades relacionadas con la actividad minera, como los que hacían los elaboradores de carbón<sup>361</sup>; los ritos de los que iban por soroche, elemento necesario para la fundición en huayras<sup>362</sup>; y los hechizos que acostumbraban poner en sus puestos, las vendedoras de los diversos *qhatús* o mercados existentes en Potosí:

Con sus ciegas abusiones se ha hallado en Potosí que en el lugar donde se sentaban algunos indios a vender algo, tenían enterrados algunos hechizos de supersticiones. Yo vi uno, que era un corazón de no sé qué animalejo con un poco de coca y con un poco

---

<sup>358</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 353.

<sup>359</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 357.

<sup>360</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 356.

<sup>361</sup> “Los que van a hacer carbón para traer a la villa, en acabando de henchir el horno de leña y de cubrirle, en tanto que el uno está encendiendo el fuego, los otros le están ofreciendo coca por encima del horno, para que tenga buen suceso. Después que lo han cocido y amontonado para hacer sus cargas le tornan a ofrecer coca por que tenga buen suceso la venta”. Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 357.

<sup>362</sup> “A la apacheta mochan, y a la mina del soroche, porque les dé buen soroche. Y después que lo han sacado y amontonado, ofrecen coca al mismo soroche en el montón; y, en llegando a Potosí, en sus casas lo guardan y allí le tornan a ofrecer coca y sebo y hacen otras supersticiones- por fin de que tenga buena venta”. Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 357.

de lana y sangre y no sé qué disparates, por fin de que tuviese buena ventura en lo que vendiese<sup>363</sup>.

El clérigo pinta un paisaje urbano, el potosino, muy ritualizado; donde incluso las relaciones de producción y de mercado están profundamente ritualizadas. De hecho, Álvarez muestra que el servicio de la mita era una suerte de peregrinaje ritual; donde la centralidad la tenía el Cerro Rico, al cual se invocaba y rendía veneración, ya en los pueblos donde iniciaban su camino los contingentes de mitayos o indígenas viajeros, proseguía en las entradas a Potosí donde se tenía la primera vista de la mole de plata, y continuaba cada vez que los indígenas subían a trabajar en las minas del cerro<sup>364</sup>. Pero más aún, a Bartolomé Álvarez se debe asimismo, algunas de las pocas referencias que existen sobre prácticas idolátricas al interior de las minas de Potosí.

No entrará un indio en la mina sin ofrecer a la puerta su sacrificio de coca, mascada o por mascar...Cuando está barreteando en el metal o veta, si la veta es de metal duro, saca con el dedo sucio de la boca...la coca mascada y unta el metal, entendiendo que ha de ablandar su dureza con aquello; es abusión del demonio. En todos los pasos peligrosos de las minas y puentes va ofreciendo coca<sup>365</sup>.

Estos datos de Álvarez pueden ser comparados con los que dio en su *Informe*, de 1590, el chantre Diego Felipe de Molina quien consigna la misma práctica minera:

Y en el cerro y minas de Potosí, cuando algún metal es tan fuerte que no le pueden romper con facilidad, lo untan con la coca para que se ablande y modere con aquel sacrificio, entendiendo estar allí [en la coca] alguna deidad<sup>366</sup>.

---

<sup>363</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 359. Sobre los *khatus* y las actividades comerciales de las indias en Potosí, es importante ver los trabajos de Ximena Medinaceli "Potosí y La Plata: la experiencia de la ciudad andina (siglos XVI y XVII) En: Andrés Eichmann y Marcela Inch (editores) **La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII**. Ministerio de Cultura de España- Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2008, pp. 51-53; y el de Paulina Numhauser Bar-Magen "El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosí del s. XVI". En: **Revista de História**. Nº 138, Departamento de História da Universidade de São Paulo, Sao Paulo, 1998, pp. 27-43.

<sup>364</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 357.

<sup>365</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 351.

<sup>366</sup> Diego Felipe de Molina "Memoria en relación de la visita general en sede vacante deste obispado de los Charcas en que yo, el doctor don Diego Felipe de Molina, chantre de la Catedral, me ocupé de lo que Vuestra

La importancia de estos datos es fundamental, porque en verdad se conoce poco sobre lo que sucedía en lo más profundo de las galerías mineras; en parte porque lo que pasaba en el Cerro Rico y la responsabilidad de impartir justicia le correspondía al Alcalde Mayor de Minas, un oficio del cual, lamentablemente, no se ha conservado mucha documentación<sup>367</sup>. La riqueza de este mundo de interior mina queda patente en trabajos como el de Carmen Salazar, quien señala que respecto al mundo subterráneo, y en particular al mundo minero, las creencias de los españoles se asemejaban mucho a las creencias indígenas; especialmente en lo que se refiere a las generación de los metales, ya que los europeos asimilaban los metales a las plantas y los consideraban “frutos de la tierra”, capaces de ser regenerados; idea ésta que converge con la noción prehispánica de *mama*, aquellos pedazos de metal rico a los que se consideraba huacas y principio productor y regenerador de los metales<sup>368</sup>.

Asimismo, el imaginario europeo estaba poblado de seres como gnomos, duendes y extrañas criaturas que poblaban las minas y cuya mediación era necesaria para obtener las riquezas del subsuelo<sup>369</sup>, creencias que se asemejaban a las de los mineros andinos, para quienes el mundo subterráneo era el mundo de los supayes, de los ancestros ya difuntos. Son estas creencias y semejanzas las que van a hacer de las minas, y entre ellas las del cerro de Potosí, un mundo particular, donde si bien se nota la presencia e influencia del cristianismo, también se percibe la persistencia del universo religioso andino.

Pero volviendo a la narrativa de Bartolomé Álvarez, hay que decir que se empeña, asimismo, en desmontar uno por uno, todos los supuestos existentes alrededor del centro

Majestad me manda le dé razón y aviso y de cosas tocantes a ella, de que conviene darlo y de que Vuestra Majestad mande se dé”. En: Ricardo Rodríguez Molas **Los sometidos de la Conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay**. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985, pp. 101-108. La cita es de la p. 104.

<sup>367</sup> Las actas del cabildo de Potosí casi no se refieren a lo que sucedía en el mundo de interior mina, las referencias que hay sobre los excesos de los indios se refieren sobre todo a las fiestas y borracheras en los barrios de la ciudad.

<sup>368</sup> Salazar "Encuentro de dos mundos: las creencias acerca de la generación y explotación de los metales...", pp. 245-248. Asimismo, Pascale Absi ha relatado de manera excepcional, cómo este mundo subterráneo pasó a ser el mundo del diablo cristiano o tío, mostrando asimismo las continuidades pero también las rupturas y readecuaciones presentes en el universo ritual de los mineros contemporáneos. Absi **Los ministros del Diablo.....**, pp. 99-133.

<sup>369</sup> Carmen Salazar “La divinidad de las tinieblas”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 26, N° 3, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1997, pp. 421-445. Ver las pp. 440-442.

minero. Así, frente a la opinión corriente de que los indios ladinos, aquellos que hablaban y escribían en lengua española y de los cuales había buen número en Potosí, eran los indios más cristianizados y propensos a corregir los errores de los otros indios, Álvarez arremete contra ellos dedicando un capítulo de su obra a denunciar los vicios de los ladinos. Igualmente, el clérigo aduce que uno de los elementos que habría favorecido el mantenimiento de las idolatrías en la Villa Imperial, es la precipitación con la cual se bautizó de manera indiscriminada a la población indígena de Potosí, haciendo responsable de ello a los franciscanos:

...de todos estos peligros han sido la causa los frailes de San Francisco que en la villa de Potosí residieron y poblaron casa en el principio...y como en aquel tiempo había pocas parroquias...con su bueno y cristiano celo pretendiendo hacer bien y pensando que trataban con gente de razón, se dieron gran prisa a bautizar todos los que podían hallar por las calles y por los mercados y por las ranherías<sup>370</sup>.

Álvarez acusa pues a los franciscanos de haber realizado bautizos masivos en Potosí, de no haber dejado registros escritos de estos bautismos y de haber dado el sacramento sin ni siquiera haber predicado o enseñado los rudimentos básicos de la fe cristiana<sup>371</sup>, dirá incluso haber conocido indios "...bautizados por los frailes franciscos en Potosí que no saben la señal de la Cruz". Buena parte de la crítica a los bautismos realizados por los franciscanos en Potosí parece estar guiada por el efecto que tenían en los pueblos de doctrina, como el de Aullagas donde sirvió Álvarez; pues muchos indígenas de estos pueblos argüían haber sido ya bautizados en Potosí, con lo que el cura doctrinero perdía cierto control, así como los óbolos que solían percibirse por la administración del sacramento.

---

<sup>370</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 191.

<sup>371</sup> Álvarez se explaya en describir el método usado por los franciscanos en la administración del sacramento: "El modo que tenían para traerlos al bautismo no era predicar por las plazas: como San Pablo y como los demás santos...Estando en su casa o monasterio, enviaban por las calles indios alguaciles y por los mercados, y andando preguntando a todos *¿tú estás bautizado?*, o *¿esos tus hijos estan baptizados?*, o preguntando *¿tienen nombre?*, o como ellos querían, llevaban a bautizar a los que podían hallar. Desta manera, y sin más catequizar, les preguntaban lo que les parecía a los religiosos que bastaba...y acabándoles de preguntar lo que los indios no querían entender ni creían, luego los bautizaban y los dejaban ir donde querían". Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 192.



Finalmente, Álvarez asegura que las demostraciones de fervor cristiano de los indígenas son para él meras apariencias, que pueden engañar a gente como los jesuitas, a quienes dirige buena parte de sus ataques, pero que no pasaban desapercibidas para él.

Estando [los teatinos] en sus religiosas casas encerrados, y los indios en Potosí – que es como una Babilonia- muy divididos, síguese que no pueden saber de sus vidas y costumbres más de lo que ellos quisieren mentir en la confesión...De noche obran los indios sus maldades por sus ranchos; los más ladinos y más humildes creen más en los agüeros de los viejos que no [en] las palabras de la fe; la india – y el indio- que más confiesa y comulga en Potosí se emborracha de ordinario<sup>372</sup>.

Álvarez insiste, pues, que a pesar de la presencia de una gran cantidad de población española y un buen número de religiosos y clérigos, los indígenas de Potosí persisten en sus idolatrías. A pesar de que es un partidario decidido de obligar a los indios al trabajo en las minas, su obra deja entender, paradójicamente, que son las características de la ciudad minera las que tienden a favorecer esta persistencia. Es cierto que las críticas de Álvarez deben ser muy bien sopesadas, pues son las palabras de un clérigo convencido de la maldad intrínseca de los indios, no muy inclinado a darles ciertos sacramentos (como la confirmación, la comunión e incluso la extremaunción), y al mismo tiempo celoso y desconfiado de las prerrogativas de las órdenes religiosas. Sin embargo, el doctrinero de Aullagas es al mismo tiempo uno de los observadores más perspicaces de la realidad charqueña. Así, el dato que ofrece, acerca de cuan “divididos” se hallaban los indígenas en Potosí, muestra cuánto llegó a comprender la complejidad de la vida en las parroquias de la Villa.

Una última narrativa es la crónica de viaje de Diego de Ocaña; la descripción que hace de la Villa Imperial de Potosí este fraile jerónimo, es una de las más ricas y valiosas que se tiene de la ciudad minera. Sin embargo en el relato de Ocaña no hay muchos datos acerca de las idolatrías de los indios, y sí en cambio detalles acerca de sus borracheras y del gran número de mujeres amancebadas que había en Potosí. Un dato interesante que proporciona el fraile jerónimo, es que a pesar de los intentos represivos como el llevado a cabo por el licenciado

---

<sup>372</sup> Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 222.

Altamirano, del cual se ha hablado ya, las mujeres indígenas en Potosí continuaban pintando sus rostros:

Las indias usan de afeite y lo que se ponen es una tierra colorada como almagre y embadúrnanse toda la cara y narices y frente, de manera que parece que tienen una máscara colorada puesta. Otras usan de un color un poco amarillo y no untan más de los carrillos y las narices, que me parecían demonios<sup>373</sup>.

Algo que llama mucho la atención, es que Ocaña consigna que a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, la mayor parte de los huayradores que aún continuaban trabajando en Potosí son mujeres. Así al hablar de las huairas el fraile dice que “...son unos hornillos largos como un corcho de una colmena, donde las indias con carbón guairan los metales ricos y sacan la plata derretida”<sup>374</sup>. La posibilidad de un error de transcripción del texto se diluye cuando, líneas más adelante, el fraile vuelve a reiterar que son las indias las que se dedican a guairar los metales que los indios sustraían de las minas<sup>375</sup>. Ahora bien, Cobo y Álvarez muestran que el proceso de fundición en las huayras estaba altamente ritualizado y que los huayradores al mismo tiempo que mano de obra especializada eran verdaderos especialistas religiosos; corresponde preguntarse entonces: ¿si a fines del siglo XVI una gran cantidad de mujeres se dedicaban a la fundición en huayras, implica también que ellas habían asumido las funciones y prácticas rituales de los huayradores tradicionales?

### VII.3.-La Universidad de la Idolatría

Después de ver las diversas fuentes del siglo XVI, tal vez el concepto de “universidad” sea el que mejor define el papel que jugó la Villa Imperial de Potosí en relación con la idolatría y la ritualidad indígena. Al respecto, Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la Lengua Castellana*, dice que “universidad” significa:

<sup>373</sup> Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, p. 263.

<sup>374</sup> Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, p. 274.

<sup>375</sup> “Y al fin, de aquellas piedras ricas que tienen más plata que tienen escondidas, les dan a las mujeres, y destos metales son los que guairan las indias”. Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, p. 274.

Vale comunidad y ayuntamiento de gentes y cosas, y porque en las escuelas generales concurren estudiantes de todas partes, se llamaron universidades, como la universidad de Salamanca, Alcalá, etcétera. También se llaman universidades ciertos pueblos que entre sí tienen unión y amistad<sup>376</sup>.

En el sentido de comunidad o reunión de cosas, bien podía decirse que Potosí era una “universidad de la idolatría” en la medida en que en la ciudad confluían una diversidad de tradiciones y prácticas rituales debido a los continuos desplazamientos de grandes masas indígenas y la llegada, desde distintas zonas del virreinato, de nuevos contingentes de mitayos, los que al margen de su bagaje material traían otros de tipo simbólico y religioso. Así, la Villa Imperial de Potosí, la urbe más poblada de las Indias Occidentales, el núcleo económico del Virreinato del Perú, fue un verdadero “Taypi” o centro colonial tal cual lo definieron Thérèse Bouysse y Thierry Saignes<sup>377</sup>, un lugar de encuentro donde al mismo tiempo que se dieron intercambios al nivel de la cultura material, se dieron a un nivel mágico y religioso.

Pero Potosí era también “universidad” en el sentido de centro de circulación, de transmisión, de difusión y de irradiación de saberes, específicamente del saber ritual. Un buen ejemplo lo proporciona la práctica de la hechicería en Potosí. Diego de Ocaña refiere que ella estaba muy extendida entre las mujeres que habitaban la ciudad minera, tanto indias como mestizas y criollas<sup>378</sup>. A fines del siglo XVI la Villa Imperial de Potosí se convierte en una verdadera “universidad” de la hechicería, donde el saber mágico indígena entra en una suerte de diálogo e intercambio con la magia y hechicería de procedencia europea, morisca e incluso africana. Apenas cinco años antes de la llegada del fraile jerónimo, en 1595, la Inquisición apresó a un grupo de mujeres de Potosí acusándolas de practicar la hechicería. Algo que llamó la atención de Juan Carlos Estenssoro, que es quien relata el caso, es la diversidad de orígenes de las implicadas: entre ellas había españolas, criollas y mestizas, buena parte de las cuales habían estado en contacto con hechiceras indias<sup>379</sup>.

---

<sup>376</sup> Covarrubias **Tesoro...**, p. 986.

<sup>377</sup> Thérèse Bouysse **La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV-siglo XVI)**. HISBOL-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 1987, p. 254, y Saignes “De la borrachera al retrato...”, p. 151.

<sup>378</sup> “Y juntamente con esto son grandísimas hechiceras, así las indias como las mestizas y criollas”. Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, p. 265.

<sup>379</sup> Estenssoro **Del paganismo a la santidad...**, pp. 389-392. Estenssoro apunta sin embargo que a pesar del intercambio, las oraciones y conjuros mágicos tienden a preservarse: “...cada mujer ha contribuido o contribuye a

En cuanto a la idolatría, la villa adquirió no sólo fama de sitio permisivo con ella, sino también de centro irradiador de la misma; aspecto éste que fue favorecido por el continuo ir y venir de indígenas desde y hacia Potosí. Lo muestra Bartolomé Álvarez, para quien el gran número de indios pésimamente bautizados y malamente catequizados que año tras año salían de Potosí, desparramándose por el reino, era un caldo de cultivo para la expansión de la idolatría; pero la prueba más contundente de Potosí como centro irradiador de hechicerías e idolatrías la ofrece el jesuita José de Acosta, quien en una Carta Anua relata el caso de unos hechiceros salidos de Potosí y que intentaron ganar adeptos en el pueblo de Juli:

...se han manifestado muchas hechicerías y remediado ofensas de Dios, particularmente dos hechicerías grandes y muy perjudiciales se descubrieron de unos hechiceros que habían venido de Potosí y pretendían plantar su infidelidad en el pueblo de Juli<sup>380</sup>.

En síntesis, la idolatría es parte de la cotidianidad potosina, está presente en los tres escenarios que forman el conjunto de la Villa Imperial: en el escenario urbano claramente establecido de la ciudad española; en el escenario de las parroquias de indios, que tiene mucho de urbano pero al mismo tiempo tiene también mucho de rural (recuérdese la disposición de las viviendas de los indios), y en las minas del Cerro Rico.

### **VIII.-Las borracheras**

Cuando el virrey Francisco de Toledo instituyó la Mita como sistema de dotación de mano de obra forzada a la industria minera, estableció al mismo tiempo que los contingentes de trabajadores forzados, o mitayos, que venían de cada una de las provincias que habían sido asignadas a cumplir con dicho servicio, vivieran en barrios establecidos en las zonas indígenas ya existentes en Potosí y conocidos como “las rancherías”. Hacia 1600, según un cronista, había “...matriculados en las parroquias doscientas mil almas, de solos indios y indias sin los

---

la difusión de ritos diferentes. Pero estos quedan, a pesar de su sorprendente circulación, claramente definidos y descritos, siempre fieles a sus modelos españoles si bien provienen, en lo inmediato, de horizontes tan diversos”.

<sup>380</sup> Citado por Barnadas "Idolatrías en Charcas...", p. 96.

españoles”<sup>381</sup>. Estas parroquias eran: Nuestra Señora de la Concepción y San Cristóbal atendidas por la orden de la Merced; San Francisco y San Pedro, por los religiosos de Santo Domingo; San Pablo, San Sebastián, San Agustín, Santa Bárbara, Santiago, San Benito, San Juan Bautista, Nuestra Señora de la Encarnación, San Bernardo y San Martín, atendidas por el clero secular.

La evangelización de esta gran cantidad de población supuso sortear diversas dificultades. Tal vez uno de los principales problemas, identificado por las autoridades civiles y eclesiásticas como perjudicial no sólo para la evangelización de los indígenas sino también para el mismo proceso productivo minero, fueron las borracheras de los indios.

#### VIII.1.-Embriaguez, bailes e idolatría

Pocas son las crónicas o documentos sobre la actividad minera potosina del siglo XVI, que no hacen referencia a las constantes borracheras que realizaban los indios que habitaban en las rancherías de Potosí; las que por cierto no venían solas, pues casi siempre estaban acompañadas de cantos y de bailes, como lo muestra el cronista Diego de Ocaña:

...desde el sábado en la noche hasta el lunes a medio día, no dejan de beber. Los indios, todo este tiempo gastan de esta manera; compran muchas botijas de chicha, que les cuesta cada botija un peso y juntanse en un corral. Todo un ayllu, que es decir todos los de una parentela; y con un tamboríl en medio de todos, que están hechos una rueda, dados de las manos unos con otros, andan danzando indios e indias, toda la noche... sin cesar, ni cesa el baile, hasta que se acaba la chicha y toda cuanta plata tienen. Y a cualquiera hora de la noche, se oyen los tamborines de las rancherías y como van dando vueltas bailando, van bebiendo todos, así varones como mujeres, hasta que se acaban las botijas de la chicha y quedan tan borrachos ellos y ellas<sup>382</sup>.

<sup>381</sup> Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, p. 267.

<sup>382</sup> Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, pp. 276-277. El oidor Matienzo apunta asimismo que “... la falta mayor que tienen estos bárbaros es que beben mucho y muy a menudo una bebida que ellos hacen de maíz, que llaman azua o chicha, lo cual hacen muy ordinariamente en las fiestas muchos juntos, haciendo sus taquies y bailes, y de esto no usan tanto los indios pobres, como los caciques y principales, y lo que peor es, los yanacunas que están con los españoles”. Matienzo **Gobierno del Perú**. pp. 79-80.

En Potosí estos bailes, borracheras y cantares, más que medios de evasión, cumplían funciones festivas y reforzaban la identidad de los grupos participantes en ellas; pero eran también eventos en los que se celebraban los hechos notables de los antepasados y la memoria colectiva encontraba sus vías de expresión, tal cual lo muestra Thierry Saignes, quien fue de los primeros investigadores que llamó la atención, acerca del importante papel que desempeñaron las borracheras durante el periodo colonial<sup>383</sup>.

Para muchos españoles, civiles como eclesiásticos, los bailes y borracheras eran la ocasión propicia para que el demonio se manifestara y los indios volvieran a sus viejos cultos; por eso, desde el principio, las borracheras fueran relacionadas con la idolatría como lo testimonia Baltasar Ramírez, doctrinero de la parroquia de la Anunciación de los Carangas de Potosí durante la década de 1570:

Las borracheras de los indios de Potosí, hatunlunas y yanaconas es cosa muy mala, muy dañosa para lo divino y humano y aunque generalmente en todo el reino se padece este trabajo por ser todos los indios dados a este vicio, en Potosí es con mayor exceso y daño que en otra parte del Perú. Emborrachanse con una bebida que llaman açoa que se hace de harina de maíz y también con vino; destas borracheras se siguen homicidios, adulterios, estupro, fuerzas, idolatrías y muy grandes maldades<sup>384</sup>.

Los intentos de erradicación de las borracheras comenzaron bastante temprano. Incluso durante la época de la huayra de claro predominio indígena se buscó reprimirlas; aunque por entonces se procuró solamente controlar la frecuencia de las borracheras, intentando que sean en domingos y no entre semana; e intentando controlar también la intensidad de las fiestas al prohibir la música de tambores<sup>385</sup>. Con el tiempo, y más aún luego del establecimiento de la mita, fue frecuente que las fiestas y borracheras tuvieran lugar los fines de semana; pero ello traería aparejado otro problema; pues los días de fin de semana eran precisamente los días que

---

<sup>383</sup> Saignes "Borracheras andinas...", pp. 58-61.

<sup>384</sup> BNE/Ms.19668.

<sup>385</sup> "Por otra [ordenanza] se manda que los indios de Potosí no beban ni hagan borracheras entre semana, sino solamente los domingos y entonces sin atambor, cosa bien indecente y mal sonante. Otros regocijos se les pudiera permitir sin esta ofensa". Carta de la Audiencia de La Plata sobre sus términos y jurisdicciones. La Plata, 1 de febrero de 1562 en Ricardo Mujía **Bolivia-Paraguay. Exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay**. Editora El Tiempo, La Paz, s/f, Anexos Tomo I, p. 327.

se habían fijado para la instrucción religiosa de los indígenas, provocando que al momento de dar la misa en las parroquias se sucedieran escenas como las relatadas por Pedro Ramírez del Águila:

Los domingos por la mañana los juntan sus curas a la doctrina y a oír misa, por sus fiscales y guatacamayos que son alguaciles, en que se padece mucho, porque están borrachos o dormidos por la falta de sueño en las noches antecedentes de trabajo<sup>386</sup>.

### VIII.2.-Juan de Matienzo y las borracheras públicas

En su tratado *De Procuranda Indorum Salute*, José de Acosta refiere una conversación que sobre el tema de las borracheras de los indios y su remedio, sostuvo con un “varón muy ilustre y perfecto conocedor de las cosas de Indias”. Este personaje, no es otro que el licenciado Juan de Matienzo<sup>387</sup>. Del texto de Acosta se deduce que Matienzo consideraba que era un esfuerzo inútil el tratar de impedir las borracheras que los indígenas hacían en su ámbito privado o el intentar poner un límite a la cantidad de bebida que los indios tomaban.

En todo caso, el oidor insistía en que la lucha debía concentrarse en erradicar las borracheras públicas, continuación de las grandes borracheras rituales que se realizaban en tiempos de los Incas. La opinión clara de Matienzo, recogida por Acosta, era que esas “...borracheras públicas, solemnes y famosas...había que perseguirlas, y hacerles guerra a muerte”; la razón la explicita el mismo José de Acosta: las borracheras públicas estaban íntimamente ligadas con la idolatría y por tanto su erradicación era de vital importancia<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> Ramírez del Águila **Noticias Políticas...**, p. 84. “Después de misa van a recibir sus pagas que les hacen los señores de minas en sus propias manos y luego se van a beberlo todo y gastarlo... No tienen estos pobres otro alivio que el beber, vicio tan irreparable en ellos que o les han de quitar la vida o se les ha de consentir como se hace sin remedio de enmienda... en esto gastan todo lo que ganan, especialmente los que trabajan en aquella villa”. Ramírez del Águila **Noticias Políticas...**, p. 84.

<sup>387</sup> Thierry Saignes cree que el “varón muy ilustre” al que alude Acosta es el licenciado Polo Ondegardo quien fue también corregidor del Cuzco y de Potosí. Saignes “Borracheras andinas...”, p. 48. Similar opinión sostiene Carmen Salazar “Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las borracheras indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII). En: Thierry Saignes (compilador) **Borrachera y Memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes**. HISBOL- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 1993, pp. 23-42. Sin embargo, como se verá más adelante, una comparación de fechas hace que el elegido no sea otro que el licenciado Juan de Matienzo.

<sup>388</sup> “...la criminal observancia idolátrica, a puerta cerrada apenas tiene lugar, por no haber casi nadie fuera de los cónyuges, mientras que en las borracheras públicas y solemnes abundan vergonzosamente”. José de Acosta

Tan seguro estaba de ello el oidor, que insistirá incluso en que el demonio se aparecía en persona en las borracheras de los indios<sup>389</sup>. Lo de la presencia del demonio en las borracheras de los indios, es un tópico que se mantendrá durante el siglo XVII y aparece en otros autores como Antonio de la Calancha quien dice: “...rara es la borrachera en que no haya mezcla de ritos gentílicos i muchas veces asiste el Demonio visible i disimulado en figura de indio”<sup>390</sup>. Igualmente, la imagen del demonio vestido de indio y participando en las borracheras de los indios quedará plasmada en cuadros tardíos como *El Infierno* de la Iglesia de Carabuco en La Paz, pintado por José López de los Ríos en 1684 (Figura N° 5).

Pero volviendo a Matienzo, de acuerdo a lo referido por Acosta, el licenciado pasó del discurso a la práctica, pues siendo corregidor del Cuzco, a mediados de la década de 1560, había nombrado entre los mismos indios, jueces y guardias:

...a quienes encargaba que toda la tarde vigilasen las reuniones de los indios, y si encontraban algunos entregados a la bebida se lo avisasen al punto, y si eran negligentes en indagar o disimulaban lo descubierto, amenazaba con castigar no a los borrachos, sino a los guardias que no vigilasen<sup>391</sup>.

El ejercer tal presión sobre los indios nombrados como guardias, tenía la finalidad de que ante el temor del castigo, fueran más solícitos a la hora de denunciar las borracheras públicas<sup>392</sup>. Años después, Juan de Matienzo y José de Acosta intentaron repetir la experiencia en Charcas, y al parecer habrían tenido cierto éxito en el control de las borracheras en la ciudad de La Plata:

---

**Predicación del Evangelio en las Indias.** Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos, Libro III, Capítulo XXII. Se ha usado la versión digital, publicada por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en el sitio: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/>

<sup>389</sup> “...engañaes el demonio y hablan con él y hacen con él sus borracheras”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 80.

<sup>390</sup> Calancha **Corónica Moralizada...**, p. 1814.

<sup>391</sup> Acosta **Predicación del Evangelio en las Indias**. Libro III, Capítulo XXII.

<sup>392</sup> “...cuando por la industria de algún guardia se descubría alguna [borrachera], volaba al punto al lugar, cogía presos a los que cogía en fresco y flagrante delito; la primera vez se contentaba con alguna pena ligera, la segunda y tercera aumentaba el castigo, azotando a alguno de los cabecillas, y llegando hasta trasquilarles el cabello, que es para los indios la mayor afrenta”. Acosta **Predicación del Evangelio en las Indias**. Libro III, Capítulo XXII.



La misma persona, estando yo en Chuquisaca, acometió por mi exhortación acabar con aquella pésima costumbre. A su vez me pidió a mí que tratase el punto en un sermón y mostrase y condenase su fealdad. Por medio del compañero que yo tenía, buen conocedor de la lengua índica, habiendo convocado a sermón a los indios mandó promulgar la ley que abolía las públicas borracheras, persuadiendo a todos su observancia; creó después los guardias observadores, a los que repartió las regiones o barrios de la ciudad, ordenándoles que al punto le diesen a él cuenta, si no querían ser azotados gravemente. Todo procedió bien; a la primera borrachera que se descubrió no fue menester repetir segunda vez el castigo<sup>393</sup>.

Todo indica que este episodio habría tenido lugar ya en tiempos del virrey Francisco de Toledo, pues el licenciado Juan de Matienzo fue corregidor de la Plata y la Villa Imperial de Potosí entre 1577-1578, años en los que Acosta estuvo también en Charcas<sup>394</sup>. Sin embargo el mismo Matienzo, uno de los observadores más perspicaces de su tiempo, se daba cuenta que la situación en sitios mineros como Porco y Potosí era distinta a la vivida en las otras ciudades de españoles. De ahí que en su obra *Gobierno del Perú*, el oidor propone una serie de medidas destinadas a combatir las borracheras, aunque especificando claramente que “...unas han de ser para Potosí y Porco, otras para las ciudades de españoles, y otras para los pueblos de indios”.

Desde ya, las medidas más duras que propone Matienzo son aquellas destinadas para las ciudades de españoles, como la ciudad de La Plata; pues sugiere que se prohíba totalmente a los yanaconas e indios de servicio, el hacer borracheras públicas, so pena de cien azotes a los infractores<sup>395</sup>. La medida más tolerante de Matienzo tiene que ver con los indígenas que viven en los repartimientos, pues el oidor deja la puerta abierta para que ellos puedan hacer borracheras públicas en días de fiesta y ocasiones especiales, siempre y cuando sean

---

<sup>393</sup> Acosta **Predicación del Evangelio en las Indias**. Libro III, Capítulo XXII.

<sup>394</sup> Es la mención a este episodio la que permite identificar al “varón muy ilustre” mencionado por José de Acosta con el licenciado Juan de Matienzo, pues él asumió el gobierno del Cuzco a mediados de la década de 1560, mientras hacía la residencia del corregidor Gregorio González Cuenca y posteriormente fue corregidor de La Plata y Potosí.

<sup>395</sup> “II Iten, que las Audiencias y Corregidores de ciudades tengan gran cuenta que los yanaconas, ni los indios de servicio de españoles, no vayan las fiestas, ni otros días, a hacer borracheras, ni juntarse a beber chicha públicamente con otros, so pena de cien azotes a cada uno, los cuales se les den otro día, porque estando borrachos no los sienten y para ello haya un executor que no entienda en otra cosa”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 81.

autorizadas por el corregidor o el padre de la doctrina<sup>396</sup>. A medio camino entre la tolerancia y la rigidez se hallan las medidas que Matienzo propuso para los centros mineros de Porco y Potosí. Así, siguiendo el ejemplo de lo que había hecho en el Cuzco, sugiere que se repriman las borracheras públicas y se nombren personas que pudiesen vigilar las rancherías donde habitaba la población indígena<sup>397</sup>. Sin embargo, consciente de la importancia de la mano de obra de los indios que alquilaban su fuerza de trabajo en la plaza de Potosí, Matienzo propone que se les permita juntarse a beber, aunque con una limitación de tiempo<sup>398</sup>.

Esta diferencia de tratamiento propuesta por Matienzo con un camino que va de la dureza a la tolerancia se explica en gran parte por la importancia que tenía la mano de obra indígena en cada uno de los contextos a los cuales se refiere el oidor: repartimientos, asientos mineros y ciudades de españoles. Resulta evidente que la importancia de la mano de obra indígena es fundamental en los primeros dos escenarios, los repartimientos y los asientos mineros, de ahí que las medidas propuestas por Matienzo para estos dos contextos sean más moderadas que las que propone para las ciudades de españoles. Tan clara y fundamental es la relación bebida - trabajo minero, y tan evidente en el caso potosino, que Juan de Matienzo no se atrevió a sugerir la prohibición de las borracheras, sino sólo su control:

Tiénese gran cuenta con el enseñamiento y dotrina de los indios y de les quitar el gran vicio que tienen de las borracheras que suelen hacer, que se han ya enmendado mucho, pues no las hacen tan de ordinario como solían ni tan públicamente y váse

---

<sup>396</sup> “IV Iten, que los indios que residen en repartimientos no puedan juntarse a beber públicamente chicha, si no fuere con licencia del Corregidor, o del padre que les dotrina, y no de otra manera, la cual licencia se les de por alguna fiesta o recibimiento, con que se comience después de vísperas y se acabe a la oración, lo cual cumplan so pena de cien azotes, y que el cacique e principales paguen cada uno dos tomines para el común de los indios”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 81.

<sup>397</sup> “I Que el Corregidor de Potosí no consienta que en aquel asiento, ni en Porco, los indios hagan borracheras públicamente y con atambor, y para ello nombre personas que tengan cuidado de hacer visitar las rancherías y prender a los que hallaren haciendo borracheras públicamente, y de a los principales cien azotes, y écheles la pena que le pareciere, con que no exceda de un tomín a cada uno, ni estén en la cárcel más de aquel día que les prendieren, porque no se aparten de trabajar”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 81.

<sup>398</sup> “III Iten, que a los indios tindarunas, que son los que se alquilan en la plaza, no les consientan hacer borracheras, ni juntarse a beber públicamente, ni con atambor, mas en las fiestas puedan juntarse de día a beber a su uso después de vísperas en Potosí y en todas partes y cese el beber tañida la oración, so pena de cien azotes, porque estos no beben tanto como los yanacunas y poco a poco se les ha de ir quitando y no de golpe”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 81.

contemplando con ellos porque no se huyan y quitando estos vicios poco a poco, que si fuese de golpe cierto se huirían<sup>399</sup>.

Esta cita de Matienzo es una tácita aceptación de los límites que tenía en Potosí cualquier intento de represión de algunas prácticas indígenas como las borracheras. Era tal la importancia de la mano de obra en la producción minera, que el propio oidor advierte que era algo que debía ser tratado con prudencia, pues un exceso de celo podría llevar al despoblamiento de Potosí.

### VIII.3.-Las medidas sobre la chicha y la harina de maíz

Llegado a Charcas, el virrey Toledo hizo poco caso de las advertencias de Matienzo y adoptó posturas más radicales. En su intento de detener las borracheras decidió controlar la producción y circulación de su sustento material: la chicha, la cual fue identificada como uno de los principales elementos de la idolatría indígena<sup>400</sup>. Se emitieron diversas disposiciones; entre ellas la prohibición del consumo de la chicha *sora* de alto contenido alcohólico. De nada sirvieron estas prohibiciones pues el consumo de esta variedad de chicha y de las otras continuó.

En el caso de Potosí el problema se hacía más alarmante, pues la gran cantidad de población indígena existente en la villa requería de cantidades inmensas de chicha y por ende de grandes cantidades de maíz que se destinaban a su elaboración. La venta de ambos, chicha y maíz, articularon un poderoso mercado colonial. Si bien este tráfico mercantil beneficiaba a ciertos intereses, en particular a los encomenderos y productores de granos de los valles, también afectaba a otros; y así los mineros se quejaban reiteradamente que las frecuentes borracheras producían un quebranto económico pues afectaban a la producción minera. Frente

---

<sup>399</sup> Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 152. Asimismo, al hablar de las tareas que debía cumplir el corregidor de Potosí, Matienzo vuelve a insistir en la prudencia que debía tener: “Las borracheras ha de quitar, que no se hagan tan a menudo, aunque quitarlas de golpe sería despoblar el asiento y no dexarían de beber en sus tierras o adonde españoles no les fuesen a la mano y en esto ha de haber gran prudencia”. Matienzo **Gobierno del Perú**. p. 158.

<sup>400</sup> “...la principal ofrenda y la mejor y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha; por ella y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas, en ella median y en ella acaban sus fiestas y ella es el todo”. Arriaga **Extirpación de la Idolatría...**, p. 24; “... la bebida ordinaria de todos los indios ansí de Potosí como de todo el Perú usan, se llama chicha, la cual se hace de harina de maíz; échanla en agua y hierva; y en cinco días la beben. Es tan fuerte que embriaga y emborracha mucho”. Ocaña **Viaje por el Nuevo Mundo...**, p. 276.

al consumo de chicha en Potosí, una primera medida puesta en práctica por el virrey Francisco de Toledo, fue instituir una especie de estanco de la chicha. Se pensaba que si de todas maneras los indígenas iban a tomar, era bueno que no tomaran tanto, y así se creyó que había que venderles poca chicha y en unas tabernas autorizadas, que serían los únicos lugares donde se expendería la bebida:

...ordenó el señor don Francisco de Toledo que se hicieran ciertas tabernas a manera de estanco, y que fuera de ellas no se pudiera hacer ni vender chicha o azua y que allí les dieran por sus dineros una moderada parte de manera que no hubiese exceso<sup>401</sup>.

Como es de suponer, la medida nunca funcionó. De hecho, el minero Capoché creía que al final era mejor dejar que los indios consumieran la chicha, pues argüía que el prohibir su elaboración o consumo podría llevar a los indígenas a probar otras bebidas como el vino<sup>402</sup>.

No contento con esto, el virrey Toledo volvió a poner en vigencia una vieja práctica de las autoridades potosinas para combatir las borracheras: el prohibir que se metiera harina de maíz a Potosí, permitiéndose sólo meter maíz en grano. Toledo creía, y en ello tenía razón, que el meter harina de maíz facilitaba la elaboración de la chicha:

Cuando llegué al asiento de Potosí, en prosecución de la visita general, hallé que lo que más causaba las borracheras a los indios era la harina de maíz, porque sin trabajo hacían su bebida de chicha della, y, habiendo tratado del remedio dello, pareció que, vedando que no se llevase harina de maíz al dicho asiento, se podían escusar parte de las dichas borracheras, porque aunque los indios con piedras la suelen moler en sus casas, y esto no se les podía defender, cuéstales mucho trabajo y con cien partes no podrían moler tanto como se molía en los molinos de agua: y hice ordenanza desto, y se ha remediado mucha parte de las dichas borracheras<sup>403</sup>.

---

<sup>401</sup> Capoché **Relación General...**, p. 141.

<sup>402</sup> "... pues por cualquier vía habían de beber, era bien excusarles otros daños y el acudir al vino que sería de mayor inconveniente y perjuicio". Capoché **Relación General...**, p. 141.

<sup>403</sup> Francisco de Toledo "Lo que responde el Virrey del Perú, don Francisco de Toledo, a los capítulos del maestro Luís López, de la Compañía del Nombre de Jesús-1580". En: José Sancho Rayón y Francisco de Zabáburu (editores) **Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España**. Ginesta Hermanos Impresores de la Real Casa, Madrid, 1889, Tomo XCIV, pp. 486-525. La cita es de las pp. 517-518.

La prohibición de internar harina de maíz no perduró por mucho tiempo; una provisión posterior de la Audiencia de Charcas permitió llevar harina a Potosí y venderla públicamente. Al parecer, la Audiencia quiso con esta medida, a la par de favorecer ciertos intereses, evitar el contrabando y la corrupción en los alguaciles encargados de hacer cumplir la disposición, quienes eran sobornados por los indios para dejar pasar harina. La prohibición de internar harina de maíz, se reponía<sup>404</sup> y se levantaba cada cierto tiempo, debido entre otras cosas, a que no habiendo harina de maíz, el grano se molía en la misma villa restando mano de obra a la minería. El memorial que la Villa Imperial de Potosí presentó al virrey en 1596 a través de su cabildo (muy interesado en favorecer la medida al ser la mayoría de los regidores mineros y azogueros), muestra muy bien las idas y vueltas en la aplicación de la prohibición para meter harina de maíz:

El señor Visorrei don Francisco de Toledo considerando el daño que los vecinos recibían de que en la dicha Villa se metiese el maíz en harina, porque este no se sirve de más que para hacer chicha con la cual los indios están de ordinario borrachos cometiendo incestos y otros pecados graves contra el servicio de Dios Nuestro Señor, proveyó que ninguna persona pudiese meter harina de maíz en la dicha Villa y lo mismo hicieron el señor Visorrei don Martín Enríquez y el señor Conde del Villar, dándola toda por perdida aplicada por tercias partes y últimamente el señor Visorrei Marqués de Cañete alzó la dicha prohibición y dio licencia para que libremente se metiese la dicha harina...y han visto ser muchos los daños e inconvenientes que de ello han resultado, demás que por acudir los regatones a trajinar la dicha harina de maíz, ocupan los carneros en ellos y se encarece la harina de maíz y grano que es lo necesario para el sustento de los indios, suplica a Vuestra Señoría provea de remedio en lo susodicho<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> La provisión del Virrey Conde del Villar de 1587, reiteraba el origen de la prohibición: "...y que por meterse maíz que se trae a la dicha villa en harina y no en grano resulta haber poco maíz y muchas ocasiones de borracheras entre los indios naturales y aún otros mayores daños como son idolatrías, incestos y otros enormes y graves pecados". ABNB/CPLA 5 f. 309r. El Conde del Villar había establecido, asimismo, las siguientes penas para los infractores: "...la primera vez de perdimiento de la harina por tercias partes y la segunda de perdimiento del molino a los dueños, y a los indios o mestizos de cien azotes". Carta a Su Majestad del Virrey Conde del Villar. Puerto del Callao, 25 de Mayo de 1586 en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo X, p. 102.

<sup>405</sup> ABNB/CPLA 8 fs 5r-12r Memorial de la Villa Imperial de Potosí al Virrey, presentado por don Luís Dávalos de Ayala, alcalde ordinario. Septiembre de 1596. La cita es del f. 10v. Ver asimismo ABNB/CPLA 7 f.442r.

Otra medida, relacionada también con las borracheras de los indígenas, fue el control que se intentó ejercer sobre las pulperías que españoles o criollos abrían en las rancherías. En estas tiendas los indígenas podían adquirir azúcar, harina y otros artículos que necesitaran. Sin embargo las autoridades y los mineros argüían, y en ello tenían cierta razón, que en las pulperías se les daba a los indios vino y aguardiente a cambio de metal que sacaban de las minas, metal que los mineros aseguraban que era robado; con lo que se vinculaba directamente a las borracheras con los hurtos de metales<sup>406</sup>.

La historia de las pulperías potosinas ha sido bien analizada por Jane Mangan, quien dedica un capítulo completo de su obra a los intentos del poder colonial por normar no sólo el número de pulperías existentes en Potosí, sino sobre todo sus actividades. Mangan apunta que entre 1589 y 1635, de manera reiterada los virreyes de Lima aprobaron las medidas tomadas por el cabildo potosino para controlar la actividad de tiendas y pulperías. Sin embargo, la frecuencia con la que el cabildo quería normar la actividad de los pulperos hace ver que la situación estaba lejos de ser controlada; y a ello contribuían los propios regidores pues permitían que se sobrepasara el número que había sido establecido por el Virrey García Hurtado de Mendoza en 1590, de sólo 24 pulperos<sup>407</sup>.

Sin embargo, a nadie se le ocurrió prohibir totalmente las borracheras; es cierto que hubo clérigos que lo deseaban pero nadie quería arriesgarse a cometer una insensatez, y precisamente ahí está la noción de pacto implícito, porque prohibir de manera tajante las borracheras habría tenido efectos desastrosos sobre la minería potosina. El recurso más valioso era la mano de obra; prohibir lo que los indígenas hacían en el poco tiempo libre que tenían, luego de días de intenso y duro trabajo, habría significado que los indígenas sencillamente no lo aceptasen y prefiriesen huir de Potosí, o peor aún, se alborotasen. Eso lo sabían muy bien las autoridades y dueños de minas e ingenios, y por eso toleraban esos excesos; pero más importante aún, eso también lo sabían los indígenas. Por eso, en ciertas ocasiones, cuando algunos religiosos intentaron reprimir algunas de las prácticas de los indígenas, fueron los

---

<sup>406</sup> Las quejas sobre el excesivo número de pulperos, los perjuicios que ocasionaban y las medidas que se tomaron para controlar su número, pueden verse en ABNB/CPLA 5 fs. 383v, 384r-385v, f. 387v. Asimismo en ABNB/CPLA 8 fs. 42v, 75r, 182v-183r; y ABNB/CPLA 9 fs. 67v-69r.

<sup>407</sup> Mangan **Trading roles...**, p. 53.

mismos dueños de minas e ingenios los que salieron en defensa de los indios, alegando que el molestarlos podría perjudicar la producción.

En síntesis, había pues un pacto implícito, a cambio del trabajo de lunes a sábado, autoridades y mineros, toleraban lo que hacían los indígenas los sábados y domingos. Así, fracasados sucesivamente estos intentos de control, así como otros métodos menos ortodoxos<sup>408</sup>, la chicha siguió fabricándose, expendiéndose y sobre todo consumiéndose en Potosí; y con ella las borracheras, acompañadas de los bailes y cantos, siguieron siendo parte del paisaje urbano de la Villa Imperial, como lo testimonia a fines del siglo XVI, el memorial de Alonso Messia:

Hay un descuido grande en permitir las borracheras a estos indios, públicas en las calles y plazas, y como cosa en que no creo que se repara, pues no se remedia. En Potosí, estando yo un día de fuera por las calles forzosas que pasan para ir al Colegio, antes de anochecer, vi tres borracheras públicas, dos en dos corrales y otra en la misma calle, con sus danzas y atambor y mates de chicha en las manos, que cuando estaban los indios en sus idolatrías, no podían ocuparse en este ejercicio con más seguridad y devoción<sup>409</sup>.

## IX.-Las complejidades de la evangelización

Como lo confirman las fuentes, hay presencia de idolatría en cada uno de los tres escenarios que conforman la villa de Potosí; aunque las prácticas varían y también su visibilidad, según sea el escenario donde se manifiesten. De manera abierta en las minas del Cerro Rico, en los alrededores de la Villa y en torno a las fundiciones de huayras; algo menos

---

<sup>408</sup> Una de las obligaciones de los caciques indígenas que eran capitanes de mitayos, era la de castigar las borracheras, pero Capoche los acusa de ser los primeros en emborracharse y de además estar demasiado gordos y pesados como para ir a sacar a los indios los lunes para trabajar. Capoche **Relación General...**, p. 141.

<sup>409</sup> Alonso Messia “Memorial dado al virrey del Perú, D. Luís de Velasco, por Alonso Messia sobre las cédulas y demás despachos relativos al servicio personal de los indios”. En: Luís Torres de Mendoza (director) **Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias**. Imprenta de Frías y Compañía, Madrid, 1866, Tomo VI, pp. 118-165. La cita es de la p.163. Este memorial versa sobre los problemas existentes en torno al servicio de los indios del Perú, e incluye un apartado denominado *Cosas dignas de remedio en Potosí*; con once capítulos, en que se describen los problemas más atinentes de Potosí y la forma de remediarlos, siendo el undécimo, las constantes borracheras de los indígenas.

visible, salvo en ocasiones de grandes fiestas y borracheras, en las rancherías; y casi clandestina en los espacios de la ciudad española que los indígenas ocupaban como los *khatus*, canchas y calles de comercio.

La persistencia de la idolatría en Potosí muestra que el proceso de evangelización de la población indígena en la Villa fue bastante complejo y sometido a diversas vicisitudes. En torno a esta dinámica, tan rica y densa a la vez, vamos a analizar solamente tres aspectos que condicionaron la evangelización de los indios en Potosí: la corrupción eclesiástica, los conflictos entre el clero secular y el clero regular y las deficiencias en los servicios religiosos en el Cerro Rico y el interés de los mineros y azogueros expresado en la controversia sobre las fiestas cristianas que debían guardar los indígenas.

#### IX.1.-La corrupción clerical

En cuanto a la corrupción en el clero, este fue uno de los problemas más acuciantes para la Iglesia peruana durante el siglo XVI; la práctica estaba muy extendida a lo largo del virreinato y Charcas no fue la excepción. Las denuncias de casos de corrupción clerical así como sus efectos sobre la evangelización de los indígenas provienen de los distintos actores coloniales. Cronistas como Luís Capoche mencionan los negocios mercantiles a los que se dedicaban los curas doctrineros<sup>410</sup>; y tratadistas como el licenciado Matienzo, en su *Gobierno del Perú*, se quejan que los caciques e indios negociaban en dinero con sus doctrineros y aún con los mismos visitadores eclesiásticos, las faltas que cometían como los amancebamientos<sup>411</sup>. Las denuncias vienen incluso desde miembros del propio clero secular. Así en 1583, Felipe de Medina Alvarado acusaba directamente a los sacerdotes de preocuparse más de sus intereses materiales que de la evangelización de los indígenas:

---

<sup>410</sup> “... quitose a los sacerdotes, los camaricos, que son raciones y presentes y el servicio personal que tenían, porque casi (todo) lo que les daban los indios era en comida y ganados, origen y principio de sus contrataciones y granjerías y ocasión para engañarlos en las contrataciones que hacían, ocupando muchos indios en su beneficio y en chacras que les sembraban y de muchos regalos de que los proveían”. Capoche **Relación General...**, p. 170.

<sup>411</sup> “Suelen también los caciques tener cinco o seis mancebas o mugeres, y algunos de los que los dotrinan suélenles consentir que las tengan, por no les descontentar, por sus fines, y el Visitador que envía el Obispo o los mismos clérigos o religiosos que están en las dotrinan, les penan en plata- algunos para sí y otros no se sabe para qué- y como sea pena de dinero no se les da nada y vuelven luego a tener las mesmas mugeres, lo cual es cosa absurda y digna de remedio”. Matienzo **Gobierno del Perú**, p. 24.



...se ve claro que hasta el día de hoy hay pocos sacerdotes que sigan el camino derecho de su oficio sino el de sus particulares intereses procurando las doctrinas donde hay los indios más ricos para sus contratos, rescatando carneros, tejiendo ropa, trajinando de una parte a otra, todo a costa de las espaldas y trabajo de sus feligreses, procurando en todo adquirir dinero y volverse a Castilla<sup>412</sup>.

Otro miembro del clero secular que hizo oír su denuncia es el chantre de la catedral de La Plata, Diego Felipe de Molina, quien en su *Memorial* de 1590 critica duramente a aquellos que se han ordenado de sacerdotes sólo para procurarse un sustento, acusándolos de desprestigiar al clero con sus acciones:

...agentes de malas costumbres, viciosos y delincuentes, sin ciencia, totalmente incapaces y hombres que por ser inhábiles en sus oficios mecánicos y no poderse valer ni sustentar en ellos han acudido al del sacerdocio viendo lo que se gana en una doctrina. Y en él han sido admitidos, premiados y aprovechados y en pocos días ricos. Deste inconveniente y desorden tan grave en el ordenar se sigue lo que no es menor: que puestos estos tales en las doctrinas son peores que langostas que todo lo destruyen. Son despreciados de todos y por el consiguiente tenido por vileza y escoria el estado sacerdotal y unos ni otros no obedecidos en sus oficios<sup>413</sup>.

Tanto Diego Felipe de Molina como Felipe de Medina Alvarado, habían realizado sendas visitas al obispado de La Plata en el siglo XVI, el uno como visitador y el otro como notario de visita; los dos poseían pues un conocimiento de primera mano de la realidad eclesiástica de Charcas y por tanto sus críticas deben ser tomadas muy en cuenta. Incluso, un clérigo como Bartolomé Álvarez, tan celoso a la hora de defender las prerrogativas de los curas doctrineros, tuvo que aceptar que la corrupción y los intereses materiales del clero dificultaban la evangelización de los indios.

---

<sup>412</sup> Carta de Felipe de Medina Alvarado al Virrey sobre el remedio que podría ponerse para que los indios de Potosí fuesen mejor doctrinados. Potosí, 29 de enero de 1583. BNE/Ms. 3040 fs. 238r-240v. Medina Alvarado insistirá en los efectos que el proceder de estos malos curas tenía sobre los indígenas: "...si no imprime y se arraiga en los pechos de los pobres indios [la doctrina] es por ver nuestras maldades de los españoles y sacerdotes y codicia que tienen". BNE/Ms. 3040 f. 238v.

<sup>413</sup> Molina "Memoria en relación de la visita general...", p. 105.

Con todos los atractivos que presentaba Potosí: su ingente producción de plata y los placeres mundanos al alcance de la mano, es por demás evidente, y las fuentes así lo confirman, que la corrupción en el clero era mayor a la existente en otros lugares. Desde ya, eran muchos los clérigos que pugnaban por obtener una parroquia de indios en Potosí, y los candidatos debían estar muy bien relacionados con las autoridades eclesiásticas y civiles para lograr su cometido. Baste mencionar un ejemplo entre muchos; en 1587 el cabildo de la Villa apoyó al doctor Gonzáles, cura por más de seis años de la doctrina de los Carangas, para que continuara en la misma, frente a la pretensión de un clérigo que servía en el Collao, quien muy astutamente había obtenido la provisión de dicha doctrina directamente desde España<sup>414</sup>.

Una vez obtenida la doctrina, muchos de los clérigos, no contentos con los ingresos normales de sus curatos (los aranceles de los servicios religiosos en la Villa eran de los más altos del reino), encontraban diversos medios, ilícitos los más de ellos, para aumentar sus ingresos a costa de los indígenas. Un testimonio de las estratagemas que empleaban los curas para sacar dinero de sus feligreses lo proporciona el ya citado memorial que la Villa Imperial de Potosí presentó al virrey en 1596. En este documento, las quejas sobre el proceder de los curas de las parroquias de indios son muy claras y describen una serie de abusos:

Los curas de las parroquias de la dicha Villa, cuando algún indio muere le consumen todos los bienes que dejan, unos porque ellos mismos les hacen los testamentos y se dejan en ellos por herederos y otras a título de que se les debe derecho del entierro y de las andas y cruz alta, campanas y posas que se les hacen desde la casa del muerto a la iglesia, quitando a sus hijos y padres la legítima que se les debe de derecho natural<sup>415</sup>.

De las críticas del cabildo no se libra ni siquiera el cura que doctrinaba a los yanaconas, negros y mulatos de la Villa. El virrey Toledo había establecido que por este servicio el cura a cargo debía recibir un peso ensayado cada año, cobrado de los amos de los yanaconas y esclavos. Dada la gran cantidad de yanaconas que existían en Potosí y el importante número de esclavos y mulatos, la cifra que ingresaba este curato era bastante

---

<sup>414</sup> ABNB/CPLA 5 f. 337v. El caso del doctor Gonzáles debió ser famoso, pues también lo cita Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 284.

<sup>415</sup> ABNB/CPLA 8 f. 10r.

considerable. Los vecinos protestaron que este cura, al que se le llamaba “de las piezas”, insistía en cobrar ése peso, aún a pesar de que sólo decía una misa los domingos, ya que el trabajo de administración de sacramentos y doctrina de los yanaconas y esclavos era asumido por los miembros de las distintas órdenes religiosas que asistían en la Villa Imperial de Potosí<sup>416</sup>.

Finalmente, serán los mismos indígenas quienes también protesten acerca del proceder de algunos padres doctrineros de la Villa. Un buen ejemplo son las distintas quejas de los indios, recogidas por el corregidor de Potosí durante la epidemia de viruelas de 1589 y que se comentan más adelante. Lo peor, para la jerarquía eclesiástica, es que estos abusos de los clérigos habían llevado a los indígenas a formular proposiciones erróneas en términos de la fe, como que:

...el sacerdote malo, bravo, codicioso, deshonesto, o que tiene otros pecados escandalosos no consagra en la misa, ni valen los sacramentos que administra, y que no se ha de adorar la hostia y el cáliz que los tales alzan en el altar<sup>417</sup>.

Considerando todos estos elementos y ante la evidencia de manifestaciones de idolatría en Potosí, cabe preguntarse: ¿en qué medida la corrupción del clero favoreció el mantenimiento de la idolatría? De hecho, varios testimonios provenientes de la jerarquía eclesiástica hablan de tolerancia del clero frente a la idolatría de los indios, y la vinculan con los intereses materiales que mostraban los curas y con la propia corrupción clerical. Un ejemplo, aunque de principios del siglo XVII, es la carta que envió el arzobispo Alonso de Peralta al rey, quejándose del proceder de muchos sacerdotes que a cambio de dineros eran permisivos con las idolatrías de los indios:

Reinó y prevaleció en ellos la codicia que es la raíz de todos los males que solo trataron de su acrecentamiento y como los indios les diesen dineros les daban un tácito

---

<sup>416</sup> “...el dicho cura de las piezas sólo sirve de decir una misa a los domingos por la mañana y con sola esta color, cobra el dicho peso ensayado por cada pieza, poniendo por descomulgados a los amos de ellas sin que él las confiese ni administre los sacramentos por los muchos monasterios y religiosos que hay en la dicha Villa que acuden a esto”. ABNB/CPLA 8 f. 10r.

<sup>417</sup> Anónimo “Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad” En: **Revista Histórica**. Tomo I, N° 1, Instituto Histórico del Perú, Lima, 1906, p. 203.

permiso para que perseverasen en sus idolatrías y borracheras y acudiesen a sus fiestas, pues en ellas no tratan sino de traer a la memoria las cosas pasadas, permaneciendo en sus antiguos vicios y torpezas<sup>418</sup>.

Ahora bien, esta tolerancia con la idolatría de los indígenas en algunos casos parece haber sido pasiva; es el caso de aquellos curas que preocupados más en obtener beneficios económicos, descuidaban sus labores y por tanto desconocían lo que pudieran hacer los indígenas que estaban a su cargo (máxime si tomamos en cuenta que el número aproximado de indios varones matriculados en cada parroquia potosina era de mil); pero en otros casos, como los que refiere la carta del arzobispo, se trataba de una tolerancia activa, practicada por aquellos sacerdotes que conociendo manifestaciones de idolatría no se atrevían a extirparlas; sino que por el contrario vieron en su prosecución una forma más de obtener beneficios económicos, un canal más para la extorsión; convirtiéndose, a ojos de las autoridades eclesiásticas, en cómplices y encubridores de las idolatrías de los indígenas<sup>419</sup>. Asimismo el paso de la tolerancia pasiva a la activa era demasiado simple, bastaba con tomar conocimiento de lo que sucedía en la doctrina y aprovecharlo al máximo. Esta tolerancia por parte del clero puede ser mejor entendida retomando el concepto de “pacto colonial”, algo sobre lo que se reflexiona más adelante.

## IX.2.-Los conflictos entre el clero secular y el clero regular

Un segundo elemento que se ha decidido analizar, son las controversias entre el clero regular y el clero secular por el control de las parroquias potosinas. De las originales siete parroquias, en 1571 tres estaban en manos de las órdenes: Nuestra Señora de la Concepción en manos de los Mercedarios, San Pablo en las de los Franciscanos y San Pedro de los

---

<sup>418</sup> AGI/CHARCAS 135 Carta del Arzobispo de Charcas al Rey. La Plata, 20 de marzo de 1613.

<sup>419</sup> Antonio Acosta dice que esta tolerancia interesada hacía la idolatría indígena se presentó en varias doctrinas del virreinato peruano: “...muchos doctrineros no dudaban en tolerar o incluso estimular prácticas religiosas prehispánicas a cambio de las cuales demandaban cantidades de dinero u ofrendas en productos. Es decir, que en lugar de combatir dichas prácticas, como supuestamente deberían hacer, muchos curas las admitían en su propio beneficio”. Antonio Acosta “Iglesia, intereses económicos y teología de la dominación. Contradicciones en la evangelización de la América española. Perú, siglo XVI”. En: **Diálogo Andino**. N° 49, Universidad de Tarapacá, Arica, 2016, p. 418.

Dominicos. Al incrementarse el número de parroquias hasta catorce tanto mercedarios como dominicos recibirían a cargo una parroquia más.

Es sabido que, de manera general, el primer obispo efectivo de Charcas, fray Domingo de Santo Tomás, favoreció a las órdenes religiosas adjudicándoles doctrinas, en gran parte porque en la década de 1560 no había aún un número suficiente de clérigos. Sin embargo la actitud de su sucesor, Alonso Granero de Ávalos, sería totalmente distinta.

Un buen ejemplo es lo sucedido durante el conflicto que Granero de Ávalos tuvo con las órdenes religiosas. El 19 de diciembre de 1584 el provisor del obispado, Tomás López de Fons, solicitó que se declarasen vacantes, con el objetivo manifiesto de adjudicarlas a miembros del clero secular, cuatro doctrinas de la Villa Imperial de Potosí: La Concepción y San Cristóbal de los mercedarios, y San Pedro y San Francisco de los dominicos, arguyendo que los frailes que las administraban no sabían la lengua de los indios; aunque lo que se perseguía realmente era disminuir la influencia de las órdenes religiosas e incrementar el poder de la autoridad episcopal. Los mercedarios defendieron a sus dos doctrineros, alegando que ellos sabían muy bien la lengua quechua y que así habían sido proveídos para las doctrinas y que si se exigía la lengua aymara como requisito, que se les debía dar tiempo para aprenderla. Asimismo, entre fines de diciembre de 1584 y enero de 1585, Alonso de Barzana el notable lingüista jesuita, certificó que tres de los cuatro frailes comprometidos: fray Gerónimo de Leguizamo, dominico, cura de la parroquia de San Pedro; fray Nicolás de los Ríos, mercedario, cura de la parroquia de San Cristóbal y fray Antonio Rondon, mercedario, cura de la parroquia de Concepción, sabían muy bien la lengua quechua y que se encontraban aprendiendo la lengua aymara<sup>420</sup>. Esta certificación de Barzana, que en última instancia habla de un apoyo de la Compañía de Jesús, muestra la solidaridad entre los miembros de las distintas órdenes frente a la arremetida del obispo.

Viendo el apoyo que recibieron los religiosos y ante la posibilidad de fracasar en su demanda, el 17 de enero de 1585 el administrador del obispado solicitó, que si no se declaraban vacantes las doctrinas de los religiosos, al menos que se estableciera que éstos se

---

<sup>420</sup> ABNB/EC 1585 N° 4 fs. 30r-30v. y fs. 35r-38r.

sujetarían a la autoridad episcopal. Al final, en 29 de enero de 1585, la Audiencia determinó que los cuatro frailes permanecieran en sus doctrinas y que sólo respondieran a la autoridad del obispo en cuanto a la administración de los sacramentos. La decisión de la Audiencia a favor de los religiosos se entiende mejor a la luz de las constantes tensiones existentes entre la Audiencia y los obispos y arzobispos, en torno a la provisión de los curatos y parroquias de indios<sup>421</sup>.

Los recelos entre el clero secular y el regular, se extendían a todos aquellos ámbitos que tuvieran que ver con la evangelización de los indios. Así, en 1578, la Compañía de Jesús, que no tenía a cargo ninguna parroquia en la Villa Imperial, provocó la suspicacia de los clérigos cuando el defensor de naturales de Potosí solicitó a la Audiencia de Charcas permiso para que los indígenas pudieran oír la doctrina en la Compañía los domingos en la tarde. Dos de los oidores, el doctor Peralta y el doctor Barros de Sant Millan, parecen haber apoyado a los jesuitas, mientras que el licenciado Juan de Matienzo manifestó sus reservas, apoyando más bien la labor de los clérigos e insistiendo en que los indígenas que asistieran a recibir la doctrina de los jesuitas, debían hacerlo por voluntad propia<sup>422</sup>.

Estos conflictos y recelos entre clérigos y miembros de las órdenes por el control de las parroquias potosinas proseguirían hasta fines del siglo XVI y continuarían aún en el siglo XVII; con la balanza inclinándose ora a favor de los religiosos, ora a favor de los clérigos. A fin de respetar los límites cronológicos de este trabajo, centrado en el siglo XVI, como último dato puede mencionarse lo sucedido con los agustinos. Los miembros de esta orden deseaban desde hacía ya cierto tiempo administrar algunas parroquias de indios en la Villa, y para ello habían recibido el apoyo del cabildo potosino que en su memorial al virrey de 1596 solicitó se diera a esta orden dos de las parroquias de indios de la villa:

---

<sup>421</sup> Eugenia Bridikhina **Theatrum Mundi. Entramados del poder en Charcas Colonial**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Plural Editores, La Paz, 2007, p. 76.

<sup>422</sup> ABNB/ACHLA 5 f.386r. La Plata, 1 de septiembre de 1578. "En este dicho día se voto sobre una petición que presentó el defensor de los naturales para que los indios acudiesen los domingos en la tarde a la Compañía de Jesús a oír la doctrina, el señor doctor Barros y el doctor Peralta, fueron de parecer de lo que salió proveído, el señor licenciado Matienzo fue de parecer que los curas tengan cuenta de los doctrinar a sus tiempos y que los teatinos no se entrometan en ello sino (fuere) a los que de su mera voluntad quisieren ir a la doctrina".

Tiene aquella Villa por su patrón a San Agustín y los religiosos de esta orden han fundado un monasterio y por ser pobres no han podido acabar de edificar una iglesia, que ha muchos años que la tienen comenzada en la cual se administran los santos sacramentos a todo género de gentes y en particular a los naturales donde tienen fundadas cofradías de mucha devoción y para que esto vaya adelante suplica a Vuestra Señoría se sirva de mandar que de las doctrinas que se provee en las parroquias de la dicha Villa, se les den dos a los religiosos de la dicha orden para que con el sínodo de ellos se pueda sustentar y ayudar para el edificio de la dicha iglesia como las tienen las de las otras órdenes<sup>423</sup>.

Este deseo por administrar una parroquia continuaba en 1602, cuando los agustinos pidieron que se les otorgara en calidad de merced la parroquia de Nuestra Señora de los Carangas. Ante la posibilidad de que los agustinos recibieran finalmente esta parroquia, el obispo Alonso Ramírez de Vergara en carta al rey se opuso a esta pretensión argumentando lo siguiente:

... el convento de aquí tiene lo que ha menester y que lo que menos conviene es anexar doctrinas a monasterios... antes convendría dejasen las que tienen las religiones<sup>424</sup>.

Ahora bien, hay que preguntarse en qué medida estos conflictos entre clérigos y frailes afectaban a la población indígena que vivía en las parroquias. En principio, era lugar común considerar que las órdenes religiosas eran más solícitas en la labor de evangelización que los miembros del clero secular; aunque hay que aclarar que las acusaciones de corrupción y de abusos llegaron a alcanzar también a miembros de las órdenes, aunque parecen ser más frecuentes en las doctrinas rurales y no tanto así en las ciudades como Potosí<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> ABNB/CPLA 8 fs. 10r-10v.

<sup>424</sup> AGI/CHARCAS 135 Cartas y Expedientes de los Arzobispos y Obispos de Charcas. Carta del Obispo al Rey. 15 de marzo de 1602. Ramírez de Vergara no era precisamente un obispo enemistado con el clero regular, favoreció a los franciscanos y mantuvo buenas relaciones con los jesuitas.

<sup>425</sup> El chantre Diego Felipe de Molina, dedica varias líneas de su *Memoria* a denunciar casos de corrupción y abusos entre miembros de órdenes religiosas que servían como doctrineros de indios. Aunque el objetivo manifiesto que persigue su crítica es fortalecer la autoridad de los obispos y sedes vacantes frente a las prerrogativas de las órdenes.

Asimismo, y más allá de las normativas de la iglesia peruana como las constituciones del III Concilio Limense, que buscaban unificar los métodos a seguir en la evangelización de los indígenas, es evidente que en la Villa Imperial de Potosí, como en otros lugares, coexistieron diversos métodos para el trabajo pastoral con los indios. Aunque no forma parte de los objetivos de esta investigación abundar en detalle sobre ellos, basta con decir que al margen de los métodos implementados por los miembros del clero secular (cuyo trabajo se desarrolló sobre todo con los indígenas que estaban asignados a cada una de las parroquias), estaban aquellos puestos en práctica por las órdenes religiosas, y entre ellos parecen destacar los de jesuitas y franciscanos. Es conocida la importancia que ambas órdenes dieron a la predicación en lenguas nativas; y en Potosí jesuitas y franciscanos realizaron una intensa labor de predicación en distintos espacios públicos (plazas, mercados, atrios de las iglesias), entablando una suerte de competencia por atraer la atención y devoción de los indígenas en la que participaron algunos de los religiosos más destacados de fines del siglo XVI. Pues si los jesuitas tenían operarios de la talla de Alonso de Barzana, Diego de Torres Rubio o el mismo Blas Valera; los franciscanos poseían a un predicador como Luís Jerónimo de Oré<sup>426</sup>.

Estas diferencias (políticas y de método) entre las órdenes y el clero secular, y las existentes entre las mismas órdenes, condicionaron también las acciones en torno a la idolatría indígena. De ahí que a pesar de las quejas de los clérigos que sirvieron en la Villa Imperial, como Bartolomé Álvarez o Baltasar Ramírez, el clero secular no parece haber hecho mucho frente a las idolatrías de los indios. En cuanto a las órdenes, se nota asimismo que cada una asumió una posición propia frente a la realidad potosina. Así, a diferencia de lo que hicieron en el área rural, los agustinos parecen no haberse empeñado tanto en combatir las idolatrías en Potosí, en buena medida porque no llegaron a administrar una parroquia de indios. Cosa contraria sucede con los jesuitas, quienes aunque tampoco tenían una parroquia, combinaron la doctrina y la predicación con algunas labores de extirpación como la de la huaca de Mollepunku que se analiza en la cuarta parte de este trabajo.

---

<sup>426</sup> Sobre el aprecio a Oré en Potosí, véase el acuerdo del cabildo de Potosí de 2 de marzo de 1601: "...se trató que este cabildo tratase con el padre comisario de los franciscos de esta villa, de licencia al padre fray Luís de Oré para que esté en esta villa por la mucha cristiandad suya y letras y gran doctrina que tiene". ABNB/CPLA 9 f. 143r.



Evidencia documental, ya del siglo XVII, confirma que estas diferencias siguieron condicionando la lucha contra la idolatría, con iniciativas restringidas ya sea al ámbito controlado por el clero secular, o ya al controlado por las ordenes. Es lo que sucedió, por ejemplo, entre 1622 y 1623 cuando el provincial de los dominicos, fray Luís Cornejo, llegó a Potosí en prosecución de la gran visita de extirpación de idolatrías que realizó a pedido del arzobispo fray Jerónimo Méndez Tiedra. Una vez en la Villa Imperial, Cornejo hizo la visita de extirpación sólo en las parroquias de San Pedro y San Francisco, precisamente las únicas que poseía su orden, la de Santo Domingo, al parecer porque su comisión sólo le facultaba a realizar eso<sup>427</sup>.

### IX.3.-Los servicios religiosos en el Cerro Rico y la controversia sobre las fiestas

Un tercer aspecto que se ha decidido abordar y que asimismo dificultaba la evangelización de los indígenas, era que no siempre se cumplía con los servicios religiosos en el Cerro Rico. A fines de 1583 un acucioso observador, Diego Rodríguez de Figueroa, describía la realización de estos servicios de la siguiente forma y hacía sus propias sugerencias:

...en este cerro hay una iglesia que se dice misa un día en la semana que es el jueves, un clérigo de cada doctrina del pueblo, a cada uno le cabe su día, mande vuestra excelencia pues hay catorce parroquias acudan de cada una cada día a decir misa porque es mucha la gente y cumplen cada un clérigo con sus doctrinas pues hay allí indios de sus doctrinas<sup>428</sup>.

Fue el virrey Francisco de Toledo, a través de una de sus ordenanzas, quien obligó a los curas que tenían a su cargo las parroquias potosinas a subir al cerro y decir una misa, de acuerdo a un turno que se había establecido, en la iglesia que había en el Cerro Rico. En 1583, la misa tenía lugar cada jueves y Rodríguez de Figueroa solicitó al virrey Martín Enríquez, que

---

<sup>427</sup> AGI/CHARCAS 147 Cartas y Expedientes de Personas Eclesiásticas – Expediente de Luís Cornejo. El caso de Cornejo forma parte de otro estudio que realizamos sobre la extirpación de idolatrías durante el siglo XVII.

<sup>428</sup> BNE/Ms. 3040 f. 112v.

siendo tantos los indios que asistían en el cerro, que ordenara que hubiera misa todos los días. Hasta ahora, no hay constancia de que el virrey hubiera hecho caso de la sugerencia.

En todo caso, parece que buena parte de los curas de las parroquias potosinas soslayaban su obligación de asistir al cerro cuando les tocaba su turno, dejando a los mineros y mitayos sin misa que escuchar. El problema debió hacerse tan recurrente, que en 1602 el cabildo de Potosí ordenó a uno de sus miembros y al corregidor que hicieran cumplir la ordenanza, y que a la vez escribieran al cabildo en sede vacante del obispado, para que por su parte pusiera también el remedio correspondiente:

Que los curas de las parroquias suban al cerro a decir misa: En este cabildo se mandó que el señor corregidor y Martín Pérez de Gallate, tomen a cargo el hacer que se cumpla [la] ordenanza de don Francisco de Toledo que trata en razón de que los curas que tienen parroquias suban al cerro a decir misa, cada día por su turno y para que escriban a la sede vacante para que envíen recaudo para ello<sup>429</sup>.

Finalmente, otro elemento a tomar en consideración son los intereses materiales de los mineros y azogueros potosinos y su impacto en la evangelización de los indígenas. Teóricamente, el servicio de la Mita contemplaba la evangelización de los indios. Sin embargo, si los mineros y azogueros obtenían su ganancia a partir del grado de explotación al que sometían a los indios, y si poco hacían por preservar la fuerza de trabajo<sup>430</sup>, mucho menos hacían para procurar a los indios la “salvación espiritual”. De hecho, y como se detalla más adelante, los dueños de minas e ingenios intentaban aprovechar al máximo el tiempo que los mitayos estaban a su servicio. Así, a diferencia de lo que pensaban los apologistas del carácter beneficioso de las minas como Matienzo y Capoche, era evidente que la explotación de riquezas en Potosí no favorecía necesariamente la evangelización de los indios de la villa y más bien traía aparejadas consecuencias no deseadas.

---

<sup>429</sup> ABNB/CPLA 10 fs. 16v. Potosí 22 de diciembre de 1602.

<sup>430</sup> Enrique Tandeter puntualiza que la mita “... no favorecía limitación alguna en la intensidad de la explotación por parte del empresario minero [y]... la reproducción o aún la reconstitución de la fuerza de trabajo mitaya no eran preocupaciones del empresario, en tanto dependían de la economía indígena, una esfera absolutamente separada de la producción minera”. Tandeter **Coacción y Mercado...**, p. 61.

Un caso que ejemplifica la actitud de los mineros y azogueros, que anteponían sus intereses materiales a la cristianización de los indígenas, es la controversia que hubo en la Villa Imperial de Potosí sobre la participación de la población indígena en las fiestas religiosas cristianas. El Concilio Limense de 1583 a la hora de hablar sobre las fiestas que se debían guardar en el territorio, había establecido, además de todos los domingos del año que eran de precepto, una serie de fiestas que debían celebrar los españoles y también aquellas que los indígenas estaban obligados a guardar<sup>431</sup>. Sistematizada, la lista de fiestas es la siguiente y salta a la vista el menor número de ellas que estaban obligados a guardar los indios:

**Tabla N° 5**  
**Fiestas que debían guardar los indígenas y el resto de la población.**  
**III Concilio Limense 1583**

MES	INDIOS	RESTO DE LA POBLACIÓN
<b>ENERO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Circuncisión del Señor</li> <li>• La Epifanía o Adoración de los Reyes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Circuncisión del Señor</li> <li>• La Epifanía o Adoración de los Reyes</li> </ul>
<b>FEBRERO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Purificación de la Virgen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Purificación de la Virgen</li> <li>• San Matías apóstol</li> </ul>
<b>MARZO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Anunciación de la Virgen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Anunciación de la Virgen</li> </ul>
<b>ABRIL</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• San Marcos Evangelista</li> </ul>
<b>MAYO</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• San Felipe y Santiago apóstoles</li> <li>• La Invencción de la Santa Cruz</li> </ul>
<b>JUNIO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• San Pedro y San Pablo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• San Bernabé apóstol</li> <li>• San Juan Bautista</li> <li>• San Pedro y San Pablo</li> </ul>
<b>JULIO</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Santa María Magdalena</li> <li>• Santiago apóstol</li> </ul>
<b>AGOSTO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Asunción de la Virgen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Transfiguración del Señor</li> <li>• San Lorenzo mártir</li> <li>• La Asunción de la Virgen</li> <li>• San Bartolomé apóstol</li> </ul>
<b>SEPTIEMBRE</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Natividad de la Virgen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Natividad de la Virgen</li> <li>• San Mateo apóstol</li> <li>• La dedicación de San Miguel Arcángel</li> </ul>
<b>OCTUBRE</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• San Lucas evangelista</li> <li>• San Simón y San Judas apóstoles</li> </ul>
<b>NOVIEMBRE</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Todos los Santos</li> <li>• San Andrés apóstol</li> </ul>

<sup>431</sup> Luis Martínez Ferrer (editor) **Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos.** Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima-Pontificia Università della Santa Croce, Lima-Roma, 2017, pp. 307-309.

<b>DICIEMBRE</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Natividad del Señor</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La Concepción de Nuestra Señora</li> <li>• Santo Tomás apóstol</li> <li>• La Natividad del Señor</li> <li>• San Esteban protomártir</li> <li>• San Juan apóstol y evangelista</li> </ul>
<b>MOVIBLES</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Primer día de Pascua de Resurrección</li> <li>• La Ascensión del Señor</li> <li>• Primer día de Pentecostés</li> <li>• Corpus Christi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pascua de Resurrección y los dos días siguientes</li> <li>• La Ascensión del Señor</li> <li>• Pentecostés y los dos días siguientes</li> <li>• La Santísima Trinidad</li> <li>• Corpus Christi</li> </ul>

Fuente: Martínez Ferrer **Tercer Concilio...**, pp. 307-309

El Concilio Limense había tomado esta determinación siguiendo lo establecido por el Concilio de Trento en lo referente a las fiestas; y en lo referente a los indios, tomando como parámetro un breve del Papa Paulo III de 1537, que estableció la lista de fiestas que debían celebrar los indios. Ahora bien, en el breve papal se alegaba la pobreza de los indígenas a la hora de establecer un número reducido de fiestas para ellos. Sin embargo, demás está decir que lo establecido por el III Concilio Limense vino a satisfacer una vieja aspiración de los mineros y azogueros de Potosí: el que los indios celebraran la menor cantidad posible de fiestas.

El argumento que mineros y azogueros potosinos esgrimían para oponerse a que la población indígena celebrara más fiestas religiosas, era que la participación de los indios en las variadas fiestas acarrea perjuicios, no sólo de orden económico pues aducían que se afectaba el trabajo en las minas y la producción en los ingenios; sino también, y eso se encargaban de recalcar en sus memoriales, de carácter moral, pues argüían que la participación de los indígenas en las fiestas religiosas no era sincera, que estaba motivada por el afán de ocio y que el espíritu mismo de la fiesta religiosa se pervertía cuando los indios aprovechaban estos días para dedicarlos a sus borracheras. Aunque es evidente que lo económico pesaba más que el interés moral en los azogueros y mineros, a la hora de pedir la reducción de las fiestas para los indígenas.

Si bien el Concilio Limense había establecido claramente qué fiestas debían guardar los indios, también había establecido que en las fiestas que no estaban obligados a guardar, los indígenas podían trabajar en sus propias actividades o tener la libertad de guardar la fiesta de

acuerdo a su propia voluntad. Sin embargo, muchos mineros y azogueros de Potosí creían que al estar exentos de estas fiestas los indios de mita podían ser obligados a trabajar en las minas e ingenios, y así obraron en muchas ocasiones. Este razonamiento llevaba a que se cometieran otras faltas, pues varios españoles trabajaban los días de fiesta que supuestamente estaban obligados a guardar, con el argumento de que debían asistir en las minas e ingenios a controlar el trabajo de los indios que no guardaban esas fiestas<sup>432</sup>.

Peor aún, muchos mineros y azogueros querían que los indios trabajaran incluso en los días de fiesta que estaban obligados a guardar por el Concilio Limense. El memorial de Alonso Messía testimonia que algunos mayordomos de minas habían llegado hasta el extremo de prohibir a los indios que bajaran del cerro los domingos, día señalado para su descanso y para que pudieran oír misa<sup>433</sup>. Una práctica igualmente abusiva, puesta en ejecución por los mineros y destinada a obtener el mayor provecho del trabajo de los indios, fue el “doblar” las jornadas laborales de los mitayos los días sábados y las vísperas de fiestas, pagándoles sólo un jornal:

La introducción de doblar en el Cerro fue de hombres desalmados por la poca justicia que en Potosí siempre ha habido...y es que los sábados en las noches hacían quedar a los indios de cédula a trabajar hasta los domingos a las siete o las ocho de la mañana y lo mismo las vísperas de otras fiestas, y porque se doblaba el trabajo a los indios, haciéndoles trabajar de día y luego de noche y sin pagarles más de un jornal, se le puso el nombre de doblar<sup>434</sup>.

---

<sup>432</sup> En 1595, el tesorero Diego de Robles, declaraba que el gobierno de Potosí era “...diferente a todos los del mundo, a lo menos de la cristiandad. Y en tal manera que los días de fiesta que en todas otras repúblicas se guardan, allí es forzoso trabajarse y hasta la Cuaresma y Semana Santa”. Diego de Robles Cornejo “Declaraciones del tesorero de la Real Hacienda Diego de Robles Cornejo en defensa de los propietarios de Potosí (1595)”. En: Ricardo Rodríguez Molas **Los sometidos de la Conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay**. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985, pp. 110-111.

<sup>433</sup> “Agravian también a los indios los mayordomos que están en las minas, en no dexarlos bajar del cerro los domingos a descansar a sus casas, porque el lunes empiecen temprano a trabajar”. Messía “Memorial dado al virrey del Perú...”, p. 160. En 1589, se denunció una práctica similar en los ingenios de Tarapaya, indicando que en ellos, “...no se guardan los domingos y fiestas”. ABNB/CPLA 5 f. 388v.

<sup>434</sup> García de Llanos **Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales (1609)**. Estudio de Gunnar Mendoza y comentario de Thierry Saignes, Museo de Etnografía y Folklore MUSEF, La Paz, 1983, p. 41.

Todo ello dio lugar a un apasionado debate en la Villa Imperial, entre los partidarios de los mineros y azogueros y los que defendían los derechos de los indígenas, el que por su intensidad y extensión (continuaba aún en el siglo XVII) no se trata en esta oportunidad. Baste decir que, a modo de dar legalidad a sus acciones, los vecinos de Potosí habían logrado conseguir que las autoridades eclesiásticas de Charcas otorgaran licencias para que los ingenios de la Ribera (Figura N°6) y los de Tarapaya pudiesen trabajar en las noches durante los días de fiesta, hasta que las mismas fueron revocadas en diciembre de 1589 por el administrador del obispado de La Plata, lo que dio lugar a la queja del cabildo potosino:

En este cabildo se trató de que el administrador de este obispado el domingo pasado que fueron tres días de este dicho mes y año, suspendió las licencias que se habían dado para que los ingenios de esta ribera e valle de Tarapaya e los demás moliesen las fiestas en la noche e mandó se guardasen por los indios todas las fiestas hasta que proveyese otra cosa y que convenía se hiciese diligencia de parte de esta villa para que no se innovase lo que hasta aquí se ha usado.<sup>435</sup>

Asimismo, el virrey Marqués de Cañete (1590-1596) emitió una ordenanza en la cual mandaba que los indios de mita no fuesen obligados a trabajar en los días de fiesta que no estaban obligados a guardar, y que si había algunos que voluntariamente quisieran trabajar, que se les pagara un jornal similar al que se pagaba a los indios que se alquilaban. Sin embargo, un anónimo observador a principios del siglo XVII afirma que esta ordenanza no fue obedecida en Potosí<sup>436</sup>. Nuevas licencias, otorgadas sobre todo por el Vicario de Potosí máxima autoridad eclesiástica de la villa y cuyo cargo era susceptible a presiones de los grupos de poder de la ciudad, fueron obtenidas en años posteriores y nuevas prohibiciones provenientes de los obispos de Charcas o sus legados fueron interpuestas, dando lugar a las correspondientes súplicas del cabildo, como en 1597 cuando solicitaron al obispo Alonso

---

<sup>435</sup> ABNB/CPLA 5 fs. 409r-409v. Revocación de las licencias que los ingenios tenían para moler en la noche los días de fiesta. Potosí, 5 de diciembre de 1589.

<sup>436</sup> “Esta ordenanza no se recibió ni se practicó cuando se hizo ni en más de veinte años después, antes, sin memoria della trabajan, siempre sin diferenciar las fiestas voluntarias de los días de trabajar siendo compelidos a ello con un mismo apremio y paga”. Anónimo “Informe sobre la mita en Potosí a comienzos del siglo XVII”. En: Ricardo Rodríguez Molas **Los sometidos de la Conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay**. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985, pp. 111-113.

Ramírez de Vergara, que a la sazón estaba en la Villa, que autorizara que los indios trabajaran durante las fiestas que no estaban obligados a guardar:

En este cabildo propuso Hernán Carrillo de Córdova veinticuatro como el señor obispo de los Charcas estaba en esta Villa y que convenía componer lo tocante a trabajar los indios en el cerro e ingenios y chacaneo de metales y quemar y beneficiar lamas y entender en todas las demás que eran necesarias tocantes a beneficio de metales, las fiestas que no se mandaban guardar en el Concilio de Lima como se había hecho hasta aquí, por cuanto había su señoría mandado suspender todas las licencias que el vicario de esta villa había dado cerca de esto, y habiéndose tratado y conferido sobre esto entre los dichos capitulares fueron de parecer que se le pida al dicho señor obispo y se nombraron por diputados a los señores alcaldes y Hernán Carrillo de Córdova y se les dio comisión en forma<sup>437</sup>.

Es, asimismo, en el contexto de esta larga controversia acerca del número de fiestas que los indígenas debían guardar, que debe entenderse la magnificencia, el lujo y el boato exhibido por las cofradías de indios durante las fiestas religiosas que se les permitía celebrar o aquellas que habían llegado a celebrar gracias a su obstinación. Las fiestas se constituyeron así en manifestación y reivindicación pública de su cristiandad y devoción. De hecho, en el siglo XVII los indígenas demandaran abiertamente el guardar todas las fiestas del calendario litúrgico, incluso aquellas a las que no estaban obligados, alegando ser tan cristianos como los mismos españoles.

---

<sup>437</sup> ABNB/CPLA 8 fs. 84v. Sobre el trabajar los indios en las fiestas que no son de guardar. Potosí, 8 de noviembre de 1597.

## **CUARTA PARTE**



## **X.-La terrible epidemia de 1589 y la ira de las huacas**

La definitiva estructuración del sistema colonial, al amparo de la política de reducciones y el conjunto de reformas puestas en práctica por el virrey Francisco de Toledo, mostraron que los cristianos y su Dios habían llegado para quedarse. En tal sentido, los movimientos religiosos ocurridos en los Andes con posterioridad a las reformas toledanas, muestran variaciones sustanciales en su prédica, motivadas en gran parte por los cambios políticos y socioeconómicos producidos en la década de 1570.

### X.1.-El Moro Onqoy y su represión

Estas diferencias sustanciales se hacen presentes en los movimientos religiosos producidos en torno a una de las epidemias más terribles que conoció el Perú en el siglo XVI: la devastadora epidemia general de viruelas de 1589. La misma comenzó en las ciudades de la costa del Perú y progresivamente fue abarcando las localidades de la sierra hasta alcanzar el territorio de Charcas. De una virulencia inusitada, la epidemia se cebó sobre todo entre la población indígena produciendo un descenso sensible de la población. Los estragos causados por esta enfermedad, comparables según Iris Gareis sólo con la primera ola de viruela del periodo 1524-1527 y los producidos por la epidemia de 1720<sup>438</sup>, dieron lugar al surgimiento en diversos lugares del Perú de una serie de movimientos de carácter religioso conocidos como “Moro Onqoy”, derivado del nombre que en quechua se dio a la viruela “enfermedad de las manchas”, que propugnaban el rechazo a la religión cristiana y el retorno al culto de las huacas.

Marco Curatola, que ha investigado el Moro Onqoy en sus distintas variantes, lo ha definido como un culto de crisis<sup>439</sup> que surgió en un contexto marcado no sólo por el impacto de la epidemia de viruelas, que produjo una catástrofe demográfica, sino también por los cambios producidos por las reformas toledanas. Algunas de las más llamativas

---

<sup>438</sup> Gareis “La enfermedad de los dioses...”, pp. 85-88.

<sup>439</sup> Curatola “El culto de crisis del Moro Oncoy”, pp. 179-192. Marco Curatola vuelve a referirse al Moro Onqoy en su artículo “Mito y milenarismo en los Andes...”, pp.69-70. El movimiento habría sido más notorio en las provincias de Aimaraes, Antabamba y Vilcas, todas en el actual Perú.

manifestaciones del Moro Onqoy tuvieron lugar en la región de Aimaraes del Perú. El jesuita Pedro Lozano, en base a la documentación de su orden, describía así la doctrina esencial de dicho movimiento:

...porque observando los bárbaros que la peste, como olvidada de los españoles, sólo hacía sangrienta riza en los indios, vinieron por instigación de pocos hechiceros a dar en el abominable pensamiento, de que sin duda gobernaban la máquina del Mundo y sus sucesos, dos deidades muy diversas, y aún entre sí contrarias, una propia de los españoles y otra de los indios, y que a cada una se debía tributar adoraciones, con particulares ritos y ceremonias. De aquí tomaban el origen de la diversidad de fortunas, que corrieron en el contagio de ambas naciones, y también el de sus supersticiones, diciendo, que los españoles habían sentido propicio a su Dios, porque le veneraban con los ritos religiosos de su patria; y por el contrario los indios sólo habían experimentado iras vengativas de su deidad, porque inconstantes habían prevaricado de las ceremonias sagradas que establecieron cuerdamente sus mayores para su veneración<sup>440</sup>.

Al igual que el movimiento del Taqui Onqoy, en el Moro Onqoy jugaron un papel fundamental los dogmatizadores y hechiceros, quienes según Lozano, “a modo de nuestros misioneros”, iban de pueblo en pueblo:

...persuadiendo que acabasen de abrir los ojos a sus aparentes verdades, y renovasen en obsequio de su Dios las primitivas ceremonias, y sacrificios con que se merecían sus agrados; porque de otra manera era infalible, que se extinguiría de una vez toda la Nación Indiana. Añadían algunos de estos fanáticos, para dar más peso a sus clamorosas persuasiones, un embuste, que su Dios se había dignado de aparecéseles y revelarles, que irritado de su propio abandono, les había él mismo enviado el azote de la peste, en venganza justa de sus desacatos, y no alzaría la mano del severo castigo, hasta que arrepentidos volviesen sobre sí y resarciesen con sus cultos antiguos las injurias recientes. Otro más ridículo no dudaba en afirmar con juramento, que había visto claramente en forma y figura humana a la misma peste, y que hablando con él

---

<sup>440</sup> Pedro Lozano **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1754, Tomo Primero, p. 586.

había oído distintamente estas bien articuladas voces: *Desengaña a los tuyos, que si quieren verse libres de mis estragos, no les queda otro remedio que repetir las ofrendas, que en otro tiempo se acostumbraban...* inventó otro un embeleso más descarado, porque dio en decir que él mismo era la peste; y para hacerlo más persuasible se mostraba en solos ciertos lugares, con traje, que le pareció más propio para hacer bien su papel<sup>441</sup>.

Se perciben sensibles diferencias entre la prédica del Moro Onqoy y movimientos precedentes. En primer lugar, la afirmación de que el mundo era regido por dos deidades “...entre sí contrarias, una propia de los españoles y otra de los indios”, entendiéndose como mundo el espacio geográfico andino, a más de remitir a la noción de dualidad andina deja patente el hecho de que en el discurso religioso indígena se había producido un notable cambio. Las huacas no prometían más la expulsión de los cristianos y de su Dios, pues era evidente que ello ya no era posible. Sin embargo, las huacas no renunciaban a seguir rigiendo la vida de los indios y por ello enfermedades como la viruela de 1589, que afectó mayormente a la población indígena, eran la manifestación de la ira de las huacas ante el abandono de los indígenas. Para aplacar la ira de los dioses andinos, los dogmatizadores insistían en el retorno a los viejos rituales y sacrificios, y al igual que el Taqui Onqoy, en el abandono de las señas de identificación con lo cristiano, así fue como cruces y rosarios fueron destruidos y se quemaron las imágenes religiosas<sup>442</sup>.

La represión de los movimientos de la región de Aimaraes corrió a cargo de los padres de la Compañía de Jesús, y en ella tuvo destacada labor el padre Diego de Torres Bollo quien, siendo Rector del colegio jesuita del Cuzco, envió un par de jesuitas y cuatro catequistas indios ciegos a extirpar dichas “apostasías”. Se trata tal vez de una de las primeras experiencias de Torres Bollo en la extirpación de idolatrías, campo en el que destacará luego en Charcas; pues como se verá líneas más adelante, una década más tarde extirpará la huaca de

---

<sup>441</sup> Lozano **Historia de la Compañía de Jesús...**, pp. 586-587.

<sup>442</sup> “...hicieron pedazos las cruces, condenaron al brasero las imágenes, desmenuzaron los rosarios y borrarón todos los vestigios del cristianismo, sin dejar más señales, que las de su abominable idolatría, para cuyo ejercicio e impertinentes ceremonias concurrieron con desatinada tropelía al monte, donde en su gentilidad solían rendir a su mentida deidad culto y ofrecerle nefandos sacrificio”. Lozano **Historia de la Compañía de Jesús...**, p. 587.

Mollepunku en Potosí y en 1629, ya cargado de años, tendrá una participación decisiva en el debate sobre las idolatrías y su extirpación durante el Primer Concilio Platense.

Al final, los movimientos de Aimaraes pudieron ser dominados, aunque hubo de ser necesario el empleo de la fuerza. El corregidor del Cuzco envió una columna de soldados, los que apresaron a los principales hechiceros y líderes, los cuales luego de ser maltratados hicieron una retractación pública<sup>443</sup>. En cuanto al trabajo de los jesuitas y sus acompañantes indios, éste se desarrolló a través de la catequesis, de las confesiones de hombres y mujeres por separado, de la predicación de sermones, de la práctica de oraciones, y de la autoflagelación (o disciplina) por parte de los hombres en las iglesias de los pueblos. Las fuentes tienden a resaltar el trabajo realizado por los indios ciegos que fungían de catequistas, afirmando que “...andaban de casa en casa haciendo la causa de Dios, disuadiéndoles sus errores”; incluso mientras los padres realizaban las confesiones:

...en el ínterin los catequistas ciegos ejercían su ministerio, recapacitando en la doctrina cristiana y requisitos necesarios para recibir fructuosamente los sacramentos, a todo género de personas<sup>444</sup>.

La participación de estos indígenas cristianos, trabajando activamente y no sólo como intérpretes y asistentes, es pues fundamental al momento de reprimir el movimiento. Futuras experiencias de extirpación, tanto en Perú como en Charcas, incluirán la participación de indios devotos cristianos como éstos. De la misma forma, la experiencia del Moro Onqoy en Aimaraes aportará también uno de los primeros ejemplos de “mártires” indios en la lucha contra las idolatrías; en este caso se trató de una india anciana, de quien dice Lozano:

...una buena vieja, que no se dejó arrebatar de la corriente popular; antes celosa se opuso con intrepidez santa a sus descabelladas locuras, reprendiendo severamente su fea apostasía, pero pagó costosamente su celo; porque concitados de furor, a que los

---

<sup>443</sup> Lozano **Historia de la Compañía de Jesús...**, p. 588.

<sup>444</sup> Lozano **Historia de la Compañía de Jesús...**, p. 588.

instigó el hechicero, la embistieron de tropel, y le labraron con los instrumentos de su muerte la corona de mártir<sup>445</sup>.

El caso de esta indígena mártir llama la atención; puesto que funcionarios, clérigos y religiosos, de manera recurrente, insistían en que los indios viejos eran los más empedernidos sostenedores de la idolatría. La actuación de esta indígena y la de los catequistas ciegos, muestra el arraigo que la religión cristiana iba tomando en determinados sectores de la sociedad indígena y las evidentes contradicciones que al interior de la misma se iban suscitando.

## X.2.-La epidemia en Charcas: sacrificios y revitalización de los antiguos cultos

En cuanto al distrito de la Audiencia de Charcas, cabe mencionar que ya Thérèse Bouysse había llamado la atención acerca del impacto de las epidemias en la población indígena de Charcas, y las transformaciones políticas, económicas y sociales, producidas a consecuencia de ellas<sup>446</sup>. Asimismo, de todas las poblaciones del territorio de la audiencia, tal vez la más vulnerable frente a las epidemias era la Villa Imperial de Potosí, debido entre otras cosas a su alta densidad poblacional y a las condiciones precarias de salubridad imperantes en la ciudad:

Potosí fue probablemente la zona del altiplano más sensible a las epidemias. Se sabe que la exaltación del agente patógeno se produce en un medio cerrado, y Potosí reunía todas las condiciones necesarias para el desarrollo rápido de las enfermedades porque se trataba de una ciudad con una población muy numerosa, que vivía en malas condiciones y que estaba sujeta a un régimen de trabajo muy duro<sup>447</sup>.

---

<sup>445</sup> Lozano **Historia de la Compañía de Jesús...**, p. 587.

<sup>446</sup> Bouysse **La identidad aymara...**, pp. 412-413. En cuanto al impacto de las diferentes epidemias y “pestes” en la Villa Imperial de Potosí, se cuenta con el artículo de José Montero Torricos “Revisión bibliográfica sobre las primeras pestes en la Villa Imperial de Potosí”. En: **Archivos Bolivianos de Historia de la Medicina**. Vol. 7, N° 1, Sociedad de Historia de la Medicina de La Paz-Academia Boliviana de Historia de la Medicina, La Paz, 2001, pp. 31-37; trabajo que es ante todo un recuento de epidemias y enfermedades que asolaron la villa, basado exclusivamente en la lectura de la obra de Bartolomé Arzans de Orsua y Vela. Más recientemente, y sobre la base de documentación como los libros del cabildo de Potosí, hemos mostrado la influencia de las pestes en el desarrollo de algunas devociones cristianas, ver Quisbert “Servir a Dios...”, pp. 279-282.

<sup>447</sup> Bouysse **La identidad aymara...**, pp. 412-413.

Esto es confirmado por los libros del Cabildo de Potosí, que registran varias pestes y epidemias que asolaron la Villa y afectaron en particular a la ingente población indígena que residía en las rancherías. Sobre la base de dichos libros y de otras fuentes se ha elaborado el siguiente cuadro que muestra algunas de las pestes y enfermedades que asolaron la Villa Imperial y a su población entre finales del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII:

**Tabla N° 6**  
**Algunas epidemias que asolaron la Villa Imperial de Potosí<sup>448</sup>**

<b>Enfermedad</b>	<b>Año</b>	<b>Fuente</b>
Viruela	1562	Roberto Levillier
Romadizo (catarro) y dolor de costado	1565	ABNB/MNL 52/17
Pestilencia no identificada	1588	ABNB/CPLA 5
Gripe y romadizo (catarro)	1589	Roberto Levillier
Viruela	1589-1590	ABNB/CPLA 5 Roberto Levillier
Alfombrilla (sarampión)	¿1597-1598?	ABNB/CPLA 8
Tabardete (tifus)	1601	ABNB/CPLA 9
Garrotillo (difteria)	1614	Antonio de la Calancha
Tabardillo (tifus)	1615	ABNB/Ruck 8
Alfombrilla (sarampión)	1619	ABNB/CPLA 16
Tabardillo (tifus) y viruela	1628	ABNB/CPLA 18

En cuanto a la viruela, en las poblaciones de habla quechua de Charcas la enfermedad llevó el mismo nombre que en el Perú, es decir “Moro Onqoy”. Sin embargo en las de lengua aymara, la viruela fue conocida como “Choco ussu” o “Hanka ussu”, de acuerdo al *Vocabulario* del jesuita Ludovico Bertonio que muestra las siguientes acepciones:

**Viruelas.** *Choco ussu*, vel *Hanka ussu*. Dar: *Hanka ussu catuto*, *Purikhatito*.

**Choco choco amca:** Papa sarnosa<sup>449</sup>.

**Choco usu.** Mal de viruelas. *Hanka usu*. Idem.

**Hanka amca:** Papa sarnosa.

**Hanka ussu** vel **Choco ussu:** Sarampión o viruelas.

**Hanka puri:** Comenzar este mal<sup>450</sup>.

<sup>448</sup> Una versión inicial de este cuadro, fue publicado en Quisbert “Servir a Dios...”, p. 279.

<sup>449</sup> La asociación de la viruela con la “papa sarnosa” ya fue notada por Bouysse **La identidad aymara...**, pp. 415.

<sup>450</sup> Bertonio **Vocabulario...**, 1ra parte, p. 470 y Bertonio **Vocabulario...**, 2da parte, p. 89 y p. 118.

De acuerdo a Iris Gareis, la epidemia de 1589 formó parte de un ciclo de enfermedades con distintos epicentros, que se habría iniciado en 1585 y duraría hasta 1591<sup>451</sup>. Ello es evidente en el caso de Charcas, puesto que poco antes que la mortal viruela llegara al territorio, una enfermedad de gripe y romadizo (catarro) se cebó con la población indígena de la Villa Imperial de Potosí, superando el número de diez mil indígenas enfermos<sup>452</sup>. Aunque esta enfermedad no causó una gran mortandad, es evidente que dejó debilitada a gran parte de la población. No está muy claro cuando llegó la terrible epidemia de viruelas a Charcas. Sin embargo, las cartas que el virrey Conde del Villar envió al rey permiten hacerse una idea de cómo se propagó la enfermedad. Así, el 19 de abril de 1589 el virrey menciona que la epidemia había arrasado para entonces las provincias de Quito, Cuenca, Loxa, Paita, Trujillo y los valles y llanos de la costa norte del Perú<sup>453</sup>. Casi un mes más tarde, el 11 de mayo, informa que la epidemia ha remitido un poco; aunque aclara que la misma viene acompañada de romadizo y dolores de costado, y se ha hecho ya presente en la ciudad de Los Reyes, habiendo muerto sobre todo negros e indios<sup>454</sup>.

El invierno, al parecer muy duro ese año, y la propagación de la enfermedad en la capital del virreinato, que hacía gala de una gran densidad poblacional, hacen que la situación se agrave dramáticamente. El 13 de junio de 1589 el virrey informa al rey:

En todas las ocasiones pasadas he dado quenta a Vuestra Magestad de las enfermedades que en algunas partes de este Reyno auia de romadizo viruelas y sarampión y del daño que hazian y en la última avisé del estado en que quedauan después de lo qual han ydo en mucho crecimiento en esta ciudad donde se han muerto mucha gente de los naturales y negros y mulatos y cada día mueren muchos y españoles de los nacidos acá y se ha estendido ya a los de Castilla y de todos enferman

---

<sup>451</sup> “La alta mortandad durante el período de 1585 a 1591 se debe con mucha probabilidad a que se trataba por lo menos de dos o tres epidemias con diferentes epicentros”. Gareis “La enfermedad de los dioses...”, p. 85.

<sup>452</sup> “...anme escrito que en las provincias de arriua cassi en un mismo tiempo a tocado otra enfermedad de tose y rromadizo con calentura de la qual aunque ubo días que en Potosí enfermaron de ella mas de diez mil yndios y algunos españoles no a hecho hasta ahora daño notable allí”. Carta del Virrey Conde del Villar a Su Magestad. Lima, 19 de abril de 1589 en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo XI, p. 208.

<sup>453</sup> Carta del Virrey Conde del Villar a Su Magestad. Lima, 19 de abril de 1589 en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo XI, p. 207.

<sup>454</sup> Carta del Virrey Conde del Villar a Su Magestad. Los Reyes, 11 de mayo de 1589 en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo XI, p. 221.

y mueren en mucho numero de todas edades de las dichas enfermedades y de otras que se tienen por pestilencias<sup>455</sup>.

Los estragos de la epidemia en la capital del virreinato serán enormes; el sucesor del Conde del Villar, Don García Hurtado de Mendoza Marqués de Cañete, informará al rey el 16 de octubre de 1589 que la epidemia en Lima ha hecho perecer a más de seis mil personas<sup>456</sup>. De Lima la epidemia se extendió a las ciudades de la sierra pertenecientes a las jurisdicciones de Arequipa, Guamanga y el Cuzco, donde tuvo lugar el fenómeno del Moro Onqoy. Tomando en cuenta estos datos, la llegada de la epidemia al territorio de Charcas debió producirse a fines del invierno y en la primavera de 1589, siendo las primeras poblaciones afectadas, las del corregimiento de La Paz y sus provincias aledañas, en razón a su cercanía a las ciudades de Arequipa y Cuzco.

Así pues, la terrible epidemia de viruelas de 1589 también causo estragos en Charcas y su impacto fue aun más terrible en el caso de la Villa Imperial de Potosí como se ve en el apartado siguiente. Considerando la fuerza que tuvieron los movimientos del Moro Onqoy en el Perú, cabe preguntarse si movimientos religiosos de la misma índole, de revitalización de los antiguos cultos, hicieron su aparición en Charcas. Al parecer si, ya que es aparentemente bajo el impacto de la terrible epidemia de viruelas, que tuvo lugar por septiembre de 1589 un sacrificio humano a una huaca en el valle de Pitantora. El episodio, junto con los estragos que estaba causado la epidemia en Charcas, es relatado al rey por el licenciado Cepeda, presidente de la Audiencia, en febrero de 1590 en los siguientes términos:

...y vuelven a sus idolatrías y esto tan general en ellos que en la provincia de Chayanta en el valle de Pitantora junto al pueblo de Larecache como diez leguas desta ciudad abrá como seis meses se halló en un guayco un muchacho indio sacrificado, abierto el cuerpo y en el hueco del, coca, maíz y otras yerbas y supersticiones y la boca llena de harina de maíz y puesto en una guaca el rostro al nacimiento del sol<sup>457</sup>.

---

<sup>455</sup> Carta del Virrey Conde del Villar a Su Majestad. Los Reyes, 13 de junio de 1589 en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo XI, p. 284.

<sup>456</sup> Carta del Virrey Marqués de Cañete a Su Majestad. Puerto de Paita, 16 de octubre de 1589 en Levillier **Gobernantes del Perú...**, Tomo XII, p. 89.

<sup>457</sup> Carta del licenciado Cepeda a S.M. en contestación de las reales cédulas recibidas y trata muy por extenso de la reducción de los indios chiriguano. La Plata, 10 de febrero de 1590 en Levillier **Audiencia de Charcas...**



El anónimo autor de la *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios*, había recalcado ya la continuidad de este tipo de sacrificios humanos en tiempos coloniales y su uso en momentos críticos como las epidemias:

En algunas partes, especialmente entre los Andes usan sacrificar a las Huacas, o cerros, o al trueno y rayo, algún hombre, o niño, matándole y derramando la sangre, o haciendo otras ceremonias. También suelen sacrificar su propia sangre, o la de otro adorando las Huacas, e Ídolos para aplacarles con este sacrificio. Adviértase que así como antiguamente **el sacrificar niños o hombres era para cosas de grande importancia, como pestilencia grande, o mortandad**, o otros trabajos grandes, así también se usa algunas veces por este mismo fin en las partes donde aún todavía dura este género de sacrificio cruel<sup>458</sup>.

Parece evidente que el sacrificio de Pitantora, realizado en una quebrada (huayco) y en la que la víctima fue puesta probablemente en una sepultura o cueva (al menos así habría que entender la frase “puesto en una guaca”) con el rostro mirando hacia el este, como los cuerpos de los antepasados, fue realizado para aplacar la ira de las huacas manifestada a través de la terrible epidemia de viruelas. Asimismo, la frase del Presidente Cepeda de que los indios “vuelven a sus idolatrías” parece mostrar que en el contexto de la mortal epidemia de viruelas de 1589 se produjeron en Charcas algunos movimientos de retorno a los antiguos rituales; es decir tal cual sucedió en varios lugares de la jurisdicción del Cuzco y que fueron conocidos como Moro Onqoy<sup>459</sup>. ¿Esto quiere decir que hubo movimientos del Moro Onqoy en Charcas?

---

Tomo III, pp. 1-17. En la misma carta Cepeda dice que la averiguación de este sacrificio junto con el asesinato de unos indios mercaderes en el pueblo de Moromoro, se encargó al corregidor de Chayanta, el capitán Pedro Bravo de Paredes; sin embargo lamenta que: “...hasta hoy ha podido averiguar lo del sacrificio, ni quienes ni de donde el muchacho sacrificado, ni menos quien mató a los indios mercaderes”.

<sup>458</sup> Anónimo “Instrucción contra las ceremonias y ritos...”, pp. 195-196.

<sup>459</sup> Un ejemplo de retorno a los rituales tradicionales en el contexto de una gran epidemia de sarampión es el de la huaca Llocllayhuancupa, tal cual lo manifiesta el manuscrito de Huarochirí: “En la época en la que un cierto padre [llamado] Cristóbal de Castilla se encontraba aquí, en esta reducción, y el curaca era don Gerónimo Canchoguanán, como [ambos] aborrecían estas cosas, [la gente] ya no lo adoraba. Pero, hace tiempo, al declararse la gran [epidemia de] sarampión, volvieron a practicar todos los ritos [asociados con su culto]. El curaca, como si creyese que [la epidemia] había sido enviada [por Llocllayhuancupa], ya no les amonestaba cuando bebían en el purun huasi”. Gerald Taylor (editor) **Ritos y tradiciones de Huarochirí**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Particular Ricardo Palma, Lima, 1999, p. 253.

Hasta ahora no se ha encontrado la mención a un movimiento de “Moro Onqoy” en las fuentes charqueñas; sin embargo de algo no puede haber duda, la ira de las huacas estuvo presente en Charcas bajo la forma de la epidemia de viruelas, y su terrible impacto sobre la población indígena dio lugar a una revitalización de los antiguos cultos y a la realización de sacrificios como el de Pitantora.

### X.3.-El impacto en Potosí: la cólera del Dios cristiano

En cuanto a la Villa Imperial de Potosí, gracias a una carta que el corregidor escribió al rey puede saberse que los primeros efectos de la epidemia de viruela comenzaron a notarse a mediados del mes de noviembre de 1589<sup>460</sup>. Se ha mencionado ya que la población de la villa había sido golpeada el primer semestre con la enfermedad del romadizo, e incluso el año anterior, 1588, una enfermedad desconocida se había cebado con los pobladores de las rancherías<sup>461</sup>.

La población potosina, y muy especialmente la indígena, se encontraba pues sumamente debilitada y a pesar que con la experiencia de las dos anteriores enfermedades, los miembros del cabildo y las autoridades de la Audiencia de Charcas habían tomado las providencias necesarias<sup>462</sup>, el impacto de la epidemia de viruela alcanzó niveles catastróficos. El pánico se apoderó de la población y los hospitales, las iglesias y las parroquias se vieron desbordados ante el gran número de enfermos. De la misma forma, las actividades económicas y productivas de la villa disminuyeron, pues la “pestilencia” afectó directamente a la base de

<sup>460</sup> “Una enfermedad de viruelas que los médicos la ponen nombre de peste, en todo él han muerto mucho número de indios que es en quien más impresión a echo, a esta Villa llegó a mediados noviembre de 89 y ha durado hasta mediado marzo”. AGI/CHARCAS 43 Carta del Corregidor de Potosí a Su Majestad. Potosí, 25 de marzo de 1590.

<sup>461</sup> A raíz de la enfermedad, el cabildo potosino decidió nombrar por diputados al procurador general y a dos regidores, encargándoles la “...la cura y proveimiento de los dichos naturales enfermos de las dichas parroquias y apremiando a los médicos y cirujanos y barberos y a las demás personas que les pareciere combenientes para ello, que acudan a visitar curar y sangrar a los dichos naturales y tomando...todas las pasas y azúcar y otras cosas medicinales que convengan” ABNB/CPLA 5, fs. 375v-376r. Potosí 10 de diciembre de 1588.

<sup>462</sup> El Presidente Cepeda asegura haber tomado las providencias necesarias gracias al aviso que tuvo de Lima y el Cuzco. Carta del licenciado Cepeda a S.M. La Plata, 10 de febrero de 1590 en Levillier **Audiencia de Charcas...**, Tomo III, pp. 10-11. Por su parte el Cabildo potosino, y al igual que había hecho el año anterior, decidió el 25 de septiembre de 1589, nombrar dos diputados, los regidores Francisco de Godoy y Domingo Beltran para atender la epidemia y ordenó recoger todo el azúcar y pasas existentes en la Villa, para destinarlos a los indios que se encontraban enfermos tanto en las rancherías como en las parroquias ABNB/CPLA 5, fs. 401.

la riqueza extractiva potosina: la mano de obra indígena. El temor de los vecinos y mineros a que la villa se despoblara parecía por entonces justificado.

En medio de este panorama desolador, autoridades, religiosos y población comenzaron a manifestar que tal peste y calamidad era consecuencia directa de las ofensas que se habían hecho al Dios cristiano. El propio presidente Cepeda admitía ante el rey que la epidemia había tenido lugar "...por nuestros pecados". Al igual que en ocasiones semejantes, se respondió organizando grandes rogativas y procesiones que tenían como objetivo aplacar la ira divina. Como para confirmar que la cólera del Dios cristiano se había abatido no sólo sobre Potosí sino sobre el conjunto de la monarquía española, a fines de noviembre de 1589, cuando ya los estragos de la epidemia eran evidentes, llegaron a Potosí las noticias del desastre de la "Armada Invencible" en su expedición a Inglaterra, con lo que las procesiones y plegarias estuvieron destinadas a pedir misericordia por ambas desgracias<sup>463</sup>.

Para diciembre de 1589 la situación era de un auténtico desastre, por lo que el cabildo decidió tomar una medida drástica: crear una zona aislada de cuarentena. Viendo que la mayor parte de los afectados estaban en las parroquias de Santa Bárbara y San Benito, se decidió llevar a ellas a los enfermos de las otras parroquias, intentando de esta manera contener el avance de la epidemia<sup>464</sup>. El punto culminante de la enfermedad parece haberse dado entre diciembre de 1589 y febrero de 1590. El impacto fue tal, que durante los meses de enero y febrero disminuyeron incluso las sesiones del cabildo. La actividad de este cuerpo se normalizaría sólo a partir de abril, cuando ya la enfermedad había remitido. Desesperación, pánico, arrepentimiento, mortificación, procesiones, plegarias y hasta procesiones de flagelantes, todo ello fue parte del paisaje urbano de Potosí, desde noviembre de 1589 hasta marzo de 1590. Cuando el corregidor hizo el balance de la tragedia las cifras de enfermos y de fallecidos resultaron muy elevadas, tal cual quedan consignadas en el siguiente cuadro:

---

<sup>463</sup> ABNB/CPLA 5, fs. 405v-408r. Procesiones y plegarias por la enfermedad de viruelas y por el suceso adverso de la armada enviada contra Inglaterra. Potosí, 23 de noviembre de 1589.

<sup>464</sup> "...se acordó y resumió que en las parrochias de Santa Bárbara y San Benito questan juntas y donde a caído la mayor parte de los enfermos se reduzcan y traigan los demás de las otras parrochias que han caído y fueren cayendo para que en ambas a dos iglesias se curen todos los dichos enfermos, poniendo en ellas los españoles convenientes para (el) dicho efecto e indios fiscales y ladinos para que ayuden al servicio de los dichos enfermos y se vayan sacando de entre ellos los convalecientes y poniéndolos en galpones aparte donde se les de comer y acaben de sanar". ABNB/CPLA 5, fs. 410r-410v. Sobre la enfermedad de viruelas. Potosí, 20 de diciembre de 1589.

**Tabla N° 7**  
**Impacto en Potosí de la epidemia de viruelas de 1589**

Total de personas enfermas	Total de personas fallecidas	Tasa de Mortalidad
40.000	3.700	9,25 %

Fuente: AGI/CHARCAS 43

Con aproximadamente 160.000 habitantes, una cuarta parte de la población de la Villa Imperial resultó afectada por la epidemia, y la tasa de mortalidad entre la población que enfermó fue elevada pues murió uno de cada diez enfermos. La mortalidad incluso puede haber sido aún mayor, puesto que el Virrey García Hurtado de Mendoza Marqués de Cañete, informó al rey en mayo de 1590 que los indígenas muertos en Potosí por la enfermedad fueron más de 6.000<sup>465</sup>. Al igual que en las otras regiones del virreinato, quienes más sufrieron el impacto de la enfermedad fueron los indígenas. Al margen de la gran cantidad de muertos, las secuelas de la enfermedad se harían sentir en muchos de los sobrevivientes, que quedaron tullidos o con marcas en el cuerpo:

Respecto al sufrimiento de los enfermos, quedó plasmado en las relaciones históricas un cuadro de horror que hace recordar las visiones medievales del infierno. La enfermedad desfiguraba los rostros de las víctimas, hasta el extremo que algunos perdieron los labios o parte de la nariz a causa de las erupciones cutáneas. Otros padecían dolores terribles porque la enfermedad les había atacado la garganta de manera que ni siquiera podían ingerir líquidos<sup>466</sup>.

La epidemia campeó en las rancherías favorecida por el hacinamiento y las pésimas condiciones de salubridad; entre ellas, la falta de fuentes de agua para abastecer las

---

<sup>465</sup> “...en las últimas cartas que he recibido de Potosí me enviaron testimonio de un cura que contiene haver muerto en aquel asiento más de seis mil yndios”. Carta del Virrey Marqués de Cañete a Su Majestad. Callao, 1 de mayo de 1590 en Levillier **Gobernantes del Perú...** Tomo XII, p. 157. En febrero de 1591, a tiempo de exponer el gran estrago que había causado la epidemia en la población indígena, el presidente Cepeda mencionó los problemas que existían para atender los servicios de los trajines, tambos, chácaras y sobre todo la mita del Cerro Rico, a la cual se le dio la máxima prioridad por parte de las autoridades. Carta de licenciado Cepeda a Su Majestad. La Plata, 28 de febrero de 1591 en Levillier **Audiencia de Charcas...**, Tomo III, pp. 95-106.

<sup>466</sup> Gareis “La enfermedad de los dioses...”, p. 87.

necesidades de la población indígena, aspecto que había sido ya notado en 1585 por el minero Luís Capoche:

Los naturales beben de pozos y padecen mucha necesidad por faltarles comúnmente el agua por septiembre y octubre hasta que llueve; de los arroyos no beben aunque corran, por venir el agua inficionada del beneficio de metales y azogue; y así sería necesario se hiciesen pozos en las parroquias por las comunidades para su sustento<sup>467</sup>.

Igualmente, y a raíz de la mortalidad causada por la enfermedad, los indígenas tuvieron que hacer frente a toda una serie de abusos y exacciones de parte de algunos clérigos de las parroquias, a los cuales hace referencia la, ya mencionada, carta del corregidor de la Villa:

Con la ocasión de esta enfermedad y haber andado todo el tiempo que ha durado entre estos indios...[han sucedido] desordenes y cosas que han ido introduciendo los sacerdotes doctrinantes llevándoles derechos de acompañamientos...tañer campanas y de ir por ellos con cruz, obligándoles asimismo a hacer posas cuando los traen a enterrar y a que paguen un tanto por la sepultura haciéndoles hacer decir más misas de lo que conforme a su posible pueden, mostrándose ser dueños de sus haciendas con diligencias que hacen para que se les dejen encomendadas por sus testamentos<sup>468</sup>.

Los excesos de los clérigos fueron tantos que los indígenas de las parroquias se vieron obligados a recurrir al corregidor, presentando sendos memoriales donde detallaban uno a uno los abusos de los doctrineros. Algunos de estos memoriales fueron enviados por el corregidor al rey<sup>469</sup> y su contenido ha sido resumido en el siguiente cuadro, que ilustra claramente los abusos que cometieron los doctrineros en el contexto de la enfermedad:

---

<sup>467</sup> Capoche **Relación General...**, pp. 76-77. Años después de la epidemia, la situación no había mejorado tal cual lo deja ver la carta que en 1594 el cabildo de Potosí envió al virrey: “Una de las grandes lastimas que en esta Villa pasan, es la necesidad grande que padecen los indios que en ella habitan de agua y en particular los meses de agosto y septiembre, octubre y noviembre y porque la falta grande les obliga a beber de unos pozos que ellos hacen a mano les causa muy de ordinario grandes enfermedades y muchas muertes”. ABNB, CPLA 7 fs. 277v-278r Carta del cabildo de Potosí al Virrey. Potosí, 2 de abril de 1594. La cita es del f. 278r.

<sup>468</sup> AGI/CHARCAS 43 Carta del Corregidor de Potosí a Su Majestad. Potosí, 25 de marzo de 1590.

<sup>469</sup> “Traslado de algunos de los memoriales que dieron indios de las parroquias de Potosí al corregidor, de cosas que les tomaron los sacerdotes de las parroquias en la ocasión de la pestilencia de viruelas y sarampión por entierros, posas y sepulturas, y otros derechos” 10 folios s.f. incluido en AGI/CHARCAS 43 Carta del Corregidor de Potosí a Su Majestad. Potosí, 25 de marzo de 1590.

**Tabla N° 8**  
**Denuncias de abusos de los doctrineros durante la epidemia de 1589**

PARROQUIA	DETALLE
<b>San Francisco</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• María Suacani, natural de Jule, denuncia que el cura de la parroquia le ha despojado de los bienes de su hijo Domingo Chino.</li> <li>• Se denuncia que se cobró a seis pesos y medio por la misa y la sepultura de los indios de Chayanta que habían muerto.</li> </ul>
<b>San Pablo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se denuncia que el cura de la parroquia, Maestro Lasarte, se ha quedado con los bienes de María (Aca).</li> </ul>
<b>Santa Bárbara</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se denuncia que el cura pidió cincuenta pesos por el acompañamiento del entierro de una india llamada María.</li> </ul>
<b>San Martín</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se denuncia que el cura de la parroquia hizo cobros por los muertos de Hanansaya Hilavi sin haber dicho la misa correspondiente.</li> </ul>
<b>San Juan</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se denuncia que el cura de la parroquia hizo cobros por los muertos, sin haber dicho la misa correspondiente.</li> <li>• Una india llamada Isabel denuncia que el cura, Melchor Xuarez de Ortega, le exige diez careros para pagar las posas, misa y entierro de su hermano Domingo.</li> <li>• Pedro Aruma, de Acora, denuncia que el cura Melchor Xuarez hizo almoneda de los bienes de su cuñado Pedro Paucar y se quedó con el producto, aduciendo se le debía del entierro y misas.</li> </ul>

Fuente: AGI/Charcas 43

Como puede verse, las denuncias tocan al menos a cinco de las catorce parroquias existentes en la Villa, y giran en torno a cobros excesivos por misas y entierros, misas que se pagaban y que nunca se realizaban y apropiación de los bienes de los indígenas muertos durante la epidemia por parte de los curas. Tal vez el ejemplo paradigmático de estos doctrineros, más preocupados por sus ganancias materiales que por el bienestar espiritual de los indígenas, fue el cura de la parroquia de San Juan, Melchor Xuarez de Ortega, sobre cuyas actitudes, abusos y métodos coercitivos abunda el memorial de Pedro Aruma:

...el dicho cura tiene costumbre cobrar derechos de entierros de los niños e yndios que se mueren en la dicha parroquia, e de unos ha cobrado a cuatro y a seis corrientes e que si se escusa de pagalles los dichos indios y albaceas...les encierra en su casa en un aposento que tiene y de allí no los deja salir hasta que les paguen e si acaso algún indio se escusa con decir que no debe entierro y que no tienen que dejar para misas, porque deben deudas, les dice que dejen para misas...aunque los albaceas no quieren que a los difuntos se les hagan posas, las dice el dicho cura y de la dicha posa les lleva cuatro

pesos e más les lleva por las candelas que habían de llevar en el entierro e poner en la sepultura cuatro reales<sup>470</sup>.

Finalmente, hay que decir que la población indígena de Potosí, en razón a su misma heterogeneidad, parece haber respondido de diversas formas a la epidemia. Una gran parte de la población de las rancherías participó a través de sus cofradías en las distintas actividades religiosas destinadas a aplacar la cólera del Dios cristiano y pedir por la salud de los enfermos; pero al mismo tiempo la epidemia debió traer consigo, aunque aún no tengamos evidencias de ello, una actividad febril por parte de los curanderos y hechiceros indígenas que habitaban en la villa. Al igual que sucedió en otras regiones del Perú y Charcas, es dable pensar que hubo también en la ciudad minera un resurgir de las prácticas religiosas tradicionales a la par que un gran fervor cristiano; y es que en última instancia, el Dios de los cristianos se parecía bastante a las huacas andinas, pues enfermedades como la viruela de 1589 eran vistas como manifestaciones de la cólera divina, ya sea de la deidad cristiana o de las deidades andinas.

## **XI.- Los jesuitas y la extirpación de la huaca de Mollepunku**

Tal vez, el caso más conocido y mejor documentado de extirpación de idolatrías en la Villa Imperial de Potosí durante el siglo XVI, es el de la huaca de Mollepunku. Las tres fuentes clásicas sobre esta huaca y su extirpación son: la carta del padre Pablo José de Arriaga, de 29 de abril de 1599, dirigida al padre Claudio Acquaviva y publicada en la *Monumenta Peruana*<sup>471</sup>. La referencia a la huaca de Mollepunku contenida en el tratado del mismo Arriaga *De la extirpación de la idolatría del Perú*, impresa en 1621. Y el relato que consigna, ya en el siglo XVIII, el cronista Bartolomé Arzáns de Orsua y Vela<sup>472</sup>. A ellas hay que agregar la descripción del sitio hecha en 1589 por el corregidor Pedro Zores de Ulloa y el relato de la extirpación de la huaca presente en la obra de Pedro Lozano *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, textos que se analizan en esta oportunidad y que nos permiten

<sup>470</sup> Memorial de Pedro Aruma en “Traslado de algunos de los memoriales...”, f. 10.

<sup>471</sup> Carta de Pablo José de Arriaga a Claudio Acquaviva, Lima 29 de abril de 1599 en Antonio Egaña (editor) **Monumenta Peruana**. Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1974, Tomo VI, pp. 660-733.

<sup>472</sup> Una última fuente sería una carta dirigida en 1597 por el padre Gregorio Cisneros al padre Manuel Vásquez, citada por Thérèse Bouysse “Minas del sol, del Inka, y de la gente...”, p. 325.

revisitar la extirpación de esta huaca y proponer nuevos elementos de análisis, entre ellos la identificación definitiva del personaje jesuita que presidió la extirpación.

#### XI.1.-Las narrativas en torno a la huaca

El sitio de Mollepunku era conocido como uno de los principales santuarios de Charcas, a la par que era una de las puertas de ingreso, sino la principal, al santuario prehispánico de Potosí. Pablo Cruz ha mostrado que la quebrada de Mollepunku tuvo una ocupación continuada desde el periodo arcaico, habiendo hallado predominancia de material del periodo intermedio tardío (el llamado de los señoríos regionales), a la vez que consigna la existencia de arte rupestre en la hoy llamada “Cueva del Diablo”<sup>473</sup>.

A este lugar acudían peregrinos no sólo desde Potosí sino desde distintos puntos del virreinato; tal cual lo confirma el famoso pasaje de Pablo José de Arriaga en su obra *De la extirpación de la idolatría del Perú*, pues refiere que durante cierta visita de extirpación que realizó el padre Diego Ramírez a un pueblo de la sierra peruana en las primeras décadas del siglo XVII, halló entre los demás indios: “...uno que había ido en peregrinación más de trescientas leguas visitando las principales huacas y adoratorios del Pirú y llegó hasta el de Mollo-Ponco que es a la entrada de Potosí, muy famoso entre todos los indios”<sup>474</sup>.

Conocido por los españoles, también, como “la Puerta” o “la Angostura”<sup>475</sup>, y ubicado en el camino que conducía a La Paz, por tanto muy frecuentado por los viajeros, el lugar fue asociado con la morada del diablo tanto por la persistencia de los indios en seguir practicando sus rituales en el sitio, como por una serie de desgracias fatales que sucedían con los viandantes, sobre todo en el tiempo de lluvias. En 1589, el corregidor de Potosí don Pedro Zores de Ulloa describía el sitio en estos términos:

---

<sup>473</sup> Pablo Cruz “Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia”. En: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**. Vol. 11, N° 2, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile, 2006, pp. 35-50.

<sup>474</sup> Arriaga **Extirpación de la idolatría del Pirú**, p. 5. Por cierto que el padre Diego Ramírez al que hace referencia Arriaga, debió recoger esta noticia con mucho interés, pues él era potosino de nacimiento.

<sup>475</sup> Diego González Holguín, confirma que a inicios del siglo XVII, se denominaba al lugar, tanto con el nombre de la” angostura” como por su nombre indígena: “Mullupuncu. La angostura de Potosí, llamada assi”. Diego González Holguín **Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú, llamada Lengua Qquichua o del Inca**. Instituto de Historia-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1952 [1608], p. 249.



Dos leguas de esta villa están los ingenios y rivera de Tarapaya...y el camino para ir a ellos es un paso que llaman la Angostura que por su peligro se han ahogado y ahogaban de ordinario muchos indios y ganados y algunos españoles<sup>476</sup>.

Casi un siglo y medio más tarde, estas desgracias, adquirieron en la pluma del cronista Arzans ribetes de mayor dramatismo e imaginación:

Es memorable ésta quebrada...por lo que en ella sucedía a los principios de la fundación de esta Villa, pues pasando las gentes por allí, repentinamente se juntaban las dos peñas (que son altísimas) y matándolos a todos se tornaban a abrir. Otras veces si pasaban en cabalgaduras, de improviso éstas se alborotaban y no paraban hasta hacer pedazos a los hombres con sus corcovos. Otras se levantaba un viento huracán tan espantoso que súbitamente les quitaba la vida, y si no se las quitaba en aquel punto los arrebatava y arrojaba encima de otras peñas que hay en sus contornos<sup>477</sup>.

La carta ya mencionada del padre Arriaga al general de los jesuitas Claudio Acquaviva, y que es el documento más cercano a los hechos de la extirpación, describe el lugar y la propia extirpación en los siguientes términos:

...poco más de dos millas de esta Villa, en el camino real, están dos cerros a que los indios desde tiempo inmemorial han tenido estraña devoción acudiendo a hacer allí sus ofertas y sacrificios y consultando al demonio en sus dudas y recibiendo dél respuestas. Estos dos peñascos eran piedras de escándalo, de suerte que con la ocasión de ellas caían en muchas idolatrías los indios, y aunque la Justicia seglar y eclesiástica lo avía puesto muchas veces la mano para remediar este daño, no se avía hecho nada.

---

<sup>476</sup> AGI/CHARCAS 43 Carta a S.M. del Corregidor de Potosí, Pedro Zores de Ulloa. Potosí 12 de Marzo de 1589. Parecidos términos se halla en la provisión que el virrey emitió en 1589, ordenando la construcción de puentes en el lugar: "...la mucha necesidad que había de hacerse puentes en el río de la Angostura por escusar las muchas muertes que de ordinario sucedían con las crecientes del dicho río ahogándose españoles e indios y gran cantidad de ganado por ser muy frecuentado el dicho camino fragoso, el meterse por él los bastimentos a la dicha villa que se llevaban del Cuzco como coca y las otras mercaderías y ropa de Castilla y asimismo el pasar la dicha angostura los metales que llevan a Tarapaya continuamente a beneficiar". ABNB/CPLA 5 fs. 391r-391v.

<sup>477</sup> Sobre el mismo sitio, Arzans dice que era: "... una cueva grande naturalizada en piedra viva, donde un día a la semana [los indios] iban como en procesión a adorar al común enemigo, que las más de las veces se les aparecía visible". Bartolomé Arzans de Orsua y Vela **Historia de la Villa Imperial de Potosí**. Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz, 1975, p. 102.

Tomó la mano el Padre que predica a los indios y un día, después de haberles predicado lo que pareció convenía al propósito y movido los indios a destruir estos diabólicos oratorios, se partió desde la plaza donde había predicado a los indios, sin entrar en casa, con grande muchedumbre de hombres y mujeres, y por haber llegado un poco tarde no se hizo más que juntar mucha piedra. Otro día se comenzó a levantar una pared para estorbar la subida del cerro principal, y habiendo trabajado día y medio en ella, estando más de doce indios encima de ella, se vino abajo y reventando por en medio y se fue sentando poco a poco, y si como sucedió desta manera, cayera por el cimientto, lo pasaran todos muy mal, que parece que el demonio procuraba con todas sus fuerzas estorbar esta obra. La causa de haberse caído la pared fue que con la prisa no se levantó tan de propósito como era menester y como después se hizo. Levantaron allí un altar y capilla muy aderezada y díjose Missa en aquel lugar, desterrando el príncipe del cielo al príncipe de las tinieblas, que tantos años avía estado apoderado de aquel lugar con daño de tantas almas. Dado fin a esto se volvió el Padre con todos los indios y entraron con una solemne procesión en el pueblo cantando la doctrina todo el pueblo<sup>478</sup>.

Líneas más adelante, Arriaga comenta que los jesuitas convencidos de que era imperioso extirpar del todo este culto idolátrico, decidieron entronizar un santo en el sitio y luego de un sorteo el elegido resultó ser San Bartolomé, cuya imagen en bulto se hizo con las limosnas que dieron muchos indios devotos. Como dice Thérèse Bouysse, la elección de este santo fue hecha tanto por su facultad especial para combatir al demonio como porque se consideraba al propio Potosí como la boca del infierno<sup>479</sup>. La narrativa de Arriaga incluye otros detalles que vale la pena transcribir pues serán objeto de análisis más adelante:

Cuando se hizo la capilla se avía echado suertes para sacar un santo a quien se dedicase, y cúpole a San Bartholomé, y vínole muy bien por ser particular defensor contra el demonio. Dióse luego traza de hacer su imagen de bulto, como se hizo a lo natural, acudiendo con mucha liberalidad los indios con sus limosnas a ello. Acabose para la fiesta del mismo Santo y este día se llevó en procesión desde una iglesia, sacándole en hombros hasta fuera del pueblo el Padre Rector y los demás Padres de

---

<sup>478</sup> Egaña **Monumenta Peruana** Tomo VI, pp. 687-688.

<sup>479</sup> Bouysse “El Sol de Adentro...”, p.71.

casa, de donde le tomaron los indios de una cofradía; salieron por otra parte a recibir al Santo los curas de las parrochias, que se avían juntado para el efecto, con muchos pendones, cera y danzas, arcos y música, subieron el Santo arriba donde estaba el altar muy bien compuesto, hubo sermón y Missa con mucho consuelo de todos. Púsose allí un indio muy viejo y muy buen cristiano para que conservase lo hecho<sup>480</sup>.

## XI.2.-El personaje: Diego de Torres Bollo

Ahora bien, el episodio de Mollepunku ha llamado la atención de diversos autores, los que han hecho uso de las fuentes clásicas a las cuales se ha hecho referencia<sup>481</sup>; de ahí que en esta oportunidad nos limitaremos a aclarar algunos aspectos que permanecían oscuros en la narrativa de la extirpación. Uno de estos cabos sueltos tiene que ver con la versión publicada de la carta de Arriaga. En su momento Antonio Egaña, el editor de la *Monumenta Peruana*, identificó los “dos cerros” mencionados en la carta con el Cerro de Potosí y el Huayna Potosí. Obviamente se trata de un error, pues el Cerro Rico era tan afamado que sería difícil pensar que Arriaga no lo hubiese mencionado por su nombre; pero sobre todo la misma carta hace referencia a que los cerros se ubicaban “...poco más de dos millas de esta Villa, en el camino real”, lo que coincide con la ubicación de la quebrada de Mollepunku, luego de San Bartolomé. Sin embargo, la nota de Egaña prosperó y así se llegó a pensar que la carta de Arriaga hacía referencia a la extirpación de la huaca del Cerro Rico de Potosí.

---

<sup>480</sup> Egaña **Monumenta Peruana** Tomo VI, p. 689.

<sup>481</sup> Algunos de los autores que abordan el caso de la huaca de Mollepunku y la entronización de San Bartolomé son Teresa Gisbert **Iconografía y Mitos Indígenas...**, pp. 19-20; Josep Barnadas "Idolatrias en Charcas...", p. 100-101; Thérèse Bouysse, quien habla sobre el episodio en tres artículos "De Empédocles a Tunupa...", p. 177 y 202; "El Sol de Adentro...", pp. 69-71 y "Minas del sol, del Inka, y de la gente...", p. 325-328. Asimismo Pascale Absi en su libro **Los ministros del Diablo...**, pp. 85-86 y 144-146; y Pablo Cruz "Mundos permeables y espacios peligrosos...", pp. 39-42. Por nuestra parte hemos visto el caso en Quisbert "Servir a Dios...", pp. 283-284. Dedicados específicamente al sitio, están el artículo de Guillermo Calvo "Una tradición inmemorial en la Villa Imperial de Potosí. La festividad de Chutillos y la Capilla de la Puerta de San Bartolomé". En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 469-486; y el de Edgar Valda "La Festividad de San Bartolomé y de los Chutillos: tradición y modernismo". En: **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica**. N° 4, Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, Sucre, 1998, pp. 19-32. Estos dos últimos, tienen la virtud de aportar datos y documentos del siglo XIX sobre el lugar. Con todo, el trabajo dedicado en exclusividad a ver el sitio desde la mirada arqueológica, antropológica e histórica, es el de Pascale Absi y Pablo Cruz "La puerta de la *Wak'a* de Potosí se abrió al infierno. La quebrada de San Bartolomé". En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2006, pp. 3-34.

Más aún, este error condujo a otro, pues se creyó que quien realizó la extirpación de la supuesta huaca del Cerro Rico (o la de Mollepunku si se hace la interpretación correcta) fue el mismo Pablo José de Arriaga. Y esto es algo que bien vale la pena aclarar. Efectivamente, fue este jesuita quien informó al general de la orden, Claudio Acquaviva, sobre la extirpación hecha en Potosí en su carta de 29 de abril de 1599; sin embargo, por ese entonces Arriaga era rector del Colegio de San Martín de Lima y de hecho la carta fue escrita en la capital del virreinato<sup>482</sup>. Asimismo no hay ninguna evidencia, al menos por ahora, que avale la presencia de Pablo José de Arriaga en Potosí, tanto en 1598 que parece ser el año en que se hizo la extirpación de la huaca de Mollepunku; o 1599, que es cuando se escribió la carta a Acquaviva. En síntesis, Arriaga sólo hizo el relato de un episodio protagonizado por otro miembro de su orden, ¿pero quién era este otro jesuita? Esta interrogante es aclarada por la obra de Pedro Lozano *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. En ella, al momento de hacer un elogio de la vida del padre Diego de Torres Bollo, fundador de la provincia jesuítica del Paraguay, se dice lo siguiente acerca de una estancia suya en Potosí:

No le sería menos sensible la diligencia que puso para impedir la ganancia que el Demonio sacaba en cierto lugar, llamado la Angostura, distante sola una legua de Potosí, porque juntándose allí muchísimos indios, ejercitaban abominables supersticiones y adoraban al Demonio, que traía embaucada su incauta simplicidad con sus falaces oráculos. Sintió vivísimamente el celoso padre, que en las cercanías de una población católica se mantuviese aún el espíritu infernal en la posesión pacífica del culto, que usurpaba a su Criador, con irreparable daño de los pobres indios, y desengañando a estos de su torpe ceguedad, buscó modo de quitarles la ocasión de reincidir en la idolatría, y recompensar las ofensas hechas a la divina majestad con las sacrílegas adoraciones, convirtiendo el lugar de ellas en devoto santuario, donde se rindiesen a Dios sagrados cultos. Porque moviendo a personas devotas que contribuyesen con suficientes limosnas, se levantó en la Angostura una iglesia dedicada al glorioso apóstol San Bartolomé y dejó entablado que cada año se celebrase

---

<sup>482</sup> Arriaga fue rector del Colegio de San Martín por casi 24 años, aunque de manera discontinua, ver Chávez Hualpa “Necrologio de un extirpador de idolatrías...”, p. 177. Uno de estos periodos al frente del rectorado de este colegio lo cumplió, precisamente, entre 1596 y 1601. Pablo Pastells **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias**. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1912, Tomo I, p. 531.

solemne fiesta en honra suya, como se ha continuado desde aquel tiempo a gloria de Nuestro Señor<sup>483</sup>.

Así pues, el protagonista principal de la extirpación de la huaca de Mollepunku y la consiguiente entronización de San Bartolomé fue el padre Diego de Torres Bollo, quien fue rector del Colegio de la Compañía de Jesús en la Villa Imperial de Potosí, entre 1597 y 1599<sup>484</sup>.

El que la extirpación haya sido realizada por Diego de Torres Bollo es de gran importancia, pues este jesuita tenía ya una gran experiencia combatiendo las idolatrías de los indios. Lo había hecho ya en la doctrina de Juli y tuvo asimismo un papel de primera importancia en la represión del movimiento del Moro Onqoy que estalló con ocasión de la epidemia de viruelas de 1589. Por ello no es de extrañar, que una vez llegado a Potosí, hubiese llamado su atención el culto que los indígenas tenían a la huaca de Mollepunku y se hubiese propuesto erradicarlo.

Además de su experiencia extirpadora en el caso del Moro Onqoy y en el episodio de Mollepunku, Diego de Torres Bollo fue uno de los propagadores de la fama de la cruz de Carabuco, pues en 1601 como procurador de los jesuitas viajó a Europa en compañía de Arriaga y entregó al Papa Clemente VIII en Roma una reliquia de esta cruz. Casi tres décadas después, de regreso en el territorio de Charcas, Torres Bollo asistió al Primer Concilio Platense estando presente en la sesión del 20 de marzo de 1629, dedicada al tema de la idolatría, y en la que como veterano en el tema fue uno de los principales oradores junto al franciscano Bernardino de Cárdenas<sup>485</sup>.

---

<sup>483</sup> Lozano **Historia de la Compañía...**, Tomo Primero, p. 622.

<sup>484</sup> Puede verse algunos datos biográficos de Torres Bollo en el artículo de Rodrigo Moreno "El padre Diego de Torres Bollo, fundador de la provincia jesuítica del Paraguay". En: **Notas históricas y geográficas**. N° 11, Facultad de Humanidades-Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2000, pp.151-164.

<sup>485</sup> Julio García Quintanilla **Historia de la Iglesia en La Plata**. Talleres Gráficos Don Bosco, Sucre, 1964, p. 162.

### XI.3.-Las lecciones de la extirpación

Pero volviendo al episodio de Mollepunku, un aspecto que llama la atención es la extirpación tardía del sitio, más de cincuenta años después del descubrimiento del Cerro de Potosí y el establecimiento de la población. Máxime si el lugar era demasiado visible y muy transitado, pues por él pasaba, y pasa aún, el camino que va de Potosí hacía las provincias del norte. Y no es que no hubieran existido intentos de erradicar el culto de la huaca; la misma carta de Arriaga menciona que se habían realizado intentos, tanto por parte de la justicia seglar como por la eclesiástica, pero no habían tenido resultados. Ello habla de un culto muy arraigado en el sitio, incrementado por los frecuentes desplazamientos de población que provocó la actividad minera y comercial de la Villa. Los contingentes de mitayos que venían del norte y las caravanas de llamas y mulas con productos, necesariamente debían pasar por esta “puerta” que comunicaba con el espacio sagrado presidido por el Cerro Rico. La carta de 1597, de Gregorio Cisneros al padre Vásquez, menciona alguno de los rituales que los indígenas que se dirigían a la Villa Imperial de Potosí hacían en el sitio:

Había dos supersticiones muy perniciosas entre estos pobres: la una era, que cuando iban a Potosí, en llegando a Moyoponco, que es una peña muy grande junto a la cual pasaban llamada Puerta de Moyo, cosa muy preciada entre los indios antiguos, arrojaban la coca a modo de mochación<sup>486</sup>.

Así, el sitio pudo resistir con éxito diversos intentos de extirpación hasta que llegaron los jesuitas. Pero al mismo tiempo, la persistencia del culto a esta huaca habla también de los límites que tenían las autoridades civiles y eclesiásticas a la hora de tratar con los ritos y costumbres de los indígenas en Potosí.

Igualmente, hay que recalcar que a pesar de la entronización del santo, del muro que los jesuitas construyeron para impedir el acceso al sitio, y del guarda que dejaron a cargo (un indio viejo), ciertas prácticas idolátricas continuaron en el lugar. El caso contado por el jesuita Arriaga en su tratado *De la extirpación de la idolatría del Perú*, del hechicero que había

---

<sup>486</sup> Egaña **Monumenta Peruana** Tomo VI, p. 253-254. Ver también Bouysse “Minas del sol, del Inka, y de la gente...”, p. 325.

viajado desde la sierra peruana visitando los más importantes santuarios andinos hasta llegar al de Mollepunku, puede ser leído como una muestra más de la pervivencia del culto en el lugar, pues el padre Diego Ramírez, quien suministró la información a Arriaga, hizo sus visitas de extirpación de idolatrías en la segunda década del siglo XVII; es decir varios años después de la entronización de San Bartolomé en el sitio de Mollepunku. Asimismo, hasta ahora no hay una explicación muy convincente de porqué los jesuitas no construyeron el altar y capilla, donde se entronizó a San Bartolomé, en la cueva mayor donde se realizaban la mayor parte de los rituales, conocida hoy como la “Cueva del Diablo”, y en la que plantaron sólo una cruz, ocupando más bien una cueva más pequeña, cercana a la primera.

Pero más allá de todo esto, algo que resulta bastante ilustrativo es el método que siguieron los jesuitas para la extirpación del sitio. Si se sigue la carta de Arriaga, todo tuvo su inicio con el sermón que un jesuita predicó en una de las plazas de Potosí, en el que habría amonestado a los indios y los habría emplazado a destruir los adoratorios. La narrativa se encarga de recordar que una vez tomada la determinación, el jesuita se dirigió hacia la quebrada acompañado de una gran cantidad de indios devotos. Este detalle es de gran importancia, pues la participación de indígenas cristianos fue fundamental en distintos episodios de extirpación ocurridos en Charcas. Sin ir más lejos casi por la misma época, la década de 1590, los agustinos llevaron adelante la extirpación de la quebrada de Guancuyri en la península de Copacabana, lugar donde a similitud de la quebrada de Mollepunku se plantó una cruz y se entronizó a San Bartolomé, todo ello con la participación decidida de indios cristianos<sup>487</sup>.

Igualmente llamativo, es el importante papel que en la narrativa juegan las cofradías de indios. Al igual que en Juli, los jesuitas usaron en Potosí las cofradías tanto para promocionar la devoción a la Virgen y a los santos pero también para combatir la idolatría. Aunque no queda claro cuál de las varias cofradías que los jesuitas fundaron entre los indígenas de la villa, entre las que destacaban la del Niño Jesús, la de las Once Mil Vírgenes o la de Nuestra

---

<sup>487</sup> Muchos años después, en 1630, fray Bernardino de Cárdenas, nombrado visitador para la idolatría por el Concilio Platense, recorrería los caminos de Charcas, con una cruz a cuestas y acompañado de una multitud de indios cristianos.

Señora de Loreto<sup>488</sup>, participó en la extirpación y se hizo cargo de mantener el culto cristiano en el sitio y la devoción a San Bartolomé y también a San Ignacio; santo este último cuya entronización en el lugar es evidentemente posterior pues sólo fue canonizado en 1622; lo que es confirmado por los relatos orales recogidos por Pascale Absi y Pablo Cruz, en los que San Ignacio es como un hermano menor que se une a San Bartolomé tiempo más tarde para “hacerle compañía”<sup>489</sup>.

Otro aspecto interesante, es que una vez hecha la extirpación, construido un muro, el altar, y entronizado el santo, los jesuitas dejaron a cargo de un “indio viejo y muy buen cristiano” el cuidado del sitio. Ahora bien, algunos personajes civiles y eclesiásticos de la época solían identificar a los indígenas viejos como los principales sustentadores y transmisores de las idolatrías y el saber ritual indígena. Tan decisivo es su rol a la hora de hablar del mantenimiento de los cultos ancestrales, que el clérigo Bartolomé Álvarez dedica un capítulo de su obra para tratar sobre la influencia perniciosa de los curacas y los viejos en la pervivencia de la idolatría y los ritos antiguos. Coherente con la línea radical que propone para tratar con el mundo indígena, Álvarez considera que los perjuicios que indios e indias viejos causan son mayores que los beneficios que podrían proporcionar a la corona. Aprovechando el hecho de que no pagaban el tributo, base del pacto entre el estado colonial y las comunidades indígenas, Álvarez no duda en sugerir que sería mejor quemar a varios de ellos en la hoguera para que se asegurase, al menos, la salvación espiritual de los jóvenes indígenas<sup>490</sup>.

Contrariamente a estas opiniones, los jesuitas vieron que tener el apoyo de los indígenas viejos podía facilitar la tarea de evangelización, tanto por su dominio de la lengua como por la autoridad y el ascendiente que gozaban en sus comunidades. Parecida reflexión parece haberse dado en el caso de personas que tenían algún impedimento físico. Como se ha visto líneas atrás, durante el combate a la apostasía del Moro Onqoy, en 1589, los jesuitas

---

<sup>488</sup> La cofradía del Niño Jesús (conformada por las indias e indios más ricos y nobles de Potosí, muchos de ellos Incas) estaba en todo su esplendor en 1601 cuando Diego de Ocaña asistió a una de sus procesiones. La de las Once Mil Vírgenes aparece mencionada ya en 1604. Ver Quisbert “Servir a Dios...”, pp. 329-330 y 335-336.

<sup>489</sup> Absi y Cruz “La puerta de la *Wak'a* de Potosí...”, p. 9.

<sup>490</sup> “Pues no aprovechan ni para sí de bien alguno espiritual ni temporal, mejor sería – si se han de ir tarde al infierno- quemarlos y echarlos temprano, por que los mozos quedasen en condición de salvarse; que no, viviendo, vayan siempre mereciendo mayor pena aconsejando a los mozos pecados con que pueden condenarse los unos y los otros”. Álvarez **De las costumbres y conversión...**, p. 139.



contaron con el invaluable concurso de cuatro catequistas indios ciegos. Ahora bien, hay que recordar que tanto los indígenas viejos como los impedidos quedaban reservados del cumplimiento de las obligaciones del tributo y de la mita. La lógica que parece haber guiado a los jesuitas es que estos grupos debían contribuir a la comunidad a través de la reproducción de los bienes espirituales, lo que explicaría que se hubiese favorecido el desarrollo del fervor religioso cristiano entre ellos<sup>491</sup>.

En resumen, el caso de la huaca de Mollepunku es el ejemplo de la puesta en práctica de una peculiar metodología de la extirpación de idolatrías. Es un tipo de extirpación en el que parece predominar ante todo la predicación, la amonestación y el intento de convencer a los indígenas de corregir sus errores, antes que los castigos y las penas; recuérdese que en el caso de Mollepunku no se menciona para nada que se hubiese castigado a indio alguno, lo cual habría sido de esperar dado que las fuentes hablan de la realización de consultas a la huaca a manera de oráculos, algo para lo cual se requería la intervención de especialistas rituales. En este método es fundamental, asimismo, el concurso de los indios cristianos devotos. Ahora bien, esta manera de extirpar parece no ser privativa de los jesuitas sino que respondería más al contexto de la época, fines del siglo XVI, cuando la opinión mayoritaria es que las prácticas idolátricas de los indígenas son ante todo errores que pueden ser corregidos. La situación cambiará dramáticamente en el siglo XVII, cuando la idolatría se ve ya como un delito contra la fe cristiana, el cual debe ser castigado, lo cual se hará de una manera brutal y sin contemplaciones<sup>492</sup>.

## **XII.-La idolatría representada y el retorno del Inca<sup>493</sup>**

El fin del siglo XVI provocó diversas actitudes y reacciones en el territorio de la Audiencia de Charcas cuyo análisis, por lo diverso de varios de estos fenómenos, no forma

---

<sup>491</sup> Lo mismo sucederá con aquellos indígenas que serán beneficiados con algún tipo de milagro cristiano, varios de los cuales se convertirán en eficaces propagadores de los poderes de la Virgen y los santos.

<sup>492</sup> Sin embargo, en el siglo XVII, aún será posible ver experiencias extirpadoras en Charcas, como la de fray Bernardino de Cárdenas o las de los dominicos, que pondrán un énfasis en la predicación y la participación de los indios cristianos; a diferencia de los métodos brutales empleados en el Arzobispado de Lima.

<sup>493</sup> Una versión preliminar de este acápite, con algunos errores e imprecisiones, se publicó como Pablo Quisbert "Acerca de una representación del Inca en Potosí a inicios del siglo XVII". En: **Actas de la XII Reunión Anual de Etnología**. MUSEF, Tomo 1, La Paz, 1999, pp. 43-57.

parte de este trabajo<sup>494</sup>. En todo caso, sí resulta interesante constatar a fines de este siglo, la aparición en la Villa Imperial de Potosí de la esperanza en un retorno del Inca y su vínculo con la lucha contra la idolatría.

De manera general se sostiene que a la caída del Imperio Incaico y el consiguiente quebrantamiento de su estructura económico-social, sobrevino una crisis ideológica. El ocaso del estado panandino creado por los incas tuvo como resultado, para algunos autores, la ruptura del panandinismo ideológico que se había creado en torno a él. Resurgieron los cultos y las tradiciones regionales, que al no ser eliminadas por los Incas, habían sido sujetadas a la ideología oficial del incario, sin haber perdido por ello su arraigo. De hecho se considera que la última mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII, fue la etapa del resurgimiento de los cultos locales, del retorno de las huacas<sup>495</sup>; época marcada por movimientos de carácter local, que no incluyen referencias ni representaciones del pasado incaico. Tal hipótesis parece confirmada por los propios procesos de extirpación de idolatrías pues en ellos la represión se va a cebar con las prácticas rituales y los ídolos y deidades locales<sup>496</sup>.

La mayor parte de los autores sugiere que el mito del retorno del inca, un mito que fundamenta toda una postura política de reivindicación indígena, es un fenómeno tardío; tal vez de mediados del siglo XVII, alcanzando su mayor difusión durante el siglo XVIII. Manuel Burga se hacía ya esta interrogante y esbozaba ya una respuesta:

¿Cuándo y dónde aparece exactamente la representación de la muerte de Atahualpa? Estoy seguro solamente de que se produce en la segunda mitad del siglo XVII como una de las formas en que se expresa esa revolución en las mentalidades colectivas: todos querían el regreso del inca como mito y también como lógica praxis política<sup>497</sup>.

---

<sup>494</sup> Abordamos varias de estas reacciones en Charcas en un manuscrito inédito denominado “El fin de los tiempos”.

<sup>495</sup> Varon Gabai “El Taki Onkoy: las raíces andinas...”, p. 354.

<sup>496</sup> Hay autores más tajantes: “En el siglo XVI los movimientos milenaristas reviven el culto preincaico a las huacas y no incluyen una representación del Inca, ligado al culto solar de la élite cuzqueña recién derrotada”. Mercedes López Baralt **El retorno del Inca Rey: mito y profecía en el mundo andino**. HISBOL, La Paz, 1989, p. 35.

<sup>497</sup> Manuel Burga **Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas**. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988, p. 399.

Este criterio sin embargo, tiende a generalizar en extremo pues olvida las distintas variantes que pudiesen haberse presentado en cada una de las regiones de los Andes. El caso de Potosí, motivo del presente acápite, es buen ejemplo de ello; pues la idea del retorno del Inca aparece ya a fines del siglo XVI y en los primeros años del siglo XVII a través de diferentes manifestaciones, una de las cuales analizamos a continuación.

La mención al retorno del Inca está presente en una relación de las representaciones hechas en 1601 en la Villa Imperial de Potosí, durante la celebración de unas octavas en honor a la Virgen de Guadalupe. Dicha relación fue escrita por fray Diego de Ocaña, monje jerónimo que en virtud a una gracia real llegó a las Indias con el objeto de recoger dádivas y reclutar cofrades para la Virgen de Guadalupe. Ocaña dejó una interesante relación de su periplo<sup>498</sup>, así como varios lienzos pintados de propia mano que representaban a la Virgen<sup>499</sup>. Fruto asimismo de su trabajo es la gran devoción que en la ciudad de Sucre, antes La Plata, se tiene a dicha virgen.

Para celebrar la entronización de la Virgen de Guadalupe en Potosí y como parte de un extenso programa, se lanzó una convocatoria la cual prometía interesantes premios a quienes hicieran las mejores “invenciones” en honor a la Virgen. Según refiere Ocaña, a la justa se presentaron varias obras, algunas de ellas hacían referencia al pasado griego o romano; sin embargo, la última obra en presentarse y que a la postre ganaría uno de los premios del concurso, fue la que concitó más la atención de todos. Ocaña la describe de la siguiente forma:

...por otra calle entró un caballero vestido que se intitulaba el salvaje de Tarapaya, todo vestido con moho de árboles, el cual se había traído de 16 leguas de Potosí. Entraron con él más de dos docenas de salvajes... **traían en medio un gran peñasco y dentro un caballo y un caballero que representaba al Inca, monarca y rey de los indios.** La peña venía de tal manera armada con aros de cedazos que no se parecía ninguna cosa del caballo ni del caballero... y todos los salvajes alrededor dando vuelta a la plaza y arrojando cédulas y la letra decía:

---

<sup>498</sup> Ocaña **Un viaje fascinante...**En los anteriores capítulos de este trabajo, hemos citado una versión más reciente de la crónica de Ocaña.

<sup>499</sup> Teresa Gisbert **Esquema de Literatura Virreinal en Bolivia.** Dirección Nacional de Informaciones de la Presidencia de la República, Biblioteca de Arte y Cultura Boliviana, La Paz, 1963, p. 21.

Viene dentro de esta peña  
en medio de su dureza  
nuestra ignorancia y rudeza

Esto decían porque venía allí dentro su rey y así él como ellos habían vivido como salvajes con ignorancia de la verdadera ley y la serpiente los había tenido engañados y así los incas tienen en sus armas antiguas una culebra. Detrás de los salvajes iba subiendo a la peña una sierpe muy grande con sus alas con tal artificio que los pies de los que iban dentro que la llevaban parecía verdaderamente que eran los pies de la serpiente... y luego entró por otra calle en la plaza, una multitud de indios de todos los trajes y aillos y provincias que hay en Potosí. Traían delante de sí un estandarte que ellos usan y que es una vara larga con unas plumas que es toda la vara abajo a manera de plumas de saeta y encima la imagen del sol que es el dios que ellos adoraban. Estos indios venían vestidos con sus trajes naturales y con tantas plumas, que era cosa maravillosa de ver, venían tañendo los instrumentos que cada nación usaba.

Detrás de ellos, entró una dama con traje español en un palafrén con gualdrapa de cumbe de mil colores de lanas finísimas y sillón de plata. La cual venía riquísimamente aderezada con muchas galas, la cual representaba la fe con un cáliz en la una mano y en la otra una cruz y llegándose al peñasco, todos los salvajes levantaron las mazas en alto y los indios venían diciendo que librase a su rey de aquel encanto y pidiéndoselo en su lengua con grandes ansias. Ella respondió que no podía hacer aquello si no abatían aquel estandarte del sol y ponían en su lugar aquella cruz, lo cual luego los indios hicieron y la dama se llevó la peña y con la misma cruz dio tres golpes en nombre de la Santísima Trinidad y al punto se encendió con tan gran fuego y con tantos cohetes... y toda la peña se convirtió en fuego y quedó en medio de aquel humo el caballo y en él el Inca encima...la Dama tomó la imagen del sol y la arrojó en el suelo y como el Inca vido la dama apeóse del caballo para arrodillarse a los pies de la fe y adorarla y al tiempo que él iba a poner los pies en el suelo, llegó la sierpe que estaba detrás y abrió la boca y tragóselo. Y luego los indios levantaron grandísimos alaridos y voces como pesándoles de que su rey había sido libre del encanto y de aquel engaño... y le había sucedido otro mayor que era quedar enterrado en las entrañas de aquella sierpe...que le había impedido que no se convirtiese a la fe que había

comenzado a creer...la dama les aconsejó que si no dejaban del todo de adorar al dios Apolo y adoraban aquella estrella que en su plaza estaba, que era la Virgen Santísima, que no había otro remedio para que su rey fuese libre y que se lo pidiesen, que ella enviaría gente que pelease con la sierpe y luego llegaron los salvajes y los indios y se ahincaron de rodillas delante de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y estando ellos ansí... entraron en la plaza una docena de hombres de armas... los cuales venían acompañando a un caballero que traía lanza y adarga, el cual representaba la predicación y traía lanza para herir con la palabra divina... y adarga para reparar los golpes de los argumentos de los herejes y de las bárbaras naciones, la gente de armas que le acompañaba significaron la fuerza de España...y el caballero se fue para la sierpe y la sierpe se volvió con tanta presteza...que peleó con ella un cuarto de hora con tanta gallardía que tenía a la gente suspensa...hasta que ya cansada cayó de lado en tierra y el caballero se apeó y con un puñal...le abrió el pecho y sacó al Inca, que parecía que de las mismas entrañas salía y abrazó a la predicación que le había librado y le tomó por su padrino para aquellas fiestas y le subieron a caballo acompañándole de los salvajes y indios. Fueron dando vuelta a la plaza con el Inca que llevaba muchas cosas en que reparar, así por el traje como por las armas e insignias de todos los incas que llevaba en el escudo. Iban echando muchas cédulas y la letra de ellas decía

Para aquesta estrella  
que hemos visto en nuestro polo  
dejo de adorar a Apolo

...Así que todos aquellos indios y los salvajes se fueron llegando a la tela [se refiere a la pintura de la Virgen] con **el Inca su rey** que se intitulaba el salvaje de Tarapaya. Y le dieron una lanza y aquel caballero que le libró de la sierpe le apadrinó y corrieron muy bien de suerte que fue necesario después de haber corrido las tres lanzas cada uno, mandarles que corriesen otras dos por la mucha igualdad que había habido en las pasadas... Y a las dos últimas le ganó el Inca y así se le dio el premio... Y los indios quedaron muy contentos de ver que su rey llevase el premio y lo celebraron mucho. El caballero era buen hombre de a caballo y así lo hizo muy bien y la invención que trajo fue muy ingeniosa y dio mucho gusto por la mucha variedad de cosas que tuvo<sup>500</sup>.

---

<sup>500</sup> Ocaña **Un viaje fascinante...**, pp. 343-347.

La anterior relación, a más de ser una fuente valiosa, debe considerarse como una manifestación genuina y tal vez de las primeras acerca de la memoria del Inca en Potosí. Aunque Bartolomé Arzans consigna para 1555 una primera representación de la muerte del Inca en Potosí, Manuel Burga acorde con su postura de que la memoria del Inca es un proceso que se inicia a mediados del siglo XVII, duda de que la representación de la muerte de Atahualpa descrita por Arzans haya sido efectuada en esa fecha; aduce para ello algunos argumentos convincentes, además de la propia incoherencia cronológica de Arzans<sup>501</sup>. Sin embargo Jean Philippe Husson que ha trabajado sobre los orígenes de los dramas en torno a la muerte de Atahualpa, insiste en que la representación sí se hizo en 1555<sup>502</sup>. Dados los frágiles argumentos a favor y en contra, hemos optado por no tomar en cuenta esta representación dentro de nuestro análisis y concentrarnos más bien en la descripción de Ocaña que está plenamente fechada.

## XII.1.-El Inca, los salvajes y Tarapaya

La riqueza de detalles que Diego de Ocaña ofrece en su descripción, permite hacer un análisis minucioso de ella. En todo caso hemos decidido analizar algunos de los elementos de esta representación, sea los que nos han parecido los más interesantes o aquellos que nos permiten aventurar algunas hipótesis.

Luego por otra calle, entró un caballero que se intitulaba el salvaje de Tarapaya.

Por ahora no sabemos quien organizó esta representación; pudo haber sido un español, un criollo o inclusive un miembro de la nobleza indígena o incaica, pues varios de ellos residían en Potosí. Lo que sí parece cierto es que sea quien fuese este personaje, por todo lo que tiene la representación, debió conocer bastante bien el espacio andino y los relatos que circulaban entre los indígenas. Un segundo elemento que a pesar de lo incoherente que pueda

---

<sup>501</sup> “Definitivamente considero que esta fiesta ha debido transcurrir pero a fines del siglo XVII o a inicios del siglo XVIII, cuando el autor pudo verla directamente y aún hacer sus primeros borradores en el transcurso de la fiesta”. Burga **Nacimiento de una Utopía...**, p. 382.

<sup>502</sup> Jean Philippe Husson “En busca del foco de las representaciones de la muerte de Atawallpa: algunos argumentos en favor del estado neo-inca de Vilcabamba”. En: **Estudios Latinoamericanos**. N° 18, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Varsovia, 1998, p. 157.

parecer tiene un gran significado para el análisis de la representación y los mitos insertos en ella, es la inclusión del apelativo de salvaje. El texto de la relación claramente diferencia el término salvaje de indio. La lógica parece acorde con la época: el salvaje, a diferencia del indio, es el infiel reacio a la doctrina cristiana y al margen de la sujeción española. Como salvajes o bárbaros eran conocidos los guaraníes o chiriguano del sur y sudeste de la Audiencia de Charcas y los distintos grupos étnicos del norte de La Paz, Cochabamba y el resto de la Amazonía.

En la época prehispánica existió una gran relación, tanto económica como cultural, entre la sierra y la selva. A pesar de no haber conquistado en su totalidad las regiones orientales, la imagen del Estado Inca y del Inca como soberano y principio de un orden superior era bastante conocida entre los miembros de los grupos de tierras bajas. De hecho algunas poblaciones orientales, que posteriormente van a ser calificadas de bárbaras y salvajes, participan activamente ya sea en la enunciación, articulación o por último en la difusión de la memoria del Inca. Como ejemplo clásico de esto, tenemos la rebelión de Juan Santos Atahualpa con los indios Campas en el este del Perú en el siglo XVIII y la aventura poco conocida del mestizo Diego Ramírez, quien durante la expedición del padre Gregorio de Bolívar a los lecos del norte de La Paz, en 1621, afirmó ser el Rey Inca y haber salido de una roca<sup>503</sup>. La memoria del Inca y nociones acerca del pasado inca están presentes también en algunos grupos del sur de la Audiencia de Charcas como los Calchaquíes y los Diaguitas del Tucumán<sup>504</sup>. En síntesis la relación entre la memoria del Inca y los denominados “salvajes” es válida; su alusión en la representación no es arbitraria. Es posible que ésta refleje lo que la tradición oral había ya popularizado: la versión del Inca oculto en el interior de una montaña,

---

<sup>503</sup> “Diego Ramírez...tañales en un harpa que llevó y en una guitarra, con que los Indios le veneraban como a cosa divina y con esta bárbara admiración les persuadía (con mucha facilidad) cuanto quería: que era rey de los Indios del Perú, producido de una peña, con que creídos los Indios de estas y otras falsedades hacían gran estimación de su persona y traían en ombros, en unas como andas o pariguelas donde les tañía y cantava, haziendose venerar como a cosa divina”. Mendoza **Chronica de la Provincia de San Antonio...**, p. 94. Ramírez protagonizó un incidente similar al año siguiente, en la entrada a los chunchos que hizo fray Bernardino de Cárdenas: “Luego que los religiosos entraron la tierra dentro, supieron las tramoyas de Diego Ramírez, porque les dixerón los Indios, que entrava en habito de Inga, con las insignias de los Reyes Indios y les persuadía a que era Rey Inga y que lo avía producido una peña o guaca, adoratorio de ellos” Mendoza **Chronica de la Provincia de San Antonio...**, p. 97.

<sup>504</sup> La investigación de Ana María Lorandi, acerca del alzamiento de Pedro Bohórquez, que sé proclamó Inca a la cabeza de los calchaquíes en el Tucumán, en el siglo XVII, es una prueba fehaciente de ello. Ana María Lorandi "La Utopía Andina en las fronteras del Imperio". En: Rossana Barragán (compiladora) **Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes**. HISBOL/IFEAS/SBH-ASUR, La Paz, 1992, pp. 15-33.

al oriente de los Andes, en tierra de los salvajes<sup>505</sup>. O tal vez aquella otra, donde el Inca está oculto en la selva reinando entre los “chunchos” en espera del momento de volver a retomar sus reinos en la sierra.

En cuanto a la mención de Tarapaya en la representación, ello da lugar a varias conjeturas. Las únicas relaciones posibles de este lugar, un famoso balneario de aguas termales en las cercanías de Potosí, con el resto de la representación tienen que ver con tres hipótesis, dos de ellas muy vagas y una más o menos convincente.

1. Entre 1564 y 1565, los chiriguanos iniciaron uno de los mayores ataques a las fronteras españolas; en su marcha sublevaron a otros grupos como los calchaquies y los chichas, estos últimos aledaños a Potosí. Fue tal la magnitud del ataque de los rebeldes, que llegaron a sólo algunas leguas de la Villa Imperial, llegando casi a cercarla, pues no podían entrar abastecimientos de ninguna clase y menos podían salir sus habitantes<sup>506</sup>. Es posible que grupos aislados de rebeldes pudiesen haber llegado hasta Tarapaya.
2. La referencia a este sitio puede estar dada también en cuanto a ser el lugar de origen o de actividades del autor de la representación. Tarapaya era un lugar en el que, al margen del balneario, se hallaban varios ingenios para procesar metales, algunos del rey otros de propiedad de ricos azogueros; tal vez uno de ellos pudo ser quien ideó la representación.
3. La única relación entre Tarapaya, el Inca y los “salvajes”, la da la muy discutida obra de Arzans. Sostiene este autor que en tiempo de Huayna Capac los chiriguanos, saliendo desde el valle de Mataka, tomaron por asalto la población de Cantamarca al pie del Cerro Rico. Para repelerlos el Inca acampó con su ejército en Tarapaya donde su antecesor Mayta Capac, a quien Arzans atribuye la conquista de Charcas, había construido una laguna y unos baños de aguas termales. Luego de porfiada lucha los

---

<sup>505</sup> El recuerdo de Vilcabamba, estaba aún vigente pues apenas habían transcurrido treinta años desde que el reducto incaico, fuera destruido.

<sup>506</sup> Hemos analizado los sucesos de 1564-1565 en nuestro artículo “Potosí y el fantasma de Vilcabamba” en prensa.



incas habrían derrotado a los chiriguano<sup>507</sup>. Tarapaya por tanto sería un lugar asociado a la memoria del Inca, en razón de haber estado los monarcas incaicos en él y haber hecho obras en la laguna que Arzans conocía y aún se conoce como “baño del Inca”<sup>508</sup>. Esta asociación no es privativa de Arzans, es sabido que él recogió su información tanto de fuentes escritas como de la propia tradición oral. Entonces si aún en el siglo XVIII se asociaba a Tarapaya con el Inca, es lógico que esta asociación existiese ya a comienzos del siglo XVII; de hecho el minero Luís Capoche afirmaba en 1585 que la laguna de Tarapaya fue construida por el Inca<sup>509</sup>.

Así, la mención a Tarapaya parece estar dada tanto por su relación con la memoria del Inca como por su asociación con lo “salvaje”.

...todo vestido con moho de árboles el cual se había traído de 16 leguas de Potosí.

Este pasaje recuerda a los Uari Viracocha Runa, los hombres de la primera edad según los retrata Guamán Poma de Ayala en su visión histórica del mundo andino<sup>510</sup>. Este cronista indígena considera la edad del Inca como el nivel superior de desarrollo a que habrían llegado los pueblos prehispánicos. Por tanto, en la representación de Potosí en la que este “salvaje” junto con los otros llevan el peñasco donde se dice esta el Inca, tenemos una muy sugerente imagen acerca del tiempo histórico prehispánico. Una lectura inicial nos muestra un devenir cíclico: el Inca, principio de orden superior, grado de civilización última, una vez derrotado vuelve sobre sus raíces y se refugia en los escalones previos de la Historia, en un intento de reiniciar la historia en un nuevo ciclo. Así, la estadía del Inca entre los salvajes es en sí una metáfora; el Inca está entre ellos porque ha vuelto a reiniciar el ciclo de la Historia, porque ha descendido a las primeras edades de ella. Por tanto, el ascenso del Inca de la selva a la sierra,

<sup>507</sup> Arzans **Historia de la Villa Imperial...**, T. I, p. 27.

<sup>508</sup> Arzans asegura que además de Mayta Capac y Huayna Capac, también habrían estado en los baños de Tarapaya los incas Huascar y Atahuallpa. Arzans **Historia de la Villa Imperial...**, T. I, p. 22.

<sup>509</sup> “... por la parte alta, está una laguna de cuatro o cinco estados de hondo en un llano que allí se hace, hecha antiguamente por el Inca”. Capoche **Relación General...**, p. 120-121.

<sup>510</sup> “Daquí multiplicó los demas generaciones de yndios a los quales le llamaron Pacarimoc [los de la aurora, los originarios de la humanidad] Y esta gente no savia hacer nada, ni savia hacer rropa bestiansen hojas de arboles y estera, tejido de paja”. Guamán Poma de Ayala **El Primer Nueva Corónica...**, p. 41. La imagen de los Uari Viracocha Runa es, con algunas variantes, casi la misma que Guamán Poma presenta de Adán y Eva progenitores míticos de la humanidad cristiana, ver la p. 17.

al margen del contenido real que quiso darle Juan Santos Atahuallpa por ejemplo, es la expresión de la culminación de este ciclo histórico.

...traían en medio un gran peñasco y dentro un caballo y un caballero que representaba al Inca, monarca y rey de los indios.

En el imaginario colectivo andino las grandes piedras o rocas llegan a jugar un papel de gran importancia. En muchos casos el lugar de origen o pacarina de algunos pueblos andinos es una gran roca. Si nos remitiéramos a los mitos de origen de los Incas, encontramos también que su lugar de origen es un gran peñasco, ya sea la cueva de Tampusoto o Pacaritambo, o la Roca Sagrada de la Isla Titicaca. Hay que recordar, asimismo, que muy cerca de la Villa Imperial de Potosí existía una cueva rocosa aún más significativa, la llamada “cueva del diablo”, ubicada en la quebrada de Mollepunku, precisamente en el camino de Tarapaya a Potosí y cuya huaca había sido extirpada sólo tres años antes de la llegada de Diego de Ocaña a la Villa Imperial. Asimismo Helene Roy, que hace un estudio comparativo entre las distintas versiones del mito del Inkarrí y tradiciones como el drama de la muerte de Atahuallpa, encuentra que el subsuelo, los cerros y las chinkanas aparecen en reiteradas ocasiones como el refugio mítico del último Inca y se constituyen en espacios de regeneración<sup>511</sup>. Por tanto, el regreso del Inca a un momento inicial en la historia se representa no sólo por la presencia de los salvajes sino también por el encierro del Inca en la peña, que en un sentido mítico lo obliga a retrotraerse a sus orígenes. La conquista española no destruye en definitiva lo andino pero lo compele a exiliarse en el mundo subterráneo que simbólicamente está representado por la peña<sup>512</sup>.

Sin embargo el Inca, a pesar de encontrarse entre los salvajes, no puede reiniciar el ciclo histórico en razón de hallarse atrapado dentro de un peñasco. Si se compara esta representación con las versiones contemporáneas del mito del Inkarrí se verá que en la

---

<sup>511</sup> Hélène Roy “El Inca y su refugio mítico: espacio de regeneración y de resistencia”. En: **Diálogo Andino**. N° 54, Universidad de Tarapacá, Arica, 2017, pp. 103-111.

<sup>512</sup> Pease recalca la relación de Inkarrí con el mundo subterráneo: “Inkarrí está relacionado a los wamani y al subsuelo...la invasión europea *volvió el mundo al revés*, lo invirtió, mandando al subsuelo el cosmos ordenado que existía hasta entonces” Franklin Pease “El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos”. En: Juan Ossio **Ideología mesiánica del mundo andino**. Editorial Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 439-458. la cita es de la p. 448.

mayoría de ellas el cuerpo y la cabeza del Inca están separados y colocados en montañas o lugares diversos de los Andes. En esas versiones la restauración del orden andino atraviesa por distintas etapas. El proceso de recomposición gradual, la unión de la cabeza y el cuerpo del Inca, es un proceso de recomposición del orden andino. Una vez concluido ese proceso sobreviene el de restauración plena, logrado sólo por obra y gracia del Dios cristiano.

A diferencia, en la representación hecha en Potosí el cuerpo del Inca está completo, encerrado en la peña de cuerpo entero; por tanto no es necesario un proceso de recomposición del orden andino. Ese orden andino no ha sido destruido. La conquista española no ha hecho sino desterrar ese orden hacia el mundo subterráneo. Un mundo subterráneo como el imaginario colectivo, donde lo andino y la memoria del Inca subsisten, a la espera del momento de la restauración, signada también como en las otras versiones por la gracia del Dios cristiano.

...la peña venía de tal manera armada con aros de cedazos, que no se parecía ninguna cosa del caballo ni del caballero...y todos los salvajes alrededor dando vuelta a la plaza arrojando cédulas y la letra decía

Viene dentro esta peña  
en medio de su dureza  
nuestra ignorancia y rudeza

Esto decían porque venía allí dentro su rey y así él como ellos habían vivido como salvajes con ignorancia de la verdadera ley

El autor de la representación usa estas frases para señalar que en el interior de aquella peña se encontraba un orden inferior al hispano. El Inca como punto culminante del desarrollo andino, al lado de la civilización europea no es más que el representante de toda la ignorancia indígena. Para la época en que Ocaña visitó Potosí esta idea estaba bastante en boga, la formula ya el padre José de Acosta quien consideraba bárbaros a aztecas e incas en razón de su falta de conocimiento de la verdadera religión<sup>513</sup>. Asimismo, este tipo de formulaciones era

---

<sup>513</sup> Acosta divide a las naciones bárbaras en tres clases: la primera corresponde a aquellas naciones, como los

bastante frecuente en los autos sacramentales, como en la obra de Pedro Calderón de la Barca “La Aurora en Copacabana”, donde el personaje de la Idolatría, que representa claramente al mundo andino prehispánico, reconoce su inferioridad y su derrota ante el Dios cristiano<sup>514</sup>. De hecho, la invención potosina, que justifica la conquista española a través de la fe, bien puede ser analizada como se analizan los autos sacramentales<sup>515</sup>.

¿Sin embargo, si el objetivo fundamental habría sido el justificar la conquista y la imposición de la religión cristiana, cómo es posible que la memoria del Inca, y más aún la idea de su restauración, haya sido parte de una representación como la potosina, cuando a todas luces podía ser considerado superstición o hasta políticamente incorrecto? Tal vez la respuesta está dada tanto por la naturaleza más política que religiosa de la memoria del Inca<sup>516</sup>, como por la estructura misma de los autos sacramentales y representaciones como la potosina donde el anacronismo o falta de coherencia temporal es un elemento fundamental. En los autos sacramentales no existe una noción concreta de tiempo, y en ellos pueden hallarse entremezclados elementos históricamente distantes: griegos, romanos, personajes bíblicos, etc.

Entraron con él más de dos docenas de salvajes

Si el número fuera exactamente el que da Ocaña, se tendría una analogía curiosa. Veinticuatro era el número de representantes en el cabildo seglar español; institución que tuvo gran importancia durante el periodo colonial, pues representaba a los vecinos y ejercía el poder en las ciudades. Si la analogía fuera válida, entonces la imagen, es una imagen de poder.

---

chinos y japoneses, con una cultura desarrollada y que habrían alcanzado el conocimiento de la escritura; la segunda comprende aquellas, como los aztecas y los incas, que “...aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles”, tenían sus leyes, gobierno y poblaciones. En tercer lugar se hallarían las naciones a las que denomina salvajes “...que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república”, categoría en la que incluye a los chunchos y los chiriguano. Acosta **Predicación del Evangelio en las Indias**. Proemio.

<sup>514</sup> García Álvarez “La idolatría, símbolo de América...”, pp. 63-64. La idolatría es un personaje presente, asimismo, en otros autos sacramentales de Calderón de la Barca.

<sup>515</sup> El auto sacramental “...tiene que glorificar la Hostia Sagrada, tiene que ser un espectáculo público y colectivo, representado bajo los auspicios de las autoridades cívicas, tiene que cumplir con el objetivo doble de combatir los errores de los herejes y de ensalzar las verdades de la fe”. Bruce Wardropper **Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro**. Editorial Anaya, Madrid, 1967, p. 28.

<sup>516</sup> “...[la] represión a los taquis sagrados llevará a las poblaciones andinas a organizar mascaradas al estilo de las fiestas urbanas que se desarrollaban en las principales ciudades del virreynato... para representar al inca en toda su majestad...danzas permitidas, seculares, históricas y con intenciones más políticas que religiosas”. Burga **Nacimiento de una Utopía...**, p. 378.

...y la serpiente los había tenido engañados. Y así los incas tienen en sus armas antiguas una culebra. Detrás de los salvajes iba subiendo a la peña una sierpe muy grande con sus alas con tal artificio que los pies de los que iban dentro que la llevaban parecían verdaderamente que eran los pies de la sierpe.

La serpiente forma parte tanto del imaginario cristiano<sup>517</sup> como del andino. La serpiente aparece no sólo en la representación de las armas antiguas de los Incas sino también en representaciones coloniales, un ejemplo claro son los escudos de armas de algunos caciques de Charcas. Sin embargo, en el imaginario andino no existen muchos ejemplos de serpientes aladas, a excepción de la serpiente mítica “amaru”, la cual fue descrita por el jesuita Giovanni Anello Oliva como “...una serpiente tan fiera y terrible...tan grande como el mayor animal de la tierra; [que] tenía unas alas a manera de las del murciélago, los brazos cortos y muy gruesos con grandes uñas”<sup>518</sup>, la cual fue comparada, también, por algunos cronistas con el dragón, animal fabuloso presente en el imaginario medieval<sup>519</sup>.

...y luego entró por otra calle en la plaza, una multitud de indios de todos los trajes y aillos y provincias que hay en Potosí.

Estos indios venían vestidos con sus trajes naturales y con tantas plumas, que era cosa maravillosa de ver venían tañendo los instrumentos que cada nación usaba.

Al parecer el autor de la representación quería que ésta englobase al conjunto de la población indígena de Potosí. Bien se sabe que este centro minero a lo largo de los siglos XVI

---

<sup>517</sup> Covarrubias dice: “Comúnmente llamamos serpiente a un género de culebra que fingimos tener alas y grandes uñas en los pies”. Covarrubias **Tesoro...**, p. 935. Asimismo, en algunos pueblos españoles, durante la fiesta del Corpus Christi, se acostumbraba acompañar la procesión del Santísimo con una exhibición de una serpiente llamada popularmente Tarasca: “Una sierpe contrahecha, que suelen sacar en algunas fiestas de regocijo... los labradores, quando van a las ciudades el día de el Señor, están abobados de ver la tarasca; si se descuydan suelen los que la llevan alargar el pescueço y quitarles las caperuças de la cabeça”. Covarrubias **Tesoro...**, p. 954.

<sup>518</sup> Giovanni Anello Oliva **Historia del Reino y Provincias del Perú**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1998, p. 63. Esta serpiente, según el jesuita, habría sido muerta en singular combate por el Inca Mayta Capac quien por ello tomó el sobrenombre de Amaro.

<sup>519</sup> Teresa Gisbert ha escrito un artículo sobre la representación de la serpiente “amaru” en un cofre decorado a la manera de los queros, proveniente de la zona tropical del norte de La Paz, y su relación con la conquista incaica de la región del Antisuyo. Teresa Gisbert “La serpiente Amaru y la conquista del Antisuyo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABBN, Sucre, 1997, pp. 3-18.

y XVII atrajo a su seno a gente proveniente de distintas provincias del Virreinato del Perú. En el caso de la masa indígena, esta presencia se debió no sólo a los contingentes de mitayos forzados a trabajar en las minas sino también a aquella población indígena que voluntariamente había acudido a la Villa Imperial, un espacio multiétnico que vino a constituirse en un nuevo “centro” o taypi colonial, a la manera del Cuzco durante la época imperial. Además, la participación de una gran cantidad de indígenas en la representación dice mucho de los vínculos que hubo de tener el autor con la población indígena, y puede ser un indicio de la colaboración y participación de los nobles y caciques indígenas en su ejecución.

Sin embargo, más allá de estas consideraciones, la presencia de esta multitud indígena es una muestra de la vigencia de la memoria del Inca y el recuerdo del Incario entre los indígenas de los diversos grupos étnicos que poblaban Potosí<sup>520</sup>. Igualmente, música y vestido han sido en el mundo andino elementos para determinar la identidad; investigaciones como la de José Luís Martínez muestran que estos son elementos funcionales tanto en la delimitación de la identidad cultural como en la estructura del poder<sup>521</sup>.

...traían delante de sí un estandarte que ellos usan y que es una vara larga con unas plumas que es toda la vara abajo a manera de plumas de saeta y encima la imagen del sol que es el dios que ellos adoraban.

El emblema al que hace referencia Ocaña bien puede ser el Suntur Paucar<sup>522</sup>, una de las insignias características de la realeza incaica y símbolo del poder imperial.

---

<sup>520</sup> Los mejores trabajos acerca de la presencia de la memoria del Inca en diversos grupos étnicos, han sido realizados en el Perú. En el caso de Bolivia, existe una notable ausencia de estudios sobre el particular y, asimismo, respecto a la presencia del mito del Inkarrí en las etnias de Charcas. En cierta forma, esto obedece tanto a cierto nacionalismo como a la fuerte tendencia, existente en algunos grupos de historiadores, de resaltar la herencia aymara. Con todo, hay datos proporcionados por diversos trabajos etnográficos, y en la historiografía deben mencionarse los aportes hechos por T. Gisbert, T. Saignes, T. Platt, T. Bouysse, S. Arze y X. Medinaceli.

<sup>521</sup> José Luís Martínez Cereceda **Autoridades en los Andes, los atributos del Señor**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1995.

<sup>522</sup> “El suntur paucar era una asta poco más corta que de pica, cubierta y vestida toda de alto a bajo de plumas cortas de colores varios, asentadas con tal primor que hacían galanas labores; y por remate, en lo alto, salían tres puntas de plumas grandes”. Cobo **Historia del Nuevo Mundo**. Tomo II, p. 139. Ver también Medinaceli y Arze **Imágenes y Presagios...**, pp. 36-37.

## XII.2.-El triunfo sobre la idolatría y el retorno del Rey Inca

La representación hecha en Potosí ofrece también, a nuestro entender, una imagen de la evangelización del Perú. De hecho, las vicisitudes del proceso de evangelización, sus avances y retrocesos, están muy bien retratados en esta representación. La intención de su autor parece haber sido reflejar no sólo el proceso de evangelización sino sobre todo su inevitabilidad y la misión irrenunciable que le correspondía a la corona española de llevar “la verdad a los gentiles”, lo cual justifica una escena como la siguiente:

Detrás de ellos entró una dama con traje español... la cual representaba la fe... y llegándose al peñasco, todos los salvajes levantaron las mazas en alto y los indios venían diciendo que librase a su rey de aquel encanto y pidiéndoselo en su lengua con grandes ansias. Ella respondió que no podía hacer aquello si no abatían aquel estandarte del sol y ponían en su lugar aquella cruz... lo cual luego los indios hicieron y la dama se llegó a la peña y con la misma cruz dio tres golpes en nombre de la Santísima Trinidad.

Sólo la fe cristiana puede liberar al mundo indígena. Si bien en las versiones indígenas contemporáneas del mito del Inkarrí la liberación del Inca significa la restauración del orden andino; en esta representación el sentido de la liberación del Inca parece claro: liberar al mundo andino de la ignorancia, del desconocimiento de la verdadera fe y de su baluarte, la idolatría. Aunque en este caso la idolatría está representada inicialmente sólo por la figura del estandarte con el sol. Históricamente, esta imagen podría ser asociada con la etapa inicial de la conquista en la que se destruyó la religión imperial pero no así los cultos locales. ¿Porqué los salvajes levantan sus mazas y los indios suplican? En esta representación potosina, así como en buena parte de las versiones contemporáneas del mito del Inkarrí<sup>523</sup>, los indios están conscientes que sólo la fe cristiana, el Dios cristiano y por ende el mundo europeo, es capaz de liberar al Inca.

Y al punto se encendió con tan gran fuego y con tantos cohetes... y toda la peña se

---

<sup>523</sup> “Entonces volverá Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva”; del relato recogido por José María Arguedas y citado por López Baralt **El retorno del Inca Rey...**, p. 34.

convirtió en fuego y quedó en medio de aquel humo el caballo y en él el Inca encima.

El gran fuego y el estruendo de los cohetes de artificio pueden haber sido elementos meramente circunstanciales, insertados en la representación sólo para dar magnificencia y mayor realce al milagro obrado por la Virgen. Sin embargo, por sus connotaciones y sus estrechas relaciones con el discurso del mito contemporáneo del Inkarrí, vale la pena mencionar que el fenómeno descrito se asemeja en alguna medida a la noción andina de Pachakuti; elemento fundamental en la mayoría de las versiones recogidas del mito, en las que se asegura que la restauración del Inca estará precedida por grandes catástrofes naturales<sup>524</sup>.

...la Dama tomó la imagen del sol y la arrojó en el suelo.

Esta imagen sugiere una reinversión del drama de la conquista. La escena en Cajamarca, aquel lejano día de 1532 en que Atahuallpa arrojó por los suelos la Biblia, símbolo de la religión cristiana que le había sido entregada por Fray Vicente Valverde, es en esta representación totalmente reinvertida. Es ahora la dama, alegoría de la fe cristiana, quien arroja el estandarte del sol, símbolo de la religión andina, a la vista del Inca paradójicamente montado en un caballo. El drama de la conquista parece casi concluir su ciclo. A la conquista material y militar se agrega la conquista espiritual.

...y como el Inca vido la dama y al tiempo que él iba a poner los pies en el suelo, llegó la sierpe que estaba detrás y abrió la boca y tragóselo.

La caída de la religión imperial no significa la destrucción total de la idolatría<sup>525</sup>. En nuestra opinión esta escena refleja una de las facetas más turbulentas del proceso de evangelización en los Andes: el resurgimiento y la pervivencia de la religiosidad nativa y los intentos por erradicarla. En el imaginario hispano de los siglos XVI y XVII la idolatría tiene

---

<sup>524</sup> En versiones contemporáneas del mito, recogidas en el Perú, se afirma todavía que los terremotos que de vez en cuando se suceden en la sierra peruana son una muestra tangible de la reconstitución del cuerpo del Inca.

<sup>525</sup> “La angustia que les produjo la conquista y luego la violencia colonial, los lanzaron hacia el pasado. No al inmediato, a aquel que había culminado con la expansión inca, sino más bien al pasado más remoto de sus héroes progenitores. Olvidaron a los grandes dioses (Viracocha, Sol)”. Burga **Nacimiento de una Utopía...**, p. 390.



muchas alegorías<sup>526</sup>, la serpiente es una de las más frecuentes. De hecho, Henrique Urbano menciona que gracias a estas alegorías presentes en las representaciones teatrales y autos sacramentales, la idolatría se vuelve un “personaje y figura familiar” para el conjunto de la población y deja de ser una idea abstracta sólo al alcance de teólogos y misioneros<sup>527</sup>.

La serpiente, asimismo, no es sólo la representación de la idolatría sino también del mismo principio del mal: el demonio. Este elemento hace que la dinámica de la representación se torne más interesante. No basta que se haya abatido el estandarte del sol, no basta que la religión católica haya destruido la religión imperial; la conquista espiritual aún no ha terminado y sólo terminará cuando el germen del mal en los Andes, la sierpe, sea definitivamente destruida. El Inca al ser engullido por la serpiente está representando el drama del mundo indígena, que a pesar de haber recibido la fe cristiana aún no se ha convertido a ella plenamente, y más aún ha vuelto a las viejas creencias y a la práctica de su antigua religión.

Asimismo, la imagen del Inca a caballo es muy sugerente; no sólo mostraría el trato de noble que se les daba a sus descendientes, sino que también puede tener un contenido acorde a las exigencias de la representación. El Inca montado a caballo puede representar la soberbia indígena, la autosuficiencia, que la práctica de la idolatría proporciona. Al apearse del caballo expresaría su disposición a someterse al poder colonial, a la fe cristiana; sin embargo, en el instante en que quiere arrodillarse a los pies de la Virgen, hecho que hubiese significado su total subordinación y conversión, es engullido por la sierpe.

Y luego los indios levantaron grandísimo alarido y voces como pesándoles de que su rey había sido libre del encanto y de aquel engaño... y le había sucedido otro mayor que era quedar enterrado en las entrañas de aquella sierpe...que le había impedido que no se convirtiese a la fe que había comenzado a creer... la dama les aconsejó que sino dejaban del todo de adorar al dios Apolo y adoraban aquella estrella que en su plaza estaba, que era la Virgen Santísima, que no había otro remedio para que su rey fuese

---

<sup>526</sup> Otro de los elementos fundamentales en un auto sacramental, es el uso ampliado de la alegoría: “El uso del lenguaje de signos de la alegoría hace posible la representación dramática de los dogmas...para que se dramatice el dogma, pues la Humanidad, la Gracia, Satanás, la Culpa, el Judaísmo, el Paganismo y Dios mismo tienen que volverse personajes dramáticos” Wardropper **Introducción al Teatro Religioso...**, p. 105.

<sup>527</sup> Urbano “Ídolos, figuras, imágenes...”, p.10.

libre... y que se lo pidiesen, que ella enviaría gente, que pelease con la sierpe y luego llegaron los salvajes y los indios y se ahincaron de rodillas delante de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.

Ahora bien, si se piensa en el mito contemporáneo del Inkarrí, se ha querido ver en él toda una práctica y, sobre todo, una estrategia de resistencia ideológica. De hecho la figura de la decapitación del Inca, la separación de la cabeza y el cuerpo, y la esperanza de que un día vuelvan a unirse, representa el periplo del universo andino, un universo y un orden que se rompe con la llegada de los españoles. De ahí que la metáfora de la unión de la cabeza con el cuerpo, no ya del Inca sino de la estructura andina, representa la esperanza en la restauración de ese orden perdido<sup>528</sup>. A diferencia, en la representación potosina relatada por Ocaña, la restauración del Inca tan deseada por los indígenas sólo puede ser lograda aceptando la subordinación del mundo indígena al mundo hispano. El discurso acerca de la incapacidad de los indígenas de liberarse por sí solos de la ignorancia sigue latente; pero también está presente la idea de que los indios quieren ser liberados. Así, y a diferencia de las versiones modernas del mito del Inkarrí, la restauración del Inca en esta representación no se da sólo porque el Dios cristiano así lo quiere, sino a la vez, porque los mismos indígenas así lo piden.

Podría decirse, entonces, que ya no se trata tanto de la esperanza en la restauración total de un orden andino, porque la subordinación a la deidad cristiana hace que la idea de este orden independiente desaparezca completamente. De lo que se trata, en última instancia, es de la supervivencia del mundo indígena dentro del orden colonial. Un mundo indígena independiente como así representa el Inca dentro de la serpiente, con una religiosidad propia, no puede existir en el nuevo orden. La única posibilidad de supervivencia del mundo indígena radica en aceptar la religión de los vencedores; de ahí que sean los mismos indios quienes piden la intervención de la deidad cristiana. Esto coincide, en gran medida, con la postura de

---

<sup>528</sup> López Baralt **El retorno del Inca Rey...**, p. 40 y Lorandi “La Utopía Andina...”, p.26. Por su parte López Baralt asegura que hay una supuesta ambigüedad en el mito; pues el mismo postula la continuidad del mundo andino y de la misma forma reafirma la ruptura con el pasado Inca, en razón de que “... por un lado su inauguración depende de la regeneración del cuerpo del Inca, quien a su vez emergerá de la tierra solamente si Dios lo permite, siendo esta última condición impredecible. El mito habla pues con lengua bifurcada. Al señalar la continuidad del mundo andino, paradójicamente, reafirma la disolución de su lazo con el pasado Inca, la derrota de la divinidad solar del Cuzco y la propia dependencia de Dios”. Castro Klaren “Discurso y transformación de los dioses...”, p. 411.

Guaman Poma quien rechazaba la idolatría y ponía su esperanza en un *Buen Gobierno* a la cabeza de indios cristianizados.

...y estando ellos así... entraron en la plaza una docena de hombres de armas... los cuales venían acompañando a un caballero que traía lanza y adarga, el cual representaba la predicación... la gente de armas que le acompañaban significaron la fuerza de España.

A fines del siglo XVI, especialmente durante el reinado de Felipe II, España se constituyó en la fuerza política y militar que sostuvo a la Iglesia Católica en Europa frente a los avances de los protestantes<sup>529</sup>. Esta convicción, la de la monarquía española como defensora de la cristiandad, en el caso de América se expresó en el papel casi mesiánico que España adoptó respecto a la evangelización de los grupos indígenas. En tal sentido, los autos sacramentales y las representaciones, como la realizada en Potosí, no hacían más que reafirmar “... a nivel simbólico, el poder universal del imperio y de la religión verdadera”<sup>530</sup>.

### XII.3.-El Inca y los moros

En un principio, la mezcla de elementos andinos y europeos en la representación hecha en Potosí se nos presentaba algo compleja para ser analizada. El panorama se aclaró mucho cuando llegó a nuestras manos una crónica del siglo XV: los *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo*, que describe la siguiente representación hecha durante unas fiestas que se hicieron en la ciudad de Jaén en 1461:

E los moros fingieron venir con su rey de Marruecos y de su reyno y trayan delante al su profeta Mahomad de la casa de Meca, con el Alcoran e libros de su ley con grant çirimonía, en una mula muy emparamentada; y en somo un paño rico en quatro varas, que trayan quatro alfaquies. E a sus espaldas venia el dicho rey de Marruecos... con

---

<sup>529</sup> “Los decretos del Concilio de Trento, las actividades del Santo Oficio, la campaña antiherética de la Compañía de Jesús, todos estos motivos habían inculcado en el pueblo español, un sentido de la urgencia de la lucha contra el protestantismo... los españoles ya sabían el papel predominante que habían de desempeñar en la campaña contra el luteranismo, los autos sacramentales confirmaban y robustecían esta convicción” Wardropper **Introducción al Teatro Religioso...**, p. 89.

<sup>530</sup> Nelson Manrique. **El Universo Mental de la Conquista de América**. DESCO, Lima, 1993, pp. 555-556.

todos sus cavalleros bien ajaezados y con muchas tronpetas e atabales delante... [una vez llegados envían una carta al condestable, retándolo a una lucha]. La carta leyda, el dicho señor Condestable respondió... que le placía de buena voluntad... E después que ovieron jugado las cañas, el rey de Marruecos con todos sus moros, llevando su profeta Mahomad y su Alcoran delante, llegó al señor Condestable, y fízole un razonamiento so la forma siguiente: Muy noble señor... yo he visto y bien conocido que no menos en el juego de las cañas que en las peleas vuestro Dios vos ayuda, por do se deve creer que vuestra ley es mejor que la nuestra. Y pues así es, yo y mis moros renegamos della y de su Alcoran y del nuestro profeta Mahomad. Y diciendo e haciendo, dieron con él y con los libros que trayan en tierra. E con muy grandes alegrías y gritos y con muchos trompetas y atabales... y en la fuente... lançaron al su profeta Mahomad, y a su rey derramaron un cántaro de agua por somo de la cabeça en señal de bautismo y el y todos sus moros le besaron la mano<sup>531</sup>.

Como se ve, hay demasiadas similitudes entre la representación hecha en Potosí y la realizada en Jaén; aunque entre una y otra existe casi 150 años de intervalo. Los Incas sustituyen a los moros y la imagen del Sol sustituye al libro sagrado musulmán, el Coran, y al profeta Mahoma; símbolos que en ambas representaciones van a ser arrojados por tierra. Igualmente los indios llevan por delante a su rey, el Inca, así como los moros al suyo. De la misma manera, el bautizo tanto del rey Moro como el del Inca, es el símbolo de la redención y la victoria última de la fe cristiana. Hay otras semejanzas, asimismo, pues en otra fiesta dedicada a las bodas del condestable y relatada por la crónica jienense, varios pajes se disfrazaron de habitantes de un país lejano que al llegar a Jaén terminan siendo devorados por una gran serpiente, al igual que el Inca en la representación potosina<sup>532</sup>. Incluso las dos representaciones tienen como colofón final la realización de juegos caballerescos, el de las cañas en el caso de Jaén y el juego de la sortija en el caso de la Villa Imperial de Potosí<sup>533</sup>. En

---

<sup>531</sup> Anónimo **Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV)**. Edición y Estudio Juan de Mata Carriazo, Espasa-Calpe, Madrid, 1940, pp.98-100. Esta crónica fue publicada por primera vez en 1855.

<sup>532</sup> Los pajes decían ser: "...gente de ynota e luenga tierra, la cual venía destrozada e vencida de gente enemiga; e que no solamente les avía destroydo sus personas e vienes, mas los templos de la fe suya...E que viniendo cerca de aquella ciudad, en el paso de una desabritada selva, una muy fiera y fea serpiente los avia tragado". Anónimo **Hechos del Condestable...**, p. 51.

<sup>533</sup> Sebastián de Covarrubias dice lo siguiente del juego de cañas: "En España es muy usado el jugar las cañas, que es un género de pelea de hombres de a cavallo...Primero desembarazan la plaça de gente, haze la entrada con sus cuadrillas distintas, acometen, dan vuelta, salen a ellos los contrarios". En cuanto a la sortija: "Un juego de

síntesis, la representación potosina puede ser considerada una adaptación de las representaciones españolas, como las realizadas en Jaén, y ello en razón de la popularidad que tenía este tipo de puestas en escena, conocidas como “luchas de moros y cristianos”<sup>534</sup>. Esto es confirmado de manera más amplia por Marine Bruinaud quien propone que las representaciones teatrales de la muerte del Inca Atahualpa son una variante de las representaciones de las luchas de “moros y cristianos”<sup>535</sup>.

Es importante señalar que la zona a la cual se refiere la crónica española, era en 1461 zona de frontera que vivía entre constantes avances y retrocesos en la lucha contra los musulmanes y donde este tipo de representaciones tenían una función vital: reafirmar en la población la convicción de que los cristianos no podían perder ante los moros y que tarde o temprano, ya sea pacíficamente o por la fuerza, éstos tendrían que aceptar la superioridad de la religión cristiana. Convicción que se repite años más tarde cuando el espíritu de cruzada, presente en la reconquista española, se traslada a la conquista y colonización de América. De hecho, varios autores han sugerido que la evangelización de las poblaciones indígenas en los Andes siguió el modelo puesto en práctica con los musulmanes de la península<sup>536</sup>. De ahí que es sumamente interesante, el que la representación de Potosí sea una adaptación de representaciones como las hechas en Jaén y otras ciudades hispanas en el siglo XV, y ver de

---

gente militar, que corriendo a caballo apuntan con la lanza a una sortija que está puesta a cierta distancia de la carrera”. Covarrubias **Tesoro...**, p. 291 y p. 946.

<sup>534</sup> “La representación emblemática de la reconquista... la danza de moros y cristianos... se traslada con la conquista a América y es impulsada inicialmente por las autoridades españolas, como una manera de reafirmar la cohesión de la hueste cristiana”. Manrique. **El Universo Mental de la Conquista...**, p. 555.

<sup>535</sup> Marine Bruinaud “Las representaciones teatrales de «la muerte de Atahualpa»: ¿una herencia de «moros y cristianos»?”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 41, N° 1, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2012, pp. 81-121. Bruinaud afirma que las representaciones de moros y cristianos se eestructuran “...en torno a un esquema básico de embajada-reto-combate-victoria, a través del cual se enfrentan los cristianos con el enemigo moro, turco o también sarraceno...La batalla siempre termina con la victoria de los cristianos; los musulmanes reconocen entonces la grandeza de su Dios y suelen convertirse al cristianismo” p. 85.

<sup>536</sup> “... la conflictiva coexistencia entre cristianos y musulmanes en la península... propiciaría el trasvase de múltiples instituciones y estrategias de evangelización y dominación colonial empleadas en España con los moriscos, para usarlas en América con los indios conquistados”. Manrique **El Universo Mental de la Conquista...**, p. 34. Las similitudes se produjeron incluso cuando se trató el problema de la idolatría y la pervivencia de los ritos gentiles: “...había varias analogías entre la situación de los moriscos y la de los indígenas peruanos. Mucho antes de 1609-especialmente con motivo de la guerra de las Alpujarras- a los moriscos se les acusaba de continuar secretamente con sus ritos y costumbres... después de más de un siglo de evangelización, los vástagos del antiguo reino de Granada no habían sido asimilados religiosa y culturalmente por España”. Pierre Duviols “La represión del Paganismo Andino y la expulsión de los moriscos”. En: **Anuario de Estudios Americanos**. N° XXVIII, Escuela de Estudios Hispano- Americanos EEHA, Sevilla, 1971, pp. 201-207. La cita es de la p. 204.

qué manera los indios sustituyen a los moros en el modelo de alteridad del imaginario español.

Sin embargo, no queda claro todavía si los significados son los mismos para una u otra representación. Incluso este aspecto no tendría que interesar demasiado; pues a pesar de ser la de Potosí una readaptación, por las diversas lecturas que de ella pudieron hacer los que la vieron es independiente de las representaciones españolas<sup>537</sup>. Para los españoles que se regocijaron con esta puesta en escena bien pudo haber sido el reflejo del poder de España; para los eclesiásticos la reafirmación de la grandeza de la religión cristiana y de la “gran tarea de la evangelización”; y para los indígenas que tan activamente participaron en la representación, quien sabe, pues a pesar de la glorificación de España y de la fe católica, tal vez ellos hayan sido los más satisfechos con la representación y su final, pues la última parte del relato refiere:

...y el caballero se fue para la sierpe y la sierpe se volvió con tanta presteza... que peleó con ella un cuarto de hora con tanta gallardía que tenía a la gente suspensa... hasta que ya cansada cayó de lado en tierra y el caballero se apeó y con un puñal... le abrió el pecho y sacó al Inca, que parecía que de las mismas entrañas salía y abrazó a la predicación que le había librado y le tomó por su padrino para aquellas fiestas y le subieron a caballo acompañándole de los salvajes y indios...echando muchas cédulas y la letra de ellas decía

Para aquesta estrella  
que hemos visto en nuestro polo  
dejo de adorar a Apolo

...Así que todos aquellos indios y los salvajes se fueron llegando a la tela [se refiere a la pintura de la Virgen] con el **Inca su rey** que se intitulaba el salvaje de Tarapaya. Y le dieron una lanza y aquel caballero que le libró de la sierpe le apadrinó y corrieron muy bien, de suerte que fue necesario después de haber corrido las tres lanzas cada uno, mandarles que corriesen otras dos por la mucha igualdad que había habido en las

---

<sup>537</sup> La diversidad de lecturas que podían suscitar obras como los autos sacramentales, es algo que ya fue recalado por investigadores como Bruce Wardropper, quien a propósito de uno de los autos más conocidos de Calderón de la Barca, dice lo siguiente: “...para el vulgo, La Vida es Sueño será la representación dramática de una lucha política, para los metafísicos tratará de problemas de la naturaleza humana, para los teólogos ejemplificará las consecuencias en la ultratumba de los móviles humanos”. Wardropper **Introducción al Teatro Religioso...**, p. 98.

pasadas... **Y a las dos últimas le ganó el Inca** y así se le dio el premio... Y los indios quedaron muy contentos de ver que su rey llevase el premio y lo celebraron mucho.

El mensaje parece obvio, pese al triunfo de la religión cristiana, pese a la aceptación de lo hispano, queda todavía la esperanza del retorno del Inca. Un Inca, cristiano sí, pero liberado del español que lo liberó a su vez de la idolatría. Tal vez por eso la celebración de los indígenas, ése día de 1601, haya podido ser una celebración genuina.

## **CONCLUSIONES**



Al inicio se hizo mención a tres preguntas que servían de guía para esta investigación, las cuales consideramos que han sido respondidas a lo largo de este trabajo.

Respecto a la primera interrogante acerca de cuáles fueron las manifestaciones de religiosidad nativa en Potosí y cuáles las medidas tomadas por los distintos órganos de poder coloniales para reprimirlas o minimizar su impacto. Se ha visto en primer lugar que se está ante un espacio geográfico como el potosino intensamente ritualizado, cuya centralidad la ocupa el Cerro Rico. El afamado cerro de Potosí fue considerado sagrado por los qaraqaras, grupo étnico que pobló la región antes de la expansión incaica, sería sacralizado por los mismos Incas y su culto, aunque intentó ser erradicado por los españoles con la colocación de una cruz en la cima del cerro, continuó y se acrecentó en el periodo colonial; favorecido en buena medida por el vínculo religioso que establecieron con el cerro los indígenas que trabajaban en sus entrañas, extrayendo la plata, como por aquellos que desarrollaban diversas actividades en la ciudad minera. Pero el culto al Cerro Rico es una más de las expresiones de la religiosidad indígena en Potosí. Las distintas fuentes que hemos analizado muestran una diversidad de manifestaciones, de aquello que los españoles conocían como idolatría, presentes en la Villa Imperial. No sólo los distintos pasos del proceso de la producción minera estaban ritualizados, con mayor intensidad durante el período de la guayra, sino también otros aspectos de la vida en Potosí: el comercio, la vida cotidiana, etc.

Igualmente, se ha podido demostrar la existencia de una vocación extirpadora en Potosí, prácticamente desde el establecimiento del primer asiento minero en 1545. Las autoridades civiles como eclesiásticas buscaron reprimir las prácticas religiosas indígenas y diversas costumbres, como los bailes y borracheras que tenían lugar en los barrios de indios; aunque la mayoría de las ocasiones estas acciones no fueron exitosas. Y así se pueden contar fracasos como el intento de Damián de la Bandera y también episodios relativamente exitosos de extirpación como el de la huaca de Mollepunku, llevada a cabo por los jesuitas.

La segunda pregunta estaba relacionada con las distintas posiciones asumidas por las autoridades, civiles y eclesiásticas, a lo largo del siglo XVI, para hacer frente al problema de la idolatría indígena. Respecto a esto, se ha visto que la cuestión de la idolatría indígena suscitó

la atención tanto de las autoridades civiles como religiosas. De hecho, la cuestión de la idolatría en Potosí estaba íntimamente ligada con el porvenir de la actividad minera. Así se ha podido constatar como en Potosí perduró por muchos años aún el eco de los debates surgidos en torno a las ideas del padre Bartolomé de las Casas, acerca de si el trabajo de los indígenas en las minas favorecía su evangelización o si por el contrario la obstaculizaba, permitiendo que la idolatría se mantuviera. En todo caso, las voces a favor o en contra, estuvieron muy influenciadas por los intereses materiales en juego. Mineros, dueños de ingenios y algunas autoridades insistieron en mostrar que gracias a la actividad minera los indígenas en Potosí eran muy bien evangelizados; mientras que por su parte escritores eclesiásticos como el cura Bartolomé Álvarez intentarían demostrar que al contrario, en Potosí, la persistencia de la idolatría se veía favorecida por la propia actividad minera.

Singular es asimismo el rol que juegan determinados actores. Se habrá podido notar que en nuestra investigación, el papel de la jerarquía religiosa de Charcas en la represión de las manifestaciones de idolatría en Potosí, es apenas mencionado. Y aunque en el siglo XVI existió toda una normativa, elaborada por la Iglesia peruana para hacer frente al problema de la idolatría, en particular las recomendaciones emanadas tanto por el Segundo Concilio Limense de 1567 como por el Tercer Concilio Limense de 1583, la situación en Charcas fue bastante peculiar. Apenas se cuentan dos obispos efectivos para el siglo XVI, fray Domingo de Santo Tomás, de cuyo gobierno hay muy poca evidencia documental y Alonso Granero de Ávalos, que va a ser blanco de críticos como Álvarez por privilegiar sus intereses materiales en detrimento de sus obligaciones pastorales<sup>538</sup>; mientras que la mayor parte del tiempo del gobierno de la diócesis en sede vacante se caracterizó por las constante pugnas de poder entre los miembros del cabildo platense. De ahí que no sorprenda el papel fundamental que en Charcas tuvo el virrey Francisco de Toledo en la década de 1570, llevando a cabo personalmente labores de extirpación de idolatrías y encargando hacer lo mismo a otros personajes eclesiásticos. El impacto si se cabe de las medidas de Toledo en Potosí fueron de un alcance insospechado, pues al mismo tiempo que llevaba a cabo sus reformas de la actividad minera, con la introducción del método del azogue y el establecimiento de la mita

---

<sup>538</sup> Con todo, el obispo Alonso Granero de Ávalos realizaría labores de extirpación de idolatrías en Charcas, aunque no en la Villa Imperial de Potosí; aspecto este que se aborda en otro trabajo nuestro, en preparación.

minera, que afectarían la posición hegemónica que hasta entonces tenían los indígenas en el proceso de producción de la plata, llevó también hasta su culminación la reforma urbana de Potosí, trastocando, vía la apertura de calles en los barrios de indios, la configuración propia que habían establecido los indígenas en sus barrios y permitiendo con ello un mayor control por parte de los curas de las parroquias. El virrey incluso fue más allá en su ambición, buscando controlar el consumo de la chicha y con ello los bailes y borracheras que los indígenas celebraban en Potosí. Sin embargo, a pesar de las imaginativas medidas que se le ocurrió, el estanco de la chicha o la prohibición de meter harina de maiz a la villa, en este punto sus medidas fracasaron estrepitosamente.

Finalmente, la tercera interrogante tiene que ver con el rol de un núcleo urbano como la Villa Imperial de Potosí y la existencia de diferencias en el tratamiento de la idolatría en un escenario como el potosino, donde cristianismo e idolatría convivieron de manera muy estrecha. Respecto a eso, se ha visto que al hablar de Potosí en el siglo XVI, es que en realidad hay que hablar de tres espacios habitados: la ciudad española, la ciudad indígena conformada por las parroquias y rancherías de los indígenas y el espacio minero conformado por el Cerro Rico con sus minas, viviendas, canchas de minerales e ingenios. Aunque también presentes en la ciudad española, sobre todo en los mercados, las manifestaciones de religiosidad indígena son más frecuentes en los barrios de indígenas y en el espacio minero presidido por el Cerro Rico, donde las posibilidades de control que tenían las autoridades políticas como eclesiásticas eran más reducidas. Potosí es un gran centro urbano, no hay la menor duda, pero en muchos aspectos y particularmente en determinados sitios, como los barrios de indios, hay una realidad que se asemeja mucho a lo vivido en los espacios rurales. Asimismo, la idolatría se hace presente de otras maneras en Potosí, no sólo es práctica, creencia, destinada a ser combatida; en otras ocasiones toma cuerpo, se vuelve personaje y es parte de las representaciones teatrales, donde interactúa con la fe cristiana, como en la “invención” que describe Diego de Ocaña en 1601.

A lo largo de este trabajo se ha mencionado que la noción de “pacto colonial” ayuda a entender las vicisitudes del proceso de evangelización en Potosí y las actitudes tomadas en torno a la idolatría de los indígenas. Es cierto que la dominación y la explotación, tan

característicos de los sistemas coloniales, se notan en actitudes como las tomadas por los mineros y azogueros, a la hora de oponerse a la participación de los indígenas en las fiestas religiosas, o los abusos reiterados de los curas doctrineros. De la misma forma, la resistencia de las poblaciones sometidas, aspecto tan privilegiado por la etnohistoria andina de las décadas de 1970 y 1980, puede verse en episodios como el culto prolongado a la huaca de Mollepunku, incluso tiempo después de su extirpación. Pero la historia de la Villa Imperial de Potosí, al igual que la del resto de Charcas, no es sólo una historia de dominación y resistencia. Es una historia en la que también se dieron pactos y fenómenos de apropiación.

Como se ha visto, todo tuvo su inicio con la investigación pionera de Pierre Duviols sobre la extirpación de idolatrías en el área andina. Ante la carencia de documentos sobre procesos de extirpación en los archivos bolivianos, como los hallados en el Arzobispado de Lima, Duviols dedujo que esto indicaba la ausencia de una actividad extirpadora de importancia en Charcas. Thierry Saignes retomó lo propuesto por Duviols, esbozando la teoría del pacto colonial que habría implicado cierta tolerancia a cambio de la participación indígena en la "maquinaria económica" colonial.

Aunque investigaciones posteriores como la de Josep Barnadas y la nuestra propia, demuestran la existencia de intentos y campañas de extirpación de idolatrías en Charcas en los siglos XVI y XVII, el concepto de "pacto colonial" aún sigue siendo útil y válido para analizar el proceso de evangelización en Charcas y particularmente en la Villa Imperial de Potosí como lo hemos demostrado a lo largo de este trabajo. En primer lugar porque la noción de pacto, como nos lo recuerdan los autores del *Qaraqara-Charka*, está presente desde los inicios de la presencia española en Charcas y forma parte importante del sistema colonial en los Andes, siendo la evangelización uno más de los ámbitos de su aplicación.

Este "pacto colonial", nunca gozó de mayor vigencia en Potosí que durante el periodo de la huayra entre 1545 y 1572, un periodo en el que el saber y la hegemonía indígena en la producción minera condicionaron los caminos para su propia evangelización. Lo confirman episodios como las quejas contra el proceder del licenciado Altamirano frente a las costumbres

de los indios o el fracaso del propio Damián de la Bandera a la hora de llevar adelante la reforma de Potosí, que se han visto en la primera y la segunda parte del presente texto.

Asimismo, la noción de pacto seguirá vigente incluso en el periodo 1572 a 1600, a pesar de las reformas ejecutadas durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo: la introducción del azogue para el beneficio de la plata, la construcción de ingenios, el uso de la fuerza hidráulica para su movimiento y sobre todo la organización sistemática y definitiva del sistema de la “Mita” como forma de trabajo forzado y de subvención al sector minero. La pregunta obvia es ¿cómo se manifiesta el pacto en esta etapa?, y la respuesta se halla en el mismo sistema de la “Mita”.

La mano de obra indígena siguió siendo el elemento vital que hacía funcionar la maquinaria minera potosina. Una vez acabadas las vetas superficiales del cerro se impuso la explotación por el sistema de socavones y para ello fue necesaria más mano de obra; asimismo, los ingenios requirieron más trabajadores. Dada la naturaleza de la producción minera en la Villa Imperial, la demanda de mano de obra siempre fue incesante. En tales circunstancias, hay que sopesar los efectos de las medidas represivas y de cualquier actividad extirpadora. Evidentemente extirpar y hacerlo de manera radical podía ser una mala idea, no sólo para los azogueros y dueños de minas sino también para el clero y las autoridades coloniales, pues ello podría afectar directamente la producción de plata y consiguientemente todo el circuito mercantil que la plata generaba. Represión significaba huida de la mano de obra, niveles bajos en la producción, conflictos sociales, etc. Al final, puede decirse que muchas de las manifestaciones religiosas indígenas prosiguieron, paradójicamente favorecidas por el mecanismo que se instituyó para dotar de mano de obra a la actividad minera: la Mita.

Igualmente se ha visto, y así lo manifiestan las fuentes, que en el caso de la Villa Imperial de Potosí, más allá de los intentos de extirpación reseñados, existió cierta tolerancia y permisividad hacia las prácticas de idolatría de los indígenas. Esta “tolerancia” parece haber sido entendida por todos aquellos que, de una u otra forma, estaban ligados a Potosí y al circuito económico que la plata generaba: autoridades, clero, comerciantes, dueños de minas, azogueros y los mismos yanaconas y mitayos.

Esta tolerancia se explica asimismo, porque las prácticas idolátricas que aparecen descritas en Potosí, están vinculadas ante todo con los quehaceres cotidianos, con el trabajo minero y con el mercado, en síntesis prácticas que bien podían considerarse inofensivas y ser toleradas, en la medida que no implicaban un peligro inmediato o a mediano plazo para el orden colonial. Hasta donde las fuentes lo permiten saber, no hay la constancia de que en Potosí se hubieran dado manifestaciones religiosas que buscaban la ruptura del orden colonial, dándose por entendido que de haber existido, las reacciones habrían sido inmediatas y radicales (a semejanza del movimiento del Taqui Onqoy, que con una prédica de rechazo de lo hispano, perjudicó los intereses inmediatos de los grupos de poder, como los de los encomenderos que apoyaron decisivamente las campañas de extirpación). Asimismo, algunas de las creencias y prácticas indígenas fueron toleradas, porque habían llegado a ser adoptadas y asimiladas por otros miembros de la sociedad colonial distintos a los indígenas, como lo ejemplifica claramente el caso de la hechicería. La tolerancia es en última instancia una de las manifestaciones más cabales del “pacto colonial”; y es esta noción, la del pacto, la que contribuye a explicar las razones de la ineficacia de varias de las políticas represivas durante el siglo XVI. Lo demuestran fehacientemente todos los intentos fallidos por controlar las borracheras y los bailes de los indígenas en Potosí, y los alegatos de todos aquellos que insistían, en que si se alteraba la situación de los indios en Potosí, el centro minero corría el riesgo de despoblarse.

Pero algo que no hay que olvidar, es que las manifestaciones de idolatría comparten los escenarios de la Villa Imperial de Potosí con las múltiples manifestaciones de religiosidad cristiana llevadas a cabo por los distintos habitantes de la villa, incluidos los indígenas. Así, si bien Potosí es una “universidad” de la idolatría, de la hechicería, de todos los vicios y pecados, como lo reflejaron los cronistas; no es menos cierto que al mismo tiempo es una ciudad muy cristiana y devota; donde la religiosidad católica de los indígenas se expresa, entre otras cosas, a través de la devoción a los santos y la Virgen, las múltiples fiestas religiosas y la intensa actividad de sus cofradías, actividades cuya importancia se ha visto a lo largo de este trabajo, como en la participación de las cofradías indígenas durante episodios de extirpación como el de Mollepunku. Aunque no son el objeto de estudio de este trabajo, estamos ante verdaderos

procesos de apropiación de lo cristiano por parte de los indígenas, en la línea de lo propuesto por Juan Carlos Estenssoro; los cuales nos muestran la capacidad de agencia de los propios actores indígenas, pues en verdad muchos de ellos desearon y reivindicaron ser leales vasallos del Rey y fieles cristianos. Igualmente resalta el dinamismo en los flujos de intercambio cultural; pues así como las culturas indígenas influyeron sobre la sociedad española; así también los indígenas fueron permeados por los elementos culturales de origen europeo y la naciente cultura criolla.

Pero sobre todo, dar una mirada a lo sucedido en la Villa Imperial de Potosí en el siglo XVI, puede ayudar a entender el proceso de formación del cristianismo andino tal cual lo conocemos hoy. Un proceso cuya riqueza y complejidad fue avizorada ya a fines del propio siglo XVI por Baltasar Ramírez, antiguo doctrinero de Potosí, quien al evaluar el nivel de cristianización de los indígenas de Charcas decía lo siguiente:

...ya hay muy pocas cosas de su antigüedad, que ni son los que solían en lo de su religión, que casi lo van olvidando no solamente en lo que es sacrificios y idolatrías pero en los bailes y regocijos que solían hacer y en las fiestas que solían celebrar no las hacen con la solemnidad y ornato antiguo y en lo que toca a la religión cristiana acuden mal, de manera que ni son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así cojeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro<sup>539</sup>.

---

<sup>539</sup> Baltasar Ramírez “Description del Reino del Pirú. Del sitio, temple, provincias, obispados y ciudades; de los naturales, de sus lenguas y traje. Año de 1597”. En: Víctor Maurtua (compilador) **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia**. Imprenta de Henrich y Compañía, Barcelona, 1906, Tomo I (Virreinato Peruano), pp. 281-363. La cita es de la p. 298.

## FUENTES DOCUMENTALES

### Biblioteca Nacional de Francia (BNF)

BNF/ESP 174. Ordenanzas de las minas de plata de Potosí y Porco.

### Archivo Histórico Nacional de España (AHN)

AHN/Inquisición, 1646, Exp. 3. Informaciones del proceso criminal contra Juan de Losa Barahona, notario del Tribunal de la Inquisición de Lima, por escándalo.

### Biblioteca Nacional de España (BNE)

BNE Ms 3040 fs. 1r-6r. Rodrigo de la Fuente Sanct Angel. Relación del Cerro de Potosí y su Descubrimiento.

BNE/Ms. 3040 fs. 110r-115r. Carta de D. Diego Rodríguez de Figueroa al Virrey del Perú sobre laboreo de minas y tratamiento que en ellas se hacía a los indios. Potosí, 31 de diciembre de 1583.

BNE/Ms 3040 fs. 167r-169v. Orden que se dio en Potosí para que los indios no hiciesen fundiciones de plata y nombramientos de alcaldes que se hicieron en varias doctrinas. Potosí, 15 de marzo de 1571.

BNE/Ms. 3040 fs. 238r-240v. Carta de Felipe de Medina Alvarado al Virrey sobre el remedio que podría ponerse para que los indios de Potosí fuesen mejor doctrinados. Potosí, 29 de enero de 1583.

BNE/Ms.19668. Descripción del Reino del Pirú, del sitio, temple, provincias, obispados y ciudades, de los naturales, de sus lenguas y trages. Al ilustrísimo señor Don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, Señor de la Casa de Bierma y Ulloa, Virrei y Capitán



General de la Nueva España por Balthasar Ramírez su criado y capellán, en México año de 1597.

Archivo General de Indias AGI

AGI/Charcas 43 Carta a Su Majestad del Corregidor de Potosí, Pedro Zores de Ulloa. Potosí 12 de Marzo de 1589.

AGI/Charcas 43 Carta del Corregidor de Potosí a Su Majestad. Potosí, 25 de marzo de 1590.

AGI/Charcas 134 N° 15 Documentos relativos al descubrimiento del Cerro Rico de Potosí, 1603.

AGI/Charcas 135 Cartas y Expedientes de los Arzobispos y Obispos de Charcas. Carta del Obispo al Rey. 15 de marzo de 1602.

AGI/Charcas 135 Carta del Arzobispo de Charcas al Rey. La Plata, 20 de marzo de 1613.

AGI/Charcas 147 Cartas y Expedientes de Personas Eclesiásticas. Expediente de Luís Cornejo.

AGI/Lima 118. Carta de Pedro Rodríguez de Portocarrero al Rey. Los Reyes 30 de septiembre de 1557.

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB)

ABNB/LAACH 5, f. 386r Acuerdo sobre la petición del defensor de naturales de Potosí. La Plata, 1 de septiembre de 1578.

ABNB/EC 1585 N° 4. Juicio seguido por el obispo de la Plata sobre remoción de los religiosos de sus doctrinas.

ABNB/CPLA 5 f. 309r. Provisión del Virrey Conde del Villar sobre la harina de maiz, 1587.

ABNB/CPLA 5 f. 337v. Sobre la doctrina de los Carangas, 1587.

ABNB/CPLA 5, fs. 375v-376r. Nombramiento de diputados para la enfermedad. Potosí, 10 de diciembre de 1588.

ABNB/CPLA 5 fs. 383v.

ABNB/CPLA 5 fs. 384r-385v.

ABNB/CPLA 5 f. 387v.

ABNB/CPLA 5 f. 388v.

ABNB/CPLA 5 fs. 391r-391v. Provisión del virrey para la construcción de puentes en la Angostura, 1589.

ABNB/CPLA 5, fs. 401. Diputados para la enfermedad de viruelas. Potosí, 25 de septiembre de 1589.

ABNB/CPLA 5, fs. 405v-408r. Procesiones y plegarias por la enfermedad de viruelas y por el suceso adverso de la armada enviada contra Inglaterra. Potosí, 23 de noviembre de 1589.

ABNB/CPLA 5 fs. 409r-409v. Revocación de las licencias que los ingenios tenían para moler en la noche los días de fiesta. Potosí, 5 de diciembre de 1589.

ABNB/CPLA 5, fs. 410r-410v. Sobre la enfermedad de viruelas. Potosí, 20 de diciembre de 1589.

ABNB, CPLA 7 fs. 277v-278r Carta del cabildo de Potosí al Virrey. Potosí, 2 de abril de 1594.

ABNB/CPLA 7 f.442r.

ABNB/CPLA 8 fs 5r-12r Memorial de la Villa Imperial de Potosí al Virrey, presentado por don Luís Dávalos de Ayala, alcalde ordinario. Septiembre de 1596.

ABNB/CPLA 8 f. 84v. Sobre trabajar los indios en las fiestas que no son de guardar. Potosí, 8 de noviembre de 1597.

ABNB/CPLA 8 fs. 42v.

ABNB/CPLA 8 f. 75r.

ABNB/CPLA 8 fs. 182v-183r.

ABNB/CPLA 9 fs. 67v-69r.

ABNB/CPLA 9 f. 143r. Sobre fray Luís de Oré. Potosí, 2 de marzo de 1601.

ABNB/CPLA 10 fs. 16v. Que los curas de las parroquias suban al cerro a decir misa. Potosí 22 de diciembre de 1602.

#### Archivo Histórico de Potosí (AHP)

AHP/Cajas Reales 18. Padrón de los yanaconas de Potosí, 1575.

## FUENTES IMPRESAS

ACOSTA, José

**Predicación del Evangelio en las Indias.** Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Se ha usado la versión digital, publicada por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en el sitio: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/>

ÁLVAREZ, Bartolomé

**De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588).** Edición de María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Polifemo, Madrid, 1998.

ANELLO OLIVA, Giovanni

**Historia del Reino y Provincias del Perú.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1998.

ANÓNIMO

“Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad” En: **Revista Histórica.** Tomo I, N° 1, Instituto Histórico del Perú, Lima, 1906, pp. 192-203.

ANÓNIMO

**Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV).** Edición y Estudio Juan de Mata Carriazo, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.

ANÓNIMO JESUITA

**Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú.** Edición de Francisco Mateos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Madrid, 1944.

ANÓNIMO

“Informe sobre la mita en Potosí a comienzos del siglo XVII”. En: Ricardo Rodríguez Molas **Los sometidos de la Conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay.** Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985, pp. 111-113.

ANÓNIMO

**Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres Agustinos. (¿1557?).** Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trilles, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992.

ARRIAGA, Pablo José de

**Extirpación de la Idolatría del Pirú.** Por Jerónimo Contreras impresor de libros, Lima, 1621.

**La extirpación de la idolatría en el Perú.** Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Imprenta y librería Sanmarti, Lima, 1920.

**La extirpación de la idolatría en el Pirú. (1621).** Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1999.

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé

**Historia de la Villa Imperial de Potosí. Riquezas incomparables de su famoso cerro, grandezas de su magnánima población. Sus guerras civiles y casos memorables.** Edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, Brown University Press, Providence, Rhode Island, 1965, 4 volúmenes.

**Historia de la Villa Imperial de Potosí.** Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz, 1975.

ÁVILA, Francisco de

“Prefación al libro de los sermones, o homilias en lengua castellana, y la índica general quechua”. En: **Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas.** Colección de

libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Imprenta y librería Sanmarti, Lima, 1918, pp.57-98.

BERTONIO, Ludovico

**Vocabulario de la lengua aymara.** Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social CERES-Museo Nacional de Etnografía y Folklore MUSEF, La Paz, 1984 [1612].

BLANCO, Pedro Aniceto

**Diccionario Geográfico del Departamento de Oruro.** Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica, La Paz, 1904.

CALANCHA, Antonio de la

**Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú.** Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima, [1638-1653] 1974-1978.

CAPOCHE, Luís

**Relación General de la Villa Imperial de Potosí [1585].** Edición de Lewis Hanke, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Tomo CXXII, Ediciones Atlas, Madrid, [1585] 1959.

CÁRDENAS, Bernardino de

**Memorial y relación verdadera para el Rey Nuestro Señor y su Real Consejo de las Indias, de cosas del Reino del Perú, muy importantes a su real servicio y conciencia.** Impreso por Francisco Martínez, Madrid, 1634.

**Memorial y relación de las cosas muy graves y muy importantes al remedio y aumento del reino del Perú.** Edición de Marta Ortíz Canseco, Peter Lang, Berlín, 2020.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

**La Crónica del Perú.** Editorial Calpe, Madrid, 1922.

COBO, Bernabé

**Historia del Nuevo Mundo.** Estudio preliminar y edición de Francisco Mateos, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Madrid, 1964, 2 Tomos.

COVARRUBIAS, Sebastián de

**Tesoro de la lengua castellana o española.** Edición de Martín de Riquer, Barcelona, 1989.

DE LA BANDERA, Damián

“Relación General de la disposición y calidad de la provincia de Huamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della. Año de 1557”. En: Marcos Jiménez de la Espada (editor) **Relaciones Geográficas de Indias.** Editorial Atlas-Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1965, Tomo 183, pp. 176-180.

DE LA FUENTE SANCT ANGEL, Rodrigo

“Relación del Cerro de Potosí y su Descubrimiento (1572)”. En: Marcos Jiménez de la Espada. **Relaciones Geográficas de Indias.** BAE, Madrid, 1965, Tomo I, pp. 357-361.

EGAÑA, Antonio (editor)

**Monumenta Peruana.** Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1974, Tomo VI.

ENCINAS, Diego de

**Cedulario Indiano** (facsimil de la edición de 1596). Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, Vol. IV.

GONZÁLES HOLGUÍN, Diego

**Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú, llamada Lengua Qquichua o del Inca.** Instituto de Historia-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1952 [1608].

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

**El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno.** Edición a cargo de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste, Siglo XXI Editores, México, Segunda Edición, 1988 [1615].

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo

“Mitología Andina”. En: **Revista Inca**. Volumen I. Número 1, Anotaciones de Carlos Romero, Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1923 [1622], pp 25-78.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

**Relaciones Geográficas de Indias-Perú**. Edición y Estudio Preliminar por José Urbano Martínez Carreras, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Tomos CLXXXIII-CLXXXV, Ediciones Atlas, Madrid, 1965.

LARCO, Laura

**Más allá de los encantos. Documentos sobre extirpación de idolatrías. Trujillo (Siglos XVIII-XX)**. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2008.

LEVILLIER, Roberto

**Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI**. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, 1921-1926, 14 Tomos.

**Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores**. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, 1922, 3 Tomos.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de

**Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile**. Biblioteca de Autores Españoles BAE, Madrid, 1968.

LOAISA, Rodrigo de

“Memorial de las cosas del Pirú tocantes á los indios (1586)”. En: José Sancho Rayón y Francisco de Zabálburu (editores) **Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España**. Ginesta Hermanos Impresores de la Real Casa, Madrid, 1889, Tomo XCIV, pp. 554-605.



LOHMANN VILLENA, Guillermo

“El memorial del racionero Villarreal al Virrey Toledo”. En: **Histórica**. Volumen V, N° 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1981, pp. 21-43.

LÓPEZ, Luís

“Capítulos hechos por el maestro Luís López, de la Compañía del Nombre de Jesús, en deservicio de Su Majestad y del gobierno, del virrey y audiencias”. En: José Sancho Rayón y Francisco de Zabálburu (editores) **Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España**. Ginesta Hermanos Impresores de la Real Casa, Madrid, 1889, Tomo XCIV, pp. 472-486.

LÓPEZ VILLALBA, José Miguel

**Acuerdos de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas**. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB-Embajada de España en Bolivia- Corte Suprema de Justicia de Bolivia, Sucre, 2007, Tomo I.

LOZANO, Pedro

**Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1754, Tomo Primero.

LOZANO MACHUCA, Juan

“Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey del Perú Don Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipes (año 1581)”. En: **Estudios Atacameños**. N° 10, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 1992, pp. 30-34.

LLANOS, García de

**Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales (1609)**. Estudio de Gunnar Mendoza y comentario de Thierry Saignes, Museo de Etnografía y Folklore MUSEF, La Paz, 1983.

MARTÍNEZ FERRER, Luis (editor)

**Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos.** Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima-Pontificia Università della Santa Croce, Lima-Roma, 2017.

MATIENZO, Juan de

**Gobierno del Perú.** Edición a cargo de Guillermo Lohman Villena y François Chevalier, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, [1567] 1967.

MENDOZA, Diego de

**Chronica de la Provincia de San Antonio de los Charcas del orden de Nuestro Seraphico Padre San Francisco en las Indias Occidentales, Reyno del Perú.** Casa Municipal de Cultura, La Paz, 1976.

MESSIA, Alonso

“Memorial dado al virrey del Perú, D. Luís de Velasco, por Alonso Messia sobre las cédulas y demás despachos relativos al servicio personal de los indios”. En: Luís Torres de Mendoza (director) **Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias.** Imprenta de Frías y Compañía, Madrid, 1866, Tomo VI, pp. 118-165.

MOLINA, Diego Felipe de

“Memoria en relación de la visita general en sede vacante deste obispado de los Charcas en que yo, el doctor don Diego Felipe de Molina, chantre de la Catedral, me ocupé de lo que Vuestra Majestad me manda le dé razón y aviso y de cosas tocantes a ella, de que conviene darlo y de que Vuestra Majestad mande se dé”. En: Ricardo Rodríguez Molas **Los sometidos de la Conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay.** Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985, pp. 101-108.

MOLINA, Cristóbal de

**Relación de las fábulas y ritos de los incas.** Anotaciones de Horacio Urteaga, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Imprenta y librería Sanmarti, Lima, 1916.

“Relación de las fábulas y ritos de los Incas”. En: Enrique Urbano y Pierre Duviols (editores) **Fábulas y mitos de los Incas.** Historia 16, Madrid, 1989, pp. 9-134.

MUJÍA, Ricardo

**Bolivia-Paraguay. Exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay.** Editora El Tiempo, La Paz, s/f, Anexos Tomo I.

MURÚA, Martín de

**Códice Murúa: Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú del padre mercenario fray Martín de Murúa: Códice Galvin.** Edición y Estudio de Juan M. Ossio Acuña, Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2004, 2 volúmenes.

OCAÑA, Diego de

**Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI** Edición de Arturo Álvarez, STUDIUM, Madrid, 1969.

**Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605.** Edición crítica de Blanca López y Abraham Madroñal, Universidad de Navarra-Editorial Iberoamericana, Madrid, 2010.

PALLAS, Gerónimo

**Misión a las Indias por el Padre Gerónimo Pallas. De Roma a Lima: la "Misión a las Indias", 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno).** Edición de Jesús Hernández Palomo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC-El Colegio de México-Università degli Studi di Torino, Sevilla, 2006.

PASTELLS, Pablo

**Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias.** Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1912, Tomo I.

PÉREZ DE TUDELA, Juan

**Documentos relativos a don Pedro de La Gasca y a Gonzalo Pizarro.** Real Academia de la Historia, Madrid, 1964, 2 volúmenes.

POLIA MECONI, Mario

**La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

“Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y Averiguación que hizo el licenciado Polo”. En: **Revista Histórica**. Tomo I, Nº 1, Instituto Histórico del Perú, Lima, 1906, pp. 207-231.

RAMÍREZ, Baltasar

“Description del Reino del Pirú. Del sitio, temple, provincias, obispados y ciudades; de los naturales, de sus lenguas y traje. Año de 1597”. En: Víctor Maurtua (compilador) **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia.** Imprenta de Henrich y Compañía, Barcelona, 1906, Tomo I (Virreinato Peruano), pp. 281-363.

RAMÍREZ DEL ÁGUILA, Pedro

**Noticias Políticas de Indias.** Edición de Jaime Urioste, Imprenta Universitaria, Sucre, [1639] 1978.

**Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas.** Edición de Norberto Tórres, Manuel Sierra, Máximo Pacheco y Bernardo Gantier, Ciencia Editores, Sucre, 2017.

ROBLES CORNEJO, Diego de

“Declaraciones del tesorero de la Real Hacienda Diego de Robles Cornejo en defensa de los propietarios de Potosí (1595)”. En: Ricardo Rodríguez Molas **Los sometidos de la Conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay**. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985, pp. 110-111.

SARABIA VIEJO, María Justina (Transcriptora)

**Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1575-1580**. Escuela de Estudios Hispanoamericanos EEHA-Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Sevilla, 1986, Volumen 1.

SIERRA, Lamberto

“Razón certificada que se envió a Carlos III, de las sumas que por razón de los Reales derechos de Quintos y Diezmos han contribuido los caudales sacados del famoso cerro de Potosí desde el año de 1556, en que se dio principio á sus labores mineralogías, hasta 31 de diciembre de 1783”. En: Martín Fernández Navarrete y Miguel Salva (editores) **Colección de documentos inéditos para la historia de España**. Imprenta de la viuda de Calero, Madrid, 1844, Tomo V, pp. 170-184.

TAYLOR, Gerald (editor)

**Ritos y tradiciones de Huarochirí**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Particular Ricardo Palma, Lima, 1999.

TOLEDO, Francisco de

“Lo que responde el Virrey del Perú, don Francisco de Toledo, a los capítulos del maestro Luís López, de la Compañía del Nombre de Jesús-1580”. En: José Sancho Rayón y Francisco de Zabálburu (editores) **Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España**. Ginesta Hermanos Impresores de la Real Casa, Madrid, 1889, Tomo XCIV, pp. 486-525.

URTEAGA, Horacio

“Información de vita et moribus del doctor Francisco de Ávila, fecha el año de 1607”. En: **Revista del Archivo del Museo Nacional del Perú**. Tomo IX, Nº 2, Museo Nacional del Perú, Lima, 1936, pp.169-209.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ABERCROMBIE, Thomas

“La perpetuidad traducida: del debate al Taki Onkoy y una rebelión comunera peruana”. En: Jean Jacques Decoster (editor) **Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Cuzco, 2002, pp. 79-120.

**Camino de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Instituto de Estudios Bolivianos IEB-ASDI-SAREC, La Paz, 2006.

ABRIL CASTELLÓ, Vidal

“Francisco de la Cruz, la utopía lascasista y la Contrarreforma virreinal-inquisitorial, Lima 1572-1573”. En: **Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina**. Nº III, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1988, pp. 9-67.

“Experiencias evangelizadoras en los Andes en el siglo XVI: ¿Quién pagó las consecuencias?”. En: Gabriela Ramos, y Enrique Urbano, (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp.69-88.

ABRIL CASTELLÓ, Vidal et. al.

“La familia de fray Francisco de la Cruz, O. P.”. En: **Boletín del Instituto de Estudios Giennenses**. N° 139, Diputación Provincial de Jaén- Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1989, pp. 41-55.

ABRIL CASTELLÓ, Vidal y ABRIL STOFFELS, Miguel

**Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II, 1.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Madrid, 1996.

ABSI, Pascale

**Los ministros del Diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí.** Institute de Recherche pour le Développement en Bolivie IRD- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA- Programa de Investigación Estratégica en Bolivia PIEB, La Paz, 2005.

ABSI, Pascale y CRUZ, Pablo

“La puerta de la *Wak'a* de Potosí se abrió al infierno. La quebrada de San Bartolomé”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2006, pp. 3-34.

ACOSTA, Antonio

“Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú, a comienzos del siglo XVII”. En: **Histórica**. Vol. VI, N° 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1982, pp.1-34.

“Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)”. En: **Allpanchis**. Vol. 16, N° 19, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1982, pp. 117-149.

“Francisco de Ávila. Cusco 1573(?) - Lima 1647”. En: Gerald Taylor **Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1987, pp.551-616.

“La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de 'Cultura andina y represión', de Pierre Duviols”. En: **Revista Andina**. Año 5, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1987, pp. 171-195.

“Iglesia, intereses económicos y teología de la dominación. Contradicciones en la evangelización de la América española. Perú, siglo XVI”. En: **Diálogo Andino**. N° 49, Universidad de Tarapacá, Arica, 2016, pp. 409-422.

ARAGÓN SÁNCHEZ, María Isabel

“El hospital de indios de la Vera Cruz de Potosí (siglo XVI)”. En: Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez (coordinadoras) **Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América**. Editora Regional de Extremadura, Mérida-Badajoz, 2002, Tomo I, pp. 189-195.

ARAMONI, Dolores

“Iglesia, cultura y represión entre los zoques de Chiapas en el siglo XVII”. En: Gabriela Ramos y Henrike Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 367-387.

ARNOLD, Denise Y.

**Los eventos del crepúsculo. Relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el tiempo de los españoles**. Plural Editores-Instituto de Lengua y Cultura Aymara ILCA, La Paz, 2018.

ASTVALDSSON, Astvaldur

**Las voces de los wak'a. Fuentes principales del poder político aymara**. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado CIPCA, La Paz, 2000.

BAKEWELL, Peter

**Mineros de la Montaña Roja: el trabajo de los indios en Potosí 1545-1650**. Versión española de Mario García A., Alianza Editorial, Madrid, 1989.



BARNADAS, Joseph

“Idolatrías en Charcas (1560-1620) datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación”. En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 89-104.

“Nuevas luces sobre dos escritores potosinos: Luís Capoche y García de Llanos (1589-1613)”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1996, pp. 123-142.

“Fray Bernardino de Cárdenas OFM, extirpador de las idolatrías en Charcas (1622-1634)”. En: **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica**. Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Taborga”, Sucre, 1997, N° 3, pp. 47-72.

“Extirpación de la idolatría en Charcas: legislación y acción de la iglesia (Siglos XVI-XIX)”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2004, pp. 79-118.

BARRAGÁN, Rossana

**Potosí global. Viajando con sus primeras imágenes (1550-1650)**. Plural Editores, La Paz, 2019.

BATAILLON, Marcel

“La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana”. En: Marcel Bataillon **Estudios sobre Bartolomé de Las Casas**. Península, Barcelona, 1976, pp. 353-367.

BATTCKOCK, Clementina

“Para el fin que el demonio pretende: El baile y el temblor, un mal a erradicar en los Andes”. En: **Perspectivas Latinoamericanas**. Número especial, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Nanzan, Nagoya, 2015, pp. 56-68.

BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge

**De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas.** Fondo de Cultura Económica FCE, México, 1992.

BERTHELOT, Jean

“L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas”. En: **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.** Volumen 33, Número 5, École des Hautes Études en Sciences Sociales EHESS, Paris, 1978, pp. 948-966.

BIGELOW, Allison

“Women, men, and the legal languages of mining in the colonial Andes”. En: **Ethnohistory.** Vol. 63, N° 2, Duke University Press, Durham, 2016, pp. 351-380.

BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse

**La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV-siglo XVI).** HISBOL-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 1987.

**Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia.** HISBOL, La Paz, 1988.

“De Empédocles a Tunupa. Evangelización, Hagiografía y Mitos”. En: Thérèse Bouyasse-Cassagne (compiladora) **Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes.** Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine IHEAL- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Paris-Lima, 1997, pp. 157-212.

“El Sol de Adentro: Wakas y Santos en las Minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV-XVII)”. En: **Boletín de Arqueología PUCP.** N° 8, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2004, pp. 59-97.

“Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 34, N° 3, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2005, pp. 443-462.

“Minas del sol, del Inka, y de la gente. Potosí en el contexto de la minería prehispánica”. En: Pablo Cruz y Jean Vacher (editores) **Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII**. Institut de Recherche pour le Développement IRD - Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Sucre, 2008, pp. 303-348.

“Apuntes para la historia de los puquinahablantes”. En: **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 14, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2010, pp. 283-307.

BRIDIKHINA, Eugenia

**Theatrum Mundi. Entramados del poder en Charcas Colonial**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Plural Editores, La Paz, 2007.

“De lo colonial en los tomos de Bolivia, su historia”. En: **Tinkazos**. Vol. 18, N° 37, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia PIEB, La Paz, 2015, pp.89-99.

BROSSEDER, Claudia

**El poder de las huacas. Cambios y resistencia en los Andes del Perú colonial**. Ediciones el Lector, Lima, 2018.

BRUINAUD, Marine

“Las representaciones teatrales de «la muerte de Atahualpa»:¿una herencia de «moros y cristianos»?”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 41, N° 1, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2012, pp. 81-121.

BURGA, Manuel

**Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas**. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988.

BURZIO, Humberto

**La ceca de la Villa Imperial de Potosí y la moneda colonial.** Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1945.

CALVO, Guillermo

“Una tradición inmemorial en la Villa Imperial de Potosí. La festividad de Chutillos y la Capilla de la Puerta de San Bartolomé”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** ABNB, Sucre, 1999, pp. 469-486.

CALVO VERA, Alfredo “Orígenes de la Asistencia Social, Hospital de Indios de Potosí siglo XVI”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** ABNB, Sucre, 1999, pp. 461-468.

CASTILLO MARTOS, Manuel

“Potosí y la primera revolución científica”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** ABNB, Sucre, 2000, pp. 421-444.

CASTRO, Victoria

**Huacca Muchay: Evangelización y religión andina en Charcas. Atacama la Baja.** Tesis para optar al grado de Magister en Historia, Universidad de Chile, Santiago, 1997.

“Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII”. En: Gabriela Ramos y Enrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII.** Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 347-366.

CASTRO, Nelson

“*Y le tuviesen por santo.* Caminos de la devoción indígena colonial (Audiencia de Charcas, 1708)”. En: **Diálogo Andino.** N° 31, Universidad de Tarapacá, Arica, 2008, pp. 7-29.

CASTRO, Nelson e HIDALGO, Jorge

“Brujos y brujería en la Atacama colonial”. En: Jorge Hidalgo (editor) **Historia Andina en Chile II. Políticas imperiales, dinámicas regionales y sociedades indígenas**. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2014, pp. 171-181.

CASTRO KLAREN, Sara

“Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onkoy a Rasu Ñiti”. En: Luis Millones (compilador) **El Retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Sociedad Peruana de Psicoanálisis SPP, Lima, 1990, pp. 407-424.

CAVANAGH, Alejandro

“Las ideas económicas de Fray Bernardino de Cárdenas”. En: **Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales**. Universidad de Málaga-Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Málaga, 1993, N° 25, pp.147-158.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

“Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas. El Memorial (1634) de Bernardino de Cárdenas O.F.M.”. En: Verena Stolcke y Alexandre Coello de la Rosa (editores.) **Identidades Ambivalentes en América Latina (s. XV-XXI)**. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2008, pp. 61-92.

CORDERO, Macarena

“Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII”. En: **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos**. N° XXXII, Universidad Adolfo Ibáñez, Valparaíso, 2010, pp. 351-379.

“Innovaciones en el sistema judicial del Antiguo Régimen por efecto de prácticas judiciales y adecuaciones institucionales realizadas en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII”. En: **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos**. N° XXXIII, Universidad Adolfo Ibáñez, Valparaíso, 2011, pp. 445-461.

“Pedro de Reina y Maldonado y la visita de idolatrías: ¿Deber de los obispos indianos?”. En: **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos**. N° XXXIX, Universidad Adolfo Ibáñez, Valparaíso, 2017, pp. 239-265.

CRUZ, Pablo

“Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqs en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia”. En: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**. Vol. 11, N° 2, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile, 2006, pp. 35-50.

“Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia”. En: **Estudios Atacameños**. N° 38, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 2009, pp. 55-74.

“Reflexiones corográficas a partir de un mapa del siglo XVII del sur de Charcas”. En: **Estudios Sociales del NOA**. N° 15, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Tilcara, 2015, pp.5-32.

“Imágenes en pugna. Reflexiones en torno a las producciones visuales indígenas en el ámbito de la minería colonial”. En: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**. Vol. 21, N° 1, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile, 2016, pp. 95-113.

CRUZ, Pablo; ABSI, Pascale y LECOQ, Patrice

“Potosí, antes y después de los Inka a la luz de los nuevos datos arqueológicos”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2004, pp. 298-335.

CRUZ, Pablo; ABSI, Pascale y FIDEL, Sergio

“¿Y entonces dónde estaban los indios? La ocupación de Potosí antes de la llegada de los españoles”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2005, pp. 75-99.

CRUZ, Pablo y ABSI, Pascale

“Cerros ardientes y huayras calladas. Potosí antes y durante el contacto”. En: Pablo Cruz y Jean Vacher (editores) **Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII**. Institut de Recherche pour le Développement IRD - Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Sucre, 2008, pp. 91-120.

CRUZ, Pablo y VACHER, Jean (editores)

**Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII**. Institut de Recherche pour le Développement IRD - Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Sucre, 2008.

CURATOLA, Marco

“Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto”. En: **Allpanchis**. N° 10, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1977, pp. 65-92.

“El culto de crisis del Moro Oncoy”. En: Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (compiladoras) **Etnohistoria y antropología andina**. Museo Nacional de Historia-Centro de Proyección Cristiana, Lima, 1978, pp. 179-192.

“Discurso abierto sobre los cultos de crisis”. En: **Anthropologica**. N° 5, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1987, pp. 73-117.

CHACÓN, Mario

**Arte Virreinal en Potosí**. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1973.

“Los Hospitales del Potosí Virreinal”. En: **Historia y Cultura**. N° 10, Sociedad Boliviana de Historia, La Paz, 1986, pp. 29-58.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel

“Las ciudades de *Primer nueva coronica* y los mapas de las *Relaciones Geográficas de Indias*: Un posible vínculo”. En: **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**. Año 21, N° 41,

Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar CELACP, Lima-Berkeley, 1995, pp. 95-119.

CHÁVEZ HUALPA, Fabiola

“Necrologio de un extirpador de idolatrías: Pablo Joseph de Arriaga. Documento original del Archivo Romano de la Compañía de Jesús”. En: **Anthropologica**. Año XXV, N° 25, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2007, pp. 171-189.

CHOQUE, Roberto

“El papel de los capitanes de indios de la provincia Pacajes, en el entero de la mita de Potosí”. En: **Revista Andina**. Año 1, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1983, pp. 117-125.

**Jesús de Machaqa: la marka rebelde. Cinco siglos de historia.** CIPCA-Plural Editores, La Paz, 2003.

CHOQUE, Roberto y GLAVE, Luis Miguel (edición y estudios).

**Mita, caciques y mitayos. Gabriel Fernández Guarache. Memoriales en defensa de los indios y debate sobre la mita de Potosí (1646-1663).** Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2012.

CHOQUE, Braulio

**Layra parla. Cuentos e historias antiguas de Huari.** Centro de Ecología y Pueblos Andinos CEPA-Latinas Editores, Oruro, 2006.

DE LA PUENTE LUNA, José Carlos

**Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial.** Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013.



DAMMERT BELLIDO, José

“Procesos por supersticiones en las provincias de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVII”. En: **Allpanchis**. Nº 6, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1974, pp.179-199.

DE LA TORRE, Arturo Enrique

**Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú**. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2004.

DUVIOLS, Pierre

“Un procès d’idolâtrie au Pérou, Arequipa 1671”. En: **Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú**. Nº 16, Biblioteca Nacional del Perú, Lima, 1966, pp. 198-211.

“La visite des idolâtries de Concepción de Chupas”. En: **Journal de la Société des Américanistes**. Volume 55, Numéro 2, Société des Américanistes, Paris, 1966, pp. 497-510.

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

**La Lutte contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial: “L’extirpation de l’idolâtrie”**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1971.

“La represión del Paganismo Andino y la expulsión de los moriscos”. En: **Anuario de Estudios Americanos**. Nº XXVIII, Escuela de Estudios Hispano- Americanos EEHA, Sevilla, 1971, pp. 201-207.

“Une petite chronique retrouvée: errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)”. En: **Journal de la Société des Américanistes**. Volume 63, Numéro 1, Société des Américanistes, Paris, 1974, pp. 275–297.

**La destrucción de las religiones andinas.** Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México, 1977.

“Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico”. En: **Revista Andina.** Año 2, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1984, pp. 169-222.

**Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII.** Archivos de Historia Andina 5, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1986.

**Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII.** Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, Lima, 2003.

EICHMANN, Andrés e INCH, Marcela (editores)

**La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII.** Ministerio de Cultura de España- Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2008.

ESCOBARI, Laura

“Conformación urbana y étnica en las ciudades de La Paz y Potosí durante la colonia”. En: **Historia y Cultura.** N° 18, Sociedad Boliviana de la Historia, La Paz, 1990, pp. 43-78.

“Migración multiétnica y mano de obra calificada en Potosí. Siglo XVI”. En: Rossana Barragán (compiladora) **Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes.** HISBOL/IFEA/SBH/ASUR, La Paz, 1992, pp. 67- 83.

**Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas (siglos XVI-XVIII).** PLURAL-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 2001.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

“Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara 1596”. En: Juan Ossio (compilador) **Ideología mesiánica del mundo andino**. Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 143-152.

“La confederación Quillaca-Asanaque. Siglos XV y XVI”. En: Waldemar Espinoza Soriano **Temas de Etnohistoria Boliviana**. Producciones CIMA, La Paz, 2003, pp. 79-195.

“Trabajadores forzados en el Cusco y La Paz. Potosí en 1550. Una información inédita de Juan Polo de Ondegardo”. En: Waldemar Espinoza Soriano **Temas de Etnohistoria Boliviana**. Producciones CIMA, La Paz, 2003, pp. 333-404.

ESTENSSORO, Juan Carlos

“El simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 30, N° 3, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2001, pp. 455-474.

**Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750**. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Instituto Riva Agüero, Lima, 2003.

FLORES ESPINOZA, Javier

“Hechicería e idolatría en Lima colonial (siglo XVII)”. En: Henrique Urbano (editor) **Poder y violencia en los Andes**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1991, pp. 53-74.

GARCÍA ÁLVAREZ, Cesar

“La idolatría, símbolo de América en Calderón de la Barca”. En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, pp. 31-68.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos

"Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías". En: Gabriela Ramos y Enrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 241-261.

**Ofensas a dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1994.

"¿Porqué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665". En: **Revista Andina**. Año 14, N° 27, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1996, pp. 7-52.

"¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina?. Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII". En: Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea (coordinadores) **Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal**. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México, 2010, pp. 95-110.

GARCÍA QUINTANILLA, Julio

**Historia de la Iglesia en La Plata**. Talleres Gráficos Don Bosco, Sucre, 1964.

GAREIS, Iris

"Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú". En: **Boletín del Instituto Riva-Agüero**. N° 16, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989, pp. 55-74.

"La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas". En: **Antropológica**. N° 9, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1991, pp. 245-257.

"Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo

XVI)”. En: **Anthropologica**. N° 10, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992, pp. 117-138.

“Religión popular y etnicidad: La población indígena de Lima colonial”. En: **Allpanchis**. N° 40, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1992, pp.117-143.

“La enfermedad de los dioses: las epidemias del siglo XVI en el virreinato del Perú”. En: **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes**. N° 61, Société Suisse des Américanistes, Geneva, 1997, pp. 83-90.

“Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”. En: **Boletín de Antropología**. Año 18, Número 35, Universidad de Antioquia, Medellín, 2004, pp. 262-282.

GIODA, Alain y PRIETO, María del Rosario

“Historia del clima: Potosí, El Niño y la Pequeña Edad del Hielo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 317-330.

GISBERT, Teresa

**Esquema de Literatura Virreinal en Bolivia**. Dirección Nacional de Informaciones de la Presidencia de la República, Biblioteca de Arte y Cultura Boliviana, La Paz, 1963.

“Arquitectura, cristianización e idolatría”. En: Arzobispado de Arequipa **La Evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII**. Actas del 1er. Congreso Peruano de Historia Eclesiástica, Arequipa, 1990, pp. 233-251.

**Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte**. Fundación BHN, 2da. Edición, La Paz, 1994.

“La serpiente Amaru y la conquista del Antisuyo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1997, pp. 3-18.

**El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina.** Universidad Nuestra Señora de La Paz-PLURAL, La Paz, 1999.

“La Virgen-Cerro y el dios Pachacámac”. En: **Revista Cultural.** N° 30, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia FCBCB, 2004, pp. 21-27.

“El Cerro de Potosí y el dios Pachacámac”. En: **Chungará.** Volumen 42, N° 1, Universidad de Tarapacá, Arica, 2010, pp. 169-180.

GISBERT, Teresa y MESA, José de

**Holguín y la pintura virreinal en Bolivia.** Editorial Juventud, La Paz, 1977.

**Arquitectura Andina.** Embajada de España en Bolivia, La Paz, 1997.

GISBERT, Teresa y MESA, Andrés de

**Los grabados, el juicio final y la idolatría indígena en el mundo andino.** Fundación Visión Cultural, La Paz, 2010.

GOSE, Peter

“Contra Pasqual Haro: un proceso de idolatrías, Cusco, 1697”. En: **Ciencias Sociales.** Año 1, Número 1, UNMSM-IIHS, Lima, 1995, pp. 203-218.

GRIFFITHS, Nicholas

**La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial.** Traducción de C. Baliñas Pérez, Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, Lima, 1998.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro

“Cristóbal de Albornoz y El Taki Onqoy”. En: **Histórica.** Vol. XV, N° 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1991, pp.205-236.

"La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII. Fernando de Avendaño (1580?-1655)". En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 169-240.

GUTIÉRREZ ARBULÚ, Laura

"Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima". En: Gabriela Ramos, y Henrique Urbano, (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 105-136.

HANKE, Lewis

"Prologo". En: Luis Capoche. **Relación General de la Villa Imperial de Potosí [1585]**. Edición de Lewis Hanke, Biblioteca de Autores Españoles BAE, Tomo CXXII, Ediciones Atlas, Madrid, [1585] 1959, pp. 9-37.

HELMER, Marie

**Cantuta: Recueil d'articles parus entre 1949 et 1987**. Casa de Velásquez, Madrid, 1993.

HIDALGO, Jorge

"Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII". En: Jorge Hidalgo (editor) **Historia Andina en Chile II. Políticas imperiales, dinámicas regionales y sociedades indígenas**. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2014, pp. 183-237.

HIDALGO, Jorge; CASTRO, Nelson; DÍAZ, Alberto y CISTERNAS, Priscilla

"De músico a extirpador: Algunas notas sobre Francisco Otal en Lima y La Plata de 1613 a 1618" En: **Allpanchis**. Vol. 45, N° 81-82, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 2013 (2016), pp. 119-154.

HIDALGO, Jorge; MARSILLI, María y AGUILAR, Julio

“Redes familiares, carreras eclesiásticas y extirpación de idolatría. Doctrina de Camiña, Tarapacá. Siglo XVII”. En: **Chungará**. Volumen 48, N° 3, Universidad de Tarapacá, Arica, 2016, pp. 409-428.

HUERGA, Álvaro

**Historia de los alumbrados: Los alumbrados de Hispanoamérica**. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, Vol. III.

HUSSON, Jean Philippe

“En busca del foco de las representaciones de la muerte de Atawallpa: algunos argumentos en favor del estado neo-inca de Vilcabamba”. En: **Estudios Latinoamericanos**. N° 18, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Varsovia, 1998, pp. 145-191.

INCH, Marcela y MEDINACELI, Ximena (editoras)

**Pleitos y riqueza. Los caciques andinos en Potosí del siglo XVII**. Instituto de Estudios Bolivianos IEB - Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2011.

ITIER, Cesar

“*Huaca*, un concepto andino mal entendido”. En: **Chungará**. Volumen 53, N° 3, Universidad de Tarapacá, Arica, 2021, pp. 480-490.

KAMEN, Henry

“Felipe II ante la realidad americana: definición y desarrollo de la postura real”. En: **Actas del XIII Coloquio de Historia Canario-Americana y VIII Congreso de la Asociación Española de Americanistas**. Ediciones del Cabildo de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, pp. 3347-3352.

LANE, Kris

**Potosí: the silver city that changed the world**. University of California Press, Oakland, 2019.



LASSEGUE, Juan Bautista

“Cabildo secular, justicia y doctrina en la reducción de Cotaguasi (1609-1616)”. En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (Compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 293-345.

LAVALLÉ, Bernard

“Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial. Siglos XVI-XVII” En: **Allpanchis**. Vol. 16, N° 19, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1982, pp. 151-173.

LEMPÉRIÈRE, Annick

“El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista” En: **ISTOR**. Año V, N° 19, Centro de Investigación y Docencia Económicas CIDE, México, 2004, pp. 107-128.

LEÓN FERNÁNDEZ, Dino

**Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII**. Tesis de Magíster en Ciencias de la Religión, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008.

“Un proceso de extirpación de idolatrías en el curato de Santiago de Aija, doctrina de Huaylas, 1672”. En: **Investigaciones Sociales**. Año XVII, Número 31, UNMSM-IIHS, Lima, 2013, pp. 127-145.

LÓPEZ, Clara

**Estructura Económica de una Sociedad Colonial: Charcas en el siglo XVII**. CERES, La Paz, 1988.

LÓPEZ BARALT, Mercedes

**El retorno del Inca Rey: mito y profecía en el mundo andino**. HISBOL, La Paz, 1989.

LÓPEZ-OCÓN, Leoncio

**Andinología, lascasismo y humanismo cristiano. La defensa de las sociedades andinas del quechuista fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570).** Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Quito, 1987.

LORANDI, Ana María

"La Utopía Andina en las fronteras del Imperio". En: Rossana Barragán (compiladora) **Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes.** HISBOL/IFEAS/SBH-ASUR, La Paz, 1992, pp. 15-33.

LOZA, Carmen Beatriz

**Kallawaya, reconocimiento mundial a una ciencia de los Andes.** Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia-UNESCO, La Paz, 2004.

MANGAN, Jane E.

**Trading roles. Gender, ethnicity, and the urban economy in colonial Potosí.** Duke University Press, Durham, 2005.

MANRIQUE, Nelson.

**El Universo Mental de la Conquista de América.** DESCO, Lima, 1993.

MARTÍNEZ CERECEDA, José Luís

**Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1995.

**Pratiques discursives coloniales d'identité. Le cas des Lipis au XVIe siècle.** Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en Histoire et Civilisations, École des Hautes Études en Sciences Sociales EHESS, Paris, 2003.

MARSILLI, María

**Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII).** Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos DIBAM, Santiago, 2014.

MASFERRER, Elio

“Criterios de organización andina. Recuay siglo XVII”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo XIII, N° 1-2, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1984, pp. 47-61.

MEDINACELI, Ximena

“De guerreros a evangelizadores: La elite indígena de Potosí en la Colonia temprana”. En: **Estudios Bolivianos (El discurso de la evangelización del siglo XVI)**. N° 9, Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 2001, pp. 85-105.

“El discurso político de los Colque Guarachi en el siglo XVI”. En: **Estudios Bolivianos**. N° 10, Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 2002, pp. 29-57.

“La ambigüedad del discurso político de las autoridades étnicas en el siglo XVI. Una propuesta de lectura de la probanza de los Colque Guarachi de Quillacas”. En: **Revista Andina**. N° 38, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 2004, pp. 87-104.

“Potosí y La Plata: la experiencia de la ciudad andina (siglos XVI y XVII) En: Andrés Eichmann y Marcela Inch (editores) **La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII**. Ministerio de Cultura de España- Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2008, pp. 1-145.

MEDINACELI, Ximena (coordinadora)

**Turco Marka: hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño.** Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 2013.

MEDINACELI, Ximena y ARZE, Silvia

**Imágenes y Presagios: El escudo de los Ayaviri Mallkus de Charcas.** HISBOL, La Paz, 1991.

“Los mallkus de Charkas. Redes de poder en el Norte de Potosí (Siglos XVI y XVII)”. En: **Estudios Bolivianos.** N° 2, Instituto de Estudios Bolivianos IEB, La Paz, 1996, pp. 283-319.

MENDIETA, Pilar

**Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia.** Instituto de Estudios Bolivianos IEB – Plural Editores, La Paz, 2010.

MILLAR CARVACHO, René

“Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la Inquisición de Lima 1550-1573”. En: **Historia.** Año 40, N° 2, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007, pp. 379-417.

MILLONES, Luís

“Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy”. En: Juan Ossio (compilador) **Ideología mesiánica del mundo andino.** Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 83-94.

“Nuevos aspectos del Taki Onqoy”. En: Juan Ossio (compilador) **Ideología mesiánica del mundo andino.** Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, 95-101.

“Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra”. En: **Ethnohistory.** Vol. 26, N° 3, Duke University Press, Durham, 1979, pp. 243-263.

“Mesianismo en América Hispana; El Taki Onqoy”. En: **Memoria Americana.** N° 15, Sociedad Argentina de Antropología-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007, pp. 7-39.

“Del mesianismo andino del siglo XVI a la revolución informática: El Taki Onqoy”. En: **Perspectivas Latinoamericanas**. Número especial, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Nanzan, Nagoya, 2015, pp. 118-136.

MILLONES, Luís (compilador)

**El Retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Sociedad Peruana de Psicoanálisis SPP, Lima, 1990.

MILLS, Kenneth

“The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru”. En: **Past and Present**. Oxford University Press, Oxford, 1994, N° 145, pp. 84-121.

**Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation.1640-1750**. Princeton University Press, New Jersey, 1997.

“La 'Memoria Viva' de Diego de Ocaña en Potosí”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 197-241.

MONTERO TORRICOS, José

“Revisión bibliográfica sobre las primeras pestes en la Villa Imperial de Potosí”. En: **Archivos Bolivianos de Historia de la Medicina**. Vol. 7, N° 1, Sociedad de Historia de la Medicina de La Paz-Academia Boliviana de Historia de la Medicina, La Paz, 2001, pp. 31-37.

MORALES BORRERO, Manuel

“Beguin, alumbrados y angelistas. Gloria y tragedia de fray Francisco de la Cruz”. En: **Boletín del Instituto de Estudios Giennenses**. N° 145, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1992, pp. 319-343.

MORENO, Rodrigo

“El padre Diego de Torres Bollo, fundador de la provincia jesuítica del Paraguay”. En: **Notas históricas y geográficas**. N° 11, Facultad de Humanidades-Universidad de Playa Ancha,

Valparaíso, 2000, pp.151-164.

MÚJICA PINILLA, Ramón

“Aproximaciones apocalípticas a los desposorios místicos de Santa Rosa de Lima”. En: **Anuario de Historia de la Iglesia**. Vol. X, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 522-529.

MUMFORD, Jeremy

“The Taki Onqoy and the Andean nation: sources and interpretations”. En: **Latin American Research Review**. Vol. 33, N° 1, The Latin American Studies Association, Albuquerque-New Mexico, 1998, pp. 150-166.

NICOLÁS, Vincent

**Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces**. Plural Editores, La Paz, 2015.

**Betanzos: cerros, caminos, tambos, haciendas y rebeliones**. Plural Editores, La Paz, 2018.

NUMHAUSER, Paulina

“El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosí del s. XVI”. En: **Revista de História**. N° 138, Departamento de História da Universidade de São Paulo, Sao Paulo, 1998, pp. 27-43.

**Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI**. Editorial Cátedra, Madrid, 2005.

PEASE, Franklin

“El Príncipe de Esquilache y una relación sobre la extirpación de la idolatría”. En: **Cuadernos del Seminario de Historia**. Volumen VII, Número 9, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1968, pp. 81-92.

“El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos”. En: Juan Ossio **Ideología mesiánica del mundo andino**. Editorial Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 439-458.

PEREIRA, David

“Londo y Poquera: centro de la antigua idolatría y enclave de los Charka (siglos XV y XVI)”. En: **Historia Boliviana**. N° VI, Cochabamba, 1986, pp. 3-10.

PEREYRA PLASENCIA, Hugo

“Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churin (1663)”. En: **Boletín del Instituto Riva-Agüero**. N° 13, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984, pp. 209-244.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio

**El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas. Edición crítica del parecer de Yucay (1571)**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1995.

PLATT, Tristan

**Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí**. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, 2016.

PLATT, Tristan; BOUYSSSE, Thérèse y HARRIS, Olivia

**Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XVI-XVII). Historia Antropológica de una confederación aymara**. IFEA/University of Saint Andrews/Plural/IAF/FCBCB/ University of London, La Paz, 2006.

PLATT, Tristan y QUISBERT, Pablo

“Tras las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 2007, pp. 389-428.

POLO, José Toribio

“Un quechuista”. En: **Revista Histórica**. Tomo I, N° 1, Instituto Histórico del Perú, Lima, 1906, pp. 24-38.

QUINTANA, Ernesto

“El legendario Cerro Rico de Potosí, Historia, Recurso, Símbolo”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1998, pp. 19-40.

QUISBERT, Pablo

“Acerca de una representación del Inca en Potosí a inicios del siglo XVII”. En: **Actas de la XII Reunión Anual de Etnología**. MUSEF, Tomo 1, La Paz, 1999, pp. 43-57.

“Servir a Dios o vivir en el siglo: la vivencia de la religiosidad en la ciudad de La Plata y la Villa Imperial de Potosí”. En: Andrés Eichmann y Marcela Inch (editores) **La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII**. Ministerio de Cultura de España-Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, Sucre, 2008, pp. 271-414.

“La extirpación de las huacas del repartimiento de Songo y el oro de Tipuani”. En: **Anuario de Investigación 2010-2011**. Carrera de Historia-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2011, pp. 9-22.

“El castigo divino. La destrucción de Anco-Anco (Charcas siglo XVI)”. En: **Iberoamericana**. Vol. 16, N° 61, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín, 2016, pp. 37-50.

QUISBERT, Pablo; RIVERA, Claudia y NICOLÁS, Vincent

“Un asiento minero en el Norte de Potosí: San Miguel de Aullagas, entre encuentros y descubrimientos” En: María de los Angeles Muñoz (editora) **Interpretando huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas**. INIAM-UMSS, Cochabamba, 2018, pp. 149-165.



RAMOS, Gabriela y URBANO, Henrique, (compiladores)

**Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII.** Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993.

RAMOS, Gabriela

"Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy". En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII.** Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 137-168.

RIVERA, Silvia

"La raíz: colonizadores y colonizados". En: Xavier Albó y Raúl Barrios (coordinadores) **Violencias encubiertas en Bolivia.** CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz, 1993, pp. 26-139.

ROJAS RUNCIMAN, Jorge Luis

"Percepciones sobre una misteriosa alianza: El Taqui Onqoy y los Incas de Vilcabamba". En: **Perspectivas Latinoamericanas.** Número especial, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Nanzan, Nagoya, 2015, pp. 77-91.

ROY, Hélène

"En torno del Taqui Oncoy: texto y contexto". En: **Revista Andina.** N° 50, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 2010, pp. 9-58.

"El Inca y su refugio mítico: espacio de regeneración y de resistencia". En: **Diálogo Andino.** N° 54, Universidad de Tarapacá, Arica, 2017, pp. 103-111.

SAIGNES, Thierry

"Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (Siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665". En: **Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas.** Band 21, Köln, 1984, pp. 27-75.

“De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)”. En: **Revista Andina**. Año 5, Nº 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1987, pp. 139-170.

"Borracheras andinas: ¿Porqué los indios ebrios hablan en español". En: Thierry Saignes (compilador) **Borrachera y Memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes**. HISBOL-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 1993, pp. 43-71.

“Idolatría sin extirpador: chamanismo y religión en los Andes orientales (Pelechuco, 1747)”. En: Thierry Saignes **Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas**. Edición de Thérèse Bouysse-Cassagne, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA-Plural Editores, La Paz, 2015, pp. 379-396.

SALAZAR, Carmen

“Encuentro de dos mundos: las creencias acerca de la generación y explotación de los metales en las minas andinas del siglo XVI al XVIII”. En: Rossana Barragán (compiladora) **Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes**. HISBOL/IFEA/SBH/ASUR, La Paz, 1992, pp. 237-253.

“Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las borracheras indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII). En: Thierry Saignes (compilador) **Borrachera y Memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes**. HISBOL- Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, La Paz, 1993, pp. 23-42.

“La divinidad de las tinieblas”. En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. Tomo 26, Nº 3, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 1997, pp. 421-445.

“Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí”. En: Thérèse Bouysse-Cassagne (compiladora) **Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes**. IHEAL/IFEA, Paris-Lima, 1997, pp. 237-257.

SÁNCHEZ, Ana

**Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay siglo XVII).** Archivos de Historia Andina 11, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1991.

"Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)". En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII.** Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 263-292.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás

"Trabajo y minería en Charcas". En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** ABNB, Sucre, 2001, pp.111-124.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos

"La producción de la mercancía-dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano en el siglo XVI". En: Enrique Florescano (compilador) **Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina 1500-1975.** Fondo de Cultura Económica FCE, México, 1979, pp. 246-248.

**El sistema de la economía colonial. Mercado interno. Regiones y espacio económico.** Instituto de Estudios Peruanos IEP, Lima, 1982.

SERRANO, Carlos

"Cronología sobre la explotación de las vetas del Cerro Rico". En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** ABNB, Sucre, 1996, pp. 69-82.

"Religión, religiosidad e Iglesia en las actividades productivas potosinas". En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** ABNB, Sucre, 1997, pp. 19-48.

"¿Verdades sobre Potosí?". En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** ABNB, Sucre, 2002, pp. 289-312.

SERRANO, Carlos y FORENZA, Ana

“Peculiaridades de la minería potosina en el Siglo XVI”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1998, pp. 41-62.

SERRANO, Carlos y GIODA, Alain

“El argento y la hulla blanca (Plata y agua en Potosí; Charcas y Bolivia, siglos XVI-XX)”. En: **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia**. ABNB, Sucre, 1999, pp. 139-168.

SILVERBLATT, Irene

**Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales**. Archivos de Historia Andina 10, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1989.

SORDO, Emma María

“Las reducciones en Potosí y su carácter urbano”. En: **Revista Complutense de Historia de América**. N° 21, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1995, pp. 231-239.

SOUX, María Luisa

“Tributo, constitución y renegociación del pacto colonial. El caso alto peruano durante el proceso de independencia (1808-1826)”. En: **Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad**. N° 115, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008, pp.19-48.

STERN, Steve

“El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)”. En: **Allpanchis**. N° 19, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, 1982, pp. 49-77.

TANDETER, Enrique

**Coacción y Mercado: La Minería de la plata en el Potosí colonial 1692-1826**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1992.

TICONA, Esteban

**Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales.** Universidad de la Cordillera-Plural Editores, La Paz, 2005.

URBANO, Henrique

“Cristóbal de Molina, el Cusqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Onqoy”. En: **Revista Andina**. Año 8, N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1990, pp. 265-283.

"Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico". En: Gabriela Ramos, y Henrique Urbano, (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 7-30.

VALDA, Edgar

“La Festividad de San Bartolomé y de los Chutillos: tradición y modernismo”. En: **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica**. N° 4, Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, Sucre, 1998, pp. 19-32.

“La Virgen de Aranzazu en Potosí (siglos XVI-XVII)”. En: **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica**. N° 10, Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, Sucre, 2004, pp. 69-83

VALDIZAN, Hermilio

**La alienación mental entre los primitivos peruanos.** Facultad de Medicina-Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1915.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime

“...*que las ymagenes son los ydolos de los christianos.* Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569–1649)”. En: **Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas**. N° 43, BöhlauVerlag, Köln/Weimar/Wien, 2006, pp. 41-66.

VARELLA, Alexandre

“Las huacas en Nueva España. La noción de idolatría peruana en el discurso de Hernando Ruiz de Alarcón”. En: Gerardo Lara (coordinador) **La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles**. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México, 2016, pp. 99-143.

VARON GABAI, Rafael

“El Taki Onkoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial”. En: Luís Millones (compilador) **El Retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI**. Instituto de Estudios Peruanos IEP-Sociedad Peruana de Psicoanálisis SPP, Lima, 1990, pp. 331-406.

VIQUEIRA, Juan Pedro

“¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”. En: Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Cuzco, 1993, pp. 389-458.

WACHTEL, Nathan

**Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**. Alianza Editorial, Madrid, 1976.

**La fe del recuerdo. Laberintos marranos**. Fondo de Cultura Económica FCE, Buenos Aires, 2007.

WARDROPPER, Bruce

**Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro**. Editorial Anaya, Madrid, 1967.

ZUIDEMA, Tom

“Observaciones sobre el Taki Onqoy”. En: **Historia y Cultura**. N° 1, Museo Nacional de Historia, Lima, 1965, p. 137.