

La tensa coexistencia de los tiempos-espacios ceremoniales integrados. El hábito de San Francisco y la camiseta de *cumbi*

Mónica GUEDEMOS

Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
mgudemos@gmail.com

Recibido: 13 de agosto de 2009

Aceptado: 9 de diciembre de 2009

Resumen

En este trabajo tratamos acerca de las tensas relaciones culturales existentes en torno a las prácticas ceremoniales de tradición indígena durante el siglo XVII. Lo hacemos a partir del corpus documental que, sobre los procesos instruidos por el visitador eclesiástico Bernardo de Noboa Sotela entre 1656 y 1664 en la provincia de Cajatambo (Archivo Arzobispal de Lima), publicó Pierre Duviols en el año 2003. Particularmente nos centramos en la información registrada durante la indagación de la visita en San Francisco de Mangas en 1662.

Palabras clave: Idolatría, curaca, ceremonial, danzas, Cajatambo, visitador Noboa, Mangas.

The Tense Coexistence of the Integrated Ceremonial Times-Spaces. The Habit of San Francisco and the Shirt of cumbi

Abstract

In the present work we try about the tense cultural relations existent around the ceremonial activities of the indigenous tradition in the seventeenth century. We work with the corpus of documents of the *Visitas* and Processes of Bernardo de Noboa Sotela between 1656 and 1664 in the province of Cajatambo (Archivo Arzobispal de Lima) published by Pierre Duviols in 2003. We focus the information on the *Visita* in San Francisco de Mangas in 1662.

Key words: Idolatry, curaca, ceremonial, dances, Cajatambo, visitador Noboa, Mangas.

Sumario: 1. Introducción. 2. A propósito de «tierra despejada» y curacacunas. 3. El enmascaramiento cultural. 4. El caso de San Francisco de Mangas. 5. La dinámica ceremonial y la polisemia de los tiempos-espacios integrados. 6 De los ministros de idolatrías. 7. Danzas. 8. A manera de conclusión: estrategias liminales. 9. Referencias bibliográficas.

«y en cassa del dicho curaca le hacen bailes y cochas bayle supertisiosso y el dicho Don Alonso se biste para este fin con camigeta de cunui [*cumbi*] y en el braço se pone como braçalete vna chipana o tincurpa de plata y guama de plata en la caueza adornos y bestiduras gentlicas con que visten los ministros de ydolos» (Sección «Hechicerías e idolatrías» del Archivo Arzobispal de Lima [AAL], Leg. V, exp. 2, fol. 1, en Duviols 2003: 579).

«[Don Alonso Callan Poma] fue muchos años mayordomo de la cofradía del sanctísimo y de las demas de su iglesia y solisito y dio una considerable limosna (...) y tiene en su casa todo el adorno y desensia a mas de diez años de una ymagen de Copacabana (...) y hase cantar la salbe es cofrade de la cuerda a muchos años y tiene en su casa un abito de san Francisco para su mortaxa» (AAL 100, Leg. V: 2, V: 6, fols. 112-120v, en Duviols 2003: 129-130).

1. Introducción

En su carta del 23 de junio de 1609 al rector de la Compañía de Jesús, padre Diego Álvarez de Paz, el cura de la Doctrina San Damián de Huarochirí¹, Francisco de Ávila, denuncia la apostasía y herejía de «los Indios que (...) tenía por Christianos», de tal modo que no encontraba «ni uno que no aya apostatado y sea formalisísimo Herege» y que «los niños se iban criando de este modo» (Ávila 1918 [1648?]: 72-73, en Duviols 2003: 56-57). Una denuncia que habría sido hábilmente utilizada² por la gestión política de cristianización del Perú del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, en colaboración con los jesuitas, como detonante de una serie de iniciativas tanto religiosas como políticas surgidas y puestas en práctica entre 1610 y 1621. Iniciativas que, a través de «medidas convergentes» que contaron con fuerte apoyo civil, generaron un nuevo impulso de las acciones cristianizadoras que Duviols (2003: 55) denomina la «Nueva Extirpación».

Entre esas acciones, se agudizó la prohibición de aquellas expresiones musicales relacionadas con lo que se consideraba prácticas idolátricas, tanto que se dejó expresa mención de ella en el *Edicto Contra La Idolatría* emitido desde la Compañía de Jesús por el Padre Pablo Joseph de Arriaga y publicado en Lima por el impresor de libros Gerónimo de Contreras en 1621 (Arriaga 1910 [1621]: 125-129). En dicho *Edicto* se exhorta y manda:

«que todas las personas, que algo supieredes, de lo que aora se os referirá; lo vengais a dezir y manifestar ante mi dentro de tres dias, que os doy, y señalo por tres terminos, y el vltimo por perentorio segun forma de derecho; con apercebimiento, que pasado el dicho termino, se procederá, contra los que rebeldes fueredes con todo rigor. (...)

12 Item si saben, que en las dichas fiestas de las Huacas no duermen en toda vna noche cantando beviendo, y baylando el que llaman Pacaricuc, por ceremonia de su gentilidad.

13 Item si saben, que en tiempo quando cogen las sementeras hagan vna ceremonia, y bayle que llaman Ayrigua (...) o otro baile que llaman Ayja, o Qvucu: o con vn instrumento que llaman Succha, o otro qualquier genero de bayle con ceremonias gentilicas, y supersticiones.

14 Item si saben que alguna, o algunas personas trasquilen los cabellos de sus hijos; que llaman Huarca, o Pasto, haziendo ciertas ceremonias combidando a los cuñados que llaman Masa, o a los tios que llaman Caca, beviendo cantando, y bailando poniendo a las dichas criaturas nuevos nombres, de los que le pusieron en el baptismo» (Arriaga 1910 [1621]: 125-127).

Tal prohibición tuvo sin duda su fundamento en la presencia de una tradición prehispánica que, lejos de desaparecer en el proceso de aculturación iniciado casi un siglo antes, permanecía incorporada, más o menos disimulada, más o menos adaptada a las estructuras ceremoniales del Corpus Christi y de las fiestas patronales de cada pueblo.

¹ Sobre esta doctrina, véase el *Manuscrito de Huarochirí* en su edición de Taylor (1987).

² Duviols (2003: 69) se pregunta «si el llamamiento de Ávila y la publicidad sobre la situación y los sucesos de Huarochirí no fueron programados y coordinados entre Lobo Guerrero, Ávila y los jesuitas».

2. A propósito de «tierra despejada» y *curacacunas*

«Ítem de aquí adelante por ningún caso, ny color alguno, ny con ocasión de casamiento, fiesta del pueblo, ny en otra manera alguna; los Indios y Indias de este pueblo tocaran tamborinos, ny baylaran, ny cantaran al vso antiguo, ny los bayles, y canticos q' hasta aquí an cantado en su lengua materna; porque la experiencia à enseñado, q' en los dichos cantares invocavan los nombres de sus Huacas, Malquis» (Arriaga 1910 [1621, *Constituciones Que Dexa El Visitador...*]: 131).

Entre lo que la política eclesiástica reparó en la necesidad de extirpar —esto es, *sacar de raíz* y por consiguiente tomar todos los recaudos para que no vuelva a suceder— se encontraba «el danzar y el cantar a lo antiguo», por tratarse de actividades no sólo de carácter idolátrico, sino porque en ellas la participación comunitaria renovaba los sentimientos de identidad cultural y, de algún modo, también autorizaba aquellos roles de articulación social prehispánica que la administración colonial les había permitido mantener a las comunidades locales. Sólo en tierra despejada podría sembrar la Iglesia (Duviols 2003: 21) y mientras no se quitara delante de los ojos de los indios³ e incluso también del corazón⁴ aquellos objetos denotativos del poder político y religioso de las estructuras sociales de su «gentilidad», el problema seguía latente.

En las estrategias de extirpación de idolatrías se contemplaba un mal que no podía subsanarse de inmediato, ya que era necesario a los propósitos de la política colonial: lo referente a la sujeción territorial de los ayllus para la administración local de las comunidades indígenas y la recolección tributaria. Una sujeción que permitía, a su vez, organizar una doctrina y emprender proyectos de evangelización. La presencia y el rol de los *curacacunas* eran, según Arriaga (1910 [1621, cap. VIII]: 44), determinantes en las comunidades «porque ellos hazen de los Indios quanto quieren, y si quieren que sean Idolatras, seran Idolatras, y si Christianos, Christianos, porque no tienen mas voluntad que las de sus Caciques, y ellos son el modelo de quanto hazen». Como se comprende de los textos, tanto la Iglesia como el poder político español tuvieron que articular sus estrategias a través de ellos para llegar operativamente a los miembros de las diferentes comunidades. Dicha articulación, por cierto, tuvo sus inconvenientes. Muchas concesiones debieron hacerse a los jefes locales y lo que Arriaga registra como faltas de cuidado y observaciones pertinentes en tales concesiones, no eran más que reglas del juego de la convivencia y las conveniencias políticas y religiosas entre ambas facciones⁵. Reglas de juego que las estructuras sociales indígenas conocieron y manejaron muy bien a través de los *curacacunas* en su favor, tanto que es

³ Ya el virrey Toledo, en sus *Ordenanzas* (1574), había sido explícito al respecto al tratar acerca de la prohibición de ciertos motivos iconográficos empleados por los indígenas de Charcas en textiles, vasos y casas (en Gisbert, Arze y Cajias 1992: 239, 250).

⁴ Arriaga observa acerca de poner *suma diligencia* en «quitalles todas estas cosas no solo de los ojos, sino mucho mas del coraçon, (...) se puede temer mucho, que rayces tan arraygadas y antiguas no salgan, ni se arranquen del todo con la primera reja, y que para que no tornen a brotar, y se acaben de desarraygar, será menester segunda, y tercera reja» (Arriaga 1910 [1621, cap. I]: 10)

⁵ En efecto, Arriaga (1910 [1621]: 40) observa como otra causa «para conservarle la Idolatría entre los Indios», a «la libertad de los Curacas, y Caciques en hacer lo que les parece». Una libertad que permite inferir la existencia de estructuras sociales, que se articulaban en torno al rol de los curacas en el marco «de las complejas relaciones caciques-comunidades-doctrineros» y de la «convivencia» y «las conveniencias que se habían creado o se estaban creando entre los poderes eclesiásticos locales y los poderes tradicionales» (Burga 1988: 392).

«comun dicho, y sentimiento de los Curas, que no se atreven a yrles a la mano a los Indios, y les dexan hazer lo que quieren, porque muy facilmente se conjuran quatro, o cinco para levantar falsos testimonios, y poner capítulos a los Curas, y muchas vezes se me à ofrecido, que seria menos inconveniente que algunas cosas se quedassen sin castigo, o se remediassen por otra via, que no admitir por testigos contra los Curas a los Indios» (Arriaga 1910 [1621, cap. XI]: 72)

Así, en este juego de concesiones, de competencias y conveniencias, toda una parafernalia denotativa de los valores religiosos y administrativos territoriales indígenas continuó ocupando tiempo-espacio ceremonial, mixturada con los símbolos religiosos cristianos y políticos de la Colonia. Arriaga la tenía perfectamente identificada. En ella incluía principalmente vestimentas, vasos ceremoniales e instrumentos musicales. Entre estos últimos señala particularmente los pequeños tambores tipo *tinyas* o cajas andinas.

«Permetiaseles las medias lunas de plata, que llaman Chacrahinca, y otras que llaman Huamas, y otras como diademas, o patenas redondas, que llaman Tincurpa vnas de cobre otras de plata, y no pocas de oro, y camisetas con chaperia de plata, y las Huaracas de la cabeça con botones de plata, y plumas de diversas colores, y las Huacras, que son vnos como collares, o alçacuellos de diversos colores, que como se dixo arriba eran todos ornamentos de las Huacas, y para solas sus fiestas (...) Ni tan poco se reparava en que tuviessen varios instrumentos, con que se convocavan para las fiestas de sus Huacas, o las festejavan, como son muchas trompetas de cobre, o de plata muy antiguas, y de diferente figura, y forma que las nuestras, caracoles grandes que tambien tocan, que llaman, Antari, y Pututu, y otros Pincollos, o flautas de hueso, y de cañas. Tienen de mas de lo dicho para estas fiestas de sus Huacas, muchas caveças, y cuernos de Tarugas, y ciervos, y mates, y vasos hechos de la misma mata (...) y otras muchas aquillas, y vasos para beber, de plata, madera, y varro, y de diversas, y figuras. Ni se reparava en tanta multitud como tenian, de Tamborines con que celebran sus borracheras, ni menos en los officios, y trajes de los Parianas» (Arriaga 1910 [1621, cap. VIII]: 44-45).

Es fácil advertir que la existencia de la función social del curaca con su parafernalia emblemática, de los huacas locales con sus atributos y elementos de culto, de los bailes con sus instrumentos, cantos y músicas, así como de las estructuras socio-administrativas territoriales (*ayllus*) autorizadas por sus *mallquis* progenitores y espacios ceremoniales, promovía entre las comunidades locales una fuerte identificación cultural. Como se comprende, las causas que observa Arriaga son sólo emergentes, visibles de una realidad cultural cuyas raíces no eran fáciles de extirpar. La fuerte apostasía que se da en los antiguos curatos de Acas, Ticllos y Mangas en el corregimiento de Cajatambo hacia la segunda mitad del siglo XVII es prueba suficiente de lo dicho. Una apostasía que, como bien observa Cook (1981), no debe extrañarnos como parte de una estrategia social de la comunidad indígena ante la elevada tasa de mortalidad, la disminución de las fuerzas de trabajo y, por cierto, la creciente falta de bienes y productos para sus integrantes. Una estrategia en la que se consideraba imprescindible apelar a la ayuda de los poderes mágico-religiosos ancestrales «que, desde su punto de vista, regían y controlaban la producción agropecuaria, la fertilidad y la salud de todo ser viviente» (Duviols 2003: 123). En la dinámica de este círculo de causalidades, de presiones y resistencias sociales, entrarían en juego una serie de procesos sistemáticos de deculturación y aculturación en los que las visitas cobraron particular importancia.

3. El enmascaramiento cultural

Los «bailes gentílicos» se consideraban idolátricos cuando se daban en correspondencia con determinada parafernalia emblemática y socialización del espacio cultural indígena⁶. Para la Iglesia, el peligro mayor que entrañaban era su indisoluble relación con las borracheras, tal es así que

«se ha observado en los indios tanta maña e industria para este crimen, que apenas conservan ya nada de su antigua idolatría fuera de la ocasión de estas solemnes borracheras y danzas. A esto van enderezadas todas sus fiestas famosas llamadas taqui, en que mezclan por su orden los cantares con el vino» (Acosta 1952 [1576, Lib. III, cap. XXI]: 305)⁷.

Ahora bien, pese a lo observado por Acosta en *De Procuranda...* en la década de 1570 y por Arriaga en 1621, ciertos bailes y cantos de tradición prehispánica eran permitidos en las fiestas de la Iglesia aún en la segunda mitad del siglo XVII. En efecto, existían danzas y cantos indígenas que, adaptados a los efectos de la cristianización, se permitieron e incluso promovieron en las parroquias locales desde el mismo siglo XVI a través de las cofradías, para engalanar procesiones del Corpus Christi, de festividades patronales o de la Santa Cruz.

Como el jesuita Acosta aconsejaba, era necesario retener a los indios

«por mucho más tiempo antes del bautismo, a fin de que entiendan lo que profesan, y depongan la antigua superstición a sus ídolos, y se revistan de nuevas costumbres. *La mala costumbre hay que curarla con otra costumbre*, a fin de que de verdad se vistan de Cristo» (Acosta 1952 [1576, Lib. II, cap. XVIII]: 212, la cursiva es nuestra).

Sin embargo, la costumbre de cantar y danzar «a lo antiguo» en adoración a la Cruz o en la fiesta del Corpus fue ganando terreno espiritual en el corazón de los indios, por lo que deducimos que este tipo de «cura» o «medicina» fue contraproducente.

Como bien observaba fray Juan de Grijalva ([1624, Lib. II, cap. VI, fol. 72], en Rodríguez 1995: 20), aunque los españoles fueron aficionados a las procesiones, los indios resultaron en esto maestros, tanto que hacia finales del siglo XVI, como informaba fray Jerónimo de Mendieta ([1585, Lib. IV, cap. XX], en Rodríguez 1995: 20-21), apenas había pueblo que tuviera religiosos donde no hubiese cantidad de procesiones. En esta dinámica creciente de las cofradías, esta estrategia de «contener» en las doctrinas determinados elementos de la actividad ceremonial indígena en el marco de las festividades cristianas permitió que en la mentalidad de los pueblos cam-

⁶ Esto es, cuando estaban contenidos en circuitos ceremoniales autorizantes de los sistemas andinos de administración territorial (Gudemos 2005, 2008).

⁷ A propósito, esto no sólo era observado en sus prácticas festivas tradicionales, sino en aquellas relacionadas con las cofradías promovidas por la Iglesia. Ya en 1629, entre las disposiciones del Sínodo de Huamanga, se instaba a los curas a procurar que en las fiestas religiosas de la Iglesia «no hagan los yndios juntas y borracheras por los grandes daños y ofensas de Dios que en ellas se hazen» (AGI. Lima 308, en Rodríguez 1995: 15). A propósito del rol que el consumo ceremonial de bebidas fermentadas tuvo entre los indígenas durante la colonia, Anrup (1992) observa que si bien la conquista cambió la significación de la bebida entre ellos, no pudo cambiar su carácter ritual, constituyéndose el hecho de beber ceremonialmente en una de las formas de cohesión comunitaria, más aún cuando se daba en el marco corporativo de las cofradías o la *mitta* (en términos generales, convocatoria de trabajos comunitarios).

pesinos se operara una transformación de forma pero no de fondo, produciéndose un hecho de «enmascaramiento cultural».

El acto mismo de participar cantando y danzando comunitariamente en tiempo-espacio ceremonial, como sucedió en la fiesta del Corpus por ejemplo, favoreció la pervivencia más o menos encubierta de prácticas rituales y ceremoniales de tradición indígena. Aparentemente, parte del gobierno colonial consideraba que tales prácticas –con la correspondiente utilización de parafernalia emblemática– no eran nocivas mientras se realizaran honestamente y a la vista de todos, particularmente de «españoles y curas», e incluso promovían la participación masiva de la comunidad, tan necesaria a los efectos del espectáculo en las fiestas públicas.

A propósito, Cobo informa que, hallándose una vez en un pueblo de la provincia del Collao en ocasión de la celebración del Corpus Christi, contó en ella cuarenta danzas indígenas

«de las muchas y diversas danzas que sacan en la procesión del Santísimo Sacramento y en otras fiestas grandes (...), diferentes unas de otras, que imitaban en el traje, cantar y modo de bailar, las naciones de indios cuyas eran propias» (Cobo 1956 [1653, Tomo I, Libro XIV, cap. XVII]: 270-271).

Aunque el mismo Cobo observaba que estas danzas –sin respetarse ya las exigencias de una pasada administración incaica– se imitaban, trocaban y contrahacían en el marco festivo de la Iglesia, era un hecho su utilización por parte de las comunidades indígenas como elementos de identificación social. También era un hecho que, en cierto modo, el gobierno colonial las utilizaba durante las grandes fiestas oficiales para establecer niveles de diferenciación social en el espacio festivo compartido con las estructuras indígenas aún presentes en las comunidades. Niveles que servían, por cierto, para marcar en esa actividad conjunta patrones visuales de dominación y fragmentación jerárquica entre los diferentes estamentos de acuerdo al modo en que los andinos visualizaban la autoridad. El mensaje debía transmitirse claramente y la parafernalia era un elocuente medio (Gudemos 2001, 2004, 2005, 2008; Martínez 1986).

En esta dinámica de «convivencia festiva», es interesante observar cómo los espacios ceremoniales de la Iglesia, muchas veces asentados o emplazados sobre los espacios ceremoniales prehispánicos, se van impregnando de prácticas y roles propios de aquellos. La estrategia de Acosta en estas fiestas de curar una mala costumbre con otra costumbre se revirtió en parte en una «contaminación» de las costumbres que querían imponerse, promoviéndose a partir de entonces la mixtura cultural religiosa tan propia del actual Mundo Andino.

«Antes vsavan de todas estas cosas [vestimentas, vasos ceremoniales e instrumentos musicales] publicamente, y hazian sus fiestas, y danças a vista de los Españoles y Curas, y aquí en el Cercado de Lima las hemos visto muchas vezes. Y es cosa cierta, y averiguada, que en muchas partes con achaque de la fiesta del Corpus, hacen la fiesta de Oncoymita, (...) que es por entonces. Y en la Provincia de Chinchacocha, cuando se visitò, se averiguò, que llevavan en la procession del Corpus dos corderos de la tierra [llamas] vivos cada vno en sus andas, por via de fiesta y de dança, y se supo, que realmente eran ofrendas, y sacrificios ofrecidos a dos lagunas (...) Y à llegado a tanto esta dissimulación; o atrevimiento de los Indios, que à acontecido en la fiesta del Corpus, poner vna Huaca pequeña en las mismas andas al pie de la Custodia del Santissimo Sa-

cramento (...). Y un cura me dixo, que avia hallado las Huacas en el hueco de las peanas de los Santos del Altar, y otras debaxo (...) *que las avia puesto el Sacristan*» (Arriaga 1910 [1621, cap. VIII]: 44-45, la cursiva es nuestra).

Las prácticas indígenas incluían, como describen los jesuitas Acosta y Arriaga, una serie de elementos que, en su cosmovisión, denotaban conceptos ceremoniales específicos. Estos elementos, cuya función social no era desconocida por los españoles, fueron utilizados en las festividades oficiales de la administración colonial, respondiendo con ello a «la convivencia» y «las conveniencias que se habían creado o se estaban creando entre los poderes eclesiásticos locales y los poderes tradicionales» (Burga 1988: 392), como antes mencionábamos. A su vez, dentro de las estructuras sociales impuestas y controladas por la Iglesia para el adoctrinamiento de los indígenas, como las cofradías, los jefes o mayordomos (*cargoyoc*) estaban generalmente en estrecha relación con los jefes de linaje, curacas o principales, que asumían así funciones tanto religiosas, como cívicas y sociales de la comunidad o el grupo. Asimismo, no olvidemos que la posesión de las imágenes religiosas durante las procesiones e incluso aún durante su custodia en la cofradía era al mismo tiempo, como observa Rodríguez (1995: 28), un símbolo de poder y una expresión pública del rango que se ostentaba. Es por ello que en el juego de poderes se fomentó, en cierto modo, la cohesión de lo que precisamente se trataba de socavar mediante la aculturación.

4. El caso de San Francisco de Mangas

Hacia 1656 –y hasta 1663–, el entonces «vicario de Cajatambo con jurisdicción sobre trece doctrinas de indios» (Duviols 2003: 124), bachiller Bernardo de Noboa Sotela, inicia su visita a los pueblos del alto Pativilca, cuya región formaba parte de la provincia de Cajatambo.

La provincia o corregimiento de Cajatambo se encontraba, según Pereyra Placencia (citado en Duviols 2003: 121), en la zona serrana de lo que hoy es el norte del departamento de Lima y el sur del departamento de Ancash. En tiempos coloniales la provincia de Cajatambo limitaba por el noroeste con la provincia de Santa, por el norte con la de Huaylas, por el noreste con la de Conchucos, por el este con la cordillera que sirve de antemuralla a la de Huamalíes, por el sureste con la de Tarma y por el sur con la de Chancay (Coquet 1965: 19). En este amplio territorio se articularían tres sectores de administración indígena (norteño, central y sureño), cada uno de ellos ocupados por grupos étnicos determinados que respondían a sus autoridades nativas. La zona de Cajatambo ocuparía, conjuntamente con la de Ambar, el sector central.

Entre el 9 de agosto y el 21 de octubre del año 1662⁸, el bachiller Bernardo de Noboa, «cura beneficiario de la doctrina de San Pedro de Tiellos vicario juez ecle-

⁸ Según consta en el Legajo V, expediente 2: *Causa de ydolatría contra los yndios ydolatras echiseros del pueblo de señor San Francisco de Mangas* (AAL, Sección «Hechicerías e idolatrías»). Véase capítulo 9 del punto IV, «Visitas y Procesos de Bernardo de Noboa», Segunda Parte: Documentos, en el trabajo de Duviols (2003) sobre la extirpación de idolatrías en Cajatambo. En adelante se indicará en el texto como «Leg. V, exp. 2», seguido del folio correspondiente al párrafo citado oportunamente.

ciastico desta provincia de Caxatambo y visitador general de la ydolatria deste Arzobispado» (Leg. V, exp. 2, fol. 1, en Duviols 2003: 579) visita el pueblo de San Francisco de Mangas. El 9 de agosto el fiscal Miguel de Hartabeitia «nomvrado en esta visita» presenta ante él la petición «contra Don Alonso Callampoma Cassique y Governador de esta dotrina de Mangas»:

«Que la mayor culpa (...) es contra Don Alonso Callampoma Cassique y Governador de esta dotrina de Mangas por quanto da culto y hace mochas a vn ydolo o malqui llamado Condortocas y a su hermana Coya huarimi por ser el primer progenitor de su ayllu llamado Cotos (...) y en cassa del dicho curaca le hacen bailes y cochas bayle supertiosso y el dicho Don Alonso se biste para este fin con camigeta de cunui [*cumbi*] y en el braço se pone como braçalete vna chipana o tincurpa de plata y guama de plata en la caueza adornos y bestiduras gentlicas con que visten los ministros de ydolos» (Leg. V, exp. 2, fol. 1, en Duviols 2003: 579).

Sin lugar a dudas y por lo antes dicho, interpretamos esta petición como el enunciado de un hecho social importante acaecido en 1662: las reglas de juego de la convivencia y las conveniencias se habrían roto en San Francisco de Mangas, particularmente para el curaca don Alonso. Ruptura en la que, incluso, se vieron implicados los miembros de su propio ayllu. Es muy probable que no lleguemos a saber la verdadera causa política por la que don Alonso fue acusado, pero lo cierto es que en su contra se esgrimieron razones y elementos específicamente detallados en el *Edicto Contra la Idolatría* de Arriaga de 1621, arriba citado. Las evidencias en su contra eran suficientemente elocuentes: la parafernalia emblemática de su investidura y su participación directa en actos de idolatría. Una participación agravada por su rol social puesto que, como el jesuita indicaba, los *curacacunas* eran para su comunidad el modelo de cuanto hacían (Arriaga 1910 [1621, cap. VIII]: 44).

En el proceso de averiguación promovido por la visita de Noboa y las confesiones de los testigos de Mangas, específicamente del ayllu Cotos, constituyen una valiosa documentación para el estudio de la tensa coexistencia de los espacios ceremoniales integrados durante la administración colonial, que es aquí nuestro propósito. Veamos.

5. La dinámica ceremonial y la polisemia de los tiempos-espacios integrados

5.1. Un relato mítico cantado y el circuito ceremonial del ayllu Cotos

La testigo Ysavel Santa informaba a las autoridades de la visita que en los ritos de adoración a los huacas del ayllu de Cotos,

«le estan vailando y cochando las sinco noches emborrachandose y cantandole con tanbor-sillos pequeños y le cantauan en su lengua todos *Cussi caianman llaclla cayanman pisar cutaman ratamurcanqui, apu Condortocas, ticsi mamacochapita coya paniquiuan palla paniquiuan* que por la ynterpretación de los dichos ynterpre[te]s quiere desir en la lengua española: tu poderoso Condortocas nuestro Padre que viniste del nasimiento y origen del mar con tu hermana la reina Coyahuarmi y llegastes a la panpa de Cussi y llaclla y pisarcuta y descansaste en tu sepulcru y descansso de caltaquenca y estas fiestas y adoración le azen por ser el *camaquen* de los curacas» (Leg. V, exp. 2, fol. 23, en Duviols 2003: 592).

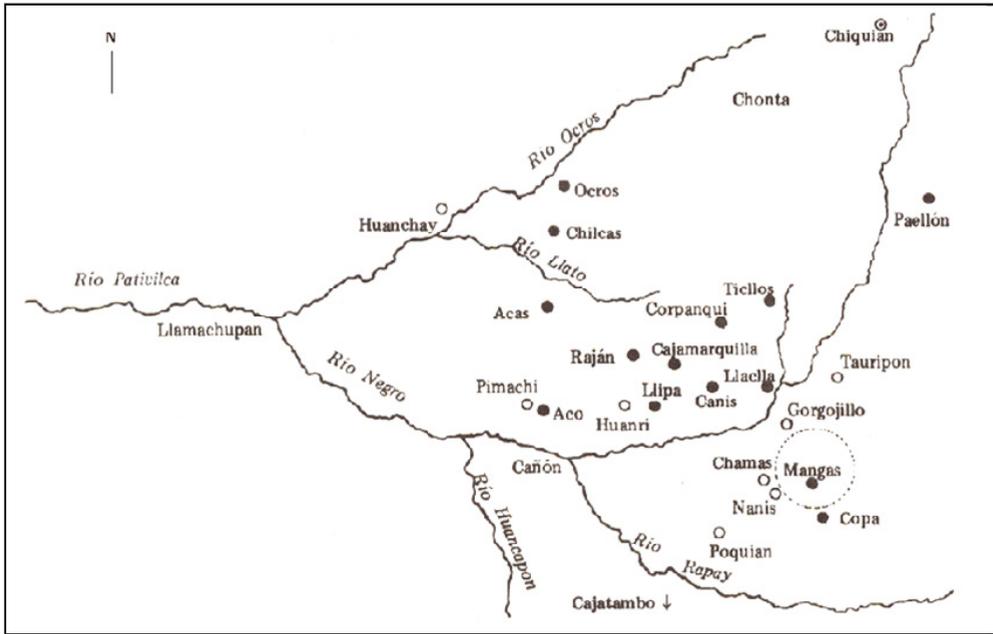


Figura 1: Mapa de ubicación de Mangas. Provincia de Bolognesi y Cajatambo.
Fuente: Robles Mendoza 1990: 197

Por el texto del canto citado es posible advertir la existencia de un circuito inscrito en el territorio circundante a Mangas. Un circuito, cuya trayectoria mítica se iniciaba espacialmente en el «nacimiento y origen del mar», que nosotros interpretamos como la región de Pativilca, donde las aguas del río homónimo desembocan en el Pacífico, precisamente porque la amplia cuenca de este río abraza en sus nacientes la región involucrada en el relato del canto (Figura 1).

Como Robles (1990: 196) trata oportunamente, antes de la conquista incaica habría operado en Mangas una coexistencia cultural entre dos grupos étnicos: los yaros o llacuaces, originarios de las zonas altiplánicas y dedicados principalmente al pastoreo de camélidos, y los huaris, provenientes del sur y básicamente agricultores, que se desplazaban por la costa. En esta coexistencia étnica, la parcialidad de Cotos se relacionaba con los antiguos agricultores huaris de Arapayoc. Ésa sería la razón por la cual el canto ceremonial de Cotos refiere la procedencia costeña del «progenitor» del ayllu.

En el relato mítico transmitido por medio del canto se menciona una serie de puntos geográficos que, como cuentas de rosario, refieren ordenadamente los «asientos» en los cuales los huacas se detuvieron durante su viaje desde la costa: Pampa de Cusi, Llaclla y Pisarcuta.

Pampa de Cusi o Cusipampa es una localidad ubicada en las proximidades de Llaclla, hacia el este. Con respecto a Cusipampa, el mestizo Pedro Ramírez transmitió en su confesión el texto del canto con información más precisa:

«descanso [Coyahuarmi] en la panpa de llaclla donde estan vnas guertas questan a la orilla o rincon del rio de la barranca y que son guertas del pueblo de Cusi» (Leg. V, exp. 2, fol. 16, en Duviols 2003: 584).

Pensamos que las huertas a las que se refiere Ramírez estaban entre la Quebrada Yaroc y el curso del brazo hídrico de la Acequia. El pueblo de Llaclla se encuentra próximo al curso del Pativilca, colector en ese punto de las aguas que corren por las quebradas Yanayaco y Yaroc.

Pisarcuta, según relato de la testigo María Carhua, era «otra panpa questa a un lado frontero de Gorgorillo», localidad más o menos a mitad de camino entre Llaclla y Mangas. A propósito de esta testigo, su modo de transmitir el texto del canto ofreció más datos:

«[Don Alonso y los demás indios e indias, mientras bailaban,] cantaban desta manera *Cusi cayanman llacllacayanman pisarcutaman pata man canqui Coyai huarmi Pallay huarmi turiquiuan Mamayquihuan ratamurquita cay mamacochapita* que quiere decir en lengua española y por tradicion antigua que tienen deste dicho ydolo que bino de la mar y que primero iso su asiento en la panpa y pueblo de Cusi y en la panpa questa mas abaxo de Cusi que llaman llaclla y luego izo su descansso en otra panpa questa a un lado frontero de Gorgorillo que llama Pisar cuta» (Leg. V, exp. 2, fol. 19, en Duviols 2003: 587)

Este relato tenía para la comunidad del ayllu Cotos no sólo la función pedagógica de transferir información mítico-identitaria a través de uno de los recursos más eficaces de la tradición oral (el canto), sino también de socializar el territorio en el que se ubicaban los distintos «asientos» de los huacas Condortocas y Coyahuarmi, asumiéndolo en su envergadura de espacio ceremonial del ayllu. No es aleatorio que la chacra de don Alonso, cabeza social del ayllu, esté en estrecha relación espacial con uno de los «asientos» de los huacas descrito en el relato, Pisarcuta, y con la chacra dedicada a la siembra del maíz de su culto, Vintin.

5.2. La chacra de don Alonso

Don Alonso Callan Poma que, como consta en su confesión, era «natural deste pueblo de San Francisco de Mangas y segunda perssona del dicho pueblo con titulo del real gobierno y cobrador de tributos y ques cabesa del ayllu de Cotos» (Leg. V, exp. 2, fol. 48, en Duviols 2003: 607), era acusado de hacer en su casa ritos y *mochas* en adoración a los huacas de su ayllu y de «reservar, receptar y amparar» a los ministros señalados y diputados para servir a dichos huacas. Como se comprende del texto de la petición, la casa del curaca don Alonso era comprendida en la cosmovisión de la comunidad de San Francisco de Mangas, en particular del ayllu Cotos, como un espacio ceremonial de tradición indígena, en torno al cual, periódicamente, se realizaban actividades religiosas comunitarias vinculadas específicamente a dicho ayllu. Entre tales actividades se incluirían aquellas propias de las «responsabilidades» anuales del ayllu, puesto que como en el texto de la petición se indica, «es público y notorio que los días del corpus hacen los mismos bayles y mochas a los dichos ydolos» (Leg. V, exp. 2, fol. 1-1v; en Duviols 2003: 580).

Aparentemente, la casa de don Alonso estaría ubicada en los predios de las chacras comunitarias, parte de cuya producción era destinada al servicio ritual de los huacas del ayllu de Cotos: Condortocas y Coyahuarmi. En su testimonio, la testigo Ysavel Santa informó:

«el mais que sembravan todos los años para el servicio de los dichos ydolos en una chacra llamada vintin la cual chacra esta en medio de las chacras del curaca don Alonso callanpoma» (Leg. V, exp. 2, fol. 22v-23, en Duviols 2003: 592)

Según la información de Biolante Quillay, igualmente testigo en esta visita, la chacra Vintin, «dedicada a dichos ydolos» (Leg. V, exp. 2, fol. 22; en Duviols 2003: 591), estaba en la localidad de Gorgorillo. Si la casa propiamente dicha del curaca se emplazaba en los terrenos referidos como «sus chacras», estaba espacio-temporalmente involucrada en una dinámica ceremonial determinada, en la que constituía el principal espacio de articulación en el ceremonial comunitario, así como la presencia y acción de su familia eran los principales «gestos» de autorización social.

La testigo Ysavel Santa informó:

«De la misma cassa del dicho don Alonso Callanpoma los dichos ministros de ydolos traen todas las ofrendas de coca sebo y cuias para aser las mochas en la cassa de la colca questa dedicada a los dichos ydolos y la mis[ma] madre de don Alonso traia las ofrendas cargadas y que estas mochas son publicas y notorias y que por miedo del dicho Curaca temen de declararlas» (Leg. V, exp. 2, fol. 23v, en Duviols 2003: 593)⁹.

Pero la casa del curaca no sólo se articularía ceremonialmente con la *colleca* (lugar de almacenamiento), sino también con las chacras de los huacas en Vintin, con los asientos de dichos huacas en Caltaquena y aquellos lugares mencionados en el relato mítico del canto. También con cada una de las casas de su ayllu a través de las convocatorias a *mitta* y, por cierto, con los lugares públicos (administrativos y religiosos) que la colonia había impuesto y que también eran integrados ceremonialmente por la participación comunitaria durante los festejos del Corpus y, específicamente, por el rol que periódicamente asumía el curaca como mayordomo de las cofradías «de su iglesia». De ese modo la casa del curaca era un núcleo significativo en las dinámicas ceremoniales y en la polisemia de los espacios integrados, como si se tratara de un nudo del cual parten los hilos de una compleja trama de relaciones espaciales periódicamente socializadas por la participación comunitaria

5.3. La colleca comunitaria

Aparentemente, en la misma plaza de San Francisco de Mangas se encontraba otro de los principales lugares de culto indígena, «mimetizado» con un campanario allí ubicado, un emplazamiento arquitectónico vinculado a la Iglesia y al poder colonial.

Precisamente quien tenía a su cargo «guardar» este lugar, Ysavel Santa, refirió:

⁹ En anteriores estudios pensamos que la casa del curaca don Alonso estaba emplazada en el mismo edificio que la *colleca*, pero este párrafo nos persuadió de lo contrario.

«la cassa del tiempo antiguo questa avaxo del campanario con vna plazeta a la puerta que llaman Caian y que todos los curacas que son le an sido y an tenido la dicha cassa con so color ques cassa de los curacas disiendo que es del comun la dicha cassa la tienen dedicada para azer sus mochas y aiunos sinco dias a los ydolos Condortocas que es el *camaquen* y malqui primer progenitor del curaca don Alonssso callan poma y de todo el ayllu de Cotos y para el ydolo llamdo Coyahuarmi y en la dicha cassa mandavan guardar el mais que sembravan todos los años para el servicio de los dichos ydolos en una chacra llamada vintin» (Leg. V, exp. 2, fol. 22v; en Duviols 2003: 591-592).

De este párrafo podemos extraer interesantes datos. En primer lugar que la casa que Ysavel mencionó era o incluía una *collecca*, destinada al almacenamiento del maíz que «sembraban todos los años» para los ritos a los huacas. Estamos ante una actividad comunitaria del ayllu Cotos, para la cual, como Biolante Quillai informaba en su confesión, los integrantes del ayllu eran convocados directamente por su curaca, quien por su función social como cabeza de ayllu, estaba en el derecho de hacerlo:

«Este año presente se lo mando aser el dicho curaca don Alonssso con so color que eran de sapsi o comunidad» (Leg. V, exp. 2, fol. 22; en Duviols 2003: 591)

Ysavel Santa fue también explícita al respecto:

«Don Alonso callanpoma // el qual a vos de pregon la ase sembrar con todos los yndios de su ayllu de cotos» (Leg. V, exp. 2, fol. 22v-23, en Duviols 2003: 592).

Los testigos consideraban importante hacer una distinción al referirse a esta *collecca*, diciendo que es «casa antigua» o «casa del tiempo antiguo», estableciendo un tiempo no compartido o no autorizado por la administración colonial. Es más, la administración de esta casa dependería únicamente de las autoridades indígenas locales, tal como comprendemos de la confesión de Ysavel Santa:

«todos los curacas que son le an sido y an tenido la dicha cassa con so color ques cassa de los curacas disiendo que es del comun la dicha cassa» (Leg. V, exp. 2, fol. 22v, en Duviols 2003: 592; ver nota 9).

Por lo pronto, en la cosmovisión de los integrantes del ayllu Cotos se concebía un manejo de espacios-tiempos propios, cuya dinámica cultural intenta coexistir en aquella que la administración colonial trata de imponer, generándose un interesante flujo de inercias conceptuales. Ahora bien, si don Alonso pregonaba anualmente a viva voz convocando a trabajos comunitarios a los integrantes de su ayllu, es porque existían acuerdos fomentados por esas «conveniencias» entre los diferentes poderes locales y eclesiásticos a las que antes nos referíamos. Precisamente por la información que los diferentes testigos aportan, se deduce que en San Francisco de Mangas las autoridades coloniales no podrían argumentar falta de conocimiento por su parte, ni la intención expresa de ocultar tales prácticas por parte de los integrantes del ayllu Cotos.

Continuando con nuestro estudio y entrando en detalles, observamos otra articulación espacial. Delante de la puerta de esta *collecca* estaba emplazada una plazoleta. Aparentemente, como los testigos refieren, la *collecca* con su plazoleta estaba situada debajo del campanario, próxima a la iglesia, y dicha plazoleta no sería la plaza del pueblo. Por lo que tendríamos dos ámbitos ceremoniales de raíces culturales diferen-

tes, coexistiendo en proximidad y, macroestructuralmente, conformando un mismo espacio polisémicamente articulado.

La presencia de la *collcca*, con su importante función social como edificio vinculado al poder político-religioso indígena (y por lo tanto como elemento identitario), y el emplazamiento de la iglesia en sus proximidades, nos permiten conjeturar acerca de la importancia social de este espacio en la estructura administrativa del territorio bajo la responsabilidad del ayllu Cotos. Responsabilidad seguramente coordinada con la de los ayllus Tamborga, Julca Tamborga, Cayau Tamborga, Cascas, Copas, Chamas, Arapayo, Nanis y Chacos (todos ellos mencionados en la documentación de este expediente), respecto de sus correspondientes territorios, en el entramado administrativo de la región.

Vemos, entonces, cómo el poder colonial no sólo supo de la pervivencia de estos engranajes administrativos indígenas con tiempos-espacios determinados, sino que los permitió e incluso fomentó en la conveniencia, conviviendo con ellos por muchas décadas. Por eso creemos que las autoridades políticas y religiosas de la colonia esgrimieron razones de idolatría para dejar «fuera de juego» al curaca don Alonso y su estructura administrativa por otras razones¹⁰.

5.4. *Condortocas / Coyahuarmi y el concepto de complementariedad en el ceremonial andino*

Según Ysavel Santa, el ayllu Cotos mochaba al

«ydolo llamado Coyahuarmi» (...) [y a] «Condortocas que es el *camaquen* y malqui primer progenitor del curaca don Alonso Callan poma y de todo el ayllu de Cotos» (Leg. V, exp. 2, fol. 22v; en Duviols 2003: 591-592)

Condortocas fue claramente descrito por los testigos como *mallqui* y *camaquen* de los curacas del ayllu Cotos. Los relatos míticos relacionan su origen con el de su *hermana* Coyahuarmi. En efecto, así lo contó Pedro Rimay Chauac:

«Condortocas es malque Camaquen de los curacas del ayllu de cotos y de don Alonso Callanpoma y que bino este malqui Condortocas de la mar y de allí nació vino convertido en condor que en lengua de yndio dise condortucu y deste bocablo (...) la etimología del ayllu de Cotos» (Leg. V, exp. 2, fol. 24; en Duviols 2003: 593)

Arriaga (1910 [1621, cap. II]: 14), por su parte, explicaba claramente qué era un *mallqui*:

«Son los huessos, o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las Huacas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los Machays, q' son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas, o de plumas de diversas colores, o de *cumbi*. Tienen estos Malquis sus particulares Sacerdotes y ministros, y les ofrecen los mismos sacrificios, y hazen las mismas fiestas que a las Huacas»

¹⁰ Es posible que las razones sean de larga data, puesto que ya había procesos en contra de algunos integrantes del linaje de los *curacacuna* Callan de Mangas, como don Carlos, desde comienzos del siglo XVII (Duviols 2003: 131).

Con respecto a las responsabilidades que los «señores y cabezas de las parcialidades» tenían en el cuidado de sus «progenitores», Cobo (1956 [1653, Tomo I, Lib. XIII, cap. X]: 163-165) registró detallada información, que coincide con la de Arriaga y la que los testigos de Cotos ofrecieron ante la visita de Bernardo de Noboa en San Francisco de Mangas.

Coyahuarmi sería, al decir de Arriaga, un «huaca móvil». Según el jesuita,

«no ay muchacho que en sabiendo hablar no sepa el nombre de la Huaca de su Ayllu; porque cada parcialidad, o Ayllu tiene su Huaca principal» (Arriaga 1910 [1621, cap. II]: 12).

Los testigos de Mangas coincidieron en sus confesiones en la condición móvil de este huaca. En efecto, según ellos se sabía

«de publico y notorio que en las festibidades de corpus cristi traen el dicho ydo[lo] a casa de los pendoreros» [...] «y quando cubren casas nuevas lo traen a medianoche cochan con un bayle antiguo y supertisioso» (Leg. V, exp. 2, folios 19v, 15v, respectivamente, en Duviols 2003: 588, 584)

El huaca Coyahuarmi fue descrito por los testigos como un pequeño cántaro con forma de mujer, ricamente ataviado. Las pequeñas dimensiones de este huaca estarían directamente relacionadas con su carácter móvil y le permitirían integrarse ceremonialmente a la comunidad a través de la danza.

«Un ydolo echura y a la manera de vn cantarillo que en lengua de yndios / llaman Conto que paresia que tenia forma de persona con gargantillas y sarsillos y el dicho yndio lo tenia abrasado con la misma manta y baylaba con el dicho ydolo y le ablaba al ydolo con bos delgada como quien soplabá» (Leg. V, exp. 2, folios 13-13v, en Duviols 2003: 582).

Al integrarse el huaca Coyahuarmi en la danza, en las procesiones y hasta en una relación comunicativa directa en su función de oráculo, los testigos transmitían un carácter activo más inmediato de este huaca con respecto a los integrantes del ayllu.

En las confesiones de los testigos se observa con respecto a los dos huacas una clara concepción por parte del ayllu Cotos de la complementariedad «movimiento-reposo», tan presente en el ceremonial andino (Gudemos 2003, 2005; Martínez 1986). La movilidad de Coyahuarmi se complementaba con el reposo de Condortocas, cuyo asiento se encontraba en «Caltaquenca questa entre el camino de Mangas y Pahas» (Leg. V, exp. 2, fol. 21v, Duviols 2003: 590). Caltaquenca era el último lugar mencionado en el relato mítico del viaje de los huacas desde el mar, transmitido oralmente a través de los cantos ceremoniales del ayllu. Claramente se dejó en ellos constancia de que, después de su viaje mítico, Condortocas quedó en su sepulcro y descanso de Caltaquenca, lugar donde recibía adoración por ser el *camaquen* de los curacas. Por ello, precisamente, conservó su carácter espacial de estabilidad en la manera que los andinos tenían de visualizar la autoridad (Gudemos 2003; Martínez 1986).

De las confesiones registradas por los visitantes, se infiere que el «asiento» de Condortocas era conceptualmente asumido también como un eje o punto de orden de la dinámica ceremonial de Cotos. Un eje propio del ayllu que, a diferencia de la casa de don Alonso, no habría articulado en forma directa relaciones vinculantes de orden ceremonial con los espacios públicos establecidos por la administración colonial.

Por su parte, Coyahuarmi también era un eje ceremonial, aquel que socializaba el territorio comprendido en las responsabilidades comunitarias del ayllu a través de sus desplazamientos, sacralizándolo. En síntesis, era el referente móvil de Condortocas:

«Después de haber bailado tres días en la dicha cassa de don Alonso (...) llebaron al dicho ydolo al sitio Caltaquenca donde esta su hermano el malqui Condortocas y allí derramaron la dicha chicha y degollaron los cuies y se los ofresieron con la coca sango llacxarumi» (Leg. V, exp. 2, fol. 22, en Duviols 2003: 590-591)

Coyahuarmi tendría su asiento en las proximidades del de Condortocas. Específicamente, se indica en los relatos que el huaca Coyahuarmi era movilizado por sus ministros en un circuito de ida y vuelta. En efecto, aparentemente las fiestas del ayllu Cotos tenían su inicio en el hecho ritual de ir a buscar, de movilizar a Coyahuarmi de su asiento y concluiría con el hecho de regresarlo a él. Específicamente los testigos mencionan un árbol *quisval*, *quichual*, *quisual* o *quissual* en cuya base habría una cavidad que albergaba el huaca Coyahuarmi. Este árbol se encontraba en unos corralones ubicados a un cuarto de legua de Mangas, yendo por el camino al pueblo de Pahas (Duviols 2003: 587-588).

El quíschuar, árbol de mucha estima entre los andinos por la dureza de su madera y porque es el árbol que más sufre el frío de todos los demás y nace en los «páramos frigidísimos» (Cobo 1956 [1653, Tomo I, Lib. VI, cap. XLIX]: 255), ha tenido connotaciones rituales específicas. Su madera se utilizaba para tallar estatuas-ofrendas, ricamente ataviadas, que se quemaban en las principales fiestas del incario (Cobo 1956 [1653, Tomo II, Lib. XIII, caps. XXVIII, XXIX]: 215, 218). Por otra parte, no podemos descartar el hecho de que en los relatos de los testigos de Mangas, el asiento del huaca Coyahuarmi sea una oquedad en el tronco mismo de un quíschuar, relacionado espacialmente con el *mallqui* Condortocas¹¹. Cuando Yamqui (1950 [1613]: 217-218) trata en su *Relación* acerca del Primer Inca, Apo Manco Capac, menciona la utilización por parte de este Inca de árboles en la significación de su origen, representando a sus progenitores: «Estos dos árboles significan a sus padre y madre». Se alude así a la relación simbólica entre árbol y progenitor, o sea árbol/progenitor/*mallqui*¹². En su dibujo, dicha relación queda explícita por escrito: «arbol *mallqui*» (Yamqui 1950 [1613]: 226). ¿Tendrá el quíschuar de Caltaquenca la misma significación para el ayllu Cotos y por esa razón se asentaba en su base Coyahuarmi, como parte simbólica de sus raíces, transformándose él mismo conceptualmente en el *mallqui* femenino complementario del masculino Condortocas?

A propósito, y antes de pasar al tratamiento del siguiente punto, cabe una reflexión. Cuando los testigos referían en sus confesiones que en la casa emplazada al pie del campanario (donde estaba la *collecca*) se mochaba a los huacas Condortocas y Coyahuarmi, ¿se referían explícitamente a la presencia de Condortocas en dicha casa, lo que implicaba su traslado desde Caltaquenca? ¿La presencia de Coyahuarmi (referente móvil complementario de Condortocas) implicaba conceptualmente la presencia de-

¹¹ Que también significa árbol, planta: «A la planta común llaman los indios del Perú, *mallqui*» (Cobo 1956 [1653, Tomo I, Lib. IV, cap. II]: 156).

¹² Los conceptos asociados al árbol (ciclos vitales estacionales, alimento, raíces, estabilidad) serían asumidos simbólicamente en esta relación.

legada de Condortocas o ese rol le competía al curaca? ¿Se movilizaba una representación del *mallqui* o el propio *mallqui*, al trasladarse, «expandía» la estabilidad que le era propia, «estabilizando» ceremonial y conceptualmente la casa/*collca*?

5.5. Oncoy mitta – *Corpus Christi*

Como vimos, la costumbre de asimilar los tiempos ceremoniales a los tiempos de las festividades del Corpus no era nueva. Arriaga (1910 [1621, cap. V]: 29) la observaba en la principal de las tres fiestas solemnes que al año solían hacerse en los pueblos andinos: *Oncoy mitta*.

El tiempo del Corpus Christi coincidiría con la salida helíaca de Las Pléyades (o Cabrillas). Según los estudios de Bauer y Dearborn (1998: 152), en el siglo XVI

«el sol pasaba más cerca de las Pléyades a mediados de mayo. Para comienzos de junio, éste se habría movido lo suficiente como para que ellas –que tienen un brillo algo modesto– pudiesen ser vistas en el cielo antes del amanecer»

Ya tratamos en detalle en anteriores trabajos acerca de la importancia que tuvieron las observaciones astronómicas de posición en el mundo andino prehispánico, para marcar las articulaciones temporales de las responsabilidades calendáricas; específicamente nos interesaba la observación de determinados cuerpos celestes para la determinación del inicio de las actividades festivas incaicas (Gudemos 2005, 2008), razón por la que no volveremos a tratarla aquí. Sí mencionaremos la posibilidad de que la asimilación de los tiempos festivos observados tradicionalmente por el ayllu Cotos a los del Corpus haya tenido que ver con la observación de las Pléyades (Figura 2). Hay un dato temporal en las confesiones de algunos de los testigos de Mangas que posiblemente tenga relación con la salida helíaca de las Pléyades. Estos testigos coinciden al indicar que Coyahuarmi era regresado a su asiento en Caltaquena al amanecer, «al canto del gallo» (Leg. V, exp. 2, folios 16v, 22, en Duviols 2003: 585, 590).

En el Manuscrito de Huarochirí, escrito a comienzos del siglo XVII (Taylor 1987: 428-429), se informa sobre la observación de Las Cabrillas para predecir la fertilidad del próximo ciclo anual, e incluso se especifica la existencia de observaciones solares por parte de los especialistas *yañca*¹³ para determinar el inicio de las celebraciones en honor a Chaupiñamca, uno de los principales huacas de los Checas:

«La gente celebraba el culto a Chaupiñamca en el mes de junio, en las cercanías del Corpus Christi. Según las observaciones del sol hechas por el yañca, la gente decía dentro de cuántos días iba a comenzar» (Taylor 1987: 198-199).

Arriaga era aún más explícito al informar que la fiesta *Oncoy mitta* tenía lugar cuando aparecían «las siete cabrillas, que llaman Oncoy, las cuales adoran porque no se les sequen los mayses» (Arriaga 1910 [1621, cap. V]: 29-30).

Asimismo, Cobo (1956 [1653, Tomo I, Lib. XIII, cap. VI]: 159) se refería a «Las Cabrillas, y destos indios Collca» como huaca muy principal que «tenían universalmente todos los ayllos y familias», porque afirmaban «que della manaba la virtud en

¹³ Véase el capítulo 9 del *Manuscrito de Huarochirí*, y la *Carta Anua* de 1609 (Taylor 1987: 169).



Figura 2: Pléyades (Onkoy).

Su observación a mediados de año estaba asociada a la producción agrícola

que se conservaban». Por otra parte, sabemos del importante rol que juegan aún hoy las observaciones de los cuerpos celestes en las sociedades campesinas andinas, por lo que creemos que no fue diferente entre las comunidades campesinas huari-llacuaces, en particular entre los agricultores de ascendencia huari del ayllu Cotos.

5.6. Ceremonias en casa de don Alonso

«También hacen grandes sacrificios cuando hacen casa nueva, con sebo, cuy, coca, carneros y otras cosas semejantes, y cuando cubren y acaban, las velan de noche, haciendo ceremonias, bebiendo y bailando, y todo para que les suceda bien» (Murúa 1946 [ca. 1590], Lib. III, Cap. XLIX, pp. 279-280).

Lo mismo que fray Martín de Murúa registraba en su *Historia...* (ca. 1590) se observa en las confesiones de los testigos de San Francisco de Mangas en 1662. A propósito, la principal acusación esgrimida contra don Alonso durante la visita de Bernardo de Noboa es la práctica de ceremonias gentílicas en su propia casa durante «la cubierta».

En la ratificación que el testigo Melchor de Padilla hizo «para el descargo de su conciencia» leemos:

«Sabe este testigo de publico y notorio publica bos y fama queste ydolo llamado Colla huarmi lo traen a las cubiertas de cassas y con el azen sus ritos y seremonias y baylan toda la noche y azen ofrendas y en espeçial sabe que quando Don Alonso Callampoma casique governador deste pueblo de Mangas agora años cubriendo su cassa denuedo truxeron el dicho ydolo a su casa y estubieron baylando con el dicho ydolo» (Leg. V, exp. 2, fol. 14v, en Duviols 2003: 583).

Ya vimos cómo la casa de don Alonso, por la propia función social del curaca, era un espacio con importantes connotaciones. Cualquier práctica ceremonial en su interior ponía en marcha una dinámica de responsabilidades compartidas por los integrantes del ayllu Cotos.

El hecho mismo de la convocatoria a *mitta* para trabajo comunitario constituía un acto ceremonial que comprometía directamente la participación de los integrantes de un ayllu en concepto de la reciprocidad andina. Por lo tanto, se exigía la sacralización del tiempo-espacio de congregación a través de la presencia del huaca del ayllu; una presencia que a su vez autorizaba por origen mítico la identidad cultural del grupo étnico. La sacralización del tiempo-espacio ceremonial involucraba conceptualmente en forma directa no sólo la autoridad del curaca, esto es, su función social como cabeza de ayllu y representante del *mallqui* o «padre fundador», sino también el momento calendárico en el que se proyectaban las actividades agrícolas. Éstas, por su parte, requerían una serie de ritos adivinatorios que asegurasen las buenas cosechas.

Contemplando todas estas razones, es lógico que para época del Corpus, cuando se daba la «junta de estrellas» (*Oncoy mitta*), se llevaran a cabo en casa de don Alonso las actividades ceremoniales. En este momento el «repaje» o renovación del techo de su casa era tanto una actividad comunitaria exigida socialmente por la cabeza del ayllu, como una «representación a vista de otros» que disimulaba la convocatoria anual a *mitta* de su ayllu.

En su confesión, el testigo Pedro Ramírez, «mestizo», informaba:

«sabe de publico y notorio que [des]pues que don Alonso Callampoma entro en el oficio de curaca todos los dias de Corpus cristi ase traer el dicho ydolo a su cassa y grandes borracheras y bayles y que este año mesmo dia de corpus bido por sus ojos que en casa del dicho don Alonso ubo grande bayle y borrachera de que presumio // por lo que le auian dicho que sin duda tenia el dicho ydolo en su cassa y que la fiesta y borrachera era para el dicho ydolo» (Leg. V, exp. 2, folios 16v-17, en Duviols 2003: 585).

El hecho de relacionar casi sistemáticamente en las «confesiones y descargos» las fiestas y bailes con las borracheras, responde sin duda a un concepto inquisidor de las autoridades coloniales respecto del ceremonial andino. El beber ceremonialmente durante las fiestas es parte de la integración social y, como ya dijimos, fue utilizado después de la conquista como un acto social de identificación cultural. Decir fiesta, baile, *mitta*, procesión, implica referir participación comunitaria, por lo que el hecho social de beber está implícito. No obstante, en la documentación colonial sobre idolatrías se observa un particular cuidado en dejar relación explícita de la palabra o el concepto «borrachera», para poner en relieve el carácter «idolátrico» de un evento o manifestación social como fundamento de la acción extirpadora sobre ellos.

6. De los ministros de idolatrías

En los relatos queda bien definida la función social de los ministros a cargo de las actividades rituales. El testigo Pedro Rimay Chauac dice:

«que (...) Domingo nuna Callan y Biolante quillai sirven y son ministros de los ydolos llamados Condortocas y su hermana Coyahuarmi (...) Domingo nunacallan (...) y Bio-

lante quillai tralleron la hermana deste ydolo que le llaman Coyahuarmi (...) y lo pusieron dentro de la cassa del dicho don Alonso y el mismo don Alonso vestido con camixeta de / cumbi y chipanas de plata en los brazos y vailo con otros yndios cantandole (...) y que Pedro achahuaranga ermano deste testigo le puso en el oficio de ministro destes ydolos porque su ermano era el principal que lo seruia y este heredo su oficio» (Leg. V, exp. 2, folios 24-24v, en Duviols 2003: 593-594).

La presencia de los ministros Domingo Nuna Callan, Pedro Rimay Chauac y Biolante Quillai en casa de don Alonso fue otra de las causas esgrimidas en su acusación. Específicamente de «reservar, receptar y amparar» a los ministros señalados y diputados para servir a dichos huacas, como mencionábamos anteriormente.

El rol de estos ministros, como especifica Pedro, era hereditario. Él mismo recibió de su hermano el «oficio».

Domingo Nuna Callan, Pedro Rimay Chauac y Biolante Quillai son mencionados por los testigos como los mayores dogmatizadores de la doctrina de Mangas, pero en sus relatos sobresale, sin embargo, la figura de Domingo Nuna Callan. Sus funciones se hallan en estrecha relación con las del curaca don Alonso, quien lo tenía «reservado de todas mitas», argumentando que era su *quipo Camayoc*. Domingo, «por mal nombre llamado Sayco yndio biexo» (Leg. V, exp. 2, fol. 12, en Duviols 2003: 581) vestía ceremonialmente camiseta de *cumbi* como don Alonso y demás principales y ocupaba lugar junto al curaca en las danzas¹⁴. Particularmente pensamos que Domingo pertenece al linaje de los *curacacuna* Callan de Mangas; un linaje que permaneció apegado a los ritos vernáculos como menciona Duviols (2003: 131). Sus funciones de *quipo camayoc*, ministro y sacerdote eran utilizadas en los relatos para realzar su importancia social. Importancia que le otorgaba autoridad para trasladar a Coyahuarmi y «comunicarse» con dicho huaca, llevar a cabo determinados ritos no integrados al ceremonial comunitario –esto es, que no requerían la participación comunitaria¹⁵–, y designar a servidores de *mallquis* en otros ayllus, como Tamborga. En las actividades ceremoniales, según los relatos, está siempre Domingo, no así Pedro Rimay Chauac y Biolante Quillai, quienes acompañan juntos o por separado al quipo camayoc. Su importancia es sólo asimilada a la de don Alonso. Un dato para tener en cuenta es que, cuando se produjo la Visita, todos fueron interrogados (Pedro, Biolante y particularmente Alonso), excepto Domingo, quien huyó instado por el mismo curaca, como refirió Sebastian Xulca:

«des[de] que supo [don Alonso] que Vuestra Merced benía a uisitar lo echo de su casa» (Leg. V, exp. 2, fol. 12v, en Duviols 2003: 581).

No creemos en este caso que la actitud del curaca fuera sólo para no implicarse con la presencia de Domingo en su casa, sino para proteger a quien tendría la autoridad de un particular conocimiento de los rituales más importantes y el cuidado especializado de los huacas. En cierta forma Domingo era un «maestro de las costumbres» de su ayllu, como lo eran los *yañca* mencionados en el Manuscrito de Huarochirí (Taylor 1987: 170-171).

¹⁴ Véase confesión de Gracia Rosa (Leg. V, exp. 2, folios 20v-21, en Duviols 2003: 589).

¹⁵ Como los que llevaba a cabo en la plazoleta de la collca ubicada debajo del campanario.

7. Danzas

Por razones de espacio sólo trataremos la danza ceremonial ofrendada a Coyahuarmi y lo haremos a través de la información brindada por el mestizo Pedro Ramírez en su confesión, por ser la más completa en detalles:

«quando en las cubiertas de casas baylan este bayle se ponen vnas camigetas de cunpi y mantas muy galanas y en las manos derechas se ponen vnas tincurpas de plata y que ban en rinlera como quien tiene en el puño algo cosa que ofreser o derramar y luego ban asia delante bailando y bolbiendo asia tras bayle supersticioso y gentilico y bido que Joseph yndio del ay[llo] Cotos y pariente del dicho Don Alonso Callampoma tenia puesto en la mano vna tincurpa de plata vaylando con ella en la casa nueva que cubrio Don Pedro Alfonso curaca que fue deste pueblo de Mangas y en esta mesma cubierta bido que Don Alonso Callampoma asia este bayle y bailaba en el puesto vna banda colorada sobre vna camiseta de cunpi que fue bayle superstisioso y gentilico (...) y asi mesmo sabe de publico y notorio que [des]pues que don Alonso Callampoma entro en el oficio de curaca todos los dias de Corpues cristi ase traer el dicho ydolo a su cassa y grandes borracheras y bayles» (Leg. V, exp. 2, folios 16-16v, en Duviols 2003: 584-585).

Técnicamente, hay detalles precisos que nos permiten identificar el tipo de danza: la formación en hilera de los danzantes y la descripción de una coreografía que consta de un desplazamiento hacia adelante y otro hacia atrás. Específicamente se trataría de una variedad de *guayyaya*, que según Cobo era una danza «grave y honesta» en la que participaban sólo «los del linaje de los Incas de sangre real» y se portaban las insignias reales. Los participantes (hombres y mujeres juntos o por separado) danzaban en presencia del Inca, describiendo formaciones en hilera, dando «tres pasos a compás, el primero hacia atrás y los otros dos hacia adelante; y desta manera, yendo y viniendo, iban siempre ganando tierra para adelante»(Cobo 1956 [1653, Tomo II, Lib. XIV, cap. XVII]: 271).

A propósito de los lineamientos coreográficos de esta danza, el testigo Pedro aportó una información que nos llamó la atención por la relación que ésta guarda con la decoración de uno de los *queros* del Museo del América de Madrid [MA], y que estudiamos en trabajos anteriores (Gudemos 2004). Pedro señaló textualmente: «ban en rinlera como quien tiene en el puño algo cosa que ofreser o derramar». En la decoración del vaso ceremonial monóxilo N° 7554 [MA] (Figuras 3 a 5), observamos una coreografía como la descrita por el testigo de Mangas, pero entonces no advertimos el significado que tenía la presencia en la representación pictórica de los danzantes con los puños cerrados, alternándose en la hilera con aquellos danzantes portadores de los *queros*.

El uso ceremonial de tambores, el consumo de bebida fabricada ritualmente y la presencia de elementos naturales mencionados en los relatos míticos, como las flores de *lúcuma* y *pacay*¹⁶, eran condiciones necesarias al contexto ceremonial de la danza a Coyahuarmi. Un contexto que, con la presencia de este huaca, los principales del

¹⁶ Sobre estas flores, véanse respectivamente Cobo (1956 [1653, Tomo I, Lib. VI, cap XI]: 243), y Cobo (1956 [1653, Tomo I, Lib. VI, cap XXXV]: 251) y Liebscher (1986: 69, Lám. XVII-13).

ayllu y la complementariedad movimiento-reposo a la que antes nos referíamos, sacralizaba y autorizaba socialmente el tiempo-espacio ceremonial de Cotos en fechas del Corpus - *Oncoy mita*.

Es necesario aún hacer una observación. Cada testigo ofrece, con mayor o menor detalle, una relación de los elementos denotativos de la función social de los danzantes. A propósito de la función social de los danzantes, como ya observábamos en anteriores trabajos (Gudemos 2005, 2008), cuando en los relatos se refiere a que «todos los integrantes del ayllu» danzaban o que «todos» danzaban, debe entenderse «todos aquellos que debían participar en una determinada danza». El detalle con el que aquí los testigos de Mangas refieren los nombres de los danzantes, el grado de parentesco o vinculación social entre ellos, sus vestimentas y atributos de rango, etc. es significativo al respecto.



Figura 3: Quero N° 7554 [MA]. Fotografía gentileza Museo de América



Figura 4: Quero N° 7554 [MA].
Detalle de coreografía danzada

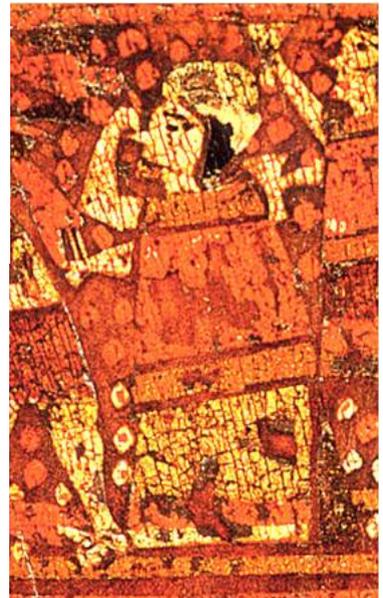


Figura 5: Quero N° 7554 [MA]. Detalle de danzante con los puños cerrados

7.1. La banda de tafetán carmesí

La descripción de Pedro concuerda en lo que hace al estatus social de los danzantes de la *guayyaya*. En efecto, quienes participan del baile son del linaje del curaca (la mayor autoridad del ayllu, su «cabeza»). La vestimenta ceremonial no hace más que realzar su pertenencia a la elite dirigente al tiempo que, como símbolo identitario, promueve la cohesión cultural del grupo.

Resulta interesante ver cómo los testigos coincidían al relatar el hecho del cambio de ropa por parte de quienes habrían de participar en la danza, lo que significa que de ordinario no usaban esas prendas, y que el carácter ceremonial del evento instaba al uso de prendas específicas. Si el tiempo-espacio en el que participaban los integrantes del ayllu pertenecía a su dinámica cultural identitaria, la vestimenta no podía quedar fuera de esa ella. A este respecto, Arriaga (1910 [1621, cap. V]: 31) observaba que

«en semejantes ocasiones no an de llevar ninguna cosa de vestido Español, ni aun sombrero, ni çapatos, y assi los mismos Caciques que suelen andar vestidos como Españoles en esta[s] ocassiones se visten a su vso antiguo»

Por lo tanto, el uso de vestimenta «a lo antiguo»¹⁷ en determinadas épocas del año y en eventos específicos, era considerado una prueba de idolatría y apostasía. Por ello, fue muy evidente la estrategia de manipulación de la información que utilizó don Alonso durante el interrogatorio:

Cuando se le preguntó si

«para festexar y mochar el ydolo se vistio con camixeta de *cumbi* cusma con chi-//panas de plata en los brazos y con flores de plata en la cavessa que son uestiduras con que se visten los ministros de ydolos para azer sus mochas» (Leg. V, exp. 2, folios 48v-49; en Duviols 2003: 608).

Don Alonso respondió que

«solo se uistio como ynga con otros dos yndios llamados don Garcia Ricapa difunto y Francisco Callan y otros yndios se vistieron como españoles ysieron como vna guerra para olgarse y que Domingo Nuna Callan y Pedro rimaichaua y Biolante quillay estaban dentro de su cassa con los demas yndios y que // a estos no los vido bailar» (Leg. V, exp. 2, fol.49; en Duviols 2003: 609).

Al referir la presencia de vestimenta de español y la participación de algunos de ellos como españoles, trató de justificar que el evento aludido no tenía entre ellos o para los integrantes del ayllu Cotos el carácter ceremonial. Que sólo se había tratado de una representación para «holgarse». Es igualmente interesante observar cómo trató de desvincular de la acusación a Domingo, Pedro y Biolante, los «ministros» de los huacas de su ayllu.

Un detalle muy particular en la vestimenta ceremonial que mencionó Pedro en su confesión, era la cinta colorada que sobre la camiseta de *cumbi* llevaba don Alonso,

¹⁷ Las autoridades coloniales individualizaban perfectamente la vestimenta ceremonial indígena (de allí sus detalladas descripciones en la documentación vinculada a la extirpación de idolatrías) de la vestimenta de tradición andina que se usaba de ordinario en las comunidades campesinas.

cuando aún era curaca don Pedro Alfonso, perteneciente a su propio linaje. Más adelante, este testigo especificó que dicha cinta era de tafetán, un pequeño pero significativo detalle.

En el capítulo XII de su *Extirpación de Idolatrías*, Arriaga se refiere al Colegio de los Caciques en el Cercado de Lima y cuenta que, con ocasión del festejo de un Año Nuevo, el virrey Príncipe de Esquilache había escrito cartas a los caciques, y cómo con motivo de esas cartas se juntaron para el día de Año Nuevo catorce hijos de caciques de diversas provincias. Entonces

«mando su Excellencia dalles de vestir camiseta, y calçon verde, y manta listada de colorado, que à de ser el habito de los Collegiales, y lo demás necessario de çapatos medias, y sombrero, y viniendo su Excellencia con toda la Ciudad, el día de Año Nuevo a nuestra casa a Missa, antes de començar, les puso su Excellencia por su mano, a cada vno de por si, *vna banda de tafetan carmesi*, atravesada del hombro derecho hasta de baxo del braço izquierdo» (Arriaga 1910 [1621, cap. XII]: 73, la cursiva es nuestra).

No podemos pasar por alto esta *banda de tafetán carmesí* en la vestimenta de don Alonso cuando aún no era curaca del ayllu. ¿Era sólo un distintivo de rango consensuado con las autoridades coloniales que se conservaba en los eventos ceremoniales? ¿Se trataría de un elemento denotativo de poder heredado o habría asistido el propio don Alonso a un Colegio de Caciques?

8. A manera de conclusión: estrategias liminales

A partir de los textos de las confesiones es posible armar un esquema básico de las tramas direccionales, por las que se conducirían los traslados ceremoniales del ayllu Cotos. Dicho esquema estaría inscripto en el circuito mítico de sus huacas/*mallquis*, que conocemos a través del canto a Coyahuarmi (Figura 6).

Esa trama, a su vez, estaría articulada dinámicamente en tres áreas territoriales específicas: 1) Cusipampa/Mangas; 2) Caltaquencia y 3) San Francisco de Mangas. El área territorial Cusipampa/Mangas contendría espacialmente las otras dos.

Conforme a la información transmitida oralmente a través del canto ceremonial referido en las confesiones, principalmente la de María Carhua (Leg. V, exp. 2, folios 18 a 20; en Duviols 2003: 586-588), el circuito mítico relacionaba espacialmente Cusipampa, Llaclla y Gorgorillo. María especificó que en la trayectoria seguida por los huacas/*mallquis* se hizo un descanso en una pampa llamada Pisarcuta, que estaba ubicada «a un lado frontero de Gorgorillo». Aparentemente, el viaje mítico terminaba allí. Si Pisarcuta era el lugar donde se encontraba el árbol quíshuar («descanso» de Coyahuarmi) y si, como refirieron los testigos, este descanso se encontraba cerca del de Condortocas, en Caltaquencia, entonces podemos considerar que Caltaquencia y Pisarcuta estaban próximos en las inmediaciones de Gorgorillo. ¿Sería este punto geográfico el referido en las confesiones, cuando se indicaba que Caltaquencia estaba a un cuarto de legua de Mangas camino a Pahas?

Ese punto de arribo y asiento definitivo de los huacas significaba en la cosmovisión del ayllu Cotos un eje ceremonial, como ya dijimos. Un punto de orden, de organización espaciotemporal del territorio. Coyahuarmi parte «de» y regresa «a» ese punto.

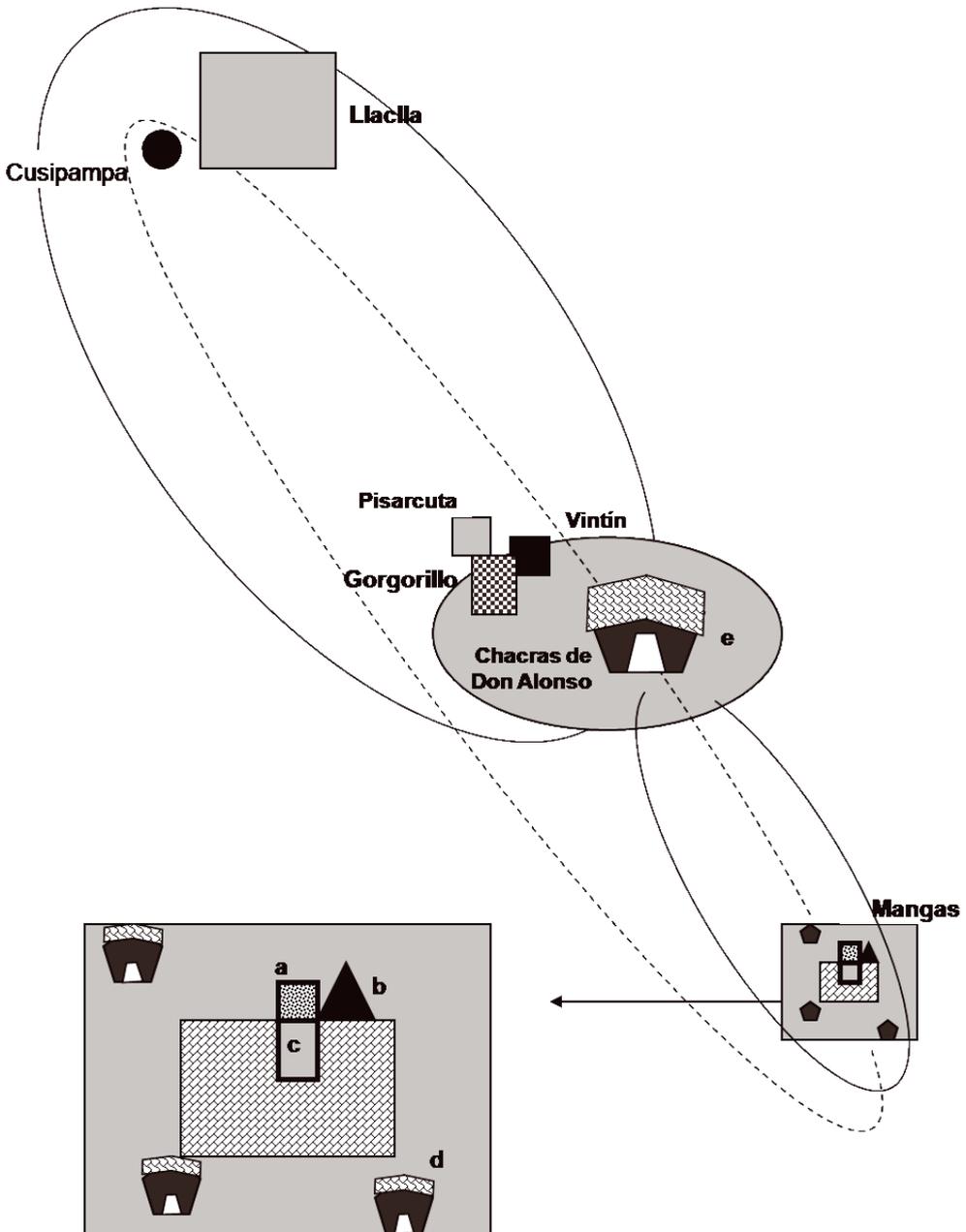


Figura 6: Espacios ceremoniales integrados del Ayllu Cotos:
a: collecca, b: campanario, c: plazoleta a la puerta de la collecca,
d: caseríos, e: casa del curaca Don Alonso Callan Poma

En el área territorial de ese punto de orden se encontraban las chacras de don Alonso. A su vez, las chacras Vintin, dedicadas al culto de los huacas, se encontraban «dentro» de las chacras del curaca. Por carácter transitivo y genealógico, el territorio de las chacras del curaca estaba indisolublemente relacionado en forma conceptual con ese punto de orden. Si la casa de don Alonso estaba emplazada allí, cobra sentido ceremonial el hecho de que todas las ofrendas partieran de ella para los rituales vinculados al ceremonial en la *colleca* localizada debajo del campanario, cerca de la iglesia de Mangas. Si la casa del curaca no estaba en «sus chacras», sino próxima a la *colleca*, el desplazamiento mismo de Coyahuarmi a la *colleca* y de ella a su «asiento» vinculaba el punto de orden antes descrito con este otro, relacionado espacialmente en coexistencia con el punto de orden impuesto por la administración colonial de la doctrina: la iglesia.

A su vez, micro-espacialmente, la pequeña plaza de la *colleca* tenía su propia dinámica ritual contenida en la dinámica ceremonial de aquella. Si el principal ministro de los huacas, Domingo Nunan Callan, era quien tenía a cargo los ritos en dicha plazoleta y si éste estaba alojado en la casa del curaca evidentemente determinaba con las actividades de su «oficio» un pequeño circuito integrado al establecido entre la casa del curaca y la *colleca*. A su vez, este último circuito coexistía –no sin riesgos, aunque enmascarado por las convivencias y conveniencias sociales– con el establecido entre la casa de don Alonso y los sectores cristianos vinculados a su actividad como mayordomo de las cofradías del Santísimo, San Pedro, Santa Cruz y Asunción (Duvols 2003: 129).

Es interesante observar cómo don Alonso, en tanto que curaca y mayordomo de cofradías, siempre estaba actitudinalmente –de una u otra manera, aunque sea por determinados períodos como si de obligaciones calendáricas se tratara– en posesión de los símbolos socialmente distintivos, utilizando en su comunidad el mensaje visual de los atributos de rango, tanto en el orden impuesto, como en el tradicional andino de su ayllu. Don Alonso sabía cómo moverse en la tensa coexistencia de los espacios culturales integrados, describiendo muchas veces trayectorias liminales compartidas por uno y otro de esos espacios, sin pertenecer al mismo tiempo completamente a ninguno. No en vano en su casa coexistían conceptual y espacialmente la camiseta de *cumbi* el hábito de San Francisco que tenía listo para su mortaja.

9. Referencias bibliográficas

ACOSTA, José de

1952 *De Procuranda Indorum Salute* [1576], introducción, traducción y notas de Francisco Mateos. Madrid: Edición España Misionera.

ANRUP, Roland

1992 «Modelos culturales hispánicos y tradición indígena dentro del culto religioso en las haciendas de la Sierra Sur peruana», en *Europa e Iberoamérica. Cinco siglos de intercambios. Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América de AHILA*, pp. 205-218. Sevilla.

- ARRIAGA, Pablo Joseph de
1910 *Extirpación de la Idolatría del Piru* [1612], edición facsimilar promovida por Enrique Peña sobre copia fotográfica del original cedida por la Biblioteca Nacional de París.
- ÁVILA, Francisco de
1918 «Prefación al libro de los sermones...» [1648?], en *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Tomo XI. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.
- BAUER, Brian S. y David S. DEARBORN
1998 *Astronomía e imperio en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- BURGA, Manuel
1988 *El nacimiento de una utopía*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- COBO, Bernabé
1956 *Historia del Nuevo Mundo* [1653], 2 tomos. Madrid: Atlas.
- COOK, Noble David
1981 *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COQUET, Joseph de
1965 «Descripción sucinta de la provincia o partido de Caxatambo, en que se trata por incidencia de la decadencia de las minas y de las causas de la despoblación del reino» [1792]. Edición facsimilar del original publicado en el *Mercurio Peruano* 162. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- DUVIOLS, Pierre
2003 *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- GISBERT, Teresa, Silvia ARZE y Martha CAJÍAS
1992 *Arte Textil y Mundo Andino*, 2ª edición. Buenos Aires: Tipografía Editora Argentina.
- GRIJALVA, Juan de
1624 *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín entre las provincias de Nueva España*. México.
- GUDEMOS, Mónica
2001 *La música como emblema de poder en los Andes Centro-Meridionales*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. España.
2003 «¿Una danza de integración regional en las pinturas rupestres de La Salamanca?». *Revista Española de Antropología Americana* 33: 83-119.
2004 *Canto, danza y libación en los Andes. La música en las pinturas de los queros del Museo de América*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
2005 «Capac, Camac, Yacana. El Capac Raymi y la música como emblema de poder». *Anales del Museo de América* 13: 9-52.
2008 «Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 115-138.

- LIEBSCER, Verena
1986 *La iconografía de los Queros*. Lima: Herrera Editores.
- MARTÍNEZ, José Luis
1986 «El Personaje Sentado en los Keru: hacia una identificación de los kuraca andinos». *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 101-124.
- MENDIETA, Jerónimo de
1585 *Historia Eclesiástica Indiana*. México
- MURÚA, Martín de
1946 *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú* [ca. 1590], introducción, notas y edición de Constantino Bayle, S. J. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- ROBLES MENDOZA, Román
1990 «El kipu alfabético de Mangas», en *Quipu y Yupana. Colección de escritos*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín
1995 «Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma». *Anuario de Estudios Americanos* 52 (2): 15-43.
- TAYLOR, Gerald
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de G. Taylor; estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- YAMQUI SALCAMAYHUA, Pachacuti
1950 «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú por Don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui» [1613], en *Tres Relaciones Peruanas*. Asunción del Paraguay: Edición Guaranía.