

TESTIMONIOS DE COERCIÓN EN LAS PARROQUIAS DE INDIOS: PERÚ, SIGLO XVII¹

JOHN CHARLES
Universidad de Tulane

Agravios e injusticias en la sierra central peruana

El presente trabajo propone examinar cómo los indígenas del virreinato del Perú interactuaron con la cultura escrita europea en el marco coercitivo del sistema legal español. Quizás el testimonio más notable del periodo colonial sobre la experiencia de los amerindios bajo el régimen disciplinario de los europeos sea *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616) del cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala. En varios de los 398 dibujos que ilustran su obra, Guaman Poma nos comunica que la intimidación por fuerza era una dimensión significativa en las vidas de los intermediarios nativos que ayudaban a los españoles a imponer el derecho colonial en las comunidades locales andinas. Es decir, tanto el corregimiento como el clero opinaban que el castigo corporal era un método eficaz de avergonzar públicamente a los oficiales indígenas que faltaran en cumplir con sus obligaciones religiosas o fiscales.² El objetivo principal de esta investigación es iluminar las perspectivas de otros andinos de menos renombre que Guaman Poma pero que comentaron con igual fuerza sobre el papel de la violencia en el ejercicio del poder colonial. Me refiero a testimonios de los archivos de la Iglesia peruana, que fue la institución por la cual los indígenas aprendieron el castellano para poder actuar después como ayudantes del clero en las campañas para erradicar los cultos tradicionales andinos y comunicar los preceptos básicos del cristianismo en las comunidades locales.

Mi discusión comienza con un informe oficial de 1661, que fue comisionado por Felipe IV, sobre los fracasos del proyecto de evangelización

¹ Aspectos de la presente investigación fueron posibles gracias al apoyo de J. William Fulbright Scholarship Board y una beca del National Endowment for the Humanities en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, RI

² Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615/1616], John V. Murra y Rolena Adorno (eds.), Jorge L. Urioste (trad. del quechua), México, Siglo Veintiuno, 1980, p. 503.

en el arzobispado de Lima y los continuos abusos cometidos en contra de los indios por las autoridades españolas. El autor, Diego de León Pinelo, hermano del famoso cronista mayor Antonio, ocupaba, en la audiencia de Lima, el cargo de protector general de los naturales, y su memorial al rey surgió como respuesta a una controversia, iniciada en 1657, por el licenciado Juan de Padilla, alcalde del crimen de la misma audiencia. En ese año, Padilla redactó una denuncia del estado decrépito de las condiciones temporales y espirituales en las que vivían las poblaciones indígenas de la sierra central peruana bajo el gobierno del arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671).³ En su listado de los argumentos principales de Padilla y sus detractores, el protector general se enfocó particularmente en los problemas de enseñanza religiosa en las doctrinas de indios e hizo mención de los tipos de testimonios que la presente investigación propone elucidar. León Pinelo le informó al monarca que a pesar de los desacuerdos entre la jerarquía eclesiástica y los oficiales de la audiencia sobre la causa del problema, había consenso entre los dos grupos de que los logros pastorales en la región eran decepcionantes.

Es cierto que en aquel tiempo un informe de este tipo no era nada excepcional. Abundaban tratados sobre la insuficiencia del clero y el apego persistente de los grupos indígenas a los cultos prehispánicos.⁴ Sin embargo, tales informes solían esconder los aspectos represivos que a menudo caracterizaban las prácticas de evangelización ya que estos informes se preparaban para un público lector europeo o criollo. Pues bien, en contraste con relaciones contemporáneas sobre el tema, León Pinelo reconoció que la mano coercitiva de los curas de indios contribuía a los fracasos de la pastoral andina, y para apoyar esta afirmación, se refirió a las numerosas peticiones legales que los intermediarios indígenas de la Iglesia habían presentado ante su autoridad en Lima. Según el protector, muchas de las peticiones alegaron instancias de brutalidad clerical en contra de los indios de las doctrinas de la sierra central.⁵

³ Diego de León Pinelo, *Mandó que se imprimiese este escrito el Excelentísimo señor Conde de Alva de Aliste, y de Villaflores, grande de Castilla, virrey destes Reynos del Peru, en la Junta, que se ha formado, por cédula de Su Magestad, de 21 de setiembre de 1660 años. Para conferir las materias y puntos de la carta, que con la cédula referida se remite, cerca de la enseñanza y buen tratamiento de los Indios*, Lima, s.n., 1661. Manuel M. Marzal, *La transformación religiosa peruana* [1983], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, p.119-171; y Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 159-160, discuten la polémica en torno al memorial del licenciado Padilla.

⁴ Véase, por ejemplo, Pablo José de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú* [1621], Enrique Urbano (ed.), Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999.

⁵ Para citar sólo un ejemplo, León Pinelo mencionó el caso de un indio de la doctrina de Chancay, cuya queja formal en contra de su cura fue denegada por el antiguo protector general de indios: "[El indio] se vino a quejar de su Cura, que le avia dado veinte açotes, y recono-

Las publicaciones de la época virreinal frecuentemente reprobaban la práctica indígena de pleitear contra los clérigos o administradores de la Corona. Sin embargo, es raro encontrar un impreso que identificara un grupo específico de activistas indígenas, lo cual sugiere la exclusión sistémica de los indios de la “ciudad letrada”, el término que empleó Ángel Rama para describir a los intelectuales urbanos, como León Pinelo, que utilizaban la escritura para consolidar la hegemonía española a expensas de grupos marginados de los centros de poder colonial.⁶ Notablemente, esta obra se refiere a sujetos indígenas de la sierra central cuyas actividades legales y protestas contra los abusos del clero habían captado la atención del mismo protector general. Así, las observaciones de León Pinelo nos invitan a preguntar si es posible conocer a estas figuras intermediarias como más de una nota marginal en la historia de la Iglesia. ¿Qué papel tenían los oficiales nativos y cómo se relacionaban con el clero y los miembros de las parroquias indígenas? ¿Cuál era la naturaleza de la violencia clerical en la sierra central y qué podemos aprender sobre los mecanismos legales que estos intermediarios utilizaron para oponerse a las prácticas misionales coercitivas?

Una petición de 1636 del indio Domingo Llasta, el alcalde del pueblo de San Bernardo de Yamor en la provincia de Cajatambo, nos ofrece indicios para abordar estas preguntas. Se trata de una relación de abusos en su contra, que formó parte de una serie de querellas legales que los caciques principales de la región presentaron contra el clérigo secular Juan Celis de Padilla en las décadas de los 1630, 1640 y 1650. De un solo folio manuscrito, la petición está escrita en primera persona y en un castellano andino fracturado, y parece ser del puño y letra del mismo alcalde.⁷ En ella Llasta se dirige al arzobispo Hernando Arias de Ugarte para denunciar el castigo despiadado que había sufrido el Domingo de Ramos anterior a manos del padre Celis, el cura de la doctrina de San Agustín de Cajacay. La queja empieza así:

domingo llasta[,] alcalde ordinario del pueblo de yamor[,] paresco ante Vs.a ilustrisima [y] digo que el dho don Ju.o Celis me a hecho muy gran agrauio[,] asotandome en la capilla llamado cotopara en veinte asotes[,] amarrado en un arbol[.]... [y] en eso me a asotado y mas me

ciendo el Protector general, que avian sido, porque bautizó a vn hijo, que estava ya bautizado, no consintio que passasse el pleito adelante”; León Pinelo, *Mandó que se imprimiese*, p. 9v.

⁶ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1984.

⁷ Los estudios más actualizados sobre los usos del castellano por los indígenas de la época colonial son: José Luis Rivarola, *Español andino: Textos bilingües de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Verveurt, Iberoamericana, 2000; y Rodolfo Cerrón-Palomino, *Castellano andino: Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Cooperación Técnica Alemana, 2003.

[ha] asotado en el pueblo de cahacay otro treinta asotes[,] amarrado en el rollo[, y] el día que fue domingo de rramos visito el día con el padron a los in.os e in.as [y] por falta de los enfermos y coxos y mancos en eso m[e] a asota[do] treinta asotes y mas me a dado con la uara el que trae [el] alguacil y [la] quebro sobre de mi sin razón y otro mas coçes y pontillasos dentro de la iglesia con mano consagrada.⁸

Según el testimonio de Llasta, luego de golpearle sobre la cabeza con la vara del alguacil, el cura le dio orden al “negro llamado Simón” que lo torturara más. Éste le aporreó el pecho con una piedra y lo arrastró a la iglesia para darle más castigos. Un tiempo después Llasta fue llevado a la plaza de Cajacay donde lo dejaron al borde de la muerte en un charco de su propia sangre. Su relación explica que durante varios días echó sangre por la boca y narices, padeció aún más humillaciones y golpes por orden del cura y por poco murió desangrándose. Pero ya recuperado milagrosamente del “notable agravio”, Llasta le rogó al prelado: “pido y suplico se sirua dema[n]dar a el dho mi cura y que me rrestituy[a] la onrra [y] Vs.a hagame su Just.a”.⁹ La elaboración de la carta para denunciar al clérigo demuestra que Llasta, al igual que otros indios que escribían en castellano, captó el poder de la escritura y supo utilizarla para enfrentarse con el avance del colonialismo.¹⁰ Antes de examinar los mecanismos del fuero eclesiástico que le permitieron hacerlo, quisiera resumir el contexto punitivo que el alcalde describió en su misiva y el papel que ocupó la violencia clerical en el manejo de asuntos seculares y religiosos en las doctrinas de indios.

Aspectos económicos y punitivos del ministerio sacerdotal

El reclutamiento de intermediarios bilingües para administrar las doctrinas de indios fue extenso debido a las necesidades que tenía la Iglesia de acumular información sobre prácticas rituales nativas, catequizar a los indígenas y supervisar su conducta moral. Según el derecho real y eclesiástico, uno de los deberes de los alcaldes, como Llasta, fue mantener el padrón o libro de censos y sacramentos, el cual mencionó en

⁸ Archivo Arzobispal de Lima (AAL), *Capítulos*, leg. 9, exp. 13, f. 6r.

⁹ AAL, *Capítulos*, leg. 9, exp. 13, f. 6r.

¹⁰ Rolena Adorno, “Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru”, en *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (eds.), Berkeley, University of California Press, 1991, p. 257, ha hecho esta observación sobre los indígenas que escribían en castellano para defender sus comunidades e intereses personales.

su petición al prelado.¹¹ El padrón registraba los nombres de todos los feligreses de la doctrina para que pudieran recibir los sacramentos y ser corregidos en caso de ausencia en misas o clases de instrucción religiosa. Asimismo, el libro sirvió para documentar a aquellos individuos que debían prestar servicio personal o pagar tributos. De esta manera los ayudantes indígenas actuaban como funcionarios espirituales y económicos del doctrinero en cuyo poder estaba la recaudación de fondos para el mantenimiento de la iglesia y sus bienes, o su propio salario o sínodo, siempre y cuando estas colectas no se realizaran a expensas del bienestar material de los feligreses.¹² Así, pues, el deber de los oficiales de doctrina fue presentar el padrón a los visitadores o clérigos cuando llegaban a la doctrina e informarles sobre los sacrilegios o crímenes públicos que hubieran ocurrido en su ausencia; tanto la Corona como la Iglesia dispensaron a los oficiales de servicio laboral y tributos a cambio de su colaboración.¹³ Entonces, por su familiaridad con el castellano, los libros de cuentas y las prácticas de contabilidad, los intermediarios nativos podían, a través de su empleo eclesiástico, aprovechar uno de los pocos canales para escapar la indigencia y ocupar cierto rango de autoridad al nivel de la parroquia.

Pero el deber de controlar las actividades de los congregantes por medio del padrón suscitó dilemas y conflictos locales para los alcaldes de la doctrina. Como mencionó en su petición, Llasta fue castigado por no registrar en el libro los nombres de los enfermos e inválidos de la comunidad que por su estado de salud no podían asistir a misa y recibir en la iglesia los sacramentos del padre Celis. Pero al examinar más de cerca la querrela en la que se incluye el testimonio del alcalde, se puede especular que estas faltas en el registro las hubiera hecho adrede para proteger a los enfermos de las ofrendas forzosas que Celis solía exigir al oficialles los sacramentos en sus casas. Según los litigantes principales del proceso, en previas ocasiones el doctrinero les había cobrado ofrendas a los feligreses con uso del padrón, como por ejemplo en la fiesta de San Bernardo, contraviniendo así a las constituciones sinodales de la Iglesia limeña.¹⁴

No obstante, los oficiales nativos eran a la vez sospechosos a los ojos de los congregantes dado el poder que tenían para defender o

¹¹ David Cahill, "Curas and Social Conflict in the *Doctrinas* of Cuzco, 1780-1814", *Journal of Latin American Studies* 16, 1984, p. 262.

¹² Lima II, indios 6 y 9, en Enrique T. Bartra (ed.), *Tercer Concilio Limense, 1582-1583*, Lima, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982, p. 157.

¹³ Karen Spalding, *Huachirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984, p. 218.

¹⁴ AAL, *Capítulos*, leg. 9, exp. 13, f. 2r.

socavar los intereses de la comunidad. Los “fiscalillos”, como eran conocidos irrisoriamente en los pueblos de la sierra, mantenían los libros que no solamente simbolizaban las injusticias del orden colonial sino también permitían el acceso de los padres a los bienes de la comunidad.¹⁵ Si bien el padrón registraba información vital sobre las actividades espirituales del pueblo y el estado de la hacienda parroquial, para la mayoría de los indígenas fue un instrumento que representaba el usufructo económico que se realizaba bajo capa de intereses espirituales. Como documento de las transgresiones morales y obligaciones financieras de los indios, el padrón mediatizaba una relación entre los feligreses y los oficiales eclesiásticos que fue no solamente económica y espiritual sino también punitiva.¹⁶

Henry Kamen ha argumentado que en la temprana modernidad la violencia clerical era una parte cotidiana de la función social de la Iglesia de supervisar la conducta de sus miembros.¹⁷ Empleando una retórica de autoridad paternal, los clérigos en las Indias afirmaron su obligación de proteger y adiestrar a los “niños en la fe”, como eran conocidos los neófitos indígenas, y cuando fuera necesario, castigarlos para su enseñanza moral. Aun el franciscano Bernardino de Sahagún, un fraile reputado por su dedicación al estudio de la cultura y lengua de los nahuas, mantuvo que los pueblos indígenas eran propensos a errar y que el azote era indispensable para que siguieran el camino cristiano.¹⁸ Las penas corporales eran frecuentes para sujetos coloniales que transgredieran las normas de la Iglesia, particularmente los indígenas, quienes ocupaban una posición inferior en el orden social. El ejercicio de la fuerza le permitió al clero establecer su autoridad local sin esperar de la Iglesia y Corona los decretos de tales privilegios. El castigo justo y bien administrado fue asimilado como un valor educativo también en las obras de escritores andinos. Por ejemplo, Guaman Poma escribió en alabanza del extirpador Cristóbal de Albornoz por su celo en identificar y corregir a los presuntos idólatras de la región de

¹⁵ Según Sabine MacCormack, el libro representaba la obediencia colonial desde la perspectiva de los intermediarios indígenas como Guaman Poma. Ella describe así el papel simbólico y material del libro en la colonización española: “El libro, el texto inalterable y el texto citable daban peso a las demandas para la dominación española y cristiana”; Sabine G. MacCormack, “Atahualpa y el libro”, *Revista de Indias* 48, n. 184, 1988, p. 701.

¹⁶ Roberto González Echevarría, *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 49-50, examina la estrecha relación entre la escritura y el sistema penal colonial.

¹⁷ Henry Kamen, *Crisis and Change in Early Modern Spain*, Aldershot, Hampshire, Variorum, 1993, p. 201.

¹⁸ Kamen, *Crisis and Change*, p. 209; Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London, Hollis and Carter, 1959, p. 86.

Lucanas en sus campañas contra el movimiento nativista Taki Unquy en la década de los 1570.¹⁹

Si bien la violencia clerical jugaba un papel decisivo en sustentar la dominación de los indios, la jerarquía eclesiástica discutía los límites de las funciones disciplinarias del clero y las distinciones entre el castigo legítimo y el maltrato cruel. Los tratados de derecho eclesiástico de aquel tiempo nos muestran que, al menos en principio, los magistrados de la Iglesia requerían un criterio alto de probanza evidenciaría para dictar sentencias de castigos corporales contra laicos hallados culpables de crímenes religiosos o civiles.²⁰ Sin embargo, extra-judicialmente, los azotes públicos eran generalmente considerados el mejor remedio para infracciones menores. Los sínodos diocesanos del Perú recomendaron latigazos por pecados públicos, como por ejemplo, la embriaguez, el adulterio, el amancebamiento, la blasfemia o la usura.²¹ No obstante, las ambigüedades en la legislación sinodal les ofrecieron a los padres bastante libertad para determinar cuándo era apropiado administrar el castigo corporal y con qué severidad administrarlo contra los supuestos infractores. El jurista Juan de Hevia Bolaños, experto en el derecho procesal eclesiástico de aquel periodo, resumió así el privilegio de autonomía del que gozaba el clero en la corrección de transgresiones en sus doctrinas: “[P]uede proceder el eclesiástico contra legos de qualquier pecado para atraerlos a penitencia, y procurar librar su ánima de la muerte perpetua”.²² Esta declaración nos permite apreciar el hecho de que los interrogatorios y castigos, dentro de los tribunales eclesiásticos y fuera de ellos, funcionaron como una extensión de la confesión sacramental y la penitencia.²³ En la vida cotidiana de las doctrinas de indios, las distinciones entre la instrucción moral, el castigo criminal y la coerción autoritaria fueron dejadas en manos de los clérigos, aun si tales distinciones hubieran resultado confusas desde una perspectiva indígena.

¹⁹ Guaman Poma, *El primer nueva corónica*, p. 282, 285, 689-690; Adorno, “Images of *Indios Ladinos*”, p. 255.

²⁰ Juan de Hevia Bolaños, *Curia filípica*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1619, p. 40, 213, 218v-19.

²¹ Véase, por ejemplo, Julio Torres (ed.), *Constituciones synodales del obispado de Guaman-ga (Perú), 1629*, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), Sondeos 1, 1970, p. 27. Una investigación meritoria de los usos de castigo corporal en la evangelización en México es Osvaldo F. Pardo, “How to Punish Indians: Law and Cultural Change in Early Colonial Mexico,” *Comparative Study of Society and History* 48, n. 1, 2006, p. 79-109.

²² Hevia Bolaños, *Curia filípica*, p. 165r.

²³ Véase Dennis Tedlock, “Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans,” *American Anthropologist* 95, n. 1, 1993, p. 142.

En España como en las Indias, la Corona gobernaba tanto la administración secular como la eclesiástica y por esta razón el clero y sus oficiales entraron al servicio de la autoridad secular, frecuentemente con control de las finanzas administrativas locales y con el derecho de valerse del aparato coercitivo del estado.²⁴ Armados con la vara de la real justicia, los ayudantes indígenas coleccionaban tributo, patrullaban el pueblo después del toque de queda y efectuaban arrestos por infracciones criminales. Sin embargo, la independencia de que gozaban los oficiales de la Iglesia en la esfera secular se cuestionó después del nombramiento del virrey Francisco de Toledo, quien en sus reformas administrativas de los 1570 tomó medidas para imponer el poder del cabildo de indios sobre los asuntos civiles y criminales de las poblaciones indígenas.²⁵ Toledo quiso contrarrestar la participación de los eclesiásticos en la adjudicación de crímenes públicos y transferir esta autoridad a los corregidores. Desde la perspectiva de un indígena cristianizado, Guaman Poma también aseveró que los clérigos se habían sobrepasado de los límites de su jurisdicción: “Cómo los dichos padres de la dotrinas se pierden por meterse demás de lo que son al oficio de justicia. De exclerciástico y de seclar hazerse bicario, ciendo beneficiado cura, y quiere ser corregidor”.²⁶

El alto clero estaba de acuerdo en que la evangelización sería más eficiente si los doctrineros adoptaban un papel más pastoral y menos secular. Luego de las deliberaciones del Tercer Concilio de Lima (1582-1583), los prelados del Perú ordenaron que los ministros de indios abandonaran sus “tratos y granjerías”, incluyendo la cobranza de dádivas obligatorias a cambio de administrar los sacramentos y pasatiempos indecorosos, como, por ejemplo, los naipes, el consumo de tabaco antes de misa y las relaciones impropias con mujeres.²⁷ Al hacer hincapié sobre todo en la función sacramental del clero, la jerarquía eclesiástica esperaba que los padres se destacaran en su papel de guías espirituales en vez de actuar como agentes represivos de una justicia impugnable. Asimismo, para promover la imagen de un cuerpo sacerdotal dedicado al bien pastoral de los indígenas, el Tercer Concilio decretó que el castigo corporal por pecados públicos u otros actos de inobediencia fuera administrado exclusivamente por los ayudantes in-

²⁴ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, Madrid, Boix, 1841, t. I, p. 168; Emilio Lissón Cháves (ed.), *La Iglesia de España en el Perú*, Seville, s.n., 1943-1948, t. I, p. 54, 235, y t. II, p. 11-12; Kamen, *Crisis and Change*, p. 206-8.

²⁵ Karen Spalding, “Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru”, *Hispanic American Historical Review* 50, n. 4, 1970, pp. 656-7, ofrece un resumen valioso de las funciones del cabildo de indios y sus oficiales.

²⁶ Guaman Poma, *El primer nueva corónica*, p. 580.

²⁷ Véase Lima III, *actio* 2, cap. 38, en Bartra (ed.), *Tercer Concilio Limense*, p. 78; Lima III, *actio* 3, cap. 4, 5, 17, 18, 19, 24, en Bartra (ed.), *Tercer Concilio Limense*, p. 88-89, 95-97, 99.

dígenas.²⁸ No obstante, a pesar de leyes que protegieran a los feligreses del abuso clerical, hacia principios del siglo XVII los curas de indios seguían ejerciendo una función jurídica expansiva en aquellas zonas de la sierra donde el corregimiento todavía carecía de poder, como nos sugiere el testimonio ya mencionado de Domingo Llasta.

Los factores contextuales de la denuncia

Al presentar su queja Llasta no denunciaba la violencia institucional de la Iglesia sino la violencia personal que acompañaba el ejercicio de la autoridad clerical. El hecho de que dirigiera una apelación personal de esta índole al arzobispo constituye un caso poco frecuente en los juicios legales contra los clérigos. Típicamente, los testimonios de abusos clericales eran el resultado de las declaraciones orales de las víctimas y eran hechas en lenguas indígenas por mediación de intérpretes y de acuerdo con los postulados temáticos de los jueces interrogadores. Las declaraciones orales luego eran trasladadas a tercera persona y puestas por escrito en castellano por un notario eclesiástico en cumplimiento con las reglas y fórmulas escriturales del tribunal. De esta manera, la “voz autorial” del declarante, una vez fijada en el documento legal, era inter-subjetiva porque implicaba la convergencia del discurso del testigo con el de los examinadores y se apoyaba en operaciones notariales previamente ordenadas.²⁹

Aun así, los dirigentes jurídicos por lo general opinaban que el testimonio legal de los sujetos indígenas era poco fiable incluso cuando era encausado por las manos de los equipos de interrogación. El jurista Juan de Solórzano Pereira desacreditó de manera tajante las declaraciones de litigantes nativos ante las autoridades de los tribunales:

assi como en los rusticos, se escuse en los Indios, quanto fuere posible, que no se les pida, ni tome juramento en sus causas i pleitos, por el peligro, ó riesgo, en que los ponemos, de que se perjuren con facilidad, como personas que no hazen bastante concepto de la fuerza del juramento, ni de la obligacion de dezir verdad, i deponen de ordinario en la forma que los instruyen, ó persuaden, ó en la que entienden será mas del gusto del juez que los examina.³⁰

²⁸ Lima III, *actio* 4, cap. 8, en Bartra (ed.), *Tercer Concilio Limense*, p. 113-114.

²⁹ Walter D. Mignolo, “La grafía, la voz y el silencio: Las *Relaciones geográficas de Indias* en el contexto de las letras virreinales,” *Ínsula* 45, n. 522, 1990, p. 12; Tedlock, “Torture in the Archives”, p. 147.

³⁰ Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648, p. 234.

Por su parte, los preladados del Tercer Concilio decretaron que según los sacros cánones, solamente los indígenas “que son enteros y temerosos de Dios” debían jurar ante los jueces visitantes ya que la mayoría de los indios, por ser “tan nuevos en la fe”, se dejaban fácilmente inducir a perjurarse.³¹

Es posible que Llasta, puesto que sabía escribir en castellano, calculara que su argumento tendría mayor impacto si se presentaba por escrito en términos menos negociados que los de la típica deposición hecha por medio del notario eclesiástico. Su carta en primera persona enfatiza el campo afectivo de su experiencia por medio de una escenificación gráfica de violencia y penas corporales. Se trata de una relación subjetiva que traspasa los límites impuestos por los procedimientos de interrogación y las convenciones notariales del fuero eclesiástico. Pero el aspecto emotivo del testimonio no significa que lo podamos aceptar como un discurso separado de las relaciones legales y sociales que crearon las circunstancias en las que fue elaborado. Como ha notado Kathryn Burns en sus investigaciones sobre la cultura escritural en el Perú colonial, la admisión de los documentos presentados ante los tribunales, inclusive los testimonios independientes como el de Llasta, dependían de una red de interacciones sociales y de nociones sobre el significado de la probanza jurídica.³² Por esta razón, me gustaría indagar en los factores contextuales en el caso de Llasta y hasta qué punto informaron su testimonio ante el arzobispo Arias de Ugarte. Tomando en consideración estas interacciones y convenciones escriturales, ¿cómo nos pueden ayudar a entender el proceso por el cual el alcalde llegó a contar su historia?

Al igual que cualquier testimonio del archivo colonial, la declaración de Llasta, aunque de su propia mano, no se produjo aisladamente. Fue acompañado de un poder, o permiso legal para que otro se encargara de reconocer su querrela ante el magistrado. El expediente que contenía la denuncia de Llasta llevaba también la firma de uno de los litigantes principales del proceso en contra de Juan Celis de Padilla: el gobernador y cacique principal don Rodrigo Flores Caja Malqui del pueblo de Santo Domingo de Ocros.³³ La intervención de Caja Malqui en la acusación nos revela que la violencia clerical era sólo un aspecto de una constelación de temas acerca de la autoridad eclesiástica que interesaban a los indígenas de Cajatambo. El gobernador y sus colitigantes también habían acusado a Celis de varias contravencio-

³¹ Lima III, *actio* 4, cap. 6; en Bartra (ed.), *Tercer Concilio Limense*, p. 112.

³² Kathryn Burns, “Notaries, Truth, and Consequence”, *The American Historical Review* 110, n. 2, 2005, p. 352.

³³ AAL, *Capítulos*, leg. 9, exp. 13, f. 10r.

nes del derecho conciliar, que incluían la negligencia sacramental, la mala conducta moral, la ignorancia lingüística, el abuso económico y la usurpación de la jurisdicción secular en el arbitrio de las elecciones del cabildo de indios. Como ha notado Osvaldo Pardo en sus investigaciones sobre la administración de la justicia en México colonial, la legislación no era una abstracción para los pueblos indígenas sino una parte integral de la reglamentación de las interacciones sociales y fiscales entre indios y europeos.³⁴

Las contra-denuncias eran características de los litigios parroquiales, y el padre Celis se defendió agresivamente de los capítulos que se le habían puesto. En 1642, su aliado Felipe de Medina —cura de la doctrina de Concepción de Gongor y extirpador en la provincia de Cajatambo por encargo del arzobispo de Lima— alistó al curaca de Cochas, don Cristóbal Yaco Poma, y otros testigos indígenas para acusar criminalmente a Caja Malqui de practicar culto a sus ancestros y patrocinar rituales vedados por la Iglesia en favor de los ayllus tradicionales del repartimiento. Luego de apresar al imputado y confiscar sus bienes, Medina presentó por testigo al indio Martín Jurado, natural del pueblo de Ocros, quien manifestó las devociones de Caja Malqui:

[el testigo] dijo ques berdad que conose al dicho don Rodrigo desde muy pequeño y que save quel dicho agora quatro o sinco años poco mas o menos ocasionandose aser un selebre sacrificio al rayo que llaman comunmente Libiac[,]... para el efeto del dicho sacrificio y festejo que se le dispuso[,] don Rodrigo Caxamalqui bistio y adorno a los yndios principales [...] al uso gentilico con mantas y camisetas de cunbe eredados de sus antepasados[,] y que aci bestidos los enbio a un serro llamado Racion donde mataron entre estos y los demas que les siguieron onbres y mujeres un guanaco cuya carne repartieron entre si con serimonias y rito jentilicos[,] ofreciendole primero al dicho rayo en orden a aplacar su yra y enojo que con ellos jusgaba que tenia.³⁵

³⁴ Pardo, “How to Punish Indians”, p. 81; Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 15-18, comenta en términos semejantes la participación de intermediarios en las instituciones jurídicas de las sociedades coloniales.

³⁵ AAL, *Capítulos*, leg. 11, exp. 1, f. 15. El texto manuscrito de la causa criminal de idolatrías seguida en contra de Caja Malqui ha sido transcrito y publicado en Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios: Pleitos e injurias: Causas de idolatrías e hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1994, p. 171-347. Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección en los Incas* [1988], Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad de Guadalajara, 2005, p. 362-363, resume las alianzas sociales en torno a las acusaciones formuladas por Medina y Yaco Poma.

Según la declaración de Jurado, el rayo Libiac y otros objetos sagrados eran fuentes de devoción que empleaba Caja Malqui para consolidar su autoridad en las comunidades del distrito.³⁶ En 1645, después de un proceso de tres años en el que Caja Malqui presentó una gran cantidad de testigos de descargo, el provisor y vicario general de Lima, Martín de Velasco y Molina, lo absolvió de todos los cargos. En cambio, Yaco Poma fue calificado de “falso y calumnioso capitulante” y condenado a seis meses de destierro.³⁷

Los expedientes del juicio revelan la formación académica de Caja Malqui, que lo habilitaría para defenderse por vía de los tribunales. El cacique era graduado en el colegio del Príncipe de Lima, la escuela de internos fundada en 1619 por el virrey Francisco de Borja con el apoyo de la Compañía de Jesús para educar a los hijos de los indios principales del arzobispado.³⁸ Caja Malqui fue educado por los jesuitas para que, una vez graduado, ayudara en la administración del derecho colonial y en la vigilancia de la conformidad doctrinal en la provincia de Cajatambo. Su antiguo profesor, el padre Luis de Teruel, confirmó, bajo juramento, que Caja Malqui había estudiado bajo su tutela de joven, y que, ya adulto, cumplía con sus obligaciones cristianas como gobernador de los pueblos de la región.³⁹ Por otra parte, el inventario de los bienes del cacique, que fue tomado al iniciar el proceso de idolatrías, señala su interés en el sistema legal español. Entre sus posesiones había una biblioteca de doce tomos,⁴⁰ y dos de ellos trataban del proceso notarial y el derecho eclesiástico: la *Política de escrituras* (1605), de Nicolás de Yrolo Calar; un manual para notarios y las *Constituciones synodales del arzobispado de los Reyes en el Perú* (1613), los reglamentos del sínodo eclesiástico de Lima de 1613, que fue presidido por el monseñor Bartolomé Lobo Guerrero.

De este modo, es probable que los manuales para notarios junto con las publicaciones de legislación colonial sirvieran de modelos para la elaboración de los alegatos jurídicos de Caja Malqui, especialmente si consideramos que la autoridad del demandante se basaba en su

³⁶ Según Luis Millones, el mandato español no fue suficiente para que los caciques principales de la sierra central mantuvieran su poder local. Como consecuencia de esto, los caciques ejercieron influencia a través del patrocinio de las prácticas rituales ancestrales de los ayllus; véase Luis Millones, “Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la sierra central”, en *Etnohistoria y antropología andina*, Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (eds.), Lima, Centro de Proyección Cristiana, 1978, p. 269.

³⁷ AAL, *Capítulos*, leg. 11, exp. 1, f. 192.

³⁸ Caja Malqui se matriculó en el colegio el año 1621; véase “Libro de la fundación del colegio de los hijos de caciques”, *Inca* 1, n. 4, 1923, p. 801.

³⁹ AAL, *Capítulos*, leg. 11, exp. 1, f. 152v.

⁴⁰ AAL, *Capítulos*, leg. 11, exp. 1, f. 12v; Burga, *Nacimiento de una utopía*, p. 364.

conocimiento de las intrincaciones y fórmulas escriturales del derecho colonial.⁴¹ Por ejemplo, el gobernador argumentó que los cargos de haber idolatrado y practicado supersticiones ya habían sido invalidados por el corregidor y justicia mayor de Cajatambo, Francisco del Doz, quien había declarado la causa “mixti fori” y por lo tanto dentro de la jurisdicción del corregimiento.⁴² La pugna entre el poder secular y el eclesiástico era bien conocida en la esfera pública y algo que los intermediarios nativos habrían percibido fácilmente. Aunque el expediente indica que el tribunal eclesiástico rechazó las aseveraciones de Doz y Caja Malqui, el método de argumentación del cacique nos permite apreciar su capacidad de aprovechar la extensa gama de recursos procesales y discursivos que los litigantes tenían a su disposición.

Polémicas en torno al activismo indígena en la sede de Lima

Los procesos legales contra Celis, que se prolongaron más de quince años hasta principios de la década de los 1650, llegaron a su fin durante el mandato del arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671). Respondiendo a las imputaciones de crueldad en su mando pastoral, el clérigo testificó que Llasta, uno de los declarantes más persuasivos en los continuos litigios entre Caja Malqui y el cura, había sido inducido a fabricar su “sinistra relación” por el mismo gobernador.⁴³ Además, Celis aseveró que Caja Malqui era un mero “indio” que se hacía pasar por cacique piadoso y que manipulaba el sistema legal de la Iglesia sólo para ocultar su devoción a las antiguas divinidades de Cajatambo. El cura fue exonerado de todos los cargos en su contra y ocasionalmente ascendió al puesto de visitador y juez de comisión en las visitas eclesiásticas que se realizaron posteriormente en su distrito.⁴⁴ En los documentos de la probanza de 1658 hecha a petición de los indios de Cajatambo contra el visitador Bernardo de Noboa, que tomó parte en las extensivas campañas de extirpación en la provincia durante aquella época, el clérigo aparece como examinador de testigos quechuahablantes, lo cual confirma que era persona de crédito a los ojos de la jerarquía eclesiástica de Lima.⁴⁵

⁴¹ González Echevarría, *Myth and Archive*, p. 44, argumenta que la escritura colonial fue una actividad subordinada a fórmulas notariales estrictas por las que el individuo demostraba su pertenencia al cuerpo político del estado.

⁴² AAL, *Capítulos*, leg. 11, exp. 1, f. 40.

⁴³ AAL, *Capítulos*, leg. 15, exp. 7, f. 12.

⁴⁴ AAL, *Visitas eclesiásticas*, leg. 2, exp. 40.

⁴⁵ Pierre Duviols (ed.), *Procesos y visitas de idolatrías: Catajumbo, siglo XVII*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 530.

Es probable que la carrera eclesiástica de Celis se hubiera beneficiado de la postura adversa que Villagómez había adoptado respecto del problema del número creciente de pleitos contra los curas. La actitud del arzobispo sobre la inclinación de los indios a poner capítulos fue evidente durante un proceso de 1650 que otro exalumno del colegio del Príncipe de Lima, don Francisco Chavín Palpa, dirigió contra el licenciado Cristóbal Martínez de Ureta, cura de la doctrina de San Juan de Huariaca. Indignado por lo que consideraba las falsas acusaciones del cacique principal y los protectores españoles que lo representaban, Villagómez se sintió compelido a defender la probidad del cura y la integridad del clero en general. Luego de ver la denuncia contra el padre Martínez, el arzobispo intervino de forma directa en la disputa y reprobó a Chavín Palpa y a todos “los que suelen hacer esto”, que según el prelado:

no son los buenos christianos (si bien entre esta gente ay muy pocos) sino los malos, y no los malos comoquiera, sino los peores, y siendo los unos y los otros tan inclinados y faciles en leuantar falsos testimonios y en testificarlos con juramento es evidentemente mucho mayor el peligro de la honrra de los curas.⁴⁶

Desde la perspectiva de Villagómez, los litigantes indígenas tachaban a sus curas de abusivos con el fin de reemplazarlos con curas más sensibles a sus intereses.⁴⁷

No obstante, es posible que las quejas supuestamente frívolas que ponían en peligro el proyecto de evangelización hubieran resultado de la naturaleza represiva de las mismas políticas de Villagómez. Una prioridad del arzobispo era revitalizar las campañas para erradicar las idolatrías en la sierra central, precisamente cuando la Compañía de Jesús, que colaboró en las primeras visitas de extirpación bajo el monseñor Lobo Guerrero (1609-1622), y oficiales de la audiencia como el licenciado Padilla, habían decidido distanciarse del carácter punitivo de

⁴⁶ AAL, *Capítulos*, leg. 15, exp. 4, f. 28.

⁴⁷ Vale recordar que el ataque contra los litigios indígenas se relaciona con las actitudes de la clase dirigente en la península ibérica, que también reaccionó contra el creciente número de procesos en los tribunales de España. Los arbitristas del siglo XVII sostenían que el incremento desenfrenado de pleitos acabaría con el tejido social de la república. Véase Pedro Fernández Navarrete, *Conservación de monarquías y discursos políticos* [1626], Michael D. Gordon (ed.), Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1982, p. 333-336; y Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político christiano, representado en cien empresas* [1640], Amsterdam, J. Janszoon, 1659, p. 180-181. Estudios que mencionan las polémicas en torno al ejercicio de las letras son: Fernando Bouza Álvarez, *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain* [1999], Sonia López y Michael Agnew (trad.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 61-62; y Pardo, “How to Punish Indians”, p. 79.

las campañas impulsadas por la sede limeña.⁴⁸ Además, hay evidencia fragmentaria de que algunos jesuitas les enseñaban el derecho colonial a sus discípulos indígenas para que éstos estuvieran capacitados para defender sus comunidades de los excesos del colonialismo. En 1637, el provincial Antonio Vázquez presentó un memorial sobre los pleitos indígenas a Felipe IV en el que defendió la formación legal y el activismo jurídico de los discípulos indígenas de su orden. Vázquez argumentó que la participación de los caciques principales en el sistema legal colonial era necesaria para contrarrestar los abusos que los españoles cometían en contra de los indios: “si los condenan los Corregidores, y Curas, y otros Españoles, es por querer ellos ser Señores absolutos en los Pueblos, y no tener quien defienda los Indios, y haga sus Causas, como las hacen estos Caciques amparandolos de las bexaciones que padecen”.⁴⁹ Cabe preguntar si los padres de la Compañía promovieron el activismo indígena para combatir las prácticas coercitivas de los curas. Los pleitos que Caja Malqui y otros caciques iniciaron contra el clero, ¿se vincularon con un debate político más extenso entre los jesuitas, por un lado, y la sede limeña y el clero secular, por otro, sobre los límites del uso de la violencia en la evangelización de los pueblos indígenas?

Aunque esta hipótesis quede tentativa por falta de testimonios, conviene notar que las campañas para la extirpación de idolatrías no eran un programa enteramente separado del proyecto eclesiástico de reformar la conducta de los ministros. Es natural presumir que los indios recelaran de la llegada del equipo de visita, y de los interrogatorios y sanciones que la acompañaban. Pero la visita también permitió a los indígenas la oportunidad de presentar al visitador sus quejas sobre la administración pastoral de la doctrina.⁵⁰ Es decir, los pleitos contra los curas y los procesos contra los supuestos idólatras frecuentemente se originaron como consecuencia de la misma visita.⁵¹ El sistema jurídico de la Iglesia perseguía a los presuntos enemigos de la fe, pero también convalidó el papel de los oficiales nativos como monitores de las polí-

⁴⁸ Kenneth Mills, “The Limits of Religious Coercion in Colonial Peru,” *Past and Present* 145, 1994, p. 90.

⁴⁹ Luis Antonio Eguiguren (ed.), *Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios*, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1940, t. II, p. 876.

⁵⁰ Los tribunales católicos dictaminaban sobre asuntos de derecho canónico, incluyendo los cargos civiles y criminales contra sacerdotes, y las sentencias finales emanaban del prelado local o, en casos de apelación exitosa, la Audiencia real. El derecho de los laicos de denunciar a sus curas por medio del sistema legal eclesiástico se delinea en Hevia Bolaños, *Curia filipica*, p. 24, 27, 158.

⁵¹ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas* [1971], Albor Maruenda (trad.), México, Universidad Autónoma de México, 1977, p. 406, fue el primer estudio en identificar lazos entre los procesos de idolatría y los pleitos contra los curas de indios, y el impacto de estas disputas sobre las relaciones entre españoles e indígenas.

ticas eclesiásticas y sirvió de mecanismo por el que podían insertarse en asuntos políticos coloniales.

Existían caminos legales que conectaban a los intermediarios nativos de la sierra con las autoridades eclesiásticas de Lima, aun si sus peticiones pudieran fracasar ante un clero secular consolidado bajo la autoridad del arzobispo Villagómez. Los varios conflictos entre curas e indios en los tribunales eclesiásticos del Perú nos obligan a repensar la idea de que una república de indios subsistía incomunicada, en términos geográficos y administrativos, de una república de españoles. Si se considera otra vez la instancia de justicia a favor de los indios que hizo el protector León Pinelo, es difícil separar su discurso de las reclamaciones de peticionarios como Llasta o Caja Malqui. León Pinelo concluyó su memoria a Felipe IV con una transcripción del testimonio del licenciado Juan de Padilla, cuya defensa de los indios se une estrechamente con la retórica y el contenido de las peticiones indígenas de la presente investigación:

Sirvase V.M. de apiadarse (como es sin duda lo hará) destes sus pobres y miserables vasallos, poniendo remedio en sus desdichas, de suerte que le tengan con efecto, y que no se quede solo en terminos de mandarlo, para que no sea cierto lo que pocos dias ha le dixo un Cazique de Tarma a su Dotrinero: “Ha Padre, y que caro nos cuesta este vuestro Evangelio”. [Q]ue fuera menos mal si procurasemos, como es justo que le tuviessen, que Dios N.S. que vee, y no olvida sus persecuciones, se servira de alçar el açote de las calamidades de la Monarquia de V.M. y de restituirla a su antigua paz, y grandeza, y de dar a V.M. la vida y sucesion, que la Christiandad ha menester.⁵²

Padilla le comunicó al monarca que Dios era la fuente de su potestad, y que por lo tanto, había de honrar su pacto de proteger a los indios del Nuevo Mundo. Así, “el azote de las calamidades” resultó ser la metáfora que mejor expresaba los sentimientos de los reformistas en la república de españoles acerca de las promesas incumplidas de la Corona, aun si para muchos de los intermediarios nativos de la Iglesia, el azote no podía ser sino una figura literal de los costos y las persecuciones que caracterizaban su experiencia bajo el régimen disciplinario español.

⁵² León Pinelo, *Mandó que se imprimiese*, p. 70.