



Nelson Castro Flores

“Proyectos de extirpación de idolatrías en Charcas  
1570-1634”

p. 23-56

*¡Que siempre haya gloria!*

*La indigenización del cristianismo en Charcas colonial*

Gerardo Lara Cisneros (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2024

314 p.

Figuras, mapas, cuadros

(Historia Novohispana 122)

ISBN 978-607-30-9054-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 2 de diciembre de 2024

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/825/siempre-gloria.html>

D. R. © 2024, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

## PROYECTOS DE EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS EN CHARCAS, 1570-1634

En la década de 1570, en los pueblos de indios de la provincia de Charcas, se configuró la red parroquial en estrecha relación con la diócesis de La Plata. Entre otros aspectos, este fue un efecto directo del reasentamiento instruido por el virrey Francisco de Toledo, quien materializó las orientaciones de la Junta Magna de 1568 y las instrucciones reales sobre las doctrinas.<sup>1</sup> Además, se debe considerar que el propio virrey planteó que “el principal efecto de la visita general y personal mía era el de extirpar idolatrías, hechicerías y dogmatizadores para que la doctrina del Evangelio caiga en disposición y tierra que pueda hacer fruto”.<sup>2</sup> En esta perspectiva, el oidor Juan de Matienzo también había planteado, apoyado en disposiciones reales, la necesidad de que los indios sean “juntados a pueblos y puestos en polecías”.<sup>3</sup> A juicio del oidor, de esto dependía el aseguramiento de la conversión, puesto que la reducción les permitía vivir como hombres y ser adoctrinados. En buena medida, esto permitiría dejar el ocio, la borrachera y la idolatría.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Merluzzi, *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo, virrey del Perú (1569-1581)*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, pp. 86-115, 333-349; Demetrio Ramos, “La crisis indiana y la Junta Magna de 1568”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 23, 1986, pp. 1-61. Para la configuración de la red parroquial y su relación con el reasentamiento toledano en Charcas, véase Nelson Castro Flores, *Cristianización e indigenización del cristianismo en Charcas*, tesis de doctorado, Universidad de Chile, 2021, pp. 33 y ss.

<sup>2</sup> “Norma sobre promoción de la doctrina. Potosí, 6 de marzo de 1573”, Francisco de Toledo, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1569-1574*, introducción de Guillermo Lohman Villena y transcripción de María Justina Sarabia Viejo, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1986, I, p. 252.

<sup>3</sup> Juan de Matienzo, *El gobierno del Perú (1567)*, (formato ePub), ed. y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena, París, Lima, Institut Français d’Études Andines, 2015, p. 115.

<sup>4</sup> Un análisis de la perspectiva del oidor Juan de Matienzo sobre la relación “indios ociosos, borrachos e ídólatras”, se encuentra en Germán Morong, *Saberes hegemónicos y dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)*, Rosario, Prohistoria

En las últimas décadas del siglo XVI, algunos memoriales denunciaron la persistencia de la idolatría entre los indios del obispado de La Plata. Entre 1570 y 1571, el racionero Juan Bautista Villarreal remitió al virrey Francisco de Toledo un memorial en la que informaba sobre las costumbres de los indios de Nueva España y del Perú, junto con algunas medidas para la evangelización.<sup>5</sup> Este informe fue solicitado por fray Pedro de Toro, quien fue provincial de los dominicos en el período 1565-1569, pero cuyo provincialato se eliminó de la crónica dominica. De acuerdo con fray Juan Meléndez, “las memorias y noticias deste Capítulo, y del provincial electo han quedado tan obscuras, y faltas de toda luz, y tan sin la claridad, que tenemos de los otros, que con razon se passaran en silencio”.<sup>6</sup> En julio de 1572, fray Pedro de Toro fue apresado en Potosí y encausado en el contexto del célebre proceso contra Francisco de la Cruz.<sup>7</sup> El dominico terminó sus días en las cárceles de la Inquisición, acusado de participar en la conspiración que habría planeado fray Francisco de la Cruz, quien lo presentó como el segundo profeta del Perú.<sup>8</sup>

---

Ediciones, 2016, p. 275-290. El interés del oidor Matienzo no fue alentar el fortalecimiento de la red parroquial, sino que el de justificar la existencia de los repartimientos. No obstante, jugó un activo papel en la ejecución de la visita y reducción de pueblos en Charcas. Para esto se puede consultar Catherine Julien, “La visita toledana de los yanaconas de la ciudad de La Plata”, *Memoria Americana*, Buenos Aires, 1997, p. 58; Luis Miguel Glave, “La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: Política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo”, en Akira Saito y Claudia Rosas (eds.), *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, pp. 103-143.

<sup>5</sup> Guillermo Lohmann Villena, “El memorial del racionero Villarreal al virrey Toledo”, *Histórica*, v. 5, 1, 1981, pp. 21-43.

<sup>6</sup> Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran Prouincia de San Juan Bautista del Peru*, Roma, Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, 1681-1682, tomo I, p. 399.

<sup>7</sup> José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, tomo I, Santiago, Imprenta Gutemberg, 1887, p. 61.

<sup>8</sup> Vidal Abril Castelló y Miguel J. Abril Stoffels, *Francisco de La Cruz, Inquisición. Actas II/1. Del mito bíblico de la utopía indiana y andina (¿Papa Emperador de Israel y de las Indias y del Universo Mundo?)*, Madrid, CSIC, Centro de Estudios Históricos, 1996, pp. 913-914; Marcel Bataillon, “La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana [1955]”, en *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, pp. 353-367. Se vinculó el proceso de Francisco de la Cruz con la estrategia del virrey Toledo de silenciar a los sectores lascasianos predominantes en el virreinato peruano, en particular entre los dominicos, tanto en la universidad como en la diócesis metropolitana, en la de Charcas y en el Cuzco. En este último obispado, fray Pedro de Toro fue administrador en el primer

De acuerdo con Lohmann, el racionero Juan Bautista Villarreal recorrió la provincia de los Charcas y fue en la zona de Potosí en la que habría redactado el memorial.<sup>9</sup> Entre otros aspectos, el racionero juzgó necesario e imperioso desarraigar y quitar “todas sus cosas y çeremonias antiguas, porque teniéndolas, vándose tras lo que sus viejos les diçen, y ellos que sé son viçiosos huélganse con los viçios”.<sup>10</sup> A juicio de Villarreal, no se trataba de prácticas clandestinas, sino que se podían observar sin mayor dificultad en el uso público que daban a mochaderos y apachetas;<sup>11</sup> en los bailes —llevando debajo de las mantas los ídolos o en las andas del Santísimo—; en las labores de siembra y cosecha, que se acompañaban con los cantos antiguos; o en el uso de las sepulturas antiguas. Junto con la necesidad de erradicar estas prácticas, el racionero Villarreal propuso separar a los indios infieles de los indios cristianos, para evitar que aquellos promoviesen el paganismo entre los conversos. Aunque Juan Bautista Villarreal consideraba que los indios eran “la hez y escoria de la generación humana”,<sup>12</sup> esto lo atribuyó a la falta de conocimiento de Dios. Pero, agregaba Villarreal, este conocimiento se estorbaba por el constante recurso de los indios al diablo, lo que hacía dificultosa cualquier catequesis.

---

lustro de la década de 1560. En esa condición, fray Bartolomé de Vega alentó a fray Pedro de Toro a enfrentar a los encomenderos, y a aquellos ministros reales que terminaron por desentenderse de la defensa de los indios. La carta se publicó en Bataillon, “Las doce ‘dudas peruanas’ resueltas por las Casas [1954]”, *Estudios...*, pp. 301-314.

<sup>9</sup> Lohmann, “El memorial...”, p. 21.

<sup>10</sup> Lohmann, “El memorial...”, p. 31.

<sup>11</sup> Mochadero corresponde a una castellanización derivada del quechua *muchhani*, *muchhaycuni*, que se tradujo por “Adorar, rogar, reuenerenciar, honrar, venerar, o besar las manos”, Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado lengua Qquichua, o del Inca*, Ciudad de los Reyes, Francisco del Canto, 1608. En el memorial, los mochaderos se asociaron a los adoratorios. Con este último nombre denominaron “los Españoles así a los templos de los Idolos en Nueva España”, Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, tomo I, p. 91. En el caso de la apacheta, estas se asociaron con el *trivio* romano, es decir, el epítome “de las divinidades que tenían capillas en las encrucijadas” (Santiago Segura, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 796). Para un análisis de esta asociación, véase Nelson Castro Flores, “‘Y le tuviesen por santo. Caminos de la devoción indígena colonial. (Audiencia de Charcas, 1708)’”, *Diálogo Andino*, Arica, Universidad de Tarapacá, 2008, p. 10.

<sup>12</sup> Lohmann, “El memorial...”, p. 38.

Casi una década después, Felipe de Mendoza Alvarado remitió una carta en la que sugirió una serie de medidas para enfrentar el escaso adoctrinamiento que se observaba entre los indios. El contexto de la misiva es bastante peculiar. Felipe de Mendoza participaba en la explotación minera en Potosí, por lo que solicitó que se le adjudicasen indios para las labores de la mina. Pero su pedimento no se atendió de manera oportuna. El valor de la propuesta de Felipe de Mendoza reside en que fue notario en la visita general encargada al clérigo Bartolomé Alonso, de quien fue discípulo. La visita permitió a Felipe de Mendoza conocer ciento treinta y cuatro doctrinas en las que “estos pobres indios naturales que poca fe tienen, [po]cos de ellos saben las horaciones y los que las saben que m[uchos] yerros y erexías; allarensen pueblos en la visita que myll indios de dotrina no abía veinte ny cinco que la supiera”.<sup>13</sup> Para Felipe de Mendoza, el problema radicaba en el descuido que tenían los curas doctrineros en el ministerio pastoral hacia la feligresía indígena, en particular en el desconocimiento de las lenguas generales. Además, consideró que el cambio constante de curas doctrineros impedía un conocimiento adecuado de las costumbres de los indios. Asimismo, planteó la necesidad de sacar de circulación los catecismos utilizados para el adoctrinamiento de los indígenas y redactar un nuevo catecismo en lenguas quechua y aymara.

Entre otros aspectos, Felipe de Mendoza consideró que “se encargue de nuebo a los correxidores y jueçes de naturales respeten y tengan por dioses en la tierra a los tales saçerdotes y que castigen a los que se les descomydieren de obra, palabra y esto respeto de lo que se les debe y para que entiendan los yndios que son mynystros de Dios y por tales los oyan y los tengan y amen sus palabras”.<sup>14</sup> Felipe de Mendoza esperaba que cada una de estas medidas fuesen discutidas en el tercer concilio provincial de Lima que se había convocado para 1583.

<sup>13</sup> Carta de Felipe de Mendoza, Potosí, 1-I-1583, en *Descubrimiento del Potosí y papeles de minas*, Biblioteca Nacional de España, Mss/3040, f. 239 r.

<sup>14</sup> Carta de Felipe de Mendoza...

*El thalau su o la versión charqueña del taqui onqoy*

A los pocos años de haber concluido el tercer concilio provincial del arzobispado de Lima, el doctrinero Bartolomé Álvarez redactó un extenso memorial en el que criticó las orientaciones pastorales del concilio, el pretendido predominio de los jesuitas y los excesos de prelados y corregidores, entre otros aspectos, abogando por una “pastoral del miedo” que erradicase las idolatrías y supersticiones de los indios.<sup>15</sup> El rigor de sus planteamientos recordaba a las medidas extremas propuestas por el virrey de Toledo contra los idólatras, que incluían el castigo de la pena de muerte para los reincidentes, llegando incluso a sostener que los indios debían estar bajo la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.<sup>16</sup>

En su *Memorial* de 1588, el doctrinero Bartolomé Álvarez describió una particular actividad ritual “de fiesta y canto” que los indígenas habrían practicado durante muchos años. De acuerdo con su consideración, esta “desatinada [y] torpe invención” fue enseñada por el mismo demonio, lo que era prueba suficiente de la necesidad del castigo riguroso que se debía aplicar a los indios. En la mencionada fiesta se solía concertar una cantidad de indios, mozos y muchachos, incluso “uno o dos solos”, quienes:

Comienzan a cantar un cantar que no es de palabras, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Solo suena “u,u,u,u”: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo [=lo mismo] haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran [=permanecen] en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas les duran, que no cesan si no es que

<sup>15</sup> Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*, ed. de María Martín, Juan Villarías y Fermín del Pino, Madrid, Ediciones Polifemo, 1998. Además, de los estudios que están incorporados a esta edición del memorial, se puede consultar Nejma Kermele, “L’hétérodoxie indigène au cœur des conflits intrasociaux dans le Pérou colonial: perception et analyse de Bartolomé Álvarez, doctrinero de la fin du XVIème siècle”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009; Erick Figueroa, “Organización indígena y dificultades de la labor pastoral desde un memorial andino. Charcas, finales del siglo XVI”. *Historias que vienen*, v. 9, 2017, pp. 52-73.

<sup>16</sup> Norma sobre promoción de la doctrina, Potosí, 6 de marzo de 1573, en Toledo, *Disposiciones gubernativas*, p. 253.

les vengan necesidad de hacer cámara [=de defecar] o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona del demonio.<sup>17</sup>

Bartolomé Álvarez acentuó que se trataba de “un cantar que no es de palabras”, que es lo común en los modos de canto humanos registrados por Ludovico Bertonio, como *huaruru* o *kochu*.<sup>18</sup> Sin embargo, el mismo Bertonio registra *huaru* como alto u hondo, un aspecto que coincide con la descripción que hizo Álvarez de “un canto muy alto” que es inseparable de los movimientos de pie, manos y cabeza que realizan los sujetos. Esto último conduce a la consideración de que se trató también de un baile o danza. No debe descuidarse la observación de Bertonio de que “bailar y cantar siempre van juntos”.<sup>19</sup> Durante el período en el que duró esta “fiesta”, agrega Álvarez, los sujetos solo consumían coca y bebían hasta caer rendidos.<sup>20</sup> Los jóvenes danzantes eran valorados según el tiempo de permanencia, y por la cantidad de alcohol que bebían, pero gozaban de mayor prestigio quienes caían “más perdidos y peligros y más cercano a la muerte”. De hecho, en la descripción, Álvarez insistió en que los sujetos no evitaban los estragos y peligros a los que se enfrentaban tras la danza y la borrachera intermitentes. Más aún, señaló que había en esto una cierta aspiración a presentarse como “deificados”, o como gente que entiende haber conseguido un gran bien y por ello merecen ser honrados: “pues ¿cómo no veis que estoy ya para partir, que he hecho el tala?, ¿no veis que ya quiero morir porque ya estoy de partida?, ¿por qué no me ofrecéis alguna cosa, ni me dais cosa alguna de lo que se suele ofrecer a los que hacen el tala?”<sup>21</sup>

Ante esta interpelación de los danzantes, las personas reunían oro, plata, plumas, coca y chaquiras de *mullu*, con las que se enterraban si morían; en caso contrario, se hacía “una ventanilla [hornacina] en la pared de la casa: y allí esconden aquel sacrificio, metido en una vasija tapándola con un adobe o piedra y barro, de suerte que no parece estar allí

<sup>17</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, pp. 124-125.

<sup>18</sup> Bertonio, *Vocabulario...*, p. 152.

<sup>19</sup> Bertonio, *Vocabulario...*, p. 338.

<sup>20</sup> Es probable que bebieran azua o chicha de maíz, cuyo consumo estaba extendido entre los indios, *vid.* Matienzo, *Gobierno*, p. 79.

<sup>21</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, p. 125.

cosa alguna”.<sup>22</sup> Sobre estos aspectos cabe plantear algunas preguntas: ¿qué significado tiene el hacer *tala*? y ¿qué relación hay entre esta acción y las ofrendas recibidas y las hornacinas?

La voz *tala* se asocia con “Layca, Hechicero, o Hechizera”, pero también se usa para señalar cambios como en “Tallamiquiptatha: boluerse de manso brauo”.<sup>23</sup> Los editores del memorial señalan que *tala* corresponde a la voz aymara *thala* “sacudida”. El propio Bartolomé Álvarez indicó que el culto era designado como *thalaus* y que correspondía a lo que en Cuzco se denominó “taquiongo, que quiere decir “canto enfermo”.<sup>24</sup> Ya Cristóbal de Molina advirtió que esta denominada “yrronia de los indios”<sup>25</sup> se expandió también por las provincias y ciudades de Chuquisaca y La Paz. De acuerdo con la *Relación* de Molina, en el contexto del *taki onqoy* se propagó una serie de ideas respecto de las diferencias entre los *wak’a* y el Dios cristiano: aquellas habían hecho a los indios, a la tierra y a los bienes que en esta se producían. A pesar de que los *wak’a* habían sido quemados, estos habían resucitado. Sin embargo, “andaban por el ayre secas y muertas de hambre porque los indios no les sacrificaban ya ni derramaban chicha”.<sup>26</sup> Estos *wak’a* “no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se yncorporan ya en los indios y los hacían ya hablar”.<sup>27</sup> Pero ¿es *thalaus* la versión charqueña del *taki onqoy*? El propio Bartolomé Álvarez vinculó el *thalaus* con el *taki onqoy*. Como se ha señalado antes, Cristóbal de Molina escribió, diez años después de ocurridos estos acontecimientos, que el culto se extendió por La Paz y Chuquisaca y que el vicario Luis de Olivera había comunicado de esta situación al arzobispo de La Plata, puesto que conoció la historia de primera mano, por boca de Luis de Olivera y Cristóbal de Albornoz.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, p. 126.

<sup>23</sup> Bertonio, *Vocabulario...*, pp. 333-334.

<sup>24</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, p. 126.

<sup>25</sup> Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, edición de Paloma Jiménez del Campo, transcripción de Paloma Cuenca Muñoz y coordinación de Esperanza López, Madrid, Vervuert, Iberoamericana, 2010, p. 94.

<sup>26</sup> Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas...*, p. 96.

<sup>27</sup> Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas...*, pp. 96-97.

<sup>28</sup> Cristóbal de Molina fue testigo en una de las informaciones de servicios (1584) del extirpador Cristóbal de Albornoz, véase Luis Millones, *Taki onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*. Estudio preliminar de Luis Millones. Santiago, Ediciones DIBAM, 2007, pp.

Es probable que Bartolomé Álvarez haya tenido noticias del *taki onqoy* durante su estadía en Lima con ocasión del concilio provincial de 1583. A partir de esto interpretó las situaciones que él conoció por boca de los indios en sus confesiones. Sin embargo, hay un punto de diferencia. Mientras que en el *taki onqoy* es el *wak'a* el que ingresa en el sujeto, en el *thalaus* el sujeto canta y baila con otro propósito. La expresión *thalacastha*, “sacudir de sí algo”, se utiliza en la expresión “hocha thalacastha”, “confesarse, y quitarse los pecados”.<sup>29</sup> Los diccionarios coloniales tradujeron *hucha* u *hocha* por pecado,<sup>30</sup> mientras que Bertonio y González Holguín tradujeron la expresión quechua y aymara por pecado, negocio y pleito. De este modo, la expresión aymara “huchani camani” se tradujo por “Peccador, y vno que tiene muchos negocios o pleytos”.<sup>31</sup> En el *thala*, la entonación, el movimiento y la borrachera permiten a los danzantes sacudirse de pecados, negocios y pleitos que obstaculizan la fortuna o la suerte de los sujetos, asegurándoles un vínculo con las entidades de las que dependen aquellas. Sin esta dramatización no es posible este vínculo con las entidades que permiten la circulación de la fortuna o la suerte. Bartolomé Álvarez señaló que estos danzantes pretendían deificarse, en el sentido que buscaban reconocimiento, pero también es posible que hayan sido objeto de divinización. Hacia 1584, se había denunciado que “algunos indios se han hecho dioses y los demás los adoran por tales, como de a pocos días a esta parte ha sucedido en esta parte en esta ciudad de La Paz”.<sup>32</sup>

---

247-254. En su *Relación*, Molina señaló que fue el padre Luis de Olivera quien denunció y persiguió el culto del *taki onqoy*. Sin embargo, este declaró, en 1577, que fue Cristóbal de Molina quien “halló una nueva seta que estaba senbrada por toda la tierra entre los indios e naturales della que llamavan Taqui Onqoy”, véase Millones, *Taki onqoy...*, p. 203. Para un análisis de la participación de Cristóbal de Albornoz en la visita y extirpación del *taki onqoy*, véase Pedro Guibovic Pérez, “Cristóbal de Albornoz y el *Taki Onqoy*”, *Histórica*, v. 15, n. 2, 1991, pp. 205-236.

<sup>29</sup> Bertonio, *Vocabulario...*, p. 343.

<sup>30</sup> Diego de Torres, *Arte de la lengua aymara*, Lima, Francisco del Canto, 1616; Diego de Torres Rubio, *Arte de la lengua quichua*, Lima, Francisco Lasso, 1619.

<sup>31</sup> Bertonio, *Vocabulario...*, p. 160.

<sup>32</sup> “Instrucción general del clero de los Charcas”, La Paz, 18 de octubre de 1584, en Erick Figueroa, “Las instrucciones al procurador del clero de Charcas Apelaciones al Tercer Concilio Provincial de Lima (1584)”, *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, v. 7, n. 1, 2023, p. 589.

En buena medida, los danzantes son parte de una ofrenda propiciatoria. No se debe descuidar que los danzantes son mozos y muchachos, es decir, objetos predilectos para el sacrificio. Al respecto, John Murra señala que hacia 1567 un anciano señor *lupaqa* describió, entre las obligaciones que tenían en la *mit'a* al *Tawantinsuyu*, la entrega de jóvenes varones para el sacrificio.<sup>33</sup> De acuerdo con Cristóbal de Molina, todas las provincias remitían niñas y niños pequeños para ser sacrificados en la plaza grande del Cuzco. Este ritual denominado *qhapaq hocha* se realizaba “al principio que el Ynga Señor empecava a señorear para que las guacas le diesen mucha salud, y tuviese en paz y sosiego sus reynos y señoríos, y llegase a biejos y que viviese sin enfermedad, de tal manera que ninguna guaca, ni mocadero, ni adoratorio, por pequeña que fuese, no quedava sin recevir sacrificio”.<sup>34</sup> Pero los sacrificios no parecieron concluir en las últimas décadas del siglo XVI. Algunos indicios permiten pensar que continuaron practicándose. En su *Memorial*, Bartolomé Álvarez recogió un caso de oídas sobre el rapto de un “muchacho de pequeña edad” que fue sacrificado en una noche de luna llena, y que mantuvo ocupado a la justicia.<sup>35</sup>

A inicios de la década de 1590, el presidente de la Real Audiencia de La Plata señaló que en el valle de Pitantora, en la provincia de Chayanta, se encontró “en un guayco, vn muchacho yndio sacrificado abierto el cuerpo y el hueco dél coca, maíz y otras yeruas y supresticiones y la boca llena de

<sup>33</sup> John Murra, “La *mit'a* al Tawantinsuyu. Prestaciones de los grupos étnicos”, en *El Mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002 [1983], p. 285.

<sup>34</sup> Molina, *Relación...*, p. 89. Pierre Duviols planteó la hipótesis que *qhapaq hocha* fue un mecanismo para la integración y la redistribución en el ámbito del Tawantinsuyu. Véase Pierre Duviols, “La Capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu”, *Allpanchis*, v. 9, 1976, pp. 11-17. Para un análisis de *qhapaq hocha* en el contexto de las dinámicas políticas de los espacios locales con el Tawantinsuyu, cfr. Annette Schroedl, “La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas”, *Bulletin de l'Institut d'Études Andines*, v. 37, n. 1, 2008, pp. 19-27; Pablo Mignone, “Ritualidad estatal, capacocha y actores sociales locales. El Cementerio del volcán Llullaillaco”, *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*, v. 40, 2010, pp. 43-62; Pablo Mignone, “Illas y Allicac. La capacocha del Llullaillaco y los mecanismos de ascenso social de los Inkas de privilegio”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, v. 20, n. 2, 2015, pp. 69-87.

<sup>35</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, p. 17.

harina de maíz y puesto en una huaca el rostro al nacimiento del sol”.<sup>36</sup> Este caso permite profundizar en la dimensión sacrificial del *thala* y el ofrecimiento de ofrendas. Se desconoce el contexto en el que se dio el sacrificio del muchacho, pero no es difícil conjeturar que se provocó una situación desventurada. *Wayqu* corresponde a una quebrada “de monte, o hondura entre cerros, y cualquier canal, o, cosa ahondada de auenidas”.<sup>37</sup> En este mismo período, una peste ocasionaba una gran mortandad en Charcas.<sup>38</sup> Y esos efectos son tan devastadores como los de los *wayqu*. El sacrificio humano se ofrecía como una medida extrema para detener la desventura que enfermedades y aluviones provocaban en la vida de las comunidades. En el caso del *thalaus* se trató de la exteriorización de la confesión en vista de lograr un restablecimiento de los equilibrios y asegurar la abundancia. Por lo que el *thalaus* puede corresponder a un sacrificio por sustitución o una modalidad temprana de indigenización del sacramento de la confesión.

### *El informe del visitador Diego Felipe de Molina*

El doctrinero Bartolomé Álvarez no fue el único en denunciar y describir las diversas especies de idolatrías y supersticiones que aún permanecían entre los indios del obispado. Hacia fines de 1590, el doctor Diego Felipe de Molina, chantre de la iglesia catedral de La Plata, redactó el memorial de la visita general que había realizado, unos años antes, en el obispado en sede vacante.<sup>39</sup> En febrero de 1588, informó de los buenos efectos que había tenido esta visita, pero se le exigió que remitiese la visita y que retornase a las obligaciones en la catedral de La Plata.<sup>40</sup> En su informe de visita, el doctor Diego Felipe de Molina redujo los vicios de los indios a tres

<sup>36</sup> Carta del Licenciado Cepeda, La Plata, 10 de enero de 1590, AGI Charcas 17, r. 1, n. 1, f. 3 r.º.

<sup>37</sup> González Holguín, *Vocabulario...*, p. 186.

<sup>38</sup> Platt, Bouysse-Casagne y Harris, *Qaraqara-Charka...*, p. 367.

<sup>39</sup> Franklin Pease, “Visita al Obispado de Charcas antes de 1590 (Notas sobre la evangelización)”, *Humanidades*, n. 3, 1969, pp. 89-126. Además del memorial, Diego Felipe de Molina redactó unas constituciones que reglamentaban las actividades de los curas doctrineros del obispado.

<sup>40</sup> Real Cédula al doctor Diego Felipe de Molina, chantre de la iglesia catedral de la Ciudad de la Plata, 18 de enero de 1589, AGI Charcas 415, L. 2, folio 58 v.º.

especies capitales: las moradas que eran cuevas de salvajes, lo que se reflejaba en su modo de comer y vestir; las borracheras que los conducían a cometer torpezas o deshonestidades, y la idolatría. Para mayor escándalo, según Diego Felipe de Molina, estos vicios se realizaban “con gran publicidad sin que aya quien les impida”.<sup>41</sup>

El chantre propuso algunas medidas para extirpar estos vicios. La primera especie precisaba de la reducción de los indios a policía civil; las borracheras debían ser vigiladas y castigadas por indios designados para esta función, ya que podían aplicar penas pecuniarias o corporales al dueño de casa en que se cometiesen estas faltas; por último, sugería que las idolatrías acabarían con la interrupción del uso de la coca, “porque ella es instrumento de la idolatría offresciéndola como la offresçen en todos sus adoratorios en los lugares situados para ellos, y en qualquiera otra parte que se hallen y neçessidad que suçeda desde allí invocan aquel adoratorio a que cada qual indio es dedicado y inclinado offresçiendo sacrificio de la Coca”.<sup>42</sup> La identificación de la coca con las idolatrías no era novedosa. En el primer concilio provincial de Lima se identificó a la coca entre las diversas ofrendas dadas al sol, la tierra, el mar, los difuntos o cualquier otra criatura.<sup>43</sup> Luis Capoche había señalado la necesidad de “la extirpación y uso de la coca, por ser abuso en que tienen los indios con ella nacido del error de sus vanidades e ignorancias, ni tener más fundamento que una antigua costumbre de este supersticioso vicio”.<sup>44</sup> En la misma línea, se manifestó el doctrinero Bartolomé Álvarez, quien llegó a sostener que era “mayor daño el uso de la coca que para España los libros de secta falsa”.<sup>45</sup> Para el doctrinero, la coca era sacrificio para los ídolos, por lo que era necesario prohibir su producción y comercialización.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Pease, “Visita...”, p. 106. En este aspecto, el memorial de Diego Felipe de Molina amplió varias de las observaciones contenidas en el memorial de Juan Bautista Villarreal.

<sup>42</sup> Pease, “Visita...”, p. 106.

<sup>43</sup> Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, tomo I, Lima, Tipografía Peruana, 1951, p. 22.

<sup>44</sup> Luis Capoche, *Relación general de la villa Imperial de Potosí*, Edición y estudio preliminar de Lewis Hanke, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas, 1959 [1585], p. 175.

<sup>45</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, p. 364.

<sup>46</sup> Tanto Luis Capoche como Bartolomé Álvarez incorporaron en sus descripciones los debates existentes en la época respecto del cultivo de la coca, y la reglamentación de que fue

Diego Felipe de Molina insistió en que la coca no era alimento corporal, sino que la comían “por tenerla por ofrenda de guacas y adoratorios”.<sup>47</sup> Esto debido a que era más fácil de transportar: “la traen en sus chuspas o talegas (ques unas hojas semejantes a las del madroño) tienen muchos adoratorios y guacas por ser especial dedicación para offrenda dellas”. El chantre agregó que estos adoratorios eran públicos y que se encontraban distribuidos en pueblos y caminos; además, consignó que en cada pueblo había un adoratorio oculto y secreto. Estos revestían un mayor peligro por cuanto solía hacer su aparición “el demonio en figura de cuervo o de otra ave, donde la adoran habiendo con él preguntas, respuestas, peticiones, aconsejándoles, regalándoles y riñéndoles la diligencia o descuido en su servicio, ofrecen ahí plata y oro, e hijos suyos degollándolos”. En su *Memorial*, Diego Felipe de Molina advirtió que un número reducido de sacerdotes realizaba los esfuerzos necesarios para descubrir y terminar con estos sitios. A juicio del visitador general, los curas descuidaban estas labores para no incurrir en “enemistad de los indios y ser expelidos de la doctrina yéndose a quejar al obispo y Presidente de cosas que fingen y son creídos”. Para evitar la connivencia de los doctrineros con estas prácticas, se propuso que el cura tuviese la facultad de liberar del tributo al indio que procediese a denunciar y descubrir las guacas, pudiendo castigar de esta manera a los indios culpables.

No obstante, el descuido de los curas no se redujo a esta situación. Diego Felipe de Molina también reprochó la negligencia que los curas del obispado observaron en el desempeño de su oficio. En su esfuerzo por delimitar las causas de esta situación, el visitador sostuvo que, en primer lugar, esto dependía de una peculiar interpretación según la cual los doctrineros

---

objeto en la administración del virrey Francisco de Toledo, evidenciando que de dicho cultivo se beneficiaban los hacendados y los propios cabildos catedralicios por el pago del diezmo. Unas décadas antes, Juan de Matienzo había dedicado su atención al problema de la coca con el claro propósito de rebatir las posiciones contrarias a su cultivo, véase Matienzo, *Gobierno...*, pp.161-189. Para una síntesis temporal de la defensa del cultivo de la coca, véase Ana María Lema, “Profesión: cocalero. Historia de la defensa de la coca, XVI-XX”, en Silvia Arze et al., *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, Lima/La Paz, IFEA/ HISBOL/Sociedad Boliviana de Historia, 1992. Para una perspectiva en larga duración sobre los estudios de la coca, Manuel Vásquez, *La ruta de la hoja de coca 1492-1992. Entre la historia, la memoria y el olvido*, Bogotá, Editorial Oveja Negra, 2012.

<sup>47</sup> Pease, “Visita...”, p. 107. En este párrafo, las citas corresponden a esta misma referencia, salvo que se indique lo contrario.

podían ser removidos sin que mediase demérito o falta alguna. En la práctica, esta interpretación generó una serie de comportamientos, entre curas convencidos de la inestabilidad de su nombramiento, que tuvieron en común la obtención de granjerías en el menor tiempo posible, con el subsecuente descuido de las obligaciones pastorales. Entre aquellos comportamientos, el informe del visitador señaló la tendencia de los curas de “no enojar a los indios hazerse amigo dellos, compañero en muchos vicios suyos, y sordo, ciego y mudo en infinitas abominaciones que les oye, ve, y debe reprehenderles”.<sup>48</sup> Esta connivencia abría las puertas a tratos y contratos “en todo género de grangerías y mercaderías, para tener alguna plata al tiempo que le hubieren de vacar”. Además, los sacerdotes que estaban en posesión de curatos podían permutarlos, asegurándose mayores ingresos, lo que suscitó la censura del doctor Diego Felipe de Molina. De ahí entonces que este plantease que los curas debían ser removidos de su oficio solo cuando hubiese faltas y delitos comprobables, de manera que pudiesen dedicarse a sus obligaciones pastorales y en particular a la extirpación de huacas y ritos gentílicos.

Por otra parte, el adoctrinamiento de los indios se resentía por la ordenación de sacerdotes carentes de formación y patrimonio, con total desconocimiento de las disposiciones tridentinas, a quienes se entregaban las doctrinas de los indios. A juicio del visitador, no se justificaba esta práctica, bajo el pretexto de ordenación *ad titulum indorum*, habiendo en la provincia sacerdotes capaces que no tenían doctrinas a cargo. En estricto rigor, los concilios provinciales limenses de 1567 y 1583 aprobaron la ordenación *ad titulum indorum*, aunque el ordenante no tuviera patrimonio o beneficio, considerando la falta de sacerdotes que entendiesen la lengua de los indios.<sup>49</sup> En la perspectiva de Diego Felipe de Molina, estas disposiciones tenían consecuencias desastrosas. De acuerdo con su *Memorial*, el cuadro en las doctrinas era desolador, pues los curas eran “peores que langostas que todo lo destruyen, son despreciados de todos, y por el consiguiente tenido por vileza y escoria el estado sacerdotal, y unos ni otros son obesçidos en

<sup>48</sup> Pease, “Visita...”, p.108. Las citas siguientes corresponden a esta referencia, salvo que se indique lo contrario.

<sup>49</sup> Juan de Solórzano y Pereira, *Política Indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera Impresor, 1648, p. 672.

sus offiçios”.<sup>50</sup> No sin lamentarse, el visitador señaló que incluso los propios indios “murmuran y ríen viendo ordenado de sacerdote al que pocos días era harriero y offiçial mecánico, y para todos no pequeño escándalo ver ordenar a delinquentes facinerosos ladrones y ganquadores”. La crítica a los clérigos doctrineros se extendía también a los religiosos, muchos de los cuales ni siquiera conocían la lengua de los indios, y se entregaban a una vida disoluta sin atender los votos a los que estaban obligados.<sup>51</sup>

Cabe indicar que el cuadro negativo que dibujó el *Memorial* de Molina se relaciona con ciertas fricciones suscitadas entre el cabildo eclesiástico y la audiencia de La Plata. Hacia 1587, la audiencia de La Plata advirtió sobre los problemas que se provocaban en la sede vacante.<sup>52</sup> En cambio, no eran los primeros en advertir sobre este punto. Los prelados que concurren al concilio provincial de 1583, señalaron los graves inconvenientes que experimentaban las diócesis en sede vacante: división del cabildo en bandos y parcialidades, con notable daño para las iglesias y las doctrinas, que se evidenciaba con el nombramiento de oficios y vicarios y en la falta de control y disciplina del clero.<sup>53</sup> Para los miembros de la audiencia de La Plata, los capitulares en sede vacante se atribuían prerrogativas espirituales y temporales; además, estimulaban la conformación de bandos y disensiones que alteraban la armonía en el cabildo eclesiástico y entre el clero. Junto con esto, los licenciados Juan López de Cepeda y Juan Díaz Lopidana, quienes firmaban la misiva, se quejaban de los excesos provocados por los visitadores eclesiásticos, puesto que se inmiscuían en asuntos propios de la jurisdicción real, perjudicando de paso a caciques, indios y españoles, y a los que no se podía poner un pronto remedio por las extensas distancias del obispado. Por lo que se proponía que en las visitas eclesiásticas concurrese también un oidor, al que debía subordinarse el visitador en cuestiones de jurisdicción real, con el objetivo de remediar cualquier

<sup>50</sup> Pease, “Visita...”, p. 109.

<sup>51</sup> El *Memorial* se redacta en momentos en que está candente el debate respecto de la pertinencia de tener religiosos a cargo de doctrinas de indios. El presidente de la audiencia era partidario de entregarlas a las órdenes regulares.

<sup>52</sup> “Carta de la Audiencia de Charcas a S. M. refiriendo los inconvenientes que ofrece el quedar vacantes los obispados de aquel reino. La Plata, 3 de octubre de 1587”, en Ricardo Levillier, *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores. Documentos del Archivo de Indias*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, tomo II, pp. 312-313.

<sup>53</sup> AGI, Patronato, 248, r. 8.

exceso. Incluso se llegó a sugerir que el presidente, o algún oidor, podía asumir, durante la sede vacante, el puesto como gobernador, administrador y juez general del obispado.<sup>54</sup>

El nombramiento de doctrineros fue otro aspecto que enfrentó al cabildo eclesiástico con la audiencia de La Plata. Una cédula real advirtió al presidente de la audiencia que se había recibido información, sin precisar la fuente, respecto del descuido que había en el nombramiento de clérigos para beneficios y doctrinas, ordenando que los indios fuesen “doctrinados por ministros idóneos y de buena vida y ejemplo”.<sup>55</sup> Además, se solicitó que la audiencia informase respecto del procedimiento utilizado en la colación de beneficios y curatos. En su respuesta, la audiencia insistió en la necesidad de que el presidente de la audiencia y gobernador del distrito siguiese ejerciendo el Real Patronazgo, habida cuenta que este “a sido y es continua repugnancia de los obispos y cabildos en sede vacante que procuran desmorrarle en todo lo que pueden y por averse opuesto con valor el presidente a defenderlo así en sede vacante como ahora con el obispo”.<sup>56</sup> En ocasiones anteriores, el propio licenciado López de Cepeda había informado de la situación que aquejaba al obispado en el que un grupo de los miembros del cabildo, aprovechando la enfermedad del obispo fray Alonso de la Cerda, gobernaba la diócesis atendiendo sus intereses particulares y con notable descuido de las obligaciones espirituales. Asimismo, el presidente de la audiencia remarcaba que él recibía constantes denuncias contra “clérigos inmeritos y de no buena vida”, que contaban con el beneplácito episcopal, aspecto que consideraba para conferir o denegar una doctrina.<sup>57</sup>

Ahora bien, no solo entre los miembros del clero se suscitaban críticas al estado de la evangelización de los indios. El licenciado Juan López de Cepeda, presidente de la audiencia de La Plata, daba cuenta al rey del

<sup>54</sup> “Carta a S. M en su Real Consejo del Licenciado Cepeda, acerca de las cosas convenientes al real servicio y dignas de remedio. La Plata, 13 Enero 1588”, Levillier *La Audiencia...*, tomo II, p. 27.

<sup>55</sup> A la audiencia de los Charcas, acerca de las presentaciones a los clérigos, Madrid, 12 de febrero de 1589, en José Enciso Contreras, *Cedulario de la Audiencia de la Plata de los Charcas (Siglo XVI)*, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2005, p. 489.

<sup>56</sup> “Carta de la Audiencia de Charcas a S. M. sobre las presentaciones para beneficios y doctrinas y renuncia de los oficiales de escribanos de cámara. La Plata 26 septiembre 1591”, Levillier, “La Audiencia...”, tomo III, p. 131.

<sup>57</sup> “Carta de la Audiencia de Charcas...”, p. 131.

lamentable estado en el que se encontraban los indios del distrito, en particular aquellos cimarrones que, a falta de doctrina y sin que hubiese nadie que le fuera “a la mano a sus borracheras y uicios”, habían vuelto a sus idolatrías. Diversos indicios confirmaban la denuncia del Licenciado Juan López de Cepeda. Como fue el caso del muchacho que había sido sacrificado en el valle de Pitantora, junto al pueblo de Larecaja de la provincia de Chayanta. A juicio del presidente de la audiencia de La Plata, este delito, y otros más que se denunciaban, urgían la articulación de un riguroso sistema de control político y pastoral. Por lo que se solicitaba se proveyesen visitadores generales “que personalmente anden la tierra, punas y guaycos donde tuieren noticia que ay cimarrones y los que hallaren los lleuen a su natural o a donde estuieren visitados, quemándoles las chácaras y casas y dar las tierras a españoles”.<sup>58</sup>

Algunos años más tarde, el obispo Alonso Ramírez de Vergara (1596-1602) señaló que aunque las doctrinas de la diócesis estaban proveídas en conformidad con el Patronazgo, “algunas antes de [su] venida se proueyeron sin edi[c]to ni examen como entre compadres proueydo el cabildo y oidor mas antiguo a sus amigos y allegados que casi en todas las Indias y en los mas negocios se procede en esta forma”.<sup>59</sup> En otra misiva, tras realizar una descripción negativa del estado de la provincia, el obispo volvió a señalar que se otorgaban provisiones:

en personas eclesiásticas, no tan dignas como los oficios lo piden, por siniestras relaciones que se hazen, y por informaciones que se hazen presentando los testigos las partes, y todo negoçiado y aun comprado, y llebanse al real consejo pintadas, y uienen personas proueydas que no lo mereçen, conuendría mandar que las informaciones hiziesen los mismos prelados de officio, y con escrutinio secreto, y lo mismo hiziese la real audiencçia en lo que le tocasse.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> “Carta del Licenciado Cepeda. La Plata, 10-II-1590”, AGI Charcas 17, r. 1, n. 1, f. 3 vº.

<sup>59</sup> “Las doctrinas del obispado de La Plata”, AGI Charcas 135, s/f.

<sup>60</sup> “Carta del obispo de los Charcas, 4-3-1597”, AGI Charcas 135, foja 2r.

*La evangelización en los primeros arzobispos charqueños*

A inicio del siglo XVII, la diócesis de La Plata experimentó poco más de un lustro en sede vacante tras la muerte de su último obispo. En este lapso, La Paz y Santa Cruz se convirtieron en diócesis respectivamente y La Plata se erigió como la sede arzobispal (1609), agregándose los obispados de Tucumán y el del Río de La Plata.<sup>61</sup> El primer arzobispo que asumió en propiedad su cargo, fue Alonso de Peralta (1610-1614), quien desde 1593 se desempeñó como inquisidor apostólico en Nueva España,<sup>62</sup> en la misma época que Bartolomé Lobo Guerrero. En la Inquisición novohispana, Alonso de Peralta y Bartolomé Lobo Guerrero fueron los inquisidores que encabezaron, en 1597, un célebre proceso contra un grupo de cripto-judíos.<sup>63</sup> Junto a los judaizantes, en el auto de fe también se incluyeron bigamos, hechiceras y blasfemos, portando los símbolos y atuendos correspondientes. En 1602, en su calidad de inquisidor, Alonso de Peralta asistió a un auto de fe, en la Ciudad de México, en el que se procesó a más de cien acusados; además participó activamente en la persecución de calvinistas a fines del siglo XVI.<sup>64</sup> Antonio Acosta hizo hincapié en la tendencia que se observó, entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en el nombramiento de arzobispos y obispos vinculados a la Inquisición. A juicio de Antonio Acosta, esto permite comprender el “espíritu de purificación religiosa” presente en el combate de las idolatrías.<sup>65</sup>

Bartolomé Lobo Guerrero asumió en 1599 como arzobispo de Santafé de Bogotá y diez años más tarde, en 1609, el gobierno del arzobispado de

<sup>61</sup> García Quintanilla, *Historia de la Iglesia...*, tomo I, pp.113-132.

<sup>62</sup> “Nombramiento de Alonso de Peralta”, AGI Contratación, 5788, Leg. 1, folios 254 rº-254 vº. Algunos datos sobre el arzobispo en Julio García Quintanilla, *Historia de la iglesia en La Plata. Tomo I, La Iglesia durante la Colonia (Desde 1553 a 1825)*, Sucre, Talleres “Don Bosco”, 1964, pp. 132-137.

<sup>63</sup> Antonio Garrido, “El morisco y la inquisición novohispana (Actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)”, en Bibiano Torres y José Hernández, *Andalucía y América en el siglo XVI*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983, p. 513; Juan de Torquemada, *Tercera parte de los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana*, Madrid, Oficina de Nicolás Rodríguez, 1723, p. 379.

<sup>64</sup> Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015 [1969], pp. 204, 206.

<sup>65</sup> Antonio Acosta, “Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 19, 1982, p. 75.

Lima. En estas dos arquidiócesis, el antiguo inquisidor estuvo convencido de que la permanencia de idolatrías radicaba en el deficiente adoctrinamiento de los indios, tal como se expresó en los sínodos que convocó en ambos arzobispados.<sup>66</sup> Aunque Alonso de Peralta no ejecutó estas medidas durante su breve gobierno, mostró preocupación por la calidad del clero, la falta de adoctrinamiento y la presencia de idolatría entre los indios.

En 1612, Alonso de Peralta señaló que la carencia de sacerdotes se veía agravada por la falta de conocimientos universitarios, por lo que quienes estaban disponibles, no tenían una formación adecuada, al tal punto de que el que sabía la lengua de los naturales resultaba ser el más docto, en una clara crítica a la ordenación *ad titulum indorum*. En su visita a Potosí, el prelado pudo constatar que los curas trataban únicamente sus ofrendas, “y no ay cuidado del bien de las almas destos pobres naturales”, agregando que “oy están en sus idolatrías como el primer día por descuydo y mal exemplo de los ministros”.<sup>67</sup>

Al año siguiente, el arzobispo Alonso de Peralta lamentó la carencia de doctrina entre los indios, quienes estaban “desnudos no solo de los bienes temporales sino de los espirituales”. Incluso señaló que estos curas les “dauan un tasito permiso para que perseverasen en sus idolatrías y borracheras y acudiesen a sus fiestas, pues en ellas mostraban sino de traer a la memoria las cosas pasadas, permaneciendo en sus antiguos vicios y torpezas que avn el dia de oy ay mucho desto”.<sup>68</sup> En el mismo año en que el arzobispo Alonso de Peralta denunciaba la connivencia de los curas doctri-neros con las idolatrías, en Lima, su antiguo compañero de la Inquisición novohispana, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, convocó a un sínodo diocesano (1613) en el que se instituyó “una regulación normativa y una práctica que recogió la necesidad religiosa, social y jurídica de readoctrinar a los indígenas y extirpar entre los apóstatas, originando un nuevo orden

<sup>66</sup> Juan Carlos García Cabrera, “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”, en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios, el Derecho canónico y la justicia eclesial en la América virreinal*, Madrid, Iberomericana/Vervuert, 2010, pp. 153-176.

<sup>67</sup> Carta del arzobispo Alonso de Peralta, La Plata, 1 de marzo de 1612, AGI Charcas 135, folio 2r.

<sup>68</sup> Carta del arzobispo Alonso de Peralta, La Plata, 20 de marzo de 1613, AGI Charcas 135, foja 1r.

eclesiástico”.<sup>69</sup> El sínodo demoró poco más de cuatro meses, desde su inicio el 10 de julio hasta la lectura pública de sus constituciones el 27 de octubre de 1613, por lo que el arzobispo Peralta debió de haber tenido noticias del debate suscitado por las idolatrías, además de las medidas tomadas por el propio virrey.<sup>70</sup> Su muerte pudo frustrar cualquier proyecto de intervención con lo que respecta a las idolatrías de los indios, de las que estaba consciente el antiguo “inquisidor de malévolas herejías en la Ciudad de México”.<sup>71</sup> Sin embargo, tal vez pudo haber mantenido la opinión, expresada en marzo de 1612, de que las disposiciones del concilio provincial de 1583 debían ser observadas sin necesidad de innovar en aquellas materias,<sup>72</sup> por lo que no habría juzgado necesario convocar al sínodo diocesano.

Casi una década más tarde, el arzobispo Jerónimo Méndez de Tiedra (1617-1622) se quejaba de que en la provincia de Charcas pasaban “muchos clérigos pobres a solo grangear plata”, quienes además eran “muy perniciosos, porque se hazen entrantes y viçiosos. Y no sirben ninguna cosa buena, como ydiotas; e ignorantes de la lengua de los yndios su ocupación es allegar misas con mucho mal exemplo y peligro de su alma”.<sup>73</sup> El arzobispo era un fraile dominico que no tenía experiencia en los asuntos de Indias, a diferencia de Alonso de Peralta, pero que contaba con una larga experiencia en materias doctrinarias y teológicas. Entre sus contemporáneos, fray Jerónimo Méndez de Tiedra gozó del prestigio de “Predicador el más antiguo de su Magestad”,<sup>74</sup> además de su vínculo con el círculo de Teresa de Jesús.<sup>75</sup> De hecho, el fraile predicó un sermón con motivo de su

<sup>69</sup> Macarena Cordero, *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII*, Lima, Universidad Adolfo Ibáñez, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2016, p. 131.

<sup>70</sup> Bartolomé Lobo Guerrero, *Constituciones synodales del arzobispado de los Reyes en el Piru*, Los Reyes, Francisco del Canto, 1614.

<sup>71</sup> García Quintanilla, *Historia de la Iglesia...*, tomo I, p. 137.

<sup>72</sup> Carta del arzobispo Alonso de Peralta, La Plata, 1 de marzo de 1612, AGI Charcas 135, foja 2v.

<sup>73</sup> Relación del arzobispo Jerónimo Méndez de Tiedra, La Plata, 5 de marzo de 1621, AGI Charcas 135, folio 1 rº.

<sup>74</sup> Gerónimo Gascón de Torquemada, *Gaçeta y nuevas de la corte de España desde el año 1600 en adelante*, edición de Alfonso de Ceballos-Escalera, Madrid, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, 1991, p. 40.

<sup>75</sup> Gabriel de Cepeda, *Historia de la milagrosa, y venerable imagen de N.S. de Atocha, Patrona de Madrid*, Madrid, Imprenta Real, 1670, p. 293.

beatificación, el 5 de octubre de 1614, entre cuyos asistentes destacó el rey Felipe III. En este sermón, el fraile reclamó los vínculos de la beata con la orden de los predicadores, pues varios de sus miembros habían actuado como guías y confesores, incluso el propio Jerónimo Méndez de Tiedra señaló haberle predicado cuando era priora en el convento de san José de Ávila: “pero tal qual soy, yo la tratê, comuniquê, y prediquê, ella me dio santos y sabios consejos”.<sup>76</sup> A estos vínculos con la espiritualidad barroca, se debe agregar su relación con el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Fray Jerónimo Méndez de Tiedra fue calificador de este tribunal y en esa condición participó en la expurgación de obras y en la redacción de un índice romano en la primera década del siglo XVII.<sup>77</sup> Unos meses antes del sermón predicado con motivo de la beatificación de Teresa de Jesús, la orden de los predicadores obtuvo una plaza perpetua en el Consejo de la Inquisición.<sup>78</sup>

Estos antecedentes son bastante indicativos de la orientación que experimentó la arquidiócesis de La Plata bajo el gobierno de fray Jerónimo Méndez de Tiedra. Por el contrario, no debe descuidarse los cambios experimentados en el obispado de La Paz, diócesis sufragánea de la arquidiócesis, bajo el obispo Pedro de Valencia (1616-1631). Durante la administración de este obispo, se observó una inflexión en el tratamiento de las idolatrías. El obispo paceño no era un desconocido en los medios eclesiásticos virreinales limeños. Descendiente de conquistadores, su padre se desempeñó como notario público en el Cusco. Pedro de Valencia se graduó de licenciado en Artes, y continuó los estudios en Teología, siendo “uno de los oyentes [...] que más están aprouechados en el dicho estudio de

<sup>76</sup> Joseph de Jesús María, *Sermones predicados en la Beatificación de B.M. Teresa de Iesus Virgen fundadora de la Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, Viuda de Alonso Marín, 1615, p. 4 v.

<sup>77</sup> Melquiades Andrés Martín, “Declaración de Pedro de Valencia sobre algunos lugares teológicos de Arias Montano”, en Jesús Nieto Ibáñez, (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*. León, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, 2002, pp. 203-204.

<sup>78</sup> Roberto López-Vela, “Los dominicos y el gobierno de la Inquisición en el siglo XVII. El dominio de una doctrina ‘muy fuerte contra los hereges’”, en A. Bernal Palacios (ed.), *Praedicatores, inquisidores. Tomo II: Los dominicos y la inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas del 2º Seminario Internacional sobre los dominicos y la Inquisición*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2006, pp. 27-57.

teología”,<sup>79</sup> según el testimonio de fray Luis López, catedrático de vísperas en Teología. En Lima también se ordenó de evangelio y en el Cusco de sacerdote.<sup>80</sup> Algunos de sus contemporáneos le reconocieron habilidad y suficiencia en el oficio de sacerdote y en la música. Al parecer su carrera se inició como criado del virrey Francisco de Toledo, “teniendo cuidado de su capilla tocando el órgano o clauicornio y en el dicho tiempo era muy recogido y virtuoso y por esso el dicho virrey le tenía mucha voluntad”.<sup>81</sup> El reconocimiento de “ágil en la música”, también permitió a Pedro de Valencia incorporarse como racionero y chantre en la catedral de Lima. En 1589, fue nombrado juez y vicario de las provincias de los Canas y del Collao, entre cuyas funciones debía realizar relaciones sumarias “de idolatrías y de mochamientos y guacas [...] y constádoos de sus delitos haréys prender a los culpados y secuestro de sus bienes y todo ello nos remitiréys para que procedamos en ella y destruyreys las guacas ídolos y adoratorios y otros qualesquier mochaderos que tengan de sus ritos passados y a los culpados en ellos hareys según dicho es”.<sup>82</sup> De acuerdo a esto, la experiencia en materias de idolatrías no era ajena a Pedro de Valencia, la cual le permitió acumular antecedentes en su carrera eclesiástica. En 1594, ostentó el cargo de racionero de la iglesia catedral de la ciudad de los Reyes; además se expidió provisión para “vno de los dos beneficios simples de seruideros que ha de hauer en la ciudad de Arequipa, conforme a la erection [de la iglesia catedral]”.<sup>83</sup>

En 1613 Pedro de Valencia participó en el sínodo diocesano de Lima como miembro del cabildo limeño. Este evento fue clave en la institucionalización de las visitas de idolatrías, cuyos procedimientos aplicó en el obispado de La Paz.<sup>84</sup> Pero no se debe descuidar que el virrey Francisco de Borja y Aragón había encargado a los preladados del Cuzco y de Chuquisaca que “porque no quedase sin remedio el daño de los ídólatras, y sus culpas

<sup>79</sup> “Informaciones: Pedro de Valencia. 1592”, AGI Lima 207, n. 15, folio 11 r°.

<sup>80</sup> “Informaciones: Pedro de Valencia. 1592”, AGI Lima 207, n. 15, folio 14 r°.

<sup>81</sup> “Informaciones: Pedro de Valencia. 1604”, AGI Lima 216, n. 10, folio 3 r°.

<sup>82</sup> “Informaciones: Pedro de Valencia. 1592”, AGI Lima, n. 15, folio 31 v°.

<sup>83</sup> AGI Indiferente, 2856, Leg. 3, folio 18 r°.

<sup>84</sup> Pablo José de Arriaga, “La extirpación de la idolatría del Pirú”, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, edición y estudio preliminar de Francisco Estebe Barba, Madrid, Ediciones Atlas, 1968 [1621], p. 227.

sin castigos, encargué a sus prelados que enviasen continuos visitadores para las idolatrías”.<sup>85</sup> En su relación, el virrey señaló que se había planteado más de alguna duda sobre quién debía asumir el pago de estos visitadores. La opinión que se impuso fue que los prelados debían asumir el pago con sus propios recursos. Junto con esto, el virrey valoró el papel de los jesuitas tanto en la extirpación de idolatrías como en la enseñanza de los indios. En su informe de la visita del obispado de La Paz, Pedro de Valencia señaló que en las provincias que visitó de manera personal, Chucuito y Pacajes, “se han ydo reformando algunos excesos de los curas y castigando los pecados públicos de los españoles que en ellas residen; y para la extirpación de la ydolatría de los indios tengo nombrados otros visitadores muy grandes lenguas e ynteligentes en las costumbres de los yndios”.<sup>86</sup> Los visitadores nombrados fueron los padres Bartolomé de Dueñas, Diego García Cuadrado y Alejo Martín Bravo. Respecto de estas visitas, el padre Bartolomé de Dueñas informó al obispo Pedro de Valencia sobre las distintas diligencias que había realizado “contra indios hechiceros, y principalmente en razón de un ídolo de piedra de tres estados de alto, muy abominable, que descubrí dos leguas de este pueblo de Hilavi”.<sup>87</sup> Además, el visitador agregó que las amonestaciones que dirigía a los indios, por sus vicios, no tenían efecto por cuanto continuaba la tenaz resistencia del cacique local.

A diferencia de la mirada crítica que prevaleció en el arzobispo Jerónimo Méndez de Tiedra, el prelado paceño destacó el buen trato de los curas doctrineros a los indios, denunciando los excesos de los corregidores, además de valorar el efecto producido por las cofradías en la devoción de los indígenas. Asimismo, el obispo Pedro de Valencia describió las actividades de predicación que se desarrollaban en los conventos y en la iglesia catedral, destacando que:

todos los domingos antes de missa maior se predica en el cimiterio de la yglesia en la lengua general y aymara a los yndios donde se juntan muchos yndios y indias, y yo assisto personalmente a este sermón, porque se ve conoçidamente el prouecho que se sigue dello a los yndios, y por la tarde

<sup>85</sup> “Relación del Príncipe de Esquilache. Sin fecha, 1621?”, Hanke, *Los virreyes...*, tomo II, p. 193.

<sup>86</sup> Informe de visita del obispo Pedro de Valencia, La Paz, 20 de marzo de 1620, AGI Charcas 138, folio 331 rº.

<sup>87</sup> Arriaga, “La extirpación...”, p. 227.

salen los padres de la Compañía de Jesús en processión demás de mil yndios que van diziendo la doctrina por las calles y se acuaa con otro sermón.<sup>88</sup>

A juzgar por estas indicaciones, no resulta aventurado sostener que en la diócesis de La Paz se implementaron medidas para enfrentar el problema de las idolatrías, en una línea de continuidad con las orientaciones del virrey, y, por esta vía, con las estrategias del sínodo de 1613; además en el espacio urbano se incorporaron estrategias catequéticas a cargo de los jesuitas. En estas materias, el obispo siguió las instrucciones del virrey Francisco de Borja y Aragón y no las disposiciones de un sínodo diocesano. No obstante, algunos historiadores han planteado la realización de un sínodo de La Paz en 1620 e incluso antes en 1617.<sup>89</sup> Jorge Traslosheros planteó que en el sínodo de 1638 rara vez se hizo mención al sínodo de 1617 y solo se limitó a reproducir la fecha indicada por Felipe López Menéndez.<sup>90</sup> En 1738, el obispo Agustín Rodríguez Delgado juzgó necesario adecuar las sinodales del obispo Feliciano de Vega a los cambios experimentados durante los cien años transcurridos desde el siglo XVII. Pero no hizo mención de ninguna otra asamblea anterior.<sup>91</sup>

Al parecer, las medidas implementadas por el obispo Pedro de Valencia, en particular las visitas de idolatrías, no tuvieron continuidad a lo largo de su gobierno. Incluso, su sucesor, el obispo Feliciano de Vega, fue de la opinión de que, tras la ceguera que Pedro de Valencia padeció durante siete años antes de su muerte, se produjo un notorio menoscabo del culto divino, del régimen de la iglesia, del seminario, así como de la designación de curas doctrineros que desconocían las lenguas generales, entre otros aspectos.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Carta del obispo Pedro de Valencia, La Paz, 20 de marzo de 1620, AGI Charcas 138, folio 331 v.

<sup>89</sup> Véase Antonio García y García, “Las asambleas jerárquicas”, en Pedro Borges (ed.), *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, v. I, p. 182. Otros autores han insistido en un Sínodo de La Paz en 1617. El sínodo de 1617 fue planteado por Felipe López Menéndez, *Compendio de Historia Eclesiástica de Bolivia*, La Paz, Imprenta El Progreso, 1965.

<sup>90</sup> Jorge Traslosheros, “Las constituciones sinodales del obispado de La Paz 1638. ‘Por el bien común de todos y descargo de nuestra conciencia’”, en Juan Manuel de la Serna, (coord.), *Iglesia y sociedad en América colonial. Interpretaciones y proposiciones*, México, Centro Difusor y Coordinador de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1998, pp. 58-59.

<sup>91</sup> Agustín Rodríguez Delgado *Constituciones sinodales*, Lima, 1739, p. 12.

<sup>92</sup> Carta del obispo de La Paz, 12 de marzo de 1634, AGI Charcas 138, folio 375 r°.

Entre fines de 1619 y los primeros meses de 1620, en la diócesis metropolitana de La Plata se realizó el primer sínodo diocesano que, entre otras particulares, aprobó algunas constituciones para enfrentar el problema de las idolatrías.

### *El primer sínodo diocesano de La Plata (1619-1620)*

El Concilio de Trento estableció la obligatoriedad de celebrar sínodos provinciales y sínodos diocesanos y también fijó su periodicidad.<sup>93</sup> Sin embargo, en el caso de las diócesis y arquidiócesis de las Indias se amplió el período de uno a tres años para celebrar sínodos provinciales y diocesanos respectivamente. Un breve de Paulo V, fechado en diciembre de 1610, había concedido que se pudiesen celebrar cada doce años concilios provinciales. No obstante, se mantuvo la obligatoriedad de celebrar cada año sínodos diocesanos. Hacia 1622, el arzobispo Jerónimo Méndez de Tiedra informó que en 1620 había convocado a un Sínodo diocesano “que nunca se auía hecho desde la fundación de esta yglesia”.<sup>94</sup> Hasta aquí se habían observado las disposiciones de los concilios provinciales de 1567 y 1583, pero resultaba necesario que la arquidiócesis y las diócesis sufragáneas aplicaran a sus jurisdicciones los decretos de Trento y las disposiciones conciliares limenses. Como ya se ha señalado, en 1612 el arzobispo Alonso de Peralta sostuvo que el tercer concilio provincial de Lima debía ser guardado sin ninguna modificación porque en él estaba contenido el concilio tridentino.<sup>95</sup> Esto último estaba en concordancia con las cédulas reales de

<sup>93</sup> Sesión XXIV, Decreto de Reforma, cap. II, Concilio De Trento, *El Sacrosanto...*, pp. 293-294.

<sup>94</sup> Carta del arzobispo al Rey, 19 de marzo de 1622, AGI Charcas 135. El sínodo diocesano comenzó en diciembre de 1619. En las diócesis sufragáneas del arzobispado la situación no era tan distinta, con la excepción del obispado de Tucumán que, antes de su anexión a la jurisdicción de La Plata, había celebrado sínodos en 1597, 1606 y 1607, todos estos convocados por fray Fernando de Trejo y Sanabria. Véase Francisco Mateos, “Sínodos del obispo de Tucumán Fray Hernando de Trejo y Sanabria (1597, 1606 y 1607)”, *Misionalia Hispánica*, Madrid, CSIC, n. 81, 1970, pp. 257-340.

<sup>95</sup> Carta del arzobispo Alonso de Peralta, La Plata, 1 de marzo de 1612, AGI Charcas 135, foja 2v.

1591 y 1593 que ordenaban que no debía alterarse las disposiciones del tercer concilio de Lima y las del tercer concilio de México.<sup>96</sup>

El sínodo era una reunión diocesana en “donde se presentan todos los curas de la diócesis, por convocación de su obispo, para hacer algunos decretos ò constituciones sobre la disciplina o pureza de las costumbres”.<sup>97</sup> Los prebendados y los curas de la diócesis debían asistir de manera obligatoria. En las intervenciones, los asistentes ofrecían su parecer sobre las materias que se discutían en el sínodo, pero era facultad del obispo “juzgar, decidir y publicar las decisiones”.<sup>98</sup> En 1619, el arzobispo fray Jerónimo Méndez de Tiedra convocó a sínodo diocesano.<sup>99</sup> El 11 de diciembre de ese año, se realizó la primera sesión a la que asistieron el Deán y Cabildo, así como los vicarios y curas del arzobispado. Tras la misa se eligieron examinadores sinodales, jueces sinodales, notarios, asistentes y consultores. En la segunda sesión, el arzobispo propuso la publicación de tres breves pontificios, además de que las sesiones durasen dos horas diarias para que el sínodo no se extendiera por demasiado tiempo. El 13 de diciembre de 1619, los breves pontificios, fueron publicados y leídos en la iglesia catedral de La Plata. Tras esto se desarrollaron las diversas sesiones del sínodo diocesano que se prolongó hasta el 19 de noviembre de 1620.

Entre las diversas disposiciones, el sínodo diocesano de 1619-1620 definió estrategias para enfrentar las idolatrías y supersticiones de los indios en Charcas, retomando las constituciones aprobadas en los concilios provinciales de 1567 y 1583 del arzobispado de Lima. No se trató tan solo de una adecuación de las disposiciones limeñas a la diócesis metropolitana de La Plata; o de dar cumplimiento a la obligatoriedad de celebraciones periódicas de estas asambleas; también se debe considerar el efecto que tuvo el sínodo diocesano de 1613, celebrado en la arquidiócesis de Lima, y la puesta en circulación de discursos y experiencias respecto de las idolatrías de los indios. En el propio arzobispado, algunos memoriales, procesos

<sup>96</sup> Estas cédulas, y una del mismo tenor de 1624, fueron incorporadas en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, tomo I, Madrid, Julián de Paredes Impresor, 1681, p. 43 r.

<sup>97</sup> Michel André, Judas Romo e Isidro Pastora, *Diccionario de derecho canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, Madrid, Imprenta de D. José de la Peña, 1847-1848, tomo IV, p. 310.

<sup>98</sup> André, Romo y Pastora, *Diccionario de derecho canónico...*, p. 310.

<sup>99</sup> Jerónimo Méndez de Tiedra, *Constituciones del I Sínodo Platense (1619-1620)*, ed. de Josep Barnadas, Sucre, Archivo Biblioteca Arquidiocesanos “Mons. Taborga”, 2002.

y preladados se habían referido a la presencia de las idolatrías, incluso algunos miembros del cabildo catedralicio, como fue el caso del recién llegado Francisco de Ávila, tenían una amplia experiencia en estas materias.<sup>100</sup>

De ahí que no sorprenda que el sínodo de 1619-1620 haya confirmado que los indios permanecían “en sus ritos e idolatrías y supersticiones antiguas”.<sup>101</sup> Según la perspectiva del sínodo, esto se evidenciaba en un conjunto de prácticas, incluso en festividades cristianas, sobre las cuales los curas doctrineros debían colocar particular atención. Según lo advertía el capítulo sinodal, en los bailes de *Corpus Christi* los indios acostumbraban a llevar, en brazos o en las espaldas de las madres, a los niños nacidos en el año con la intención de ofrecerlos al demonio. Los curas debían instruir a los fiscales para que impidiesen estas celebraciones y para que quitasen también las *p'anta* que los niños llevaban sobre sus cabezas.<sup>102</sup> Del mismo modo, en la noche de la fiesta de Pentecostés los curas no debían consentir que se tocasen tambores “porque entonces se presume que invocan al demonio y ponen a los muchachos una manera de guaras, que son como calzones a su modo, como dándole facultad para que sean varones, lo cual es muy usado en la Provincia de los Carangas”.<sup>103</sup>

El doctrinero Bartolomé Álvarez realizó descripciones de estas dos fiestas. En el día de *Corpus Christi* los indios celebraban una fiesta llamada *chai*, en el solsticio de invierno, en la que se reunían los curacas y principales en una casa redonda grande y a la que concurrían las mujeres con las criaturas nacidas en ese año.<sup>104</sup> En dicha ocasión, las criaturas eran presentadas:

a los caciques, y luego a los parientes y después a los viejos; y todos miraban con alegría, diciendo bien dellos y anunciándoles buenos sucesos para

<sup>100</sup> Jorge Hidalgo, Nelson Castro Flores, Alberto Díaz y Priscilla Cisternas, “De músico a extirpador: algunas notas sobre Francisco de Otal en Lima y La Plata de 1613 a 1618”, *Allpanchis. Revista de Estudios Andinos*, v. 44, n. 81-82, 2013, pp. 142-145.

<sup>101</sup> Méndez de Tiedra, *Primer Sínodo...*, p. 13.

<sup>102</sup> De acuerdo con Bertonio, *phantta* era el “capirote que se ponen en la cabeza las mugeres Lupacas”, Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 256.

<sup>103</sup> Méndez de Tiedra, *Primer Sínodo...*, p. 14.

<sup>104</sup> La denominación *chai* resulta oscura. Bertonio tradujo *chay* por “Ola: Interjeccion vocantis, o para captar atencion”, Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 71. De acuerdo con Szabó, el uso que se encuentra registrado para el solsticio de invierno es *hakka Inti* (quechua) y *willka jach'a laymi* (aymara), véase Henriette Szabó, *Diccionario de la antropología boliviana*, Santa Cruz de la Sierra, Aguara Güe, 2008, p. 615.

el discurso de la vida, y como echándoles bendiciones. Todas estas mujeres traían sus talegas con coca y se las daban a estos principales o viejos; y de cada talega echaban por cada niño un poco de coca en el fuego, que estaba en medio [de] la casa; y a veces mandaban traer un cordero, y allí lo sacrificaban degollándolo por el buen suceso de aquellos niños.<sup>105</sup>

A juzgar por esta descripción, en las primeras décadas del siglo XVII se observaría un reacomodo en el rito de pasaje que se había vinculado a la fiesta de Corpus: la presentación de los niños se escenificaba al compás de los sonidos y bailes de la celebración. Por su parte, la fiesta de Pentecostés se entremezcló con el ritual del *warachiku*, en el que a los muchachos se les colocaba *wara* que “ceñidas a la cintura con una cinta angosta y echada por entre las piernas, no les tapaban más que las partes que llamamos virilia o genitalia”. De acuerdo con la descripción de Bartolomé Álvarez, los indios realizaban esta fiesta en la noche, aprovechando la lejanía de las estancias, entregándose a la “borrachera, fiesta y cantos toda la noche, con todos los actos sucios de sus torpes fornicaciones, y a veces se entretenían una semana”.<sup>106</sup> Jacques Émile Monast señaló que entre los aymara se produjo una fusión entre Huayra-Tata y el Espíritu Santo, por lo que este se vinculó a un ritual de fertilidad: fecunda a la tierra mediante la lluvia.<sup>107</sup>

El sínodo diocesano de La Plata también advirtió de la necesidad de no admitir en la provincia de Carangas a collas, viejos e indios de Condesuyo, “porque se fingen médicos y que saben curar y estos son los que siembran entre los indios muchas hechicerías y los que consultan al demonio”.<sup>108</sup> Además, estos indios se involucraban en las siembras andando “con un atambor habiendo primero muerto un carnero moromoro y, ofreciéndolo al Sol, pidiendo como aquel carnero está manchado de muchos colores, así les esmalte su tierra de muchas comidas”.

Las sospechas de prácticas idolátricas también se extendieron a los indios que continuaban viviendo en asentamientos alejados de las parroquias. De ahí que el primer sínodo de La Plata ordenase a los curas doctrineros que no permitiesen que los indios viejos residieran en los antiguos

<sup>105</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, p. 111.

<sup>106</sup> Álvarez, *De las costumbres...*, p. 119.

<sup>107</sup> Jacques Émile Monast, *Los indios aimaraes*. Buenos Aires/México: Cuadernos Latinoamericanos, Ediciones Carlos Lohlé, 1972, p. 60.

<sup>108</sup> Méndez de Tiedra, *Primer Sínodo...*, p. 14.

pueblos y estancias, bajo la consideración de que era perjudicial para el adoctrinamiento de los indios, pues “no oyen Misa ni pueden ser conocidos de su Cura y acuden al vómito de sus idolatrías y supersticiones”.<sup>109</sup> En el caso de que estos indios fueran hechiceros o supersticiosos, debía usarse “de rigor contra ellos y sean traídos a su reducción y castigados, dándonos [al arzobispo] primero de ello aviso”.<sup>110</sup> En esto último, el sínodo retomó lo dispuesto por los concilios provinciales limeños respecto de la jurisdicción episcopal sobre delitos de idolatría y hechicería.

El primer sínodo diocesano tomó medidas para enfrentar el problema de las idolatrías, retomando algunas disposiciones del segundo y tercer concilio limeños. En este sentido, recomendó el *Catecismo Mayor* (1583), pero debió tratarse del *Confesionario para los Cvras de Indios* (1585), pues este contenía una instrucción contra los ritos e idolatrías. La recomendación de este instrumento pastoral es indicativa de la percepción que hubo en el arzobispado respecto de la cristianización de los indios. La necesidad de “quitar los errores contrarios que los Infieles tienen”, resultaba imprescindible para “assentar la doctrina del Euangelio”. Para esto era necesario que el doctrinero hiciese “diligencia y se informe bien de las supersticiones que entre sus Indios se vsan”, además de apoyarse en la instrucción al momento de confesar a indios viejos o hechiceros. No obstante, el *Confesionario* contenía algunas preguntas que podía hacerse a “los hechizeros y confesores”, y que podían ser bastante demostrativas del tipo de representaciones que asumieron los doctrineros respecto de las prácticas de estos maestros rituales.<sup>111</sup>

Junto a la definición de instrumentos para la inquisición o pesquisa de idolatrías y supersticiones, el sínodo incorporó un capítulo referido al oficio de visitador, retomando lo dispuesto en la materia por el tercer

<sup>109</sup> Méndez de Tiedra, *Primer Sínodo...*, p. 23.

<sup>110</sup> Méndez de Tiedra, *Primer Sínodo...*, p. 24.

<sup>111</sup> Concilio Provincial de Lima, *Confesionario para los Cvras de Indios. Con la Instrucion contra sus Ritos: y Exhortacion para ayudar a bien morir: y summa de sus Priuilegios: y forma de Impedimentos del Matrimonio*, Ciudad de los Reyes, Antonio Ricardo Impresor, 1585, p. 23 r-v. Para un análisis de las prácticas rituales referidas en los procesos de extirpación de idolatrías andinas, vid. Iris Gareis, “Religiones andinas y la extirpación de idolatrías”, en Manuel Marzal, editor, *Religiones andinas*, EIR, v. 4, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 115-141. Un estudio sobre los maestros rituales andinos, en una perspectiva de larga duración, se encuentra en Gerardo Fernández Juárez, *Hechiceros y ministros del Diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI-XXI)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2012.

concilio provincial.<sup>112</sup> Entre otros aspectos, la instrucción señalaba que el visitador debía “quitar mancebas y borracheras y huacas a los indios” y castigar estos pecados, según lo establecido por el concilio provincial de 1567. Además, este concilio consideró que las borracheras eran perniciosas y un gran obstáculo para la religión, por cuanto de aquellas surgían “como de una fuente pestilente mil y un géneros de pecados, es decir, un sinnúmero de fornicaciones, innumerables adulterios y no pocos incestos y otros graves pecados”.<sup>113</sup> En estas borracheras, los indios solían ofrecer “muchas libaciones a los ídolos del que bebe, vociferando con los timbales y las flautas y hacen además muchas acciones supersticiosas que percibimos como dignas de fe, y de vez en cuando, ya ebrios, se agreden a sí mismos y a veces se matan”.<sup>114</sup> Para la erradicación de este pecado, el concilio provincial de 1567 ordenó que los corregidores desterraran este delito para que los indios pudieran recibir la fe católica, imponiendo un “modo de vivir civil y político”, aspecto sin el cual no se podía lograr una efectiva predicación del Evangelio. Por otra parte, se estableció que los curas predicaran en tres oportunidades a los indios que no celebraran juntas ni borracheras supersticiosas. Aquellos indios que volvieran a estas prácticas debían ser castigados no de forma leve, sino que “como a los supersticiosos y sospechosos de

<sup>112</sup> Rubén Vargas Ugarte, *Concilios...*, tomo I, pp. 300- 302, 361-363. En el sínodo diocesano de 1619-1620, se incorporó una “Forma e instrucción de visitar” que fue aprobado por el tercer concilio provincial de 1583, véase Méndez de Tiedra, *Primer Sínodo...*, pp. 50-69. Estas disposiciones, recogieron las orientaciones tridentinas sobre la necesidad de realizar visitas, en la jurisdicción diocesana, véase Sesión XXIV, Decreto sobre la reforma, cap. III, Concilio de Trento, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, trad. del latín Ignacio López de Ayala según la edición de 1564, Barcelona, Imprenta de Benito Espona, 1787*, pp. 318-321. Este esquema de control no es propio de la tradición tridentina. En 1528, Martín de Frías, catedrático de Teología en Salamanca, presentó una serie de trabajos que se examinaron, a solicitud de la Inquisición, por los dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Entre los textos aprobados estaba uno titulado *Modus et ordo visitandi*, que se publicó en castellano, que consideraba la visita como uno de los oficios más principales de la iglesia y la que tenía mayor utilidad y provecho para las almas. El tratado tuvo por propósito ofrecer una guía a los prelados para el desarrollo de las visitas. En el quinto capítulo se describe la forma de realizar la visitación y reformatión de las personas, señalándose una serie de preguntas sobre comportamientos y prácticas ilícitas y que debían ser denunciadas. Véase Martín de Frías, *Tractatus perutilis*, Salamanca, 1550, p. 6r-10r.

<sup>113</sup> Segundo Concilio Provincial de Lima, *Pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, const.* 108, en Vargas Ugarte, *Concilios limenses...*, tomo I, p. 212.

<sup>114</sup> Segundo Concilio Provincial..., p. 212..

herejía”, correspondiendo a los preladados dar cumplimiento de estas disposiciones. En el caso de las idolatrías, el sínodo platense retomó lo referido en las constituciones 98 a 107 del concilio provincial de 1567. Los curas doctrineros debían informar al prelado la comisión de delitos de idolatría, para lo cual debían realizar una acuciosa inquisición e imponer un castigo severo “de acuerdo a la calidad del delito cometido si el culpable fuera un plebeyo, y si es por segunda vez, lo remita al diocesano junto con el proceso para que lo haga castigar de manera aún más severa por la calidad del delito”. En el caso de que el curaca se acusara del delito, el sacerdote debía remitir la información al prelado y si resultaba ser reincidente, debía procederse “de forma mucho más severa de lo común, de acuerdo a la cualidad del delito”.<sup>115</sup>

### *El II Sínodo Diocesano de La Plata (1628)*

En 1621, una real cédula señaló la necesidad que se diera cumplimiento a la obligatoriedad de realizar concilios provinciales, pues en las iglesias americanas no se estaba observando el cumplimiento de aquella obligación. En el caso del arzobispado de La Plata, esta disposición nunca se había llevado a cabo desde su creación en 1609.<sup>116</sup> El 28 de junio de 1621, una real cédula encargó al arzobispo de La Plata que se celebrara cada seis años un concilio provincial con la asistencia de todos los preladados de las iglesias sufragáneas. En virtud de este encargo, la Corona remitió una serie de cédulas a los obispos de las diócesis dependientes del arzobispado de La Plata para que acudieran al concilio provincial que debía ser convocado por el metropolitano.<sup>117</sup> De acuerdo con esta disposición real, el arzobispo fray Jerónimo Méndez de Tiedra (1617-1622) convocó, a los obispos sufragáneos, a un concilio provincial para noviembre de 1622, pero su muerte impidió la realización de esta asamblea.<sup>118</sup> A fines de marzo

<sup>115</sup> Segundo Concilio Provincial, *Pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus*, const. 108, en Vargas Ugarte, *Concilios limenses...*, tomo I, p. 206.

<sup>116</sup> García Quintanilla, *Historia de la Iglesia...*, tomo I, p. 156.

<sup>117</sup> AGI Charcas 415, Leg. 3, folios 88r°-89v°.

<sup>118</sup> Roberto Querejazu Calvo, *Historia de la iglesia católica en Charcas (Bolivia)*, La Paz, Imprenta Papiro, 1995, p. 136.

de 1627, la audiencia de La Plata solicitó al arzobispo Fernando Arias de Ugarte (1626-1629) que se diera cumplimiento a lo dispuesto en la cédula de 1621.<sup>119</sup> Esto último fue motivado por una cédula real de diciembre de 1626 que solicitaba al presidente de la audiencia de La Plata que informara si se había realizado el concilio provincial y los concilios sinodales en los obispados de la arquidiócesis.<sup>120</sup> El arzobispo no había convocado a sínodo porque consideraba que era suficiente el número de constituciones con las que contaba la diócesis.<sup>121</sup> Sin embargo, los documentos aludidos por el arzobispo correspondían a la regla consuetudina de la iglesia catedral, formada por el obispo Alonso Ramírez de Vergara en 1597; unas disposiciones del arzobispo Alonso de Peralta, cuyo contenido se desconoce, y las constituciones sinodales (1619-1620) de fray Jerónimo Méndez de Tiedra.

El arzobispo Fernando Arias de Ugarte (1561-1638) tenía un conocimiento de los asuntos de Charcas, pues fue oidor de la audiencia antes de consagrarse de sacerdote en 1607. Tras esto inició una carrera eclesiástica que lo llevó al obispado de Quito y a las arquidiócesis de Santa Fe, Charcas y Lima.<sup>122</sup> De acuerdo con Diego López de Lisboa, a Fernando Arias de Ugarte le inquietó el nombramiento de arzobispo de Charcas; no solo por las novecientas leguas que debía recorrer a sus sesenta y cinco años, sino que también por “el boluer a gouernar vna Prouincia, de cuya inquietud

<sup>119</sup> Bartolomé Velasco, “El I Concilio Provincial de Charcas de 1629”, *Missionaria Hispanica*, v. 21, 1964, p. 80.

<sup>120</sup> AGI Charcas 415, Leg. 3, folios 126 v<sup>o</sup>-127 r<sup>o</sup>.

<sup>121</sup> Fernando Arias de Ugarte, *Constituciones Synodales del arzobispado de la ciudad de La Plata, Los Reyes, Jerónimo de Contreras Impresor, 1629*, p. 3 r-v.

<sup>122</sup> Para un análisis de la trayectoria de Fernando Arias de Ugarte, véase Luis Carlos Mantilla, *Profeta en su tierra. Hernando Arias de Ugarte. V arzobispo de Santa Fe de Bogotá*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia/Universidad San Buenaventura de Medellín, 2009; Pedro Ospina Suárez, *Arias de Ugarte (Bogotá, 1561 – Lima, 1638). El obispo de América del Sur*, Medellín, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2011. Teodoro Hampe analizó la biblioteca de este experimentado jurista, destacando el amplio bagaje en problemas jurídicos y eclesiásticos, véase Teodoro Hampe, “La biblioteca del arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Bagaje intelectual de un prelado criollo (1614)”, *Thesaurus*, XLII, 2, 1987, pp. 337-361. En el mismo año de su muerte, Diego López de Lisboa publicó un epitome apoyado en los escritos del propio arzobispo, véase Diego López de Lisboa, *Epítome de la vida del ilustrísimo doctor don Fernando Arias de Ugarte*, Lima, Pedro De Cabrera, 1638. Diego López fue mayordomo y confesor del arzobispo, quien incluso lo apoyó frente a las acusaciones de judaizante, véase Federico Sartori, *Al sur de las hogueras: inquisición y sociedad en Córdoba del Tucumán durante los siglos XVI y XVII*, Córdoba, Buena Vista Editores, 2020, p. 194.

tenía a su costa tanta experiencia”.<sup>123</sup> En el oficio de oidor de la audiencia de La Plata, “le lastimaron la honra, y opinión”.<sup>124</sup>

Instalado como arzobispo, Fernando Arias de Ugarte nombró tres visitadores para que visitaran la extensa diócesis de La Plata. Sin embargo, reculó de estos nombramientos porque consideró que “le sería de importancia verlo todo para el Concilio Prouincial, que auía de celebrar, como por lo poco que los Iuezes remediarían, y el daño que de semejantes visitas resultaua”.<sup>125</sup> Él mismo encabezó la visita de la diócesis metropolitana. Diego López de Lisboa sostuvo que fue testigo de la aceptación que hicieron los curas doctrineros del nuevo modo de visita implementado por el arzobispo Fernando Arias de Ugarte. A diferencia de las visitas que se desarrollaron en sede vacante, a cargo de miembros del cabildo, el arzobispo se mostró menos severo que los prebendados; además “jamás condenó en plata, que es lo que oy mas se siente, lo que pedía remedio lo difiría para el Concilio, y quando era necessaria corrección la hazía con gran caridad; en fauor de los indios se mostró siempre algo riguroso, pero con justicia”.<sup>126</sup>

El arzobispo fue un buen conocedor de las disposiciones reales que demandaron la realización de sínodos y concilios en la década de 1620. En 1625, presidió el concilio provincial de la arquidiócesis de Santafé, entre cuyas medidas destacó la promulgación de un catecismo del cual “se aprobaron las traducciones a varias lenguas indígenas”.<sup>127</sup> Asimismo, como se verá más adelante, la estructura de las disposiciones de este concilio se mantendrá en el concilio provincial de La Plata.

En el mes de mayo de 1627, el arzobispo convocó a sínodo diocesano cuyas constituciones se publicaron el 4 de marzo de 1628. En estas

<sup>123</sup> López de Lisboa, *Epítome...*, p. 40 r<sup>o</sup>.

<sup>124</sup> López de Lisboa, *Epítome...*, p. 41 v<sup>o</sup>.

<sup>125</sup> López de Lisboa, *Epítome...*, p. 43 r<sup>o</sup>.

<sup>126</sup> López de Lisboa, *Epítome...*, p. 43 v<sup>o</sup>.

<sup>127</sup> Juan Manuel Pacheco, “La organización de la iglesia en Colombia”. En Rodolfo Ramón de Roux (coord.), *Historia general de la iglesia en América Latina. 7 Colombia y Venezuela*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, p. 135. El historiador José Restrepo publicó la traducción castellana de una parte del primer libro del concilio de 1625, véase José Restrepo, “El sínodo provincial del señor Arias de Ugarte (1625)”, *Theologica Xaveriana*, v. 14, 1964, pp. 158-200. Se cuenta con una traducción integral del concilio provincial realizada por Juan Cobo Betancourt y Natalie Cobo (ed.), *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, Bogotá, Instituto de Antropología e Historia ICANH, 2018, pp. 289-791.

se recogieron disposiciones del sínodo de 1620, así como de los concilios provinciales de 1567 y 1583, pero el problema de las idolatrías no contó con ningún decreto específico. Aunque sí se incorporaron algunos títulos referidos al trabajo pastoral entre los indígenas, como aquel que sancionó el uso de lenguas locales en aquellas doctrinas, como Atacama y Lípez, en las que no se hablaban las lenguas generales. Para este efecto, el sínodo determinó que los curas redactasen, en un plazo de seis meses, catecismos y confesionarios en la lengua local hablada por sus feligreses, debiéndolos remitir al prelado para su aprobación.<sup>128</sup> Lamentablemente, esta disposición no se cumplió porque habría permitido un mejor conocimiento de diversas lenguas, a día de hoy desaparecidas, como es el caso de la lengua local hablada en la provincia de Atacama o en Yotala.

<sup>128</sup> Arias de Ugarte, *Constituciones...*, p. 8 r<sup>o</sup>.

