

Alexandre C. Varella

“Las Huacas en Nueva España. La noción de la idolatría peruana en el discurso de Hernando Ruiz de Alarcón”

p. 99-144

La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica

Gerardo Lara Cisneros (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón

2016

270 p.

Cuadros y mapas

(Serie Historia Novohispana, 101)

ISBN 978-607-02-8446-5 (UNAM)

ISBN 978-607-8441-73-0 (Colofón)

Formato: PDF

Publicado en línea: 3 de agosto de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/idolatria/religiones.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2017, 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

III. LAS HUACAS EN NUEVA ESPAÑA. LA NOCIÓN DE IDOLATRÍA PERUANA EN EL DISCURSO DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN*

Alexandre C. Varella**

*...el digno de toda veneración
Pablo Josef de Arriaga de la Compañía de Jesús [advirtió] [...] que
Guaca no quiere decir sólo esos edificios de paredes i promontorios,
ni sólo donde encerravan con los difuntos oro i plata,
sino todo aquello que se adorava,
fuese Idolo en el campo, en el pueblo o en su casa,
i aquello que se quería i estimava en mucho [...]
Fray Antonio de la Calancha, Corónica Moralizada, 1631*

*Y si nos pusieramos a contar las Huacas de Mexico. ¿Quantas serian?
Doctor Fernando de Avendaño, Sermones, 1648*

Fue probablemente en 1613, cuando era beneficiado de la parroquia de Atenango, que el licenciado Hernando Ruiz de Alarcón comenzó a perseguir las idolatrías. Al poco tiempo fue nombrado juez eclesiástico por el arzobispo Juan Pérez de la Serna. Con la experiencia adquirida en varias investigaciones y en las sentencias contra los indios considerados idólatras y hechiceros, elaboró un tratado sobre supersticiones y costumbres paganas, el cual terminó en 1629.¹

* Versión original en portugués. Traducción de Perla Benítez Domínguez.

** Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, en Foz de Iguazú-Paraná, Brasil.

¹ El clérigo nació en 1574, hijo de un oficial de las minas reales de Taxco y hermano del renombrado dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón. Hernando estudió en el Colegio Jesuita de la capital novo-

En los primeros papeles de su mazo de denuncias e instrucciones, Ruiz de Alarcón sitúa ciertos espacios y cosas de adoración de los mexicanos estableciendo paralelos con las idolatrías peruanas. Advierte que: “Lo que yo he podido saber es, como en el Piru llaman huacas los lugares donde adoran y las cosas que adoran endistintamente”.² De su lista de huacas de la Nueva España constarán desde manantiales, ríos y montones de piedra en los caminos, hasta los pequeños ídolos y vasos para beber pulque. En el repertorio viene incluida una minúscula semilla que sería deidad de los indios, la cual servía para otro tipo de bebida.

Al principio, el procedimiento de llevar la noción andina a ciertos motivos de adoración de los indios mexicanos indicaría una simple apro-

hispana y obtuvo en 1597 el título de bachiller en teología en la Universidad de México, cuando toma la carrera clerical. Ocupa el cargo de juez eclesiástico en 1617, actuando en Atenango, y otras partes de la región de la arquidiócesis de México, como Cuautla, y en los alrededores del obispado de Tlaxcala. En 1618 empieza a coleccionar de manera sistemática informaciones como los encantamientos escritos en náhuatl y muchos relatos y confesiones que compondrían su tratado. El manuscrito fue encomendado por el arzobispo Juan Pérez de la Serna, enérgico educador de costumbres que lideró una rebelión contra el virrey Marqués de Gelves que había tomado posesión de este cargo en 1621. El tumulto ocurrido en 1624 remplace al arzobispo y al virrey. Ruiz de Alarcón parece perder el apoyo para publicar su obra, aunque la dedique al arzobispo Francisco Manso y Çúñiga, quien en 1625 había requisitado de Ruiz de Alarcón más informaciones sobre idolatrías en la región entre Cuernavaca y Taxco. Completa el manuscrito en 1629 y seguiría investigando los indios de la parroquia de Atenango hasta su muerte en 1646. Los originales del tratado de Ruiz de Alarcón se perdieron pero sobrevive una copia parcial hecha en esa época, elaborada por lo menos por cuatro amanuenses. Otro clérigo que actuó como inquiridor y denunciador de indios idólatras, Jacinto de la Serna, debió haber tomado posesión de los originales en Atenango y los utilizó para construir su propio tratado de idolatrías, el cual terminó en 1656. La Serna hace nuevas lecturas de los contenidos de Ruiz de Alarcón, incluyendo también sus propias experiencias de extirpador de idolatría (cf. Michael D. Coe y Gordon Whittaker, “Introduction”, en Hernando Ruiz de Alarcón, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico; the Treatise on Superstitions by... [Hechiceros aztecas en el México del siglo XVII; tratado sobre las supersticiones por...]*, Albany, State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies, 1982, pp. 1-56 y 47 y s.; John F. Chuchiak, “Hernando Ruiz de Alarcón: Extirpator and Early Ethnographer of New Spain”, entrada en David Carrasco, *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, vol. 3, Oxford University Press, 2001, pp. 93-95). En cuanto al manuscrito de los copistas de Ruiz de Alarcón, éste viene catalogado como “Museo Nacional de Antropología ms”. Una colección de tratados fue publicada junto con ese manuscrito con la transcripción de Francisco del Paso y Troncoso en la edición original de 1892 de los Anales del Museo Nacional. Aquí se utiliza el facsímil en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987. Además de esa edición, se utiliza otra en inglés: Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629 [Tratado de las supersticiones paganas que hoy viven entre los indios nativos de esta Nueva España, 1629]*, Richard Andrews y Ross Hassig (trad. y ed.), Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

² Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)”, en Pedro Ponce, *El alma encantada...*, pp. 125-223 y 134.

ximación sin mayores consecuencias. Ruiz de Alarcón habría notado los paralelismos entre los casos locales y la profusión de dioses, cosas y lugares de culto que sería la característica de la superstición de los naturales del virreinato del Perú.

La fuente de esa visión no es exactamente el mundo indígena, no obstante que formara parte de esa construcción que impera en los discursos coloniales sobre el Perú. La idea era común, en cierta medida, a todos los discursos religiosos que trataran de ver en las creencias y las prácticas de los pueblos andinos y mesoamericanos la profusión de la idolatría, aunque normalmente no se utilizara la palabra *huaca* para describir este asunto fuera de los Andes.³

Al abordar la construcción de huaca, siguiendo los pasos de Ruiz de Alarcón, queda demostrado que aquella tiene mucho que ofrecer al pensar en las representaciones y políticas de la época colonial.⁴ Cabe destacar que el clérigo de Atenango se apropia de la noción no solamente para evaluar el error teológico de la adoración a una diversidad de cosas creadas por Dios, también usa el término *huaca* para dar un sentido de costumbre antigua,

³ Hacemos referencia al “culto indebido y dirigido hacia las criaturas”, lo que es la forma habitual, prácticamente canónica de describir lo que sería entre los doctores y teólogos españoles la superstición idolátrica o diabólica y que de varias formas reverbera de modo superlativo entre los religiosos en América. Campagne resume lo que muestra la *Summa* de Tomás de Aquino: la idolatría es “ofrecer indebidamente a una criatura una reverencia propia de Dios”; la adivinación supersticiosa es “consultar a los demonios mediante pactos tácitos o expresos”, y la superstición de ciertas “observancias” es “dirigir la vida conforme a ciertas reglas instituidas por los demonios”. Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos xv a xviii*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, p. 67.

⁴ Al proponer el estudio del “discurso” de Ruiz de Alarcón, se aborda también la relación de su expresión con otros autores y en un amplio contexto. Se observa un uso abierto del concepto en ideas como “condiciones de producción”, “ideología”, “polifonía” y “subjetividad”. Se nota que los soportes o fuentes históricas guardan relaciones de identidad, pero también presentan particularidades, así como contradicciones internas. Con dimensiones extratextuales, contextuales, los escritos constituyen el espacio y flujo de varias instancias de poder, siempre por la acción o por vía de sujetos sociales, cf. Helena H. Nagamine Brandão, *Introdução à análise do discurso [Introducción al análisis del discurso]*, Campinas, Editora da Unicamp, 2004. Las “representaciones”, a su vez, se entienden aquí no sólo como ideas, porque también son “políticas”, es decir, intenciones con algunas repercusiones en las prácticas sociales y en interacción con otras intenciones y poderes. Es de utilidad evaluar las funciones “representación-objeto” por la síntesis que ofrece Paul Ricoeur en el estudio de las fuentes históricas. Señala la función “taxonómica”: se da al ser reveladas las prácticas que remiten a los lazos de pertenencia social, como los territorios, afiliaciones, segmentos sociales. Otra función es “reguladora”: los esquemas y valores compartidos socialmente tienen medidas de apreciación y, sin embargo, también líneas de fractura. Una tercera característica de las representaciones en las fuentes históricas son los múltiples trayectos de reconocimiento individual y social. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli [La memoria, la historia, el olvido]*, París, Seuil, 2000, p. 294.

impregnada en los rituales de los más humildes indios mexicanos. Algunas prácticas y objetos de culto en la Nueva España serían semejantes a los que había en las provincias del Perú, “que son como por ley establecidas, y se guardan al presente”⁵

Esta idea se contrapone a la causa artificial de las idolatrías en el anatema de la hechicería y por la figura del curandero y adivino de los pueblos indígenas.⁶ Pero sucede que, por la manera de tratar las costumbres paganas y el tema específico de las huacas novohispanas, Ruiz de Alarcón desvirtúa la idea general de los teólogos y juristas del siglo XVI sobre las razones de los fracasos de la razón natural entre los indios. Según ellos, las fallas sucedían por motivos como la ignorancia y la poca luz divina, por los hábitos desde épocas remotas de los bárbaros que no tenían la filosofía de los antiguos o la revelación en Cristo, y también por la influencia del demonio que se aprovechaba de la situación.⁷ Mientras tanto, el clérigo mexicano acentúa el tema de las supersticiones de opción y maldad de los especialistas en rituales y, en última instancia, apunta a la abrumadora fuerza del demonio en todos los indios, que, además de eso, son prácticamente acusados de apóstatas maliciosos y herejes. Son delinquentes que, muchas veces, practican la idolatría formal.⁸

En toda esta historia también conspira una nueva costumbre: beber demasiado. Las huacas novohispanas se deben buscar y ser destruidas, lo

⁵ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 134.

⁶ Como el *ticitl* y el *payni*, que son algunos de los especialistas de rituales indígenas ubicados por Ruiz de Alarcón. Según López-Austin, *payni* significa “el mensajero”, el que viaja en busca de los secretos mediante la ingesta de *ololiuhqui*, de peyote, tabaco, entre otras drogas. (Alfredo López-Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, p. 102.) Pero literalmente es “aquel que acostumbra tomar medicina”. Para la palabra *ticitl* usualmente se le atribuyen traducciones como médico o curandero. Queda advertido que las citas en lenguas modernas, no hispánicas, son traducciones mías. Para traducciones de lenguas indígenas se utiliza el apoyo de la bibliografía crítica. Normalmente, se citan palabras del náhuatl, quechua y otras, tal como aparecen en las ediciones de las fuentes históricas utilizadas.

⁷ Hombres como Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas y José de Acosta, aunque con visiones particulares y contextuales, remiten a estos significados del humanismo renacentista para pensar al indio como bárbaro. Cf. Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man; the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology [La caída del hombre natural; el indio americano y los orígenes de la etnología comparada]*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁸ Extirpadores de idolatría como Ruiz de Alarcón, aunque se hayan integrado a la perspectiva agustiniana o inclusive nominalista de Acosta, extrapolan y exageran la figura del demonio y su influencia y acción en América. Además, muestran una gran aversión a las tradiciones de los naturales, diferenciándose en este punto aún más de Acosta. Cf. Fernando Cervantes, *The Devil in the New World; the Impact of Diabolism in New Spain [El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto de lo diabólico en la Nueva España]*, New Haven, Yale University Press, 1994.

que en el fondo significaba proponer la prohibición de los oráculos y de la embriaguez entre los indios y otros grupos.⁹

Para tratar de esas cuestiones, examinaremos primero algunas relaciones entre los movimientos de extirpación de la idolatría en los virreinos de Perú y de la Nueva España. Después, traeremos a cuenta las nociones andinas de Hernando Ruiz de Alarcón para la discusión de las huacas, que son también las de Jacinto de la Serna, a pesar de que éste no mencione la palabra *huaca* en su *Manual de ministros de indios*.¹⁰ Así, podremos observar los pensamientos de afirmación social de estos clérigos en las políticas de interdicción y de reforma de las costumbres en la Nueva España, haciendo referencia también al Perú, especialmente en la comparación de sus obras con el tratado producido por el jesuita Pablo Joseph de Arriaga.¹¹

Queda por aclarar que el alcance de este trabajo se limita a una historia cultural de las ideas analizadas en su contexto y en el corte particular de los discursos que difunden historias de idolatría entre los siglos XVI y XVII.¹²

⁹ El presente ensayo recupera algunos temas y conclusiones del tercer capítulo de Alexandre C. Varella, *A embriaguez na conquista da América; medicina, idolatria e vício no México e Perú entre os séculos XVI e XVII [La embriaguez en la conquista de América: medicina, idolatría y vicios en México y Perú entre los siglos XVI y XVII]*, São Paulo, Alameda, 2013. Sin embargo, contiene nuevas lecturas y perspectivas no desarrolladas en dicho trabajo.

¹⁰ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios”, en Pedro Ponce, *El alma encantada...*, pp. 263-480. Este clérigo tuvo una presencia más destacada en la vida universitaria y eclesiástica que Ruiz de Alarcón. Doctor en teología, fue cura de Tenancingo y Xalatlaco por muchos años, antes de convertirse en decano de la catedral de México en 1632. Tres veces rector de la Universidad de México, tuvo el cargo de visitador general de la diócesis en la gestión de dos arzobispos. Para la referencia en las notas: La Serna.

¹¹ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, edición de H. Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999. La obra y el autor protagonista de la primera gran fase de la extirpación de la idolatría en la jurisdicción episcopal limeña se contextualizan más adelante. En las notas será referido como: Arriaga.

¹² En las formaciones sociales que surgen de la Conquista, el tema de la religión y la idolatría permean las cuestiones de la “representación” y del “discurso” de manera compleja, dadas las (nuevas) relaciones interculturales, o, adicionalmente a esto, a la (re)construcción de identificaciones y de identidades de grupos sociales e individuos en los marcos jurídicos, económicos, políticos, culturales. No es fácil establecer el significado pleno de la condición y la agencia de “indio”, y más complicado aún es establecer el tema de la “idolatría” que surge de los poderes españoles en América. Hay una variedad de formas y múltiples esfuerzos para pensar el tema de la idolatría en el Nuevo Mundo en los análisis históricos y antropológicos. Es importante tener en cuenta la cuestión del estereotipo asociado a los antagonismos creados históricamente por la Iglesia católica medieval y renacentista: visiones de los cultos paganos y bárbaros; los sentidos de hechicería y de brujería, todos son meramente aproximados, se relacionan y elaboran para los indios. Habrá quien prefiera negar el anatema de la dominación colonial que cargan las palabras *idolatría*, *superstición* y *hechicería*, o, por el contrario, cosificar el término *idolatría* y otros, para cuestionar el marco de las prácticas locales en la idea de la religión, religiosidad o magia, creados en el mundo occidental. Una alternativa sería mostrar que las nociones de idolatría o

Nueva España y la Extirpación de la Idolatría en el Perú

Es más fácil considerar una secuencia de eventos o un proceso histórico de extirpación de la idolatría en el arzobispado de Lima, a partir de los inicios del siglo XVII, que buscar una situación similar en las regiones centrales de la Nueva España en la misma época. David Tavárez apunta para ese derrotero de la Contrarreforma —con sus campañas teológicas y judiciales contra las heterodoxias cristianas campesinas en España, Francia e Italia— como un factor decisivo para la actuación de un “número reducido pero decisivo” de religiosos en el centro de México contra los errores de los indios bautizados desde hacía mucho tiempo.¹³ No obstante, el mismo motivo europeo dio un resultado diferente en otro gran núcleo del Imperio español en América: las campañas de la Iglesia en regiones del virreinato del Perú, con muchos jueces visitadores y jesuitas auxiliares, muchos párrocos, curacas e indios tributarios involucrados.

Sin embargo, en el centro de la Nueva España también hubo momentos de conmoción. Parte de la historiografía considera que en esta región la extirpación de idolatrías ocurrió a partir de dispersas iniciativas personales. Sin embargo, hubo campañas muy expresivas en algunas partes, como en Oaxaca. También se puede considerar que hubo prácticas cotidianas y de larga duración en represión a los indígenas, en muchos rincones del dominio cristiano en el virreinato de la Nueva España.¹⁴ Por

hechicería comprenden el espejo de los códigos culturales de los que emiten el discurso sobre el “otro”, si bien el espejo normalmente suele invertirse. Puede pensarse en la negación o apropiación de las semánticas de idolatría por parte de los indígenas de ese tiempo como una forma de acomodación, por una parte, o de resistencia política, por la otra. La aculturación y transculturación son problemas y métodos intrínsecamente vinculados a estas situaciones. También la aproximación analógica entre las expresiones de la religión y la religiosidad católica y otras manifestaciones europeas con la diversidad de prácticas y religiosidades indígenas, en la palabra *idolatría* entre otras, fue importante para las políticas evangelizadoras y para las políticas indígenas. En última instancia, las traducciones culturales, en general estereotipadas y cargadas de negatividad, de cualquier forma contribuyeron a la comunicación entre bagajes culturales muy distintos. Fruto de ese momento son también las interpretaciones más libres y positivas sobre el “otro” en el cambio etnológico del siglo XX y hasta la fecha. Si el presente ensayo se limita a abordar los discursos “españoles” o coloniales, se debe considerar la riqueza de aspectos de las diferentes aproximaciones al problema de la idolatría en América.

¹³ David Tavárez Bermúdez, “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, en *Historia Mexicana*, núm. 194, octubre-diciembre de 1999, pp. 197-253, en esp. 205.

¹⁴ Cf. David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles; devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, UABJO/UAM/El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2012, y del mismo

fin, no se puede concluir rápidamente que las búsquedas y puniciones de idólatras en esta gran región hayan sido de amplitud social menor en comparación con la extirpación en el mundo andino. Ésta es mejor documentada y divulgada en importantes ediciones modernas de procesos contra los indios considerados infractores de la fe.¹⁵ Además, debido a la pérdida de muchos documentos de archivos parroquiales en México durante la época liberal y la Revolución, así como por la dispersión y parca consulta de lo que ha sobrevivido, hay dificultad para evaluar el alcance de estos fenómenos represivos en la Nueva España del siglo xvii.¹⁶

De todas formas, hay diferencias históricas entre los núcleos del Imperio español en América y no hay manera de tratarlas aquí satisfactoriamente como para suponer los porqués de los desajustes locales, circunstanciales o las disparidades en la comparación macrorregional. Esa historia está aún por escribirse, principalmente a nivel estructural.¹⁷

Cabe señalar también la proximidad de los dos ambientes, sobre todo en el aspecto jurídico, del fenómeno de la extirpación de la idolatría.¹⁸

autor, “Ciclos punitivos, economías del castigo, y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México”, en Ana de Zaballa Beascochea (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, siglos xvi-xviii*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2005, pp. 37-56; también John F. Chuchiak, “La inquisición india y la extirpación de idolatrías: el castigo y la reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690”, *ibid.*, pp. 79-94.

¹⁵ Uno de esos importantes esfuerzos: Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías (Cajatambo, siglos xvii-xix)*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.

¹⁶ Merece mención la evaluación de fuentes alternativas como la hecha por John F. Chuchiak, “Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Meritos and Their Role in Defining the Concept of Idolatry in Colonial Yucatán, 1570-1780,” en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2 (2002), pp. 1-29.

¹⁷ El tema puede ser abordado en virtud de las distintas dimensiones sociales y culturales del segmento indígena de esas regiones y después de los acontecimientos de la Conquista, con cuestiones relacionadas con la geografía humana, los brotes epidémicos, la religiosidad y las organizaciones propias de los nativos. Los factores políticos e institucionales de la estructura de dominación social pueden conducir igualmente a debates interminables. La reacción a los abusos cometidos durante los castigos a los idólatras en episodios como la ejecución de don Carlos Ometochtzin de Texcoco, bajo las órdenes del arzobispo Zumárraga, así como los autos de fe de fray Diego de Landa en Yucatán, son algunos de los eventos mencionados generalmente para mostrar la resistencia de la Corona y en la Nueva España a las políticas más severas de reforma de las costumbres o del combate a las idolatrías. El enraizamiento relativo de los conventuales en México, todavía fuerte al pasar del siglo xvi al xvii, estaría en contraposición a los resultados del gobierno centralizador de Francisco de Toledo, que castigó severamente la rebelión inca en Vilcabamba e invitaba a los jesuitas a coordinar la renovación y expansión de la Iglesia episcopal limeña. Estos y otros aspectos pueden mostrar las diferencias o estimular la polémica sobre el tema.

¹⁸ Estas políticas y prácticas judiciales se refieren principalmente al ámbito episcopal de la compleja legislación virreinal y son de naturaleza religiosa y moral contra los individuos en la condición jurídica de indio. Nunca hubo “extirpación de la idolatría” como una estructura separada o ajena a

Sin embargo, es importante exponer algunos eventos de inicios del siglo XVII que pueden ser de utilidad para evaluar las influencias peruanas en Hernando Ruiz de Alarcón y otros predicadores de la fe y de las buenas costumbres cristianas de cara a los indios de la Nueva España.

Es casi natural ubicar, en una sola persona, la responsabilidad del inicio de las visitas de una mayúscula Extirpación de la Idolatría en el Perú. Se puede entrever que las desavenencias y pleitos entre un párroco —prominente doctor— y algunas personas del pueblo de Damián en Huarochiri hayan sido el detonante para las detalladas averiguaciones y grandes recolecciones de ídolos y momias, entre otros tipos de huacas y cosas de idolatría.¹⁹ Aunque se pueden encontrar procesos de persecución de indios idólatras anteriores a la actuación de Ávila o antes del inicio del siglo XVII, se acentúa un origen contextual de la extirpación de idolatrías, tiene diversas interpretaciones.²⁰

los ámbitos y prerrogativas de las audiencias y tribunales eclesiásticos. La Inquisición normalmente no podía actuar en contra de los naturales de la tierra, aunque era considerable su influencia y su relación con la persecución de los errores religiosos y morales de los indios. Cf. Richard E. Greenleaf, “The Inquisition and the Indians of New Spain: a Study in Jurisdictional Confusion” [“La Inquisición y los indios de la Nueva España: un estudio sobre la confusión jurisdiccional”], en *The Americas*, núm. 22, octubre de 1965, pp. 138-151. Por otra parte, los indígenas vivían en contacto con otros sectores sociales y esto explica la interferencia de la Inquisición en ciertos casos. De cualquier manera, tanto en el siglo XVI como en el XVII los indios seguían siendo los neófitos vigilados y reformados a pesar de las crecientes acusaciones y castigos de algunos perseguidores que veían las supervivencias idolátricas o las mezclas con catolicismo, como cercanas o idénticas a la apostasía, herejía y brujería. Cf. Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIIH, 2010.

¹⁹ A finales de 1609, el beligerante doctor Francisco de Ávila inaugura un espectacular auto de fe en la capital, con el botín de cosas de la idolatría que había recolectado en las montañas relativamente cercanas. A inicios del siguiente año, Lobo Guerrero, que recién había tomado su cargo como arzobispo de Lima, nombra a Ávila como “juez visitador de las idolatrías”.

²⁰ ¿Una venganza personal de Ávila, que se habría salido de control con las visitas eclesiásticas que siguieron? La idea tiene fuertes repercusiones a partir de Antonio Acosta, “La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión, de Pierre Duviols”, en *Revista Andina*, 5, 1, núm. 9, 1987, pp. 171-195. La lectura de un mecanismo de control estatal creado como Inquisición para los indios, se asume que sea el otro extremo de este debate. Las campañas eclesiásticas como Extirpación de la Idolatría o Nueva Extirpación, en mayúsculas, como fue escrito por Duviols, sirve justamente para mostrar la peculiaridad institucional de represión a lo que Ávila pregona como sobrevivencias escondidas de cultos nativos adaptados a la clandestinidad: Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial; 'Extirpación de l'idolâtrie' entre 1532 et 1660* [“La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú Colonial: ‘La extirpación de la idolatría’ entre 1532 y 1660”], Lima, Institut Français d’Études Andines, Travaux de l’IFEA, t. XIII, 1971, pp. 147 y s.; cf. Pierre Duviols, “Estudio Preliminar”, en *Procesos y visitas de idolatrías; Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 21-162. Lucha titánica para eliminar los restos de paganismo en el Perú o las nuevas formas de religiosidad andina. Tal vez ni una cosa ni la otra, conside-

Heredera de la política de la Curia Eclesiástica de mediados del siglo xvi y de las visitas episcopales impulsadas en la Contrarreforma, la extirpación de idolatrías del siglo xvii se fundaría como institución (si bien entre comillas).²¹ El poder antes reservado a la justicia secular para ejercer el castigo de los culpables se trasladó al juez visitador de idolatrías. En varios pueblos de indios en el Perú —como en los corregimientos de Huarochiri y de Cajatambo— hubo muchas expropiaciones y castigos físicos, así como cadena perpetua de algunos dogmatistas, maestros o ministros de idolatría en la Casa de Santa Cruz, en el Cercado de Lima. La presencia de los jesuitas es esencial en una primera fase debido a que ejercían la predicación como coadyuvantes en los procesos de juicio.

No hay duda de que, además del doctor Ávila, el principal personaje de esa época fue el padre Pablo José de Arriaga.²² Después de su muerte en 1622 hubo un relativo retroceso, ya que es sólo hasta la década de 1640 cuando regresa el frenesí de las campañas con el arzobispo Pedro de Villagómez; sin embargo, éstas suceden sin la presencia de la Compañía de Jesús, que esta vez se niega a seguir a los visitadores de idolatrías.²³

Fuera del contexto peruano quizá no hayan sido tantos los evangelizadores que en esa primera mitad del siglo xvii se animaron a descubrir las idolatrías ocultas, especialmente en el centro de México. Las viejas guardianías franciscanas y prioratos de otras órdenes conventuales no podían ejecutar la justicia eclesiástica después de 1568, cuando la bula conocida

rando las complejas interacciones socioculturales andinas y las dinámicas e intenciones detrás de tantas campañas y procesos de idolatría. Sospechar que algunos extirpadores de idolatría y acusadores locales querían simplemente expropiar los bienes e aislar a los individuos procesados, tampoco contempla la riqueza de esta historia. Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* [*La idolatría y sus enemigos: religión colonial andina y extirpación, 1640-1750*], Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 34 y s.

²¹ Esto se debe a que no hubo nunca una estructura paralela a la esfera episcopal y las campañas dependían de los arreglos entre los líderes religiosos y civiles interesados en hacer las visitas a los pueblos de indios. Ana de Zaballa Beascochea, “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIIH, 2010, pp. 17-46, en esp. 40 y s.

²² Arriaga toma la delantera de las campañas sobre todo después de que Ávila sale de escena de aquella jurisdicción en 1617, asignado a una feligresía en el Alto Perú. El jesuita dirigió la prisión de Santa Cruz y asistió a muchas visitas como auxiliar de los jueces, acompañando, entre otros, a Fernando de Avendaño. Arriaga también inspira ordenanzas del virrey Francisco de Borja y en 1621, poco antes de morir, consigue ver publicado su tratado *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Cf. Enrique Urbano, “Estudio Preliminar”, en Arriaga, *op. cit.*, 1999, pp. xi-cxxxI.

²³ Duviols, *La lutte contre les religions autochtones...*, pp. 160-165.

como *Omnimodo* fue abolida. Además, parece que los regulares del siglo xvii ya no se preocupaban por las supervivencias idolátricas como los autores de los inmensos tratados de la época de Felipe II.²⁴

Por medio de la expansión de los curatos y beneficios y la injerencia en los pueblos comandados por los regulares, se incrementaba el alcance de los clérigos seculares en las comunidades indígenas del siglo xvii. Sin embargo, no se preocupaban por el culto de imágenes milagrosas sospechosas de idolatría, sino todo lo contrario.²⁵ Tampoco creyeron fácilmente en supuestos pactos diabólicos entre los indios.²⁶ A pesar de todo esto hubo campo para la demonización de las prácticas locales, partiendo del ejemplo de los movimientos de represión y reforma cultural en Europa, como el creciente papel de la Inquisición contra las magias populares. Como resultado, algunas instrucciones sobre las idolatrías y supersticiones en el siglo xvii novohispano salieron a la luz.²⁷

²⁴ Hombres como Bernardino de Sahagún o Diego Durán, aunque hayan tenido miradas positivas hacia la civilidad o gobierno de los antiguos naturales, expresaron muchas quejas y buscaron examinar muchas prácticas indígenas como señales de paganismo, idolatría, superstición, como se evidencia en los detalles de sus observaciones sobre las costumbres, realizaciones e historias de los indios. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España; primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, 1988; Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas de Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1984.

²⁵ El culto a imágenes y capillas católicas fue alentado por la política de Contrarreforma debido a la iconoclastia luterana. Antonio Rubial García, “La evangelización novohispana (1523-1750)”, en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América*, Lima, UNMSM-Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2009, pp. 45-68, en esp. 61-63.

²⁶ La comprensión dominante, de arriba abajo en las jerarquías monásticas y eclesiásticas entre los siglos xvi y xvii, inclusive entre los hombres de la Inquisición, era de que los errores de fe y moral indígenas no eran formales, no eran graves. El paganismo parecía superficial y no había ninguna amenaza a la omnipotencia de Dios entre los indios cristianizados. De hecho, los ritos propiciatorios, las prácticas mágicas para la curación y otras solicitudes podían estar relacionadas con suplir lo que no estaba siendo ofrecido por la peculiar religión católica novohispana, la cual es, sin duda, fruto de la hibridación cultural. William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-century Mexico [Magistrados de lo Sagrado: Sacerdotes y Feligreses en el México del siglo xviii]*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 62 y s.

²⁷ *Ibid.*, p. 64. Estos escritos están más a la vista actualmente, porque al igual que las obras anteriores de Sahagún y Durán, los tratados más relevantes del siglo xvii (por lo menos en lo que respecta a los contenidos extensos y detallados), no contaron con la suerte de ser publicados. Las luchas internas entre regulares y seculares, entre autoridades civiles y clericales, tensiones entre las órdenes monásticas, entre curas, hacendados y corregidores, en fin, una gama interminable de conflictos, pudo haber dejado de lado la cuestión de la idolatría. “Rutina, desprecio o indiferencia” de los evangelizadores, pregunta Gruzinski. El punto es que la Iglesia postridentina no estaría muy preocupada por la idolatría, pero sí con los métodos para una conversión más pro-

En cuanto a esta corriente de investigación y castigo de los delitos de supersticiones diabólicas se observan casos aislados, como el de Hernando Ruiz de Alarcón, quien en 1613 realizó la exposición de indios idólatras y objetos de idolatría al modo de los autos de fe del Santo Oficio. Esto fue denunciado como un desvarío fuera de lugar.²⁸ Años después, la actuación de un fraile agustino sobre un indio que había bebido poción de *ololiuhqui* también se consideró excesiva y muy cercana a los castigos inquisitoriales.²⁹ Superstición considerada de las peores por Ruiz de Alarcón.³⁰ Él tenía muchos colaboradores indios y también ayudaba a denunciar ante la Inquisición personas de diversos orígenes.³¹

funda y que fueran eficaces dentro de las líneas del catolicismo reformado. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 160.

²⁸ Fray Juan Carrasco supo, a través de un español cerca de Atenango, que Ruiz de Alarcón había hecho la humillación y castigo en forma de la Inquisición más de una vez. No hubo ningún proceso contra el clérigo, solamente la investigación del caso. Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 304, exp. 39, 1614.

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 510, exp. 133, 1625.

³⁰ Ruiz de Alarcón relató en su tratado de idolatrías la quema de grandes cantidades de semillas de *ololiuhqui* en Atenango, convocando a la gente para presenciar actos de fe en la plaza central (Ruiz de Alarcón, p. 144).

³¹ El clérigo denuncia al Santo Oficio la superstición del *ololiuhqui* entre los indios. Cf. “Carta del Br. Ruiz de Alarcón hablando de supersticiones de los indios. Tlalquitenango”, en AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. 19, 1624. La época de investigaciones de Ruiz de Alarcón sobre el uso de la bebida coincide con gran parte de los procesos inquisitoriales estrictamente contra españoles, negros, mulatos y mestizos (que se relacionaban con indios). Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 130 y s.; cf. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario...*, 1991; del mismo autor, *La guerre des images; de Christophe Colomb à ‘Blade Runner’ (1492-2019) [La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón hasta ‘Blade Runner’ (1492-2019)]*, París, Fayard, 1990. El cura hace clara mención de haber remitido al Santo Oficio, además, casos de superstición con una especie de reliquia de vaqueros llamadas “nominas”, donde veía el “pacto, por lo menos implícito”, que sucedía entre “mulatos, mestiços, indios y gente vil” (Ruiz de Alarcón, p. 148). Traslosheros supone que el cura de Atenango no habría tenido serios problemas con el Santo Oficio, considerando también el tema de sus colaboraciones con la institución. Aunque practicara castigos análogos, no estaba totalmente fuera de lugar, o tal vez un poco porque en aquel momento no era juez regional del provisorato de indios. Pero los curas de indios podían ejercer castigos contra los naturales por sus errores y de modo parecido a las prácticas de la Inquisición véase: Jorge E. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750”, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 47-94, en esp. 62. Tal vez sea una exageración afirmar que los extirpadores de idolatría hicieran sus empresas individuales no sólo por el celo excepcional, sino también debido a una “manía represiva”. Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 153.

La excentricidad desde la perspectiva de un centro de extirpación de la idolatría en el arzobispado de Lima ofrece un margen para hablar de un proceso semejante en la Nueva España. Aunque sin la concepción ni el alcance limeño, la extirpación, específicamente en el centro de México, tuvo un terreno fértil en los albores del siglo xvii, con las nuevas congregaciones que reunían a la menguante población nativa.³² Fue a partir de ahí que comenzaron los embates de clérigos y doctores para descubrir las idolatrías, como lo señala Jacinto de la Serna, activo extirpador de idolatrías, quien elogiaba la pionera iniciativa del licenciado Pedro Ponce de León y de otros religiosos en el Valle de Toluca, en 1610.³³ Es precisamente en ese año que el doctor Ávila se convertiría en el gran protagonista de la institución antiidolátrica de Lima.

Es posible que existan más coincidencias —un contexto general europeo y americano igualmente adecuado— que relaciones directas entre ciertos eventos y el discurso de la extirpación de la idolatría entre Perú y la Nueva España, pero no se puede negar una fuerte influencia del *momentum* andino sobre algunos hombres en México, Oaxaca, Yucatán y Guatemala. La experiencia y la fama de las visitas en la jurisdicción limeña han de haber entusiasmado a los más aguerridos perseguidores de rituales, costumbres, oficios y objetos de los indígenas novohispanos. Lo que ocurría lejos podría servir para justificar las prebendas en cargos parroquiales, la investidura de juez comisionado, o incluso para confirmar la creencia de que tenía que existir un castigo más severo ante las supervivencias idolátricas y otras desviaciones de los indios de la Nueva España.

Antes de continuar con el caso de Ruiz de Alarcón vale la pena mencionar a Pedro Sánchez de Aguilar, buen ejemplo tanto de las influencias como de los paralelos de la extirpación de idolatrías entre las grandes regiones de la América hispana. Sánchez de Aguilar actuó en algunos pueblos yucatecos como visitador de idolatrías. De hecho, no se puede omitir la fuerza de la persecución de indios idólatras en Yucatán desde la década de 1570.³⁴

³² Sobre el contexto de las nuevas congregaciones de indios, cf. Alba María Pastor, *Crisis y recomposición social; Nueva España en el tránsito del siglo xvi al xvii*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999.

³³ La Serna, *op. cit.*, pp. 287-288. El clérigo consideraba, por otra parte, la ambigua connotación política de las nuevas congregaciones de indios del siglo xvii, pues no solamente daban más posibilidades de vigilancia para los clérigos, sino también hacía espacio para la acción de los indios idólatras “dogmatizadores”.

³⁴ Cf. John F. Chuchiak, “La inquisición indiana...”, 2005.

Descendiente de la estirpe de los conquistadores, el decano de la catedral de Mérida había comenzado a investigar idolatrías más de 10 años antes de que Ávila liderara la primera visita en la región de Huarochiri, cerca de Lima. Curiosamente, Sánchez de Aguilar terminaría su tratado contra idólatras en 1613, año en el que se dio el Sínodo de Lima, que ofrecía las principales normativas de la campaña peruana para visitas a las reducciones o pueblos de indios. El objetivo manifiesto de Sánchez de Aguilar en su *Informe contra los adoradores de ídolos* era desbordar la tarea de persecución y castigo de los naturales que calificaba como “herejes [*sic*] idólatras”.³⁵ Esta expresión sería utilizada por Jacinto de la Serna tiempo después.³⁶

Sánchez de Aguilar señala en el prólogo de su tratado la falta de una política efectiva de interdicción de las idolatrías en la Nueva España y alaba lo que ocurría en el virreinato del Perú.³⁷ Indicio de cuán fuerte podía ser la influencia de los episodios andinos para los hombres aplicados a la detección de idolatrías en la Nueva España.

No sólo fueron los episodios, también los tratados peruanos daban ánimo para que no quedaran tan decepcionados con lo que ocurría en el norte del Imperio español americano. En el mismo prólogo de 1636 al informe que había hecho décadas antes sobre Yucatán, Aguilar lamenta no haber tenido acceso al *De procuranda indorum salute* del padre Acosta. Enfatiza más todavía el “libro del P. Pablo Ioseph de Arriaga impreso el año de 1621 (otro Pablo entre las gentes)”.³⁸

³⁵ Con respecto a las idolatrías de Yucatán, Sánchez de Aguilar aportó pocas anotaciones que llegaron a la imprenta solamente cuando llegó a vivir a la Ciudad de la Plata. En la capital de la Audiencia de la Provincia de los Charcas se divulgaron sus breves comentarios junto a una buena recopilación de cédulas reales y ordenanzas que señalaban la rigidez en la interdicción y castigo de los indios, de acuerdo con los procedimientos de la justicia civil y eclesiástica. Todo mezclado con argumentos contrarios al castigo severo, pero para ser refutados de forma dialéctica. Aguilar lidiaba con polémicas en los ámbitos del derecho canónico, inquisitorial y civil ante la cuestión de las idolatrías de los indios. Pedro Sánchez de Aguilar, “Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán [1636]”, en Ponce, *El alma encantada...*, pp. 16-122.

³⁶ La Serna, *op. cit.*, p. 308. Los indios “herejes idólatras”, según La Serna, “vsan del traje de corderos, siendo lobos; quieren parecerse á los verdaderos Christianos, siendo verdaderos idolatras”, *ibid.*, p. 449.

³⁷ Se queja abiertamente de la mansedumbre de los jueces reales en la Nueva España, siendo que, de forma encubierta y muy lejos, en el Alto Perú, hace reprimendas a las esferas centrales del poder novohispano. También elogia al gobierno peruano del conde de Montescalros (quien ya había ocupado el cargo de virrey de la Nueva España) y el posterior liderazgo en Perú del príncipe de Esquilache. Ponce, *El alma encantada...*, pp. 21-22. Ambos virreyes conspiraron con el movimiento liderado por el doctor Ávila y el padre Arriaga en los momentos de fuerte afirmación de las visitas contra las idolatrías en el Perú.

³⁸ “basta citar al Autor, y todo el libro, que parece se escriuio para corroboracion deste informe, y

Ruiz de Alarcón, probablemente en la Ciudad de México, en una de las visitas a sus familiares, debe haber consultado un tratado de idolatrías que provenía de América del Sur. En una parte de sus tratados, en los que hablaba de las huacas, probablemente escrito en 1626 (fecha que escribe en la misma narración), el clérigo recuerda la “borrachera, que es donde va [...] a parar” la investidura del cargo de gobernador entre los indios, tal como sucede en “todas sus juntas”. Añade que vio pequeños tecomates de una india en Atenango, los que guardaba en una caja con llave y que “eran heredados de sus antepasados”. Considera que los indios tenían mucho “respecto” con estas cosas “como también se refiere en el libro del Piru referido”.³⁹

No hay forma de precisar la fuente de Ruiz de Alarcón partiendo de los documentos conservados,⁴⁰ sin embargo es posible especular que fue el tratado del padre Arriaga. Ésta era obra pública y fue utilizada, por ejemplo, por el padre Anello Oliva y por fray Antonio de la Calancha en textos que fueron terminados hasta 1631. Lo utilizaron justamente para hablar sobre la profusión de ídolos, cosas y lugares sagrados en la superstición de los indios peruanos.⁴¹

El tratado de Arriaga fue publicado en 1621, alrededor de cinco años antes del comentario de Ruiz de Alarcón sobre las huacas entre Perú y la Nueva España. No podría faltar la circulación del importante instrumento evangelizador que es el tratado del jesuita, con adiciones como el modelo del edicto de las visitas en pueblos de indios. Después de todo, ¿quién más tendría tanto desplazamiento en el imperio católico como los ignacianos y sus escritos?

para confusion de los juezes Reales, que con tanta tibieza ayudan a esta estirpacion; muy al reues del zelo de los dos Virreyes de Lima” (*ibid.*, p. 21).

³⁹ Ruiz de Alarcón, p. 135.

⁴⁰ Los copistas de Ruiz de Alarcón omitieron varias notas explicativas de los originales que se perdieron. Jacinto de la Serna, quien probablemente tuvo en sus manos los originales, tampoco se remite a la fuente cuando extrae pasajes de los textos del clérigo de Atenango, siendo que los parafrasea libremente. Cf. Coe y Whittaker, “Introduction...”, 1982.

⁴¹ Especialmente el padre Giovanni Anello Oliva, quien no fue publicado en la época (*Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* [1631], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998), copia y parafrasea en el capítulo “de las idolatrías...” (f. 132r.-143r., en la edición pp. 157-170) mucho de lo que existe sobre huacas en el tratado de Arriaga. En Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares esta monarquía*, 6 v., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974-1981, en el t. III (vol. 6), cap. x “En que se dicen la suma de idolatrías que en el Perú trabajaron por extirpar nuestros religiosos...”, véase particularmente la p. 834. También Arriaga es citado en el cap. XVIII del t. IV sobre los episodios de la campaña de extirpación de idolatrías.

Muchas huacas de la Nueva España de Ruiz de Alarcón se asemejan a las prácticas y objetos mencionados por Arriaga o sus fuentes escritas sobre el Perú. Pero lo que cabe destacar —independientemente de qué obra haya servido de referencia— son los criterios que sirvieron para preparar tanto la mirada como la pluma del bachiller y beneficiado de Atenango, quien impondrá, a su modo, algunas huacas del Perú para el altiplano mexicano.

Las huacas en Nueva España

Al mismo tiempo que asocia las idolatrías mexicanas con lo pagano grecorromano, con el tema de la brujería europea y hasta con la cuestión de las supersticiones del pueblo español, Ruiz de Alarcón acude, concomitantemente, a otra comprensión recurrente. Las obras de la talla de Bartolomé de las Casas y de José de Acosta en el siglo XVI abusaron en las comparaciones entre los indios mexicanos y peruanos.⁴² Poco después de que Ruiz de Alarcón comenzó a investigar las idolatrías de algunos indios en la región del antiguo marquesado, fray Juan de Torquemada publicaba en Sevilla la *Monarquía indiana*.⁴³ Contempla el mismo razonamiento de Acosta: identifica las costumbres idólatras de mexicanos (y algunas de peruanos) como obra demoniaca que arremeda los ritos de la religión verdadera.⁴⁴

Aunque se minimice la peculiaridad del ejercicio o la excelencia teológica de Ruiz de Alarcón, hay que destacar que su vista estaba atenta a descubrir varios detalles del cotidiano indígena, aunque siempre haya procurado mostrar tramas de idolatría o de superstición en las creencias, prácticas y cosas de los indios.⁴⁵

⁴² Cf. Bartolomé de las Casas, *Apologetica historia sumaria*, edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels, 3 t., Madrid, Alianza Editorial, 1992; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], edición de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

⁴³ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, edición crítica bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, 7 v., México, UNAM-IIIH, 1975-1983.

⁴⁴ Cf. Bernand y Gruzinski, *De la idolatría...*, p. 67. Torquemada hacía todavía amplios comentarios sobre el paganismo antiguo comparado con lo del Nuevo Mundo, cuando trae autoridades grecorromanas y honorables de la Iglesia, lo que, por cierto, ocupaba el mayor espacio de su narrativa, tal vez más de lo que se observa en la *Apologetica historia sumaria* de Las Casas.

⁴⁵ En opinión de Bernand y Gruzinski, *De la idolatría...*, el tema de la idolatría en hombres como Ruiz de Alarcón y La Serna pierde en la ambición de constituir un cuadro sintético o enciclopédi-

Cabe recalcar que el clérigo de México fue perspicaz al traer una noción de idolatría que tiene cierto tono autóctono al usar la palabra quechua y aimara *huaca*.⁴⁶ Mucho de lo que Alarcón veía o procuraba encontrar en el medio mexicano lo relacionaba con cosas de los indios del otro hemisferio. Aunque no las describiera, las huacas de las provincias del Perú le servían de parámetro.

Entre los siglos XVI y XVII hubo la tendencia de considerar que el término podría ser aplicable tanto al objeto como al lugar de culto. En el léxico quechua publicado en 1560 por uno de los primeros misioneros en Perú, fray Domingo de Santo Tomás, *guaca* es sucintamente “templo de ydolos, o el mismo ydolo”.⁴⁷ En la contemporánea *Relación* de los agustinos en la provincia de Huamachuco, quizá más que una doble interpretación se observa la indefinición del término.⁴⁸ Esto refuerza el sentido ofrecido por Ruiz de Alarcón mucho tiempo después: huaca es indistintamente ídolo y lugar de idolatría.⁴⁹

co, pero gana en la perspectiva de recoger lo escondido, desvelando contenidos lo suficientemente ricos para la investigación histórica. Por otra parte, Andrews y Hassig acentúan de Ruiz de Alarcón su “inadecuación como un etnógrafo”. Debe tenerse en cuenta que este clérigo no presenta una exposición completa ni hace un tratamiento exhaustivo de la vida nativa, como lo hicieron algunos tratados de misioneros del siglo XVI, como Sahagún (J. Richard Andrews y Ross Hassig, “Editors Introduction: The Historical Context” [“Introducción de los editores: el contexto histórico”], en Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the heathen...*, *op. cit.*, 1984, pp. 8 y 24). Ambas consideraciones, al principio divergentes, parecen complementarse para un análisis del potencial de las anotaciones y comentarios de hombres como Ruiz de Alarcón y La Serna, en particular en lo que respecta a las prácticas mágicas, al compararlas con la obra de Sahagún, como se hizo en varias obras, como por Alfredo López-Austin, *Cuerpo humano e ideología; las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 t., 3ª ed., México, UNAM, 1996. Hace tiempo que el tema de los encantamientos recibe gran atención. Cf. Alfredo López-Austin, “Términos del nahuatlolli”, en *Historia mexicana*, XVII, 1 (65), julio-septiembre de 1967, pp. 1-36.

⁴⁶ El término, en la lengua quechua general, tiene la pronunciación “waka”, y muchos autores prefieren flexionarlo en masculino. Pero aquí la intención es trabajar la noción como fue marcada por los españoles en femenino. Si a menudo usaban la grafía “guaca”, se prefiere la grafía “huaca” en el patrón del español moderno.

⁴⁷ Domingo de Santo Tomás, *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú compuesto por el maestro F... de la orden de S. Domingo*, Valladolid, Imprenta de Francisco Fernández de Córdova, 1560, p. 131.

⁴⁸ Desde la primera vez que aparece la palabra: “en esta provincia [de Guamachuco] se tuvo noticia que había gran cantidad de ydolos y ydolatrías y guacas que llaman los yndios oratorios, donde estan los ydolos y muchos hechizeros, y que hera quase la fuente de donde avía mandado las guacas”. *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*, edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1992, f. 2v, p. 8. En los folios siguientes también es confuso de entender si huaca es el lugar del ídolo, o ídolo, o inclusive si ídolo y el lugar de culto es lo mismo.

⁴⁹ Lingüistas y etnohistoriadores ofrecen prácticamente la misma fórmula. En el glosario de su edición del *Manuscrito de Huarochirí*, Gerald Taylor traduce huaca como “ser sagrado (masculino o

Para la más antigua crónica del soldado Cieza de León acerca del señorío de los incas, las huacas serían los oráculos, artefactos que eran también lugares de grandes sacrificios, así como la sede de los tesoros de oro y plata. Aunque podría haber huacas de menor prestigio que parecerían ermitas.⁵⁰

Después de la época de la destrucción de muchas de estas huacas quizá pudieron resurgir y “andaban por el aire”, ahora no sólo metiéndose en las piedras, nubes o fuentes para hablar, “sino que se incorporan ya en los indios”.⁵¹

En la confusión de sentidos que ofrecen las fuentes documentales, toca privilegiar cierta comprensión que se combine mejor con el tema historiográfico. Así, para Marco Curatola, en sus estudios de la adivinación en el mundo andino, huaca es cualquier objeto o ente que tenía la función de oráculo.⁵² Para Susan Ramírez, cuando trata de los *huaqueros* (cazadores de tesoros) al inicio de la colonización del norte de Perú actual, prevalece la perspectiva de que, en los tiempos incaicos, la palabra significaba *sepultura*.⁵³ Pero como advierte la autora: descifrar un sentido original de huaca es menos importante que constatar el alcance semántico entre españoles e incluso entre indígenas. El sentido antiguo se pierde y el uso común expresaría que todo para los andinos, sagrado y divino, era huaca.⁵⁴

femenino); la manifestación material de dicho ser sagrado y el santuario donde se practicaba su culto”. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, edición bilingüe de Gerald Taylor, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, UNMSM-Fondo Editorial, 2008, p. 19.

⁵⁰ Pedro de Cieza de León, *El señorío de los incas*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 100-103.

⁵¹ Éste es uno de los relatos relacionados con lo que se conocía como *taqui onquy* o “danza de la enfermedad”. Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henríque Urbano, Lima, Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo/Universidad de San Martín de Porres-Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, 2008, pp. 129-130.

⁵² Curatola expone que en la noción de huaca debe prevalecer la idea del poder de comunicación de las entidades sagradas con las comunidades corporativas de parentesco, sean esas entidades las piedras pequeñas, los ancestros momificados, los lugares míticos de origen: “En efecto, con el término genérico de *huaca*, los andinos indicaban la fuerza que ‘animaba’ lo que comúnmente está inanimado; y esta ‘animación’ se manifestaba, en primer lugar, a través de la facultad de ‘hablar’, de comunicarse con los hombres”. Marco Curatola Petrocchi, “La función de los oráculos en el imperio inca”, en Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008, pp. 15-70, en esp. 17.

⁵³ Susan E. Ramírez, *The World Upside Down; Cross-Cultural Contact and Conflict in sixteenth-century Perú [El mundo de cabeza; contacto intercultural y conflicto en el Perú del siglo XVI]*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 142.

⁵⁴ Sin perder de vista, por supuesto, el sentido profano, de tesoro escondido, como se ve en la práctica misma de los huaqueros. Los artefactos y momias ricamente adornados, los templos y otros lugares en el incesante saqueo de la conquista española, todo podía ser huaca para el común aventurero.

La “plática breve” de la catequesis en quechua, realizada en el III Concilio de Lima, no describía al sol y otros astros ni a los grandes accidentes naturales como huacas. Sin embargo, trata como tales a la espiga de maíz para vigilar la residencia o la sepultura fuera de la Iglesia y otros espacios de ofrenda y oráculo de los indios. Además de esta diversidad, huaca se podría presentar como un reflejo del culto católico. En un diálogo inscrito en ese instrumento de conversión religiosa, los indios idólatras preguntan si las imágenes pintadas o los artefactos venerados en las oraciones de los cristianos no serían sus propias huacas.⁵⁵ Esta representación debe haberse alimentado de la experiencia de comunicación entre los evangelizadores y los indígenas.⁵⁶

A menudo las crónicas y tratados del Perú creaban la expresión *ídolos e huacas*. Ya en la *Nueva corónica y buen gobierno* del ladino Felipe Guaman Poma de Ayala se establecía de hecho el binomio “uacas ídolos”.⁵⁷ Éstos eran grandes diablos para el indio cristiano. Por otra parte, él se preocupaba por el despojo indiscriminado de todos los utensilios de los nativos, como la ropa y los pertrechos de fiestas, caracterizados por Francisco de Ávila como instrumentos de idolatría.⁵⁸

El relato de Huarochiri, también de principios del siglo xvii, extraído de uno o más informantes indígenas de Ávila, expone en su narrativa lo que Juan Carlos Estenssoro evalúa como la reducción de huaca al sentido

⁵⁵ Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo xvi)*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2003, p. 76.

⁵⁶ En cualquier caso, existe un juego complejo sobre la función y el sentido de la imagen. Como apuestan varios autores, las huacas no podían transformarse en alusiones a lo sagrado como deberían ser las imágenes católicas, porque lo sagrado andino era intrínsecamente material. Como los muertos momificados, su presencia no es una representación, es propiamente “una realidad”. Enrique Urbano, “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”, en Gabriela Ramos y Enrique Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos xvi-xvii*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993, p. 16). O como compara Carlo Ginzburg, los banquetes rituales con efigies mortuorias o dobles de los reyes ya sucedían (antes del Descubrimiento de América), tanto en Cuzco como en París. En referencia a los estudios de Gombrich, el autor destaca que la “sustitución precedió a la imitación”. Carlo Ginzburg, *Olhos de madeira; nove reflexões sobre a distância [Ojos de madera, nueve reflexiones a la distancia]*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 92-93.

⁵⁷ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, t. 1, edición y prólogo de Franklin Pease G. Y., vocabulario y traducciones de Jan Szeminski, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, f. 262[264], p. 195.

⁵⁸ Guaman Poma comenta haber ayudado a Cristóbal de Albornoz, visitador eclesiástico que denunció presuntos conspiradores del *taqui onquy* en la década de 1570. Pero fue crítico voraz del iconoclasta doctor Ávila (*ibid.*, II, f. 1121[1131], p. 905).

de ídolo. Las antiguas entidades heroicas y titánicas en los mitos relacionados con las épocas prehispánicas empiezan a comportarse como “dioses-objeto de escala reducida” cuando el relato entra en la era cristiana.⁵⁹ Sin embargo, Estenssoro destaca lo contradictorio de la semántica, especialmente en tiempos de la extirpación de la idolatría. Si la palabra se reduce al más estrecho sentido de ídolo de la refutación cristiana ante los cultos paganos, también se convierte en el imán de toda alteridad. Con la demarcación de las dos Iglesias andinas, la verdadera católica y la falsa demoniaca, ésta tendrá una palabra quechua y un “rostro de indio”. O el rostro del pagano de todo el mundo.⁶⁰

La época es de Hernando Ruiz de Alarcón, que se nutre de los diversos sentidos de huaca. Él elabora una larga lista de cosas que van más allá de la estricta representación de Dios como imagen antropomórfica. De hecho, según él, el único dios (en el sentido de forma humana) tampoco sería muy reconocible para los indios de su tiempo.⁶¹

La actitud de oración a diversos y determinados accidentes, a peculiaridades de la naturaleza, sin duda llamó la atención de Ruiz de Alarcón, lo que luego fijó en su tratado como característica de las huacas mexicanas.⁶² Los indios tenían “fe y creencia de que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio, sus buenos sucessos, su salud o enfermedades”.⁶³ En estos ejemplos, huaca muestra ser el instrumento para identificar lo que no encajaba en la aparición de ídolo, imagen o estatua. Pero estas deidades de la naturaleza eran identificadas (o disfrazadas, como sospecha el clérigo) como ángeles

⁵⁹ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad; la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 2003, p. 322.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 340.

⁶¹ Un vago recuerdo de los indios remitiría a algunos nombres de un dios invocado en los conjuros (Ruiz de Alarcón, p. 134). Se trata en realidad de expresiones alusivas a Tezcatlipoca, como Titlacahuan y Tlalticpaque. Trátase de una entidad que no se puede fijar en el tipo ideal y estar descontextualizada de mitos y ritos, ni concebida estrictamente como figura humana de la visión renacentista de los dioses grecorromanos. Cf. Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

⁶² Las huacas de Ruiz de Alarcón (que aluden a creencias y prácticas indígenas de los Andes) son motivos para pensar el “paisaje ritual” del México indígena como lo estudia Johanna Broda, entre otros autores. Cf. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-IIIH/UNAM/UAB, 2001.

⁶³ En esta primera analogía con las idolatrías peruanas, Ruiz de Alarcón indica la mezcla con el catolicismo. Las huacas mexicanas serían lugares de ofrendas en días de los santos católicos. Ruiz de Alarcón, p. 134.

y santos por los indios, además de ser, para Ruiz de Alarcón, lo mismo que los faunos y sátiros del paganismo europeo. Todos eran capaces de provocar desastres y enfermedades. Agentes de hechizos, eran exhortados por los curanderos para que los indios se librasen de los males.⁶⁴

A pesar de asociar estas huacas con la adivinación que, veremos, está en el centro de su visión o contienda sobre los errores de los indios, el clérigo de Atenango hizo hincapié en la perspectiva del culto de adoración. Es debido a la falsa “latria” que las huacas surgen en su texto.

La *Historia natural y moral de las Indias* —publicada desde 1590 y consultada con frecuencia a inicios del siglo XVII— estableció la admiración, o más bien el espanto y pesar ante la artimaña diabólica que retenía a los indios peruanos en la idolatría “con cosas particulares”.⁶⁵ Adoraban ríos, fuentes, cumbres de montañas llamadas *apachitas*, sobre las cuales tenían gran devoción.⁶⁶ A estas cosas naturales adoradas, afirma Acosta, “se llama propiamente guaca”.⁶⁷ Tiempos después de Acosta, otro jesuita, Pablo de Arriaga, refuerza de manera parecida lo que se tenía como fuerte característica de los cultos andinos.⁶⁸

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 190-191.

⁶⁵ Acosta, *Historia natural...* En esta obra, el jesuita reelabora la tipología que había utilizado anteriormente, a partir del santo Juan Damasceno: los caldeos inauguraron la adoración de los elementos, los egipcios la de animales, los griegos la devoción a los hombres, lo que da características diferentes a las idolatrías, por ejemplo, en su relación con el mal diabólico y el modo de conversión al cristianismo. José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987, II, pp. 249 y s.

⁶⁶ “En los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto”, Acosta, *Historia natural...*, p. 224. Al abordar estos cultos, como de las *apachitas*, Acosta se remite a las opiniones del III Concilio Provincial de Lima, en Taylor, *El sol, la luna y las estrellas...*, p. 99. El Concilio había tenido lugar a inicios de la década de 1580 y aportó las directrices de la Contrarreforma en el virreinato del Perú. Acosta fue una figura central en estas obras, junto con otros jesuitas.

⁶⁷ También señala que huaca es el adoratorio, como el del sol y especialmente el del trueno. Los astros son “guacas o ídolos”, así como lo son los accidentes naturales excepcionales, deformes. Tampoco dejaron de serlo “ídolos y pinturas”: “Llamábanlas en el Pirú, guacas, y ordinariamente eran de gestos feos y disformes”. Además, abarcaba el sentido adivinatorio: “en muchas de estas guacas o ídolos, el demonio hablaba y respondía, y los sacerdotes y ministros suyos acudían a estos oráculos del padre de las mentiras”. Pero para Acosta, el culto a las imágenes y oráculos era extrapolado, aquí sí, por parte de los indios del México Central véase: Acosta, *Historia natural...*, pp. 221, 223-224 y 230-231.

⁶⁸ Arriaga sigue las evaluaciones del III Concilio y el orden de la exposición de Acosta, aunque con un vocabulario más indígena. Las huacas, que en el discurso de Acosta eran del linaje “cerca de las cosas naturales” y se presentaban en oposición a las idolatrías de artificio humano, Arriaga las clasifica como “fijas e inmóviles” (p. 30). No iban a ser eliminadas de los indios y deberían combatirse con la enseñanza de las causas naturales, es decir, con sermones que infundieran la filosofía natural cristiana. Menciona el culto al sol, o *Punchao*, a la tierra, o *Mamapacha*, etc.,

Casi repitiendo las palabras de José de Acosta, Arriaga dice que en algunas laderas y colinas los indios dejaban hojas de coca mascada, zapatos viejos, puñados de paja o incluso cúmulos de piedras. Se acostumbró a llamar “corrompiendo el vocablo, Apachitas, y dicen algunos que los adoran”.⁶⁹

Ruiz de Alarcón pudo haberse influenciado por las noticias del Perú en temas como éstos, de veneración de fuentes y montañas y, así como el jesuita Arriaga, su contemporáneo, acentuó la comunicación de los idólatras con la naturaleza para obtener buenos resultados en las tareas cotidianas y evitar las enfermedades.

Ruiz de Alarcón hizo una clara analogía entre las ofrendas y las marcas en los pasos, quebradas y cumbres del Perú, con lo que había encontrado en sus andanzas en los yermos del altiplano mexicano. El párroco de Atenango había seguido los pasos de un idólatra y encontró en una colina un montón de piedras. Para el inquiridor era huaca lo que en náhuatl llamaban *teolocholli*. Implica el mensaje de que estos lugares de culto y repositorios de ofrendas son oscuros y difíciles de encontrar, siendo apropiado para el demonio.⁷⁰

Por otra parte, la imitación de lo espiritual por parte del diablo era el acto de peregrinar. El clérigo afirma que era común que los indios subieran a las sierras y cimas de montañas “antiguamente”. Pero también en los

llevando a cosas más particulares, como los Puquios o manantiales y fuentes, los ríos, las grandes montañas y sierras nevadas, o Razu, etc. Arriaga, *op. cit.*, pp. 26 y s. La descripción de los detalles para tratar de la diversidad de idolatrías de los peruanos fue resultado no sólo de sus lecturas, sino también por el acompañamiento de Arriaga a las visitas en el arzobispado limeño con diligentes investigadores como Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 69-70. En esta última observación, Arriaga se aleja de la exposición de Acosta y de los sermones del III Concilio de Lima. Se remite a Garcilaso de la Vega para corregir que los montones de piedras eran ofrendas para los entes que quitaban el cansancio y ayudaban en los cargamentos. Este acto es el que debía ser pronunciado, corrigiéndose también la pronunciación de *apachita* a “apacheta”. Arriaga cita al padre de la Compañía de Jesús, Blas Valera, fuente de información reconocida por el Inca mestizo. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, edición facsimilar preparada por Miguel Ángel Rodríguez Rea y Ricardo Silva-Santisteban, Lima, Universidad Ricardo Palma/Biblioteca Nacional del Perú/Academia Peruana de la Lengua, 2009, f. 30.

⁷⁰ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 134. Torquemada cree que una de las razones para esconder las ofrendas en grutas, quebradas y cimas, sea la vergüenza que sentían los idólatras ante lo repulsivo de las cosas sacrificadas a los dioses, relacionando la construcción de altares y templos de los antiguos idólatras con aquellos realizados por los américs. Torquemada, *Monarquía indiana...*, t. 2, p. 200. La impresión de lo repulsivo de las ofrendas a los ídolos de los mexicanos también es notoria en el discurso de Ruiz de Alarcón, por ejemplo, cuando habla del tipo de ofrenda a los “idolillos” Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 136.

pueblos actuales y remotos, tan “apartados de los ministros de doctrina y de justicia [...] por tener menos de quien recelarse”.⁷¹

Para Ruiz de Alarcón *huaca* significa no sólo lugar de culto, sino también el propio ídolo, o mejor dicho, ídolos peculiares. Éstos se mantenían bien guardados y escondidos, como se observa en el Perú. Allí colocan huacas y también los cuerpos de sus antepasados en covachas.⁷²

Como gran criterio para convertirse en huaca de la Nueva España, las cosas deben ser omitidas y conservadas con todo afecto y circunstancia. Como los “idolillos” que el clérigo logró arrancar de algunos indios congregados en pueblos de la jurisdicción de Cuernavaca, después de realizar las búsquedas necesarias y obtener confesiones. Ruiz de Alarcón comenta haber llevado consigo notario y testigos contra un indio principal que guardaba una cantidad de estos artefactos. Comenta que los “dilinquentes” tenían en cajas unos “cestoncillos” que llamaban *cuez-comatl*, que era donde los guardaban. Ante la justicia eclesiástica de Ruiz de Alarcón, los indios eran infractores si pensaban que sus muñequitos aumentaban la cosecha de maíz, trigo y otras semillas.⁷³

Es posible que Ruiz de Alarcón haya pensado en los objetos de los indios del Perú. El padre Arriaga había descrito la existencia de pequeñas muñecas, como las *zaramamas* y *cocamamas*, para propiciar una buena cosecha de maíz y coca, respectivamente. Las vestían como mujeres y las elaboraban de esas plantas y otros materiales para completar su ropa y pertrechos, como las “mantillas de cumbi muy curiosas”. Según Arriaga, “entienden que como madre tiene virtud de engendrar y parir mucho [de las plantas]”.⁷⁴

Si Ruiz de Alarcón tuvo la oportunidad de leer estas consideraciones a partir del tratado de Arriaga o fuente similar, entonces pudo distinguir fácilmente los paralelos entre las prácticas de los indios de regiones tan distantes. Como al intuir y descubrir no sólo la custodia de idolillos, sino también de piedras blancas, éstas heredadas por un tal Miguel Escobar, cantor del coro de la iglesia del pueblo de Tasmalaca.⁷⁵

⁷¹ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 138.

⁷² *Ibid.*, p. 136. Así, considera la misma división de Arriaga, que componía la adoración de los peruanos entre el culto a las huacas y el culto a los *mallquis* (los cuerpos momificados). Otro buen indicio de que Ruiz de Alarcón había leído el tratado de Arriaga.

⁷³ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 136.

⁷⁴ Arriaga *op. cit.*, pp. 37-38.

⁷⁵ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 137.

Estas piedras podrían asemejarse a las *conopas* y *chancas* descritas por Arriaga: “algunas piedras particulares y pequeñas que tengan algo de notable, o en la color, o en la figura”. Concibe que son iguales a los dioses Lares y Penates de los antiguos romanos. Podían encontrarse en el camino por casualidad. Diferentes, eran recogidas y llevadas a un hechicero que ejecutaba la “canonización” del nuevo objeto de adoración, el que servía para la buena fortuna, abundancia alimenticia, etc. Pero normalmente — asevera Arriaga— las *conopas* eran heredadas y pasaban de padre a hijo y a nieto desde tiempos paganos. Arriaga usa la palabra *estima* y la expresión *cosa más preciosa* para narrar la adoración de las *conopas* que serían huacas. Otros objetos que aparecen como *conopas* por ejemplo, las *zaramamas* veneradas como madres del maíz no eran tan adoradas. Separaban las espigas que eran excepcionales por su color, tamaño, gemelas. Considerando las rarezas, los indios las conservaban “supersticiosamente como una cosa sagrada”.⁷⁶

El jesuita refuerza nociones que ya habían sido abordadas, por ejemplo, por Acosta, cuando éste comentó la adoración por parte de los indios en Lima, de un enorme árbol deforme que había sido cortado por los españoles que querían aprovecharse de su leña.⁷⁷ Pero debió ser la relación de Blas Valera, interpretada por Garcilaso de la Vega, lo que inspiraba a Arriaga, inquiridor de idolatrías, para conceder una idea más amplia de lo sagrado en sus visiones de una consolidada religión paralela, nativa del Perú.⁷⁸

⁷⁶ Arriaga *op. cit.*, pp. 35-38.

⁷⁷ Acosta, *Historia natural...*, p. 224.

⁷⁸ Vimos que Blas Valera y Garcilaso fueron citados al hablar de las *apachitas*. Sin embargo, a Arriaga casi nada le interesa la cuestión de distanciar la huaca “ídolo”, objeto de culto por excelencia, de la huaca “cosa sagrada”, de menor importancia en la adoración. Pero esta distinción es lo que quería el Inca Garcilaso en la disputa por engrandecer a los indios y en particular a la stirpe cuzqueña, al mitigar el mal de la idolatría de los incas. Lamentó que los españoles no vieran la diferencia entre la adoración de ídolos y la atención a otras cosas. Propuso una jerarquía sobre la importancia de las idolatrías andinas. La reverencia principal era ofrecida a Pachacámac como dios invisible y la que era ofrecida al benéfico sol. Los sabios amautas del Inca prácticamente estarían promoviendo la verdadera adoración que se debe a Dios. Lo que era muy diferente de la estima o extrañamiento que generaban otras cosas que también llamaban *huacas*. Entonces, en un tercer escalón de la idolatría y de la huaca, estaba todo lo que era oráculo, tales como las piedras, santuarios y sepulcros. También estaban todas las cosas grandes, mejores, o monstruosas y extrañas, es decir, las cosas nada ordinarias véase Garcilaso, *op. cit.*, 2009, fl. 28 y s. Hay autores que destacan la calidad de los aportes del Inca Garcilaso sobre lo sagrado andino, como Sabine MacCormack, *Religion in the Andes; Vision and Imagination in Early Colonial Perú [Religión en los Andes; visión e imaginación en el Perú colonial temprano]*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 338. Cabe destacar que el *Vocabulario de la lengua quichua*

Incluso si Arriaga hubiera quitado la marca de divinidad para algunos objetos sagrados, las huacas que menciona como *móviles* o como *conopas* implican la idea de lo divino idolátrico.⁷⁹ Éste debe ser venerado y apaciguado para obtener a cambio buenos eventos, bienes materiales, buena salud, etcétera.

Más que constar como esfera diabólica, este mundo impregnado de sagrado sería una tradición bastante inútil.⁸⁰ Debía eliminarse de los corazones y de las posesiones de los indios. Las pequeñas cosas sagradas podían y debían ser destruidas físicamente con el fin de terminar con la idolatría.⁸¹

Esta pragmática es la que Ruiz de Alarcón abrazó para abordar los objetos guardados por los indios mexicanos con todo el afecto y el temor de lo sagrado. Quizá estaba viendo esta perspectiva de huaca al hablar de los idolillos envueltos en cestos dentro de cajitas. Un tal Miguel Bernardino, de un pueblo de Amilpas, había negado tener más de uno de estos ídolos realmente “de su herencia, que es lo que ellos llaman *ytlàpial*”.⁸² Jacinto de la Serna, quien descubría más analogías de las costumbres al interpretar los papeles de Alarcón, decide que “el seston en Mexicano

o del inca, de González Holguín —publicado en Lima hasta el año 1608 a partir del III Concilio de Lima, o sea, después de más de veinte años de esfuerzos lingüísticos del jesuita para acercarse al mundo indígena, obra conocida por Francisco de Ávila—, contiene expresiones relacionadas con el término *huaca*, dando espacio para las significaciones de Garcilaso de la Vega. Si “*huacca*” son los “*Ydolos*, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”, es “*Huacca runa*. Carnero, o qualquier bestia monstruosa que tiene mas, o menos miembros, o fealdad natural”, mientras que “*Huaccap ñam*. Passo, o lugar peligroso, o espantable”. Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca*, edición facsimilar de la versión de 1952, presentación Ramiro Matos Mendieta, pról. de Raúl Porras Barrenechea, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, p. 165.

⁷⁹ Es de hacer notar que Arriaga utiliza el término *huaca* muchas veces en el sentido preciso de algo divino que requiere sacrificio, trayendo el binomio “*ídolos y huacas*” constantemente. Señala que las *conopas* son tan adoradas como las huacas; sin embargo —como es característico en el afán clasificatorio del jesuita—, si las huacas tienen culto público, las *conopas* se adoran en un entorno privado véase: Arriaga, p. 37. En el breve glosario que incluye al final de su trabajo, se observa el patrón de las traducciones de la palabra *huaca* en las crónicas y tratados: “*Idolo, o adoratorio, tómake también por tesoro*” (*ibid.*, p. 189).

⁸⁰ Arriaga sigue la opinión de Acosta en *De procuranda indorum salute*, 1984-1987, I, p. 375, en lo que respecta al asunto de que las costumbres inveteradas son el mayor y más difícil obstáculo para la conversión de los indios.

⁸¹ Por último, el vocablo *huaca* sirve para describir diversas cosas sagradas, lo que también incluye prácticamente cualquier instrumento de culto. Se convierte en una “*categoría objetal*”, no más que “*una forma sui generis de la divinidad*”, como proponen Bernand y Gruzinski, *De idolatría...*, 1992, p. 155.

⁸² Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 136.

itlapial” es lo que “nosotros llamamos Vinculada”.⁸³ En realidad, *itlapial* significa “su cosa guardada”, lo que se puede interpretar como “herencia”, tal como lo había señalado Ruiz de Alarcón.⁸⁴

Además de los idolillos, otras pequeñas huacas en envolturas y guardadas en cajas, también herencia de varios indios acosados por Ruiz de Alarcón en la Nueva España, podrían tener cierto paralelismo con las *conopas* de Pablo José de Arriaga, pero no tanto.

En el capítulo de las huacas mexicanas, Ruiz de Alarcón señala en el título las principales: “de las idolatrías y abusiones y obseruacion de cosas a que atribuyen Diuinidad, especialmente el ololihqui, Piciete y el Peyote”. Va a tratar con profusión del culto a las pequeñas semillas del *ololihqui*, de las cuales se hacía una bebida que, según el párroco, sacaba a los indios de su juicio. Este hecho aludía claramente al potencial demoniaco del uso de los granos.⁸⁵ El culto ofrecido a la “raíz” llamada peyote era comparable con éste. En algunos casos, la huaca del piciete o tabaco tendría un papel similar. El clérigo seguirá considerando como huaca a los pequeños recipientes para el culto al fuego y a los de tamaño regular para beber pulque.

El *ololihqui*, el peyote y los “tecomatillos supersticiosos”⁸⁶ son elementos que se guardan, son herencias de los ídólatras, pero ninguno de estos materiales tenía similitudes con las huacas peruanas. Es cierto que

⁸³ La Serna *op. cit.*, p. 300.

⁸⁴ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 135. Si el clérigo tenía razón al pensar en la idea de herencia, falló en otro pasaje al traducir *itlapial* como “los que tienen obligación de guardar la tal cosa” (glosario en Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heather*, 1984, p. 314). Pero este mensaje también parece tener un significado concreto. En Molina “Tlapialia.nite. guardarle algo a outro, o guardar hacienda ajena”. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 6ª ed., México, Porrúa, 2008, p. 131. Los indios parecían dar mucha importancia y tendrían expectativas con esas cosas que serían comparables con las *conopas* de Arriaga en cuanto a ídolos de linaje como los tuvieron los antiguos romanos. Sin embargo, como advierte Gruzinski, los “paquetes” o “relicarios” que evocan los *tlaquimilolli* que hacían la alianza entre el dios tutelar y su pueblo, conjuntos de cosas “heteróclitas” deben “poseer un sentido interpretativo que se nos escapa; en cualquier caso esconden una fuerza cuyas emanaciones se temen” véase: Gruzinski, *La colonización de lo imaginario...*, p. 156; cf. López-Austin, “Términos del nahuatlolli”, pp. 1-36, en esp. 23.

⁸⁵ La ingestión de las plantas que embriagan y provocan visiones era parte de una de las técnicas de “prestigio” de los demonios, enfatizaría Las Casas. No obstante depositase el problema en las Indias de Portugal, es decir, en el Lejano Oriente. El dominico aclara que el prestigio “según Sant Isidro en el 8º libro, capítulo 9º de las Ethimologías” es “un engaño o burla de los sentidos.” En la ilusión demoniaca se engañan no solamente los sentidos, sino también el “juicio del entendimiento y de la razón” véase: Las Casas, *Apologetica historia sumaria...*, II, p. 736.

⁸⁶ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 137.

el tratado del padre Arriaga demuestra preocupación con las *aquillas*, finos recipientes para beber chicha de maíz, embriagante común de los andinos. Pero éstas eran empleadas sólo como herramientas para ofrecer la chicha a las huacas.⁸⁷ El *ololiuhqui* podría tener cierto paralelismo con las semillas conocidas como *espingo*, pero tampoco se definían como huacas.⁸⁸

En otras observaciones, el jesuita no encuentra una deidad en la hoja de coca. Aunque puede notarse que tiene un sentido de sacralidad difusa o subliminal en muchas crónicas del Perú, que sin duda acentuaban su uso como sacrificio a las huacas.⁸⁹ El tabaco con cal, o *tenexietl* entre los mexicanos, pudo haber tenido una utilidad parecida a la planta andina en los recorridos, ayudando en las grandes altitudes.

De todos modos, la investigación de las costumbres de los indios de la Nueva España dedujo de sus plantas embriagantes la manifestación de ídolos o huacas, es decir, deidades y vehículos del demonio por excelencia. Esas plantas son las principales huacas de Ruiz de Alarcón.

Los granos de la vaina de *ololiuhqui* y el peyote pueden no ser exactamente ídolos. Los nativos “veneran mucho más” a los idolillos.⁹⁰ Esto remite a la distinción entre la adoración y el respeto a las cosas sagradas por parte de los idólatras, es decir, aparece aquí la correlación de códigos y más o menos la diferencia entre la reverencia a las imágenes y el cuidado con las cosas consagradas por el ritual católico. En resumen, remite

⁸⁷ Arriaga se queja de que antes de la fase inaugurada por las campañas de Francisco de Ávila a principios del siglo xvii, a los evangelizadores en el Perú no les importaba éste ni muchos otros utensilios de los indios. Como las diademas de cobre o los cuernos de venados, que servían para el culto y la fiesta a las huacas. Por otra parte, las *aquillas* servían para la bebida, y la chicha es la razón de la embriaguez en las fiestas y una gran ofrenda para las huacas. Arriaga, pp. 80 y ss.

⁸⁸ El *espingo*, explica el jesuita, “es una frutilla seca, al modo de unas almendras redondillas”. Traen el producto de la región de los Chechapoyas. “Dicen” que es “muy medicinal” (Arriaga, p. 53). De la región costera de Chancay hacia abajo, la costumbre es que el “hechicero” y la huaca (por medio del sacrificio) beban la chicha llamada “yale”, que se elabora de maíz germinado que se mezcla con saliva. A continuación, ponen polvo de “espingo” en la preparación, lo que “les vuelve como locos” (*ibid.*, p. 50). Sin embargo, en las crónicas del Perú no hay mención del *espingo* en el sentido de divinidad o sacralidad. La semilla era conocida como embriagante y principalmente como droga medicinal.

⁸⁹ Sin embargo, el cronista Guaman Poma apunta que el arbusto de la coca y la hoja eran verdaderas deidades entre los indios llamados *antis*, de la parte amazónica de los reinos del Perú. Si estos indios sacrificaban sebo de culebra, maíz, plumas de pájaros y hojas de coca al jaguar, “así mismo adoran los árboles de la coca que comen ellos, y así les llaman cocamama, y lo besan, luego lo meten en la boca”. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica...*, I, f. 269 [271], p. 202.

⁹⁰ Ruiz de Alarcón, p. 135.

al discurso del Inca Garcilaso sobre los significados de huaca y al padre Arriaga, cuando éste menciona que las *conopas* eran estimadas y canonizadas y algunas llegarían a ser hasta divinidades.

Ruiz de Alarcón explota el gravísimo error de la adoración a una más de sus huacas: el amaranto, o *hualtli*, en forma de ídolo (*tzoalli*). Los ingerían en “acción de gracias” y es “donde manifiestamente ay formal ydolatría”.⁹¹ Por su parte, La Serna retoma una historia de Pedro Ponce de León, respecto del consumo de hongos silvestres (*quautlan nanacatl*) en una reunión donde algunos “malignos ministros” quisieron “imitar” el “Santo Sacramento de la Eucaristía”.⁹² Pero ninguno de estos clérigos consideró la ingesta de *ololiuhqui* o de peyote en un sentido estricto de pervertida imitación de la verdadera religión.

Ni el *ololiuhqui* ni el peyote fueron considerados con el denotativo *téotl*, que en muchos estudios realizados en el siglo xx parece ser el sustituto náhuatl para el quechua huaca.⁹³ Ruiz de Alarcón habló de los tecomates, pero no comentó nada, o no consideró como deidad a la bebida *octli* —los *centzontotochtin* rescatados por Sahagún como dioses—, aun-

⁹¹ *Ibid.*, p. 137.

⁹² La Serna *op. cit.*, p. 282.

⁹³ Bernand y Gruzinski, *De idolatría...*, buscan explorar la similitud entre estas expresiones indígenas para abordar el desfase entre el pensar indígena y la visión más estricta de idolatría de los españoles. Consideremos que, en el prólogo de su libro de historia natural, Sahagún expone la disputa entre los diversos significados que consideraba para el término *téotl*: “Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban téutl; quiere decir ‘dios’”. Y si bien proponía la traducción “dios”, después refuerza otro significado: “este vocablo téutl quiere decir ‘cosa estremada en bien o en mal’”, en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España; primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, edición de Alfredo López-Austin y Josefina García Quintana, 2 t., Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 677. A semejanza con lo expuesto en particular por el Inca Garcilaso, viene la idea de pensar que *téotl* pueda ser lo que corresponde a huaca. En este sentido, o buscando este tipo de fuente para la argumentación, hay autores que ven en *téotl* el significado de sagrado como lo “irracional” de Rudolf Otto, el significado de “mana” de Marcel Mauss, etc., sobre todo a partir de las primeras valoraciones de *téotl* e *ixiptla* por parte de Arild Hvidfeldt. Cf. el artículo “Lo sagrado en Mesoamérica”, reeditado en Yolotl González Torres, *Reflexiones sobre religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 247 y s. Sin embargo, hay quien prefiera reservar la palabra *téotl* para dioses personalizados, no siendo propicia para la idea de *mana*. Enrique Florescano, “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 27, 1997, p. 42. En este aspecto, se incluye la interpretación de hombre-dios no como poseído por los dioses, ya que sólo sería *ixiptla*, “receptor”, “cobertura de la fuerza divina”. En el uso de drogas como el *teocctli*, el peyote o el *teonanācatl*, se transmitiría esa fuerza de los dioses de manera transitoria a los que las tomaban. Alfredo López-Austin, *Hombre-dios; religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973, p. 127.

que haya extraído un conjuro para la planta de maguey y, por extensión, para el *octli*.⁹⁴

De cualquier manera, este clérigo y La Serna normalmente hablan de la “gran superstición” o “deidad” de otras plantas o pociones embriagantes. Por tenerse como “cosa divina” colocan las pepitas de *ololiuhqui* “en sus altares en las mejores cajuelas o canastillos que alcanzan, y allí ofrecerle incienso y ramilletes de flores, y barrer y regar el aposento con mucho cuidado”.⁹⁵ Las semillas se encontraban en “cestoncillos” hechos “el mas curioso que pueden”. Quedaban detrás de pequeños altares con ofrendas en una habitación de la casa que llamaban *santocalli*. No habría, así, mayores signos de adoración de un ídolo o de veneración de un dios, es decir, de un demonio. Ruiz de Alarcón dijo que los indios tenían miedo del *ololiuhqui* o de la “deidad que creen reside en él”.⁹⁶ La Serna no se decide si adoran “el ololiuhqui, o el demonio en él”.⁹⁷ No hay que perder de vista que el mayor temor de la idolatría (en la Biblia) es el demonio que figura en el ídolo inerte.⁹⁸

Cabe destacar que la deidad del o en el *ololiuhqui* crea un problema particular que molesta a Ruiz de Alarcón: “por esta razón tienen [...] temor” a la semilla.⁹⁹ Es el principal obstáculo para la extirpación de la peculiar huaca. El “temor y miedo [...] les impide la confesion”, ya que no quieren de ninguna manera “enojar aquella falsa Deidad que finguen [*sic*] en el ololiuhqui”.¹⁰⁰ Ruiz de Alarcón propone la metodología de bús-

⁹⁴ Al anotar el conjuro del curandero sobre quien sería el causante de una fractura ósea, Ruiz de Alarcón *op. cit.* (p. 213) traduce: “que es esto que ha hecho mi hermana, los ocho en orden, la muger como huacamaya”. Andrews y Hassig en Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen...*, 1984, p. 190 señalan el error de la “metaphora” (Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 213) para la planta como guacamaya y proponen la siguiente traducción del pasaje en náhuatl: “que hizo mi hermana más vieja, mujer ocho-pedernal, mujer tierra del vino”.

⁹⁵ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 218.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁷ La Serna *op. cit.*, p. 387.

⁹⁸ José Ramón Busto Sáiz, “El demonio cristiano: invariantes”, en Fermín del Pino Díaz (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Departamento de Antropología de España y América, 2002, pp. 23-32, en esp. 32.

⁹⁹ Lo que da margen para que los estudios antropológicos examinen la cuestión del peligro de la contaminación de lo sagrado. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, pp. 185 y s.

¹⁰⁰ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, pp. 142-143. Aparece el problema del examen de las conciencias: “los miseros indios son tan pusilánimes y tan flacos en la fe, que creen que si lo manifestasen, el mesmo ololiuhqui los mataría o les haría otros muchos daños, y así es su excusa: ipampa amo nechtlahueliz, que es como si dixesen, porque el ololiuhqui no se declare por mi enemigo” (*ibid.*, p. 147). El clérigo se dedica a contar varios casos de búsqueda y captura de las semillas de *ololiuhqui*, tarea que encontraría la negativa de los “dilinquentes” de admitir que ellos guardaban las

queda y recolección de las herencias sagradas de los indios. El predicador de la extirpación de idolatrías quería que jueces y párrocos actuaran con rigor contra los errores más comunes de los feligreses.¹⁰¹ Tal vez por esto se tenga que plantear la cuestión de evaluar si algunas idolatrías en la Nueva España serían similares a las que había en las provincias del Perú. Los indios de allí habían mantenido reglas estrictas hasta entonces.¹⁰² Impregnadas en el hábito indígena, sería necesario “segunda y tercera reja” para erradicar las raíces de la idolatría (si recuperamos las palabras del padre Arriaga).¹⁰³ La idea de antigua tradición, difícil de quitar a los indios, era acorde con la enseñanza de Acosta en el documento *De procuranda indorum salute* que, por cierto, fue aconsejado por Arriaga en relación con que todos los clérigos que lidiaban con indios lo leyeran.¹⁰⁴

Sin embargo, si huacas “en este Reyno se hallan —advierte Ruiz de Alarcón— no muchas” hay.¹⁰⁵ El bachiller expresa cierta vacilación en aceptar este aspecto de la profunda costumbre o “segunda naturaleza” de los indios —si buscamos el principio aristotélico que había sido usado por Las Casas para defender que la idolatría era natural y, por lo tanto, un error pagano sin carga de maldad—.¹⁰⁶

semillas. Había resistencia a tocarlas. Queda la duda de si el temor de entregar las huacas consistía, básicamente, en el temor al castigo de los jueces debido a la prueba material de idolatría.

¹⁰¹ Los indios tratan de evitar la entrega de semillas a los “ministros eclesiasticos, especialmente si son jueces que lo pueden prohibir y castigar”, en Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 142. Poco después de hablar de algunos momentos sobre la persecución al *ololiuhqui*, el cura recomienda “lo primero, que el yndiciado” al “tener ydolo o otra cosa que adore”, que se tome preso “antes que pueda preuenirse, ni dar noticia a los suyos al tiempo de la prission, para lo cual sera aproposito coxerlo fuera de su pueblo”. Vale la pena comparar los otros consejos que muestran la dimensión práctica de la persecución y señalamiento como indiciado de los indios idólatras, lo que se asemeja a las recomendaciones de Arriaga al final de su manual limeño de extirpación de las idolatrías: “Lo segundo, que cojiendo por una parte al dilinquente y por otra poniendo guardas de satisfacion a la casa o lugares donde ay noticia esta el tal ydolo o supersticion, sea todo a vn tiempo, y aun sera bien ponerla por lo menos a los parientes mas cercanos como a muger, hermanos, etc. Lo tercero, que el juez sea recatado en los ministros [los párrocos], y no se fie de ninguno del pueblo del dilinquente, porque de ordinario ninguno ay fiel. Lo quarto, que siendo posible, el juez por si mismo saque los ydolos o cosas supersticiosas que se buscan, y no siendo posible sus ministros, y siendo forçoso sacarlos el delinquente, abran los ojos juez y ministros porque en tal caso el dilinquente si puede se tragara el ydolo por ocultallo aunque este ya convencido y sepa que tragarlo morira ciertamente. Lo quinto, tambien se advierta que suelen por disimulo quando no ay lugar para mas, meter el ydolo en alguna olla vieja y sucia...” Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 144.

¹⁰² *Ibid.*, p. 134.

¹⁰³ Arriaga *op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁰⁵ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁶ Entre otros, cf. Pagden, *The fall of natural man...*

Para Ruiz de Alarcón la huaca, como distraída ignorancia de antigua costumbre, es causa menor de la idolatría. El clérigo no parece dispuesto a aminorar o perdonar las faltas de los indios, y especialmente los errores de los principales antagonistas de su discurso. De las idolatrías, confronta, “las mas tienen principio y rayz en los curanderos y sortilegos”.¹⁰⁷

Cabe señalar que, aunque proponga una lista de huacas como herencias de los mexicanos, después de todo, los principales ejemplos de ese tipo de idolatrías se encajan en la disputa contra el mal mayor, los adivinos, médicos, líderes rituales del medio indígena. Para Ruiz de Alarcón el *ololiuhqui*, el *piciete* y el peyote eran esencialmente huacas bajo el control de los diabólicos hechiceros.

La extirpación de los oráculos y de la embriaguez

En el preámbulo del tratado sobre idolatrías mexicanas, Ruiz de Alarcón explora rápidamente algunos de los “imaginados dioses” del delirio de los indios y el absurdo de que el fuego era el principal de ellos. En la retórica de la razón natural cristiana no habría cabida para creer en el poder de voluntad propia de las cosas creadas por Dios, a menos que fuera el resultado de una confusión de las apariencias, consecuencia de la ingenuidad y de la falta de educación. La filosofía natural, sin embargo, podría dar lugar a la influencia y al actuar concreto del espíritu maligno en la naturaleza sublunar y la mente humana.¹⁰⁸ Tal vez por este detalle el clérigo del México central complementaría la narrativa con los *brujos nahualles*.

El título del preámbulo de su tratado define la cisión, o mejor dicho, la ambigüedad del entendimiento teológico de los males paganos (entre naturales y preternaturales): “Del fundamento de las idolatrías. De la adoración y culto de diferentes cosas en especial del fuego. De los brujos nahuales y como puede ser”.¹⁰⁹ Esta distinción tiene importancia en las políticas clericales.

Es cierto que el tomismo estableció que las supersticiones en el mundo bárbaro trajeran la marca de la idolatría y del pacto demoníaco, lo que repercute de diversas formas en las visiones del mundo indígena y en

¹⁰⁷ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁸ Cf. Stuart Clark, *Pensando com demônios; a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna [Pensando con demonios: la idea de brujería en el inicio de la Europa Moderna]*, São Paulo, EDUSP, 2006.

¹⁰⁹ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 131.

las intenciones vinculadas con estas representaciones en un contexto de relaciones interculturales bajo la autoridad superior de burócratas civiles y religiosos españoles, siendo que hay inclinaciones y paradojas en estos discursos hegemónicos relacionados con la expansión europea en mundos considerados bárbaros.

Pau Rubiés destaca una tensión que recorre el pensamiento sobre la idolatría en el cristianismo occidental. Señala que existe la herencia *estoica* o *platónico-estoica*, frente al aspecto irracional de los hábitos paganos. Por otra parte, la perspectiva *fidelist*a de origen agustiniano refuerza el sentido de pecado y el papel activo del diablo.¹¹⁰ Inherente a este argumento está el sentido de que la tradición medieval de la predicación moral que confronta vicios y virtudes a menudo se ve nublada por su hincapié en el pecado mayor del *Decálogo*: el culto a los ídolos, desatención y afrenta a la verdadera divinidad.¹¹¹

Desde la visión de una irracionalidad de ignorantes o del apetito sin control de los gentiles hasta la más fuerte demonización de la idolatría, o de cualquier costumbre, tenemos un proceso histórico que culminaría en la mayor intolerancia con los indígenas, durante la extirpación de la idolatría del siglo XVII, sobre todo en la Nueva España. La polarización del pensamiento de la idolatría apunta ambigüedades en los discursos; no obstante, en Ruiz de Alarcón poco se vislumbra aquella idea “estoica” de la idolatría como irracionalidad e ignorancia. Se evidencia así la lucha contra los ídolos diabólicos.

El énfasis en historias de *nahualtin* en el prólogo de la instrucción acerca de los errores de los indios no fue sin un propósito. El complejo cultural mesoamericano (de larga duración) respecto de los poderes de los nahuales, como la capacidad de las transformaciones y desplazamientos corpóreos,¹¹² se encaja en la preocupación clerical con la presencia y acción del espíritu diabólico. Ruiz de Alarcón deja claro que

¹¹⁰ Jean-Pau Rubiés, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry” [“Teología, etnografía y la historización de la idolatría”], *Journal of the History of Ideas*, v. 67, núm. 4, 2006, pp. 571-596, en esp. 573.

¹¹¹ Estos desplazamientos se pueden notar en los discursos contra los enemigos internos en Europa y se reflejan en América, como lo señalan varios autores. Sobre el tema en general, cf. John Bossy, “Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments” [“Aritmética moral: siete pecados en diez mandamientos”], en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* [Conciencia y Casuística en la Europa moderna temprana], Cambridge, Cambridge University Press, 1988. pp. 214-234.

¹¹² Cf. Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, UNAM, 2011.

su misión principal es combatir a los especialistas indios de la cura y del maleficio.¹¹³ Son hombres y mujeres desafiados por el docto sacerdote de Atenango y que Osvaldo Pardo define como “cruzada personal para desafiar a la autoridad y el espacio social de los curanderos locales”.¹¹⁴ Jacinto de la Serna es más incisivo en esa disputa contra los especialistas indios, tanto que parece ser una pelea entre iguales.¹¹⁵

Ruiz de Alarcón, a pesar de demostrar que las idolatrías podían ser prácticas tradicionales utilizando el término *huaca*, reforzaría el punto de la responsabilidad esencial de los agentes primordialmente diabólicos. Los “curanderos y sortilegos”, causa artificial de la idolatría, son figuras a las que hay que descalificar. Elemento “activo”, enfatiza La Serna, que debe ser impugnado para acabar con la “peste” de la idolatría.¹¹⁶

Ruiz de Alarcón confronta la vanidad de los sacrificios: para aplacar la ofensa de la deidad que creen sea la causa de los males, los indios la

¹¹³ Desde la época del auge franciscano se intentaba impedir a los indios considerados supersticiosos que entraran en los hospitales. Cf. Carlos Biseca Treviño, “Los médicos indígenas frente a la medicina europea”, en Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana siglo XVI: historia general de la medicina en México*, t. II, México, Academia Nacional de Medicina, UNAM-Facultad de Medicina, 1990, pp. 132-153. Los curanderos indios y de otros orígenes no podían ejercer oficialmente sus conocimientos, pero a menudo eran tolerados, aunque muchos hayan pasado por las averiguaciones del Santo Oficio. Noemí Quezada sostiene que en gran parte de los documentos inquisitoriales en causas contra las magias en las prácticas curanderas, se expone la presencia directa e indirecta de indios véase: Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio*, México, UNAM-IIA, 1990, pp. 30-31. Vale advertir, como es común en el discurso histórico y antropológico, que evitamos encuadrar la etiología y las prácticas indígenas para el tratamiento o manifestación de enfermedades en la criba de vicios y virtudes del pensamiento católico colonial.

¹¹⁴ Osvaldo F. Pardo, “Contesting the Power to Heal: Angels, Demons and Plants in Colonial Mexico” [“Impugnando el poder de curar: ángeles, demonios y plantas en el México colonial”], en Nicolás Griffiths y Fernando Cervantes (coords.), *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America [Encuentros espirituales: interacciones entre el cristianismo y las religiones nativas de la América colonial]*, Birmingham, University of Birmingham Press, 1999, pp. 163-184, en esp. 175.

¹¹⁵ Quiere sustituir las exhortaciones de los indígenas a las plantas autóctonas y otras entidades, por el conjuro de la fe en Dios. Piensa curar un hechizo con la administración de un *itlapial* que era suyo, eso es, una reliquia, los restos mortales de un curandero español (considerado por muchos en Nueva España) “Sancto Gregorio Lopez”. La Serna destaca la ira divina contra los pecadores idólatras, citando a Torquemada. La Serna *op. cit.*, pp. 301-302, 457 y 285-286, respectivamente.

¹¹⁶ La Serna exhorta a la “destrucción de la idolatría, y muerte de sus falsos Dogmatistas”, en La Serna *op. cit.*, p. 475. En el relato sobre el culto al fuego, acentúa el papel central de los indios ancianos. Uno de ellos es “Viejo Maestro de Ceremonia idólatra”, otro es “Ministro del Demonio”. Son los protagonistas de la idolatría, el diablo como tal. Y tengo por cierto para mayor lastima, y confusión nuestra, que todos (...) están apestados passiva, y activamente: unos porque vsan todos los conjuros, embustes, y supersticiones, que e referido; y otros passivamente, consintiendo que hagan, y usen de ellos, principalmente en sus curas”. *Ibid.*, p. 447.

proveen de ofrendas. Pero son los médicos adivinos los que incentivan a sus pacientes a los sacrificios al sol, al fuego o al *ololiuhqui*.¹¹⁷ La causa de las ceremonias no era tanto el hecho de una costumbre antigua, aquella herencia o *itlapijal* que también incomodaba. Esto parecía residual, pues existía un “motor de arranque” bastante actual. Por ejemplo, los indios encienden velas para las semillas de *ololiuhqui* porque fueron persuadidos por los curanderos, actores malignos, influenciados a su vez por el demonio.¹¹⁸

Tal vez sea correcto evaluar que los médicos endemoniados, la pesadilla de los extirpadores de las idolatrías mexicanas, se encontraban en el discurso para “dramatizar la situación”.¹¹⁹ La supuesta conspiración demoniaca serviría como argumento para el convencimiento de revisar las leyes consideradas ligeras con el fin de delegar más poder a los tribunales episcopales, incluso considerando el prestigio de los jueces eclesiásticos en la extirpación de las idolatrías en el virreinato del Perú.

La entonación diabólica, considerando que existiera en el discurso del padre Arriaga, no es aguda. Tal vez porque la institución limeña contaba con una política más eficaz de amenazas y encarcelamiento para los indios hallados culpables. Ahí no tenía que vociferar por una política rígida contra los maestros de rituales cuando ésta ya era vigente en el arzobispado de Lima.

Aunque Arriaga tuviese la visión de una verdadera Iglesia idolátrica con toda la jerarquía sacerdotal que se manifestaba de vez en cuando en alguna fiesta, y aunque considerase que de cada 10 indios uno era hechicero, esta cifra no pasaba de ser coadyuvante de la idolatría. No aparece como gran causa del mal, que sería, por otro lado, la carencia de la doctrina cristiana. La educación podría evitar la adoración a las huacas como el sol y el mar, reconocidas por él como “inmóviles”, y respecto de la gran cantidad de pequeñas cosas sagradas, huacas “móviles” que sobrevivían y estaban en posesión de los indios, esto también dificultaba la conversión.¹²⁰ Quizá correspondiendo a la voluntad de los párrocos en general,

¹¹⁷ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 195.

¹¹⁸ La Serna *op. cit.*, p. 305.

¹¹⁹ Bernand y Gruzinski, *De idolatría...*, 1992, p. 139.

¹²⁰ Arriaga, p. 104. Cf. Juan Carlos García Cabrera, “¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo xvii”, en Jorge E. Traslosheiros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia...*, pp. 95-110.

la extirpación de la idolatría en el Perú parece mucho más recelosa que en México, evitando la acusación de idolatría formal en el seno de las comunidades rurales andinas.¹²¹

En Ruiz de Alarcón —a diferencia de Acosta y Arriaga— no se destaca la idea de la necesidad de educar a los indios. Después de todo, en México central hacía mucho que habrían sido catequizados. Tal vez no le importaba la construcción de una Iglesia reformada algo sincrética, considerando la yuxtaposición de idolatría que había en el catolicismo de los indios. En comparación con Arriaga, Ruiz de Alarcón no considera la educación sino sólo la vigilancia, la cual también debería concentrarse en la destrucción de las huacas.

Lo que se vislumbra por el título de su tratado es el rápido tránsito entre las dos razones de la idolatría: de las costumbres (paganas) a las supersticiones (diabólicas). Al presentar como telón de fondo el problema de la deidad en criaturas como la huaca del *ololiuhqui* o del *piciete*, lo que realmente importa es el uso oracular de estas plantas.

El relato que Ruiz de Alarcón habría extraído del “cacique” don Baltasar de Aquino —el más antiguo de los ministros de idolatría interrogados— enfatiza el papel del *tenex yhetl* (tabaco con cal) en la peregrinación a las montañas en tiempos paganos. El tema habría permitido pensar en la *apachita* novohispana, es decir, en el *teolocholli*, supersticioso montículo de piedra. Pero Ruiz de Alarcón prioriza el tema de la adivinación al tratar del relato en que el peregrino masticaba tabaco, “ángel de guarda”.¹²²

Por otro lado, el *piciete* es una de las principales huacas de la Nueva España.¹²³ Eran innumerables las ocasiones en que Ruiz de Alarcón trataba de encontrar idolatría formal cuando los indios invocaban esta sustancia.¹²⁴

¹²¹ Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Perú* [La cruz y la serpiente: la represión religiosa y resurgimiento en el Perú colonial], Norman, University of Oklahoma Press, 1996, p. 63.

¹²² Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 139.

¹²³ *Ibid.* “también tienen abusión em esta yerba, atribuyendole diuinidad”.

¹²⁴ Si Ruiz de Alarcón “estaba correcto en ver los encantamientos como oraciones, porque la oración es su modo dominante, [...] sólo con el propósito de presentar la petición o dar una orden, nunca para hacer una confesión o expresar alabanza o agradecer la dádiva”. Andrews y Hassig, “Editors introduction...”, p. 26.

La idolatría “formal” es consciente, intencionalmente maligna.¹²⁵ Ruiz de Alarcón la caracteriza con un pleonasma: “se ofrece offrenda y sacrificio” a varias entidades como “al fuego o al piciete, o a alguno de los ídolos de su gentilidad como al quetzalcoatl, o a la xochiquetzal”.¹²⁶ Al final, cuando los extirpadores de idolatría indican la existencia de una tradición de culto al tabaco, o su uso por un médico *ticitl*, es sólo para destacar al ídolo como receptáculo del espíritu maligno y por intervención de un hechicero.¹²⁷

Para Ruiz de Alarcón la idolatría es comparable, está combinada y se confunde con la adivinación. Refiriéndose a san Gregorio, el tratadista advierte que: “el santo igualó y puso en el mismo grado la idolatría y el sortilegio, y verdaderamente es lo mismo, pues en el sortilegio se valen del favor del demonio, y muchas veces le invocan, o por lo menos los dioses de su gentilidad, con que se debiera poner mucho mayor cuidado del que oy ay, en extirpar tan mala costumbre”.¹²⁸

Desde ese punto de vista, que entreteteje la adivinación y la idolatría, el tabaco encuentra su lugar de honor, siendo que el “médico [...] *ticitl*” es el depositario del arte mágico y el párroco había sugerido “que este nombre se tenga por sospechoso”.¹²⁹

¹²⁵ Como señala Lara Cisneros, en términos jurídicos, la idolatría formal era considerada tanto por importantes teólogos como en manuales para evangelizadores, una ofensa “a sabiendas de que existe un Dios único y verdadero” y es donde “cae toda la malicia de la idolatría”. Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-IIIH, 2014, p. 116.

¹²⁶ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 172.

¹²⁷ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, ruega a Dios: “librenos (...) por su misericordia del que para nuestra perdición disfraça y reuoca sus enbustes y soberuia con la cobertera y disfres del piciete. Amen” (p. 173). Los indios, “de todo punto ygnorantes de la sciencia de la mediçina, toda ella la reduçen a superstición, y ora pertenesca a çirurgia ora a mediçina, toda la incluyen en casi un modo de superstición”. Añade que “muchas veçes passa a echiceria y pacto con el demonio” (p. 200). Se atribuyó al tabaco el término “tlamacazqui”, que Ruiz de Alarcón traduce generalmente como “espiritado”. Según La Serna, respecto de la identidad del tabaco con tales ofiçiantes o curanderos: “se les hechaua de ver, que eran estos hombres penitentes, y espirituales (y por esso á las yerbas, ó instrumentos, que ellos tienen para sus embustes los llaman espiritados, como al piciete, ó tabaco, ó á otra qualquiera cosa, á que atribuián deidad llamandoles *Tlamacazqui*, esto es, el espiritado, el divino)”. La Serna *op. cit.*, p. 389.

¹²⁸ En la introducción al quinto bloque de manuscritos de Ruiz de Alarcón, son varias las referencias a la tradición patristica y a venerables (San Jerónimo, San Isidoro, San Agustín y San Gregorio), pero inclusive se menciona a Cicerón. Son pasajes que remiten al profundo error de la adivinación, tanto en los aspectos de su irracionalidad, como también por la cuestión de la maldad diabólica. Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 186.

¹²⁹ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 187.

Con la importancia dada a curanderos adivinos, la huaca del *piciete*, como la del *ololiuhqui* y del peyote expresan mucho más la superstición diabólica que la vana herencia gentilicia. La superstición con dichas plantas parece ser más perniciosa que la adoración de meros ídolos, como afirma La Serna a partir de un caso muy peculiar: la persecución a un fabricante de pulque que estaba dispensado de tener algunos idolillos, pero no de guardar muchos peyotes.¹³⁰

El efecto de la embriaguez por la bebida de *ololiuhqui* se explicaba a raíz de que los indios “lo atribuyen a la deidad que dicen esta en la dicha semilla”.¹³¹ Se creía que por medio de esta bebida el médico “embustero” llamado *payni* consulta la pepita “como a oráculo”.¹³²

La embriaguez implica una importancia especial a esta idolatría. Los “cestoncillos” con semillas divinas o sagradas pueden ser reducidos a cenizas por la autoridad o por el abuso de autoridad del clérigo que realizaba autos de fe,¹³³ lo cual debía contribuir a evitar las visiones en la bebida de estas semillas y que traía al demonio como “viejo” o “forastero”, o incluso, camuflado en “ángel”.¹³⁴ Ésta es la idolatría más preocupante: la aparición de demonios prácticamente allí, en el instante de las consultas al peyote u *ololiuhqui*, proyectando vívidas imágenes en la mente de los indios.¹³⁵

¹³⁰ La Serna *op. cit.*, p. 447.

¹³¹ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 134.

¹³² *Ibid.*, p. 142.

¹³³ *Ibid.*, p. 144.

¹³⁴ Estas tres visiones o contactos con la entidad del *ololiuhqui* son aportados por los relatos de Ruiz de Alarcón.

¹³⁵ Es cierto que la bebida del *ololiuhqui* en sesiones de curación significara revitalizar entidades locales. Gruzinski desarrolla la idea de que el consumo de alucinógenos sería la manera subrepticia de las más eficaces para salvaguardar mentalmente las imágenes mentales o ciertos referenciales que habían sido destruidos y borrados después de tanto tiempo de la Conquista. Pero las apariciones mentales podrían ser angelicales y todos eran conjurados, lo que también fue señalado por Gruzinski en la perspectiva de apuntar las formas de aculturación en la época colonial (*cf.* Gruzinski, *La colonización del imaginario...*, 1991, 1992). De todos modos, para Ruiz de Alarcón lo que importaba era el discernimiento de que se trataba de una verdadera manifestación demoníaca llamada “ilusión” en el lenguaje inquisitorial. No había espacio para que se interpretaran los éxtasis de la revelación por parte de los indios (de los cuales relata muchos), como si fueran mensajes y milagros católicos. Aunque existía la posibilidad, en la Nueva España de la Contrarreforma, de apariciones de la Virgen reprobando la embriaguez, o de la ayuda de los santos y ángeles de la devoción de un indio que se salva al borde de la muerte (*cf.* Javier Otaola, “Visiones y apariciones en el siglo XVI, una aproximación al lenguaje simbólico”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM-IIIH, 2004, pp. 297-311, en esp. 309).

¿Las huacas de la Nueva España están en los indios? Los curanderos se ven como hombres “casi divinos”.¹³⁶ En cierto modo, los maestros de los rituales se volvían “hombres-dioses”, especialmente en los momentos en que ingirieran hongos, peyotes y otras plantas que actualmente suelen ser llamados *enteógenos*.¹³⁷ Esto ¿tendría paralelo con las historias de éxtasis del *taki onquy*, que preocupaban a algunos clérigos en el Perú y que Curatola alude como oráculos “hombres-huacas”?¹³⁸ En Brasil colonial también hubo fenómenos en los que los indios se convertían en “santidades” que hacían profecías en rituales que podían usar brebajes y tabaco.¹³⁹

El complejo tema de la manifestación de entidades en los cuerpos de los indios en distintos contextos coloniales (con o sin consumo de poderosas sustancias) suele tener relación con las disputas de lo sagrado entre los naturales y los religiosos. Tanto para Ruiz de Alarcón como para Cristóbal de Molina —antes citado respecto de las huacas en los cuerpos de indios del Perú— los hombres divinos serían sólo impostores.¹⁴⁰

La creencia en la deidad embriagante pasa de la ingenuidad de muchos a la astucia de pocos: por el oráculo del *ololiuhqui*, los “desventurados” creen en lo que “sea sola representación de la fantasía” y esta representación mental ocasionaría la “plática” oracular, pero la embriaguez adivinatoria

¹³⁶ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 147.

¹³⁷ Una amplia literatura interdisciplinaria propone una tesis polémica sobre los orígenes de la religiosidad en la ingestión de ciertas sustancias como hongos y plantas nombrados enteógenos: “El neologismo deriva de una antigua palabra griega que significa ‘volverse divino interiormente’, término que usaron para describir estados de inspiración poética o profética y para describir un estado enteogénico inducido por plantas sagradas”. Jonathan Ott, *Pharmactheon; drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2000. Para una visión crítica del enteogenismo: Lester Grinspoon y James B. Bakalar, *Psychedelic Drugs Reconsidered*, Nueva York, The Lindesmith Center, 1997. Fuera del ámbito enteogenista, en los estudios mesoamericanos se encuentran importantes trabajos que asocian el uso de plantas sagradas a las historias de hombres que manifestarían, muchas veces por el consumo de alucinógenos, ciertos poderes divinos, y asimismo serían personajes divinizados. Sobre tiempos prehispánicos en el México central, véase Alfredo López Austin, *Hombre-dios...*, pp. 118 y s. Sobre la colonia, Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...* También un ensayo de microhistoria que recupera testimonios de la inquisición episcopal y otros relatos respecto a hombres divinizados que usaban plantas como el peyote y el *ololiuhqui*: Serge Gruzinski, *Man-gods in the Mexican Highlands; Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford, California, Stanford University Press, 1989.

¹³⁸ Curatola, “La función de los oráculos...”, p. 55.

¹³⁹ Cf. Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial [Herejía de los indios: catolicismo y rebelión en el Brasil colonial]*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

¹⁴⁰ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 147.

cobraba más poder en la ilusión diabólica, que significaría la efectiva acción del espíritu del mal.¹⁴¹

En la embriaguez de las visiones podría prevalecer el oráculo espíritu interfiriendo en la imaginación, pero la imaginación podría andar suelta en esa idolatría.¹⁴² Por un lado, el pacto con el demonio: sus artimañas agitan la mente con toques de intervención en la naturaleza exterior, como en la descripción del *nahualli* por parte de Las Casas, que fue el mismo parámetro utilizado por Ruiz de Alarcón.¹⁴³ Por otra parte, hay un mayor margen para el disparate ingenuo y espacio para la farsa del curandero en la fuerte embriaguez natural.¹⁴⁴

La lectura bifronte de la embriaguez adivinatoria también fue hecha por Arriaga, quien trató de discernir los espíritus entre efluvios diabólicos o esencias naturales.¹⁴⁵

¹⁴¹ El *payni* se quedaba en los aposentos “como quien estuviese en el sancta sanctorum” (Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 218) por todo el lapso de la “embriaguez o priuacion de juicio”. Después, sale para contar “dos mil patrañas”, de las cuales el demonio “suele reboluer algunas verdades, con que de todo punto los tiene engañados o embaucados”. El bebedor es tomado por la “demasiada fuerza de la semilla” del *ololiuhqui* y luego, “trastornado el juicio”, tiene algo que decirle cuando es “hecha la sentencia a donde el demonio le ynclina”. Por el oráculo, se puede condenar al inocente, “los desventurados todo lo creen” (*ibid.*, p. 142).

¹⁴² La Serna destaca el pacto expresado con el demonio en su manual de extirpación de la idolatría, hijo de los tratados inquisitoriales: existe “pacto explicito para obrar daños, que esto succede de ordinario quando se valen de el *Ololiuhqui*, ó *peyote*”. Pero La Serna también señala un efecto natural que puede dar lugar a las prácticas de adivinación: “para una vez, que aciertan [las predicciones], dicen mil mentiras, ó las sueñan con la embriaguez del *Ololiuhqui*”, y apunta hacia los delirantes “engaños fantásticos nacidos todos de la embriaguez del *Ololiuhqui*”. La Serna *op. cit.*, p. 387. Entre otros estudios que evalúan el ambiguo razonamiento de los efectos naturales y las influencias preternaturales en las representaciones modernas o coloniales sobre la embriaguez y las visiones adivinatorias, con o sin ingestiones: Sabine MacCormack, *Religion in the Andes...*; Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992; Stuart Clark, *Pensando com demônios...*; Antonio Escotado, *Historia general de las drogas*, vol. 1, 3ª edición revisada y ampliada, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

¹⁴³ Los “tigres”, dobles de los indios, serían “vivos y verdaderos o formados de aire y fantásticos”. Las Casas, *Apologetica historia sumaria...*, II, pp. 749-750). En el Perú, como rescató Acosta del informe de las supersticiones hecha por el licenciado Polo de Ondegardo, había hechiceros “como brujos y toman la figura que quieren, y van por el aire en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa” véase Acosta, *Historia natural...*, 1962, p. 264.

¹⁴⁴ Los discursos contra el vitalismo de la naturaleza y la lucha contra el demonio como espíritu maligno —que actuaría de hecho en la naturaleza—, son ideas que parecen influir en la doble lectura sobre la idolatría de las sustancias embriagantes y la adivinación con ellas. La creencia de los indios sería ver una divinidad en la planta, intrínsecamente, o lo que es más preocupante para los extirpadores de idolatrías, la comunicación y manipulación con fuerzas espirituales malignas.

¹⁴⁵ Cuando se hacía el llamado a las huacas para que el indio llegase al oficio de gran poder de Villac, la elección de sacerdotes de la idolatría ocurría normalmente en situaciones límite. Entraban

Ruiz de Alarcón y La Serna apuntaban hacia estas posibilidades, no obstante que inclinaban su discurso contra los indios idólatras como brujos y como personas que posiblemente tenían por lo menos el pacto implícito con el demonio.¹⁴⁶

La embriaguez de las visiones fue el objeto central de la disputa de los extirpadores de idolatría mexicanos ante la “etiología indígena del hechizo” (en términos de Aguirre Beltrán).¹⁴⁷ Los clérigos creían que las riñas y la desconfianza en las comunidades indígenas eran causadas por las adivinaciones que daban falsas impresiones sobre los inculpados por la desaparición de bienes, por las enfermedades abruptas y otros desastres, lo que contribuía a la disgregación de las comunidades. Pero no era solamente la embriaguez de las visiones; la del pulque también se inmiscuía en el asunto del ambiente de intriga y en la acción de nahuales.¹⁴⁸

El beber no se relaciona únicamente con los hechizos, es decir, tenía otras relaciones con la idolatría. Como en el caso del ritual de “acción de gracias”, en los que las huacas o idolillos hechos de *hualtli* se ingerían en grandes fiestas y en la que se encontraban también tecomatillos (que serían huacas), el *teponaztli*, el copal, etc., con cantos y bailes. Beben de “ollas [...] hasta acabarse, y sus juicios con ellas” en una “cofradía de Belcebú”, en las que están unidas “idolatrías y borracheras”.¹⁴⁹

No es novedad que los cultos paganos se asociaran con la embriaguez, dado que ésta normalmente era vinculada con el diablo, lo que fue bien

en trances para la conversación oracular, la que se daba por una de dos causas: “o por efectos del demonio que les ententece, hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la huaca” véase: Arriaga, pp. 45-46. En la instrucción de Arriaga para el interrogatorio de cualquier hechicero de un pueblo, el visitador debía interpretar la naturaleza del comercio con las huacas u oráculos —como en el modelo de la Inquisición para la ciencia de las causas de brujería. ¿Qué tipo de embuste creaba el hechicero cuando fingía para los demás que hablaba con la huaca? O bien, “si dijere que cuando hablaba a la huaca se tornaba loco (que lo suelen decir muchas veces) si era por la chicha que bebía o por efecto del demonio” *ibid.*, p. 131.

¹⁴⁶ No es excesivo enfatizar que el consumo de *ololiuhqui* y peyote fueran vigilados de cerca por la Inquisición novohispana. Estos oráculos eran preocupantes, cosas de indios que se adentraban en la vida de los mestizos, negros, españoles (cf. AGN, *Inquisición*, varios expedientes de los tiempos de Ruiz de Alarcón y de periodos posteriores, en los que se encuentran denuncias de donde se guardaban y usaban estas sustancias).

¹⁴⁷ Retomando el trabajo de Evans-Pritchard sobre los azande, en que propone una visión funcionalista sobre lo que los extirpadores de idolatría relataban de los indígenas véase: Aguirre Beltrán, *Magia y medicina...*, pp. 50 y s.

¹⁴⁸ A tal punto que Ruiz de Alarcón considera que en las “continuas borracheras son forzosísimas” las desavenencias y pendencias que generan tantas enemistades entre los indios. Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 149.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 137-138.

ilustrado por Las Casas en la *Apologética historia sumaria*, al describir los rituales griegos y romanos y compararlos con las costumbres indias, aunque el dominico casi eximiera a los gentiles americanos de esa historia.¹⁵⁰ Pero los extirpadores de idolatría novohispanos no excusarían a los indios de los vicios que la bebida cargaría consigo. La embriaguez estaría fuertemente relacionada con las supersticiones. De hecho estaba en las libaciones rituales, bien como en la supuesta falta de control y normas morales durante las fiestas ceremoniales.¹⁵¹

Los pecados como la lujuria y la gula están en la poción embriagante de la idolatría. Es la línea que parece organizar la descripción de La Serna acerca del culto y sacrificio al fuego, organizado por los viejos dogmáticos: una gran celebración del pulque.¹⁵² El ritual de culto al señor del fuego es “todo para emborracharse, y añadir pecados á pecados”.¹⁵³

En la fiesta a la virgen María o para algún venerable, cuando hacían una imagen, los indios trabajan con la ayuda del “demonio, porque allí en la borrachera tiene su cosecha, con la mezcla de idolatría con que se celebra”. En la visión de culto idolátrico de los santos, Ruiz de Alarcón enfatiza que no “ha de pasar sin combites y borracheras”, cuando aparecen entrelazadas “muchas ofensas de Dios Ntro. Señor”.¹⁵⁴

En lo que concierne al asunto de la extirpación de la borrachera, no hay que dudar de la proximidad entre los planes de los perseguidores de las idolatrías mexicanas y el proyecto de los jesuitas en el Perú, protagonizado por el padre Arriaga.

Para el autor de *La extirpación de la idolatría en el Perú*, como para todos los religiosos, la idolatría de los indios tenía como signo principal el sacrificio. Y en el mundo andino, el culto a las huacas no se daba sin la chicha: “la principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha; por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las

¹⁵⁰ Alexandre C. Varella, *A embriaguez na conquista da América...*, pp. 92 y s.

¹⁵¹ Entre otros estudios, véase el siguiente análisis sobre la región yucateca en larga duración con rica documentación acumulada: John F. Chuchiak, “It is Their Drinking that Hinders Them: Balché and the Use of Ritual Intoxicants Among the Colonial Yucatec Maya, 1550-1780”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. xxiv, Centro de Estudios Mayas, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, otoño de 2003, pp. 137-171.

¹⁵² La narrativa está en función de la bebida: “echando la bendición á el tecomate de pulque se lo bebió”; “echan vnas gotas del pulque, y en las quatro partes del fuego”; “se bebe el pulque, primero se offresce, y disse ciertas palabras entredientes”. La Serna *op. cit.*, p. 289.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 188.

huacas, en ella median y en ella acaban sus fiestas, y ella es todo”.¹⁵⁵ Tal vez éste sea el postulado principal en el tratado de Arriaga en lo que respecta a la sistematización de la religión idolátrica. La afirmación puede tener algún sentido: la bebida es importante en el intermedio, en los rituales y en las fiestas andinas.¹⁵⁶ Sin embargo, más a la vista que la bebida en los ritos andinos, estaba la lucha de Arriaga contra la borrachera. Como señaló Carmen Salazar-Soler, liquidarla es el “objetivo predilecto” de los jesuitas en las campañas de extirpación de la idolatría en los Andes.¹⁵⁷

Importante referencia de la pugna contra la borrachera es el tratado *De procuranda indorum salute* del padre José de Acosta.¹⁵⁸ La obra es de las pocas fuentes de la época citadas por Arriaga, quien afirma no poder igualar el meritorio trabajo de Acosta. De hecho, sin profundizar o distinguir los aspectos de la embriaguez, como lo hizo el otro jesuita, Arriaga apoya el argumento de que la borrachera es el vehículo para mantener viva la idolatría de los antiguos. La bebida y los pecados que se acumulan en ella indican lo arraigado de la tradición.¹⁵⁹ Además, fue la embriaguez la que creó la idolatría y la alienta y sustenta. Por lo tanto, procediendo a la eliminación de las costumbres con chicha se podría extinguir el pecado mayor.¹⁶⁰ El modelo de edicto de la visita de los jueces episcopales predica la idea y la metodología para la extirpación del beber.¹⁶¹

¹⁵⁵ Arriaga *op. cit.*, p. 50.

¹⁵⁶ Cf. Dwight Heath, “Borrachera indígena, cambio de concepciones”, en Thierry Saignes (coord.), *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima, HISBOL/IFEA, 1993, pp. 171-185.

¹⁵⁷ Carmen Salazar-Soler, “Embriaguez y visiones en los Andes; los jesuitas y las ‘borracheras’ indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)” en Saignes, *Borrachera y memoria...* pp. 23-42, en especial 36.

¹⁵⁸ La borrachera es obstáculo para la manifestación de la verdadera fe, una práctica contraria a las buenas costumbres, además de que se presenta como enfermedad del cuerpo. Acosta, *De procuranda...*, t. I, pp. 545 y s.

¹⁵⁹ “la unión de estas juntas es siempre el beber hasta caer, y de tal madre, de más de los incestos, estupro y otras muchas torpezas, ha procedido siempre la idolatría en los siglos pasados”. Arriaga *op. cit.*, p. 83.

¹⁶⁰ Arriaga *op. cit.*, p. 144.

¹⁶¹ “ya por bien y con blandura, ya por mal y con castigo” (*ibidem*). Son las mismas reacciones para terminar cualquier instrumento de idolatría. Los jesuitas, aunque preferían la primera forma, no negaban alternativas más drásticas. Duviols recupera, en el análisis del tratado de Acosta *De procuranda indorum salute*, la tensión entre los métodos de persuasión y de castigo corporal en la política misionera de los jesuitas. En el caso de infidelidad y para los neófitos, lo principal para Arriaga es inculcar el amor cristiano y el arrepentimiento de la idolatría, sin necesidad de la fuerza bruta; aunque en el caso de apostasía, Arriaga proponía mayor rigor hacia la destrucción física de los vestigios idolátricos y duros castigos a los “hechiceros”. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas...*, pp. 141-144.

Ruiz de Alarcón y otros extirpadores de idolatrías en México seguramente abrazaban las directrices de Arriaga para eliminar la abundancia de bebida, normalmente la gran villana de entre las causas de la decadencia indígena. De hecho, la caída de la población nativa podía ser uno de los principales factores de la crisis económica en la Nueva España hasta mediados del siglo XVII.¹⁶²

La Serna escribía un informe en 1636, a petición del arzobispo Francisco Manso y Çúñiga, porque el virrey Marqués de Cadreita quería ser aconsejado de los remedios para la preservación de los indios y cura de las enfermedades que asolaban y mataban a tantos de ellos.

Una de las principales causas de los males sería el abuso en los servicios y la vida miserable de los naturales. Al lado de esto estaba la “destestable costumbre de la borrachera”, tan del agrado del demonio. En cuanto a este mal, La Serna sugiere que debería haber todo el rigor del castigo. Incluso estaba a favor del encarcelamiento de algunos y se enorgullecía de su opinión, aunque fuera víctima de calumniadores. Tal vez se burlaban de su rigidez moral respecto de los indios. Para La Serna, sería “menester hazer un nuevo derecho” para ellos. En el informe no hay relación directa entre el mal de la bebida y las ceremonias idolátricas.¹⁶³

Actualizada por varios virreyes, una ordenanza de inicio del siglo XVII enfatizaba que la embriaguez destruía la salud de los indios aficionados a algunas bebidas que podían incluso abrasar sus entrañas.¹⁶⁴ La Serna parece haber influido en la decisión de uno de los virreyes, el marqués

¹⁶² Alba Pastor, *Crisis y recomposición social...*, 1999, pp. 30 y s.

¹⁶³ Aquellos indios que buscaban miel de caña y de maguey para hacer las bebidas y que las vendían, debían ser castigados, y el castigo tenía que darse bajo la responsabilidad de los eclesiásticos. Los indios debían ser azotados, “quitarles las timas, y sombreros [...] trasquilar las yndias [...] seria bien encoçoçar algunos o por lo menos atemorizarlos”. Después de la embriaguez, el segundo problema en importancia eran los médicos o embusteros. Vivían en todas partes. Tendrían pacto implícito o explícito con el demonio, o por lo menos curaban con supersticiones. Debían ser descubiertos todos a un mismo tiempo. Contra este mal debía haber oferta de medicinas naturales, es decir medicinas de la botica española, así como alimentación saludable véase: INAH, *Colección Antigua*, v. 336, “Informe del Dr. Jacinto de la Serna, Cura de la Sta. Iglesia Catedral México, Visitador General y Examinador Synodal de todo el Arzobispado, sobre los naturales y modo de ayudarlos”, 1636, f. 99r-104v, fl. 101v. En el *Manual de ministros de indios*, La Serna desarrollaría el tema de la idolatría, principalmente en la batalla contra los curanderos indígenas. Al parecer, a la misma pregunta del virrey Marqués de Cadreita —al pensar en la conservación de la población indígena—, el bachiller Fonte de Mesa señala, en 1640, la indulgencia de los alguaciles y otros mandones indígenas acerca del mal que asolaba a la población bajo su control, porque ellos mismos se emborrachaban con tepache y otras bebidas véase: INAH, *Colección Antigua*, v. 336, “Parecer del Br. Luis Fonte de Mesa acerca de los indios”, f. 19r-20v.

¹⁶⁴ AGN, *Indios*, exp. 1, fs. 1-11.

de Cadreita, de referendar la prohibición de la venta de bebidas como el *tepache*, aunque permita el uso del pulque blanco, posiblemente debido al informe de La Serna, que recomendaba su manutención.¹⁶⁵

La propagada borrachera excedía los límites estrictamente idolátricos y el centro de la disputa para los extirpadores de costumbres indios era la embriaguez.¹⁶⁶ A tal punto que Ruiz de Alarcón no consideraba el “excesivo trabajo” en el servicio personal y en las minas como buenas razones que consumieran “esta miserable generación”, que debía ser conducida “por amor de Dios” para soportar la carga, que sería de “mucho aprovechamiento espiritual”. Por otro lado, la disminución de la población se deriva de la costumbre de la bebida, que estaba infundida en los indios por el demonio y era llamada *necehualiztli* (es decir, “el acto de refrescarse”). Aconseja que los clérigos de las parroquias de indios los persuadan del “grave daño” al cuerpo y el alma, mientras que los jueces seculares lo hicieren *in virga ferrea*, todo con el fin de “extirpar este infernal vicio”.¹⁶⁷

En la dedicatoria de su tratado, Ruiz de Alarcón amplía las dimensiones del vicio de la embriaguez, que le parecía más grave que el peor de los pecados (la idolatría). Si un tema del tratado es la supervivencia de ritos y usos de los tiempos de la gentilidad, una tradición conservada que se manifiesta en los indios desde el “batismo”, la embriaguez, “en su gentilidad” se castigaba con la pena de muerte. No era lícita, no era parte del cotidiano de los indios.

Un siglo después de la Conquista aparece como el vicio principal. Por otro lado, la “religión y devoción” a los dioses, es decir, la idolatría, no pasaba de un “flaco fundamento”.

¹⁶⁵ Según La Serna, “remedio para la borrachera no le hallo porque es inevitable en esta nacion, y solo se puede pretender [además de prohibir las bebidas fuertes] (...) el conservarles su pulque blanco que no solo no les es nocivo sino medicinal” véase: INAH, *Colección Antigua*, v. 336, “Informe...”, fl. 101v. William Taylor considera que los esfuerzos para controlar la venta de pulque se volvieron ineficaces desde 1629 debido a los tributos percibidos en las transacciones realizadas por los campesinos, habiendo indicios del uso de la bebida yuxtaponiendo sentidos sagrados y seculares en el medio indígena de la época. William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 64 y ss.

¹⁶⁶ De hecho, la pugna clerical en Nueva España respecto al vicio, o sea, a los errores de ámbito moral vinculados a la embriaguez, extrapola el tema de la idolatría y ocupa de veras a la Iglesia y los sacerdotes que no veían o no daban importancia a las idolatrías, pero que presentaban el discurso e intentaban la reforma de las costumbres de los indios y demás feligreses. Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

¹⁶⁷ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 220.

La idolatría menguaba, mientras que la principal enemiga “de las costumbres christianas” era la embriaguez. El veneno que ofrecía dosis constantes de destrucción, el “estorvo” para la conservación de la población nativa.¹⁶⁸

El beneficiado de Atenango no sólo concibe la embriaguez como un gran mal. Lo grave mismo es la “ydolatria respecto de la embriaguez”.¹⁶⁹

El párroco se refiere categóricamente a la adoración o devoción por el efecto de la embriaguez, lo que hace pensar en una palabra de la actualidad (en lengua portuguesa), la condición de *alcoólatra*.¹⁷⁰

El extirpador La Serna, al comentar que los indios se dejan vencer por el apetito, hace pensar en lo mismo. Pero en ese tiempo, en el que no había plena concepción de la dependencia física con la droga etílica, el apetito “se sabe corregir con la razón”. Sin embargo, como los indios tienen la “depravada costumbre de la borrachera”, no logran superar los instintos más viles.¹⁷¹

Considerando que los clérigos investigan también la adivinación y las plantas divinas que conducen a alteraciones mentales que propiciarían las visiones, entonces el sentido de idolatría de la embriaguez se amplía bastante. Por último, durante el discurso sobre los casos de superstición y costumbres paganas, la embriaguez y la idolatría serán vistas como dos esferas interconectadas o sobrepuestas que alimentan una creciente ola de desgracias para el cuerpo y el alma de los naturales de la Nueva España. Todas las “acciones y ocupaciones de estos miserables” se revisten de ambas cosas.¹⁷²

Consideraciones finales

La campaña de extirpación de supersticiones y costumbres paganas, iniciada con fuerza a partir de la investidura de Francisco de Ávila como juez visitador de idolatrías en el arzobispado de Lima en 1610, seguramente influyó en las iniciativas de clérigos como la del bachiller Hernando Ruiz de Alarcón al sur de la Ciudad de México. Pero no sólo la Iglesia peruana,

¹⁶⁸ Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 127.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ El alcohólico como amante, adorador de la bebida.

¹⁷¹ La Serna *op. cit.*, p. 407.

¹⁷² Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 174.

como el primer y más significativo tratado de extirpación de prácticas de los indígenas andinos, parece entretener al cura de Atenango. Nuestra comparación puso en evidencia muchas influencias y una posible referencia libresca de Ruiz de Alarcón: *La extirpación de la idolatría en el Perú*, del jesuita Pablo José de Arriaga.

Aunque las nociones de *huaca* en las representaciones del mundo andino hayan contribuido para pensar y ver mejor las cosas que estarían ocultas entre los mexicanos, Ruiz de Alarcón subvierte lo que había propuesto con el uso del término. Exponía muchas *huacas* en la Nueva España, en alusión a la profusión de cultos considerablemente enraizados entre los indios peruanos. Sin embargo, no se trataba de esclarecer las costumbres más arraigadas de México. Este sentido de idolatría importaba al clérigo sólo superficialmente, pues acentuaba la profundidad del error diabólico. Discurso contra los males que consideraba eran la razón de las peores pesadillas de los indios, y de otras personas de todos los orígenes en la Nueva España: la adivinación y la embriaguez.

Si el oráculo —identificado con la idolatría— tenía principio en los curanderos y sortilegos indios, figuras endemoniadas, también se manifestaba en huacas materiales, cosas divinas o sagradas de los indios: el *ololiuhqui*, el peyote y el *piciete*. Si la embriaguez también se confundía con estas y otras idolatrías, como la de los idolillos y tecomatillos, se extrapolaba el asunto de las creencias y de la manipulación de los impostores. La idolatría de la embriaguez sería uno de los principales males, posiblemente el más temible, según Hernando Ruiz de Alarcón.

Básicamente, los usos de la noción peruana *huaca*, que están en las historias de este clérigo y de Jacinto de la Serna, traducen creencias, políticas y prácticas que, en parte, son semejantes y al mismo tiempo distintas de las de Arriaga sobre los Andes. Se puede considerar que si éste destacaba la embriaguez como madre de la idolatría de los rudos campesinos, para Ruiz de Alarcón la embriaguez era principalmente la idolatría de unos pocos pero diabólicos curanderos.

Habrà que profundizar, sin embargo, en el estudio de las implicaciones de esos discursos de contextos novohispanos en comparación con las campañas para la reforma de las costumbres en el virreinato del Perú a fin de evaluar las diferencias entre políticas de persecución de prácticas —no sólo de naturaleza extática o extraordinaria— en la construcción de los indios idólatras en la historia colonial.

