Universidad Nacional
Federico Villarreal

Vicerrectorado de
INVESTIGACIÓN

Facultad de Humanidades

ÉLITE NATIVA Y DOCTRINEROS: CULTURA LEGAL Y NEGOCIACIÓN POLÍTICA EN LAS DOCTRINAS DE HUAROCHIRÍ DURANTE EL SIGLO XVII

Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Historia

AUTOR:

Bach. Martínez Céspedes, Raúl Jimmy

ASESOR:

Mag. Vega Loyola, José Javier

JURADO:

Dra. Chávez Lazarte, Martha Eloísa

Mag. Flores Soria, Carlos Roberto

Mag. Salazar Quispe, Robert

Lima – Perú

2019

A mis padres Raúl y Cira, por apoyar mi vocación de historiador.

A Florinda y Carmen Mateo Zárate, por inculcarme la grandeza de Huarochirí.

A Nila Martínez, Jorge Cáceres y Melecio Tineo Morón mis maestros de toda la vida.

A mi esposa Lucy Valdez Romero y a mi hija Lucyana por ser mi fuente de inspiración.

Agradecimientos

Todo trabajo de investigación es el resultado de un esfuerzo colectivo. Desde que inicie mis estudios de pregrado hasta la actualidad son muchas las personas e instituciones que me ayudaron a culminar la presente tesis.

Debo agradecer en primer lugar a mis padres Raúl y Cira, por todo su apoyo en estos largos años de vida universitaria. Ellos trabajaron arduamente para brindarme las comodidades que permitieron dedicarme exclusivamente a mi profesión. Mi familia sumó esfuerzos para que no me faltara nada en tema de pasajes, libros, fotocopias y viajes. En ese sentido, merecen un merecido reconocimiento mis hermanos Flor, Milagros, César y Sonia, quienes siempre manifestaron estar orgullosos de su "hermano profesional". A mis sobrinos César, Jhon, María Cira, Joaquín y Analy por cada sonrisa que me brindan. Mis cuñados Frank Laguna y Pamela Ruiz, así como mi familia Valdez Romero ayudaron en este largo camino. Mis abuelos Florinda Mateo Zarate (San Pedro de Laraos) y Antonio Martínez Huaraz (San Jerónimo de Surco) fueron una fuente de inspiración para escribir esta tesis. Junto a mi tía Carmen Mateo, que ya partió de esta vida, deben estar orgullosos que haya logrado rescatar del olvido la historia de nuestros ancestros.

A Aurora González, hija ilustre de la ciudad de Arequipa, quien fuera mi maestra de Historia en el colegio José del Carmen Marín Arista (excuartel Santa Catalina). La 'Madonna', como le decíamos de cariño, explicaba cada pasaje histórico con tanta vehemencia que sus alumnos creíamos estar en los acontecimientos que nos relataba. Fue en sus clases sobre los incas, la conquista española y las guerras mundiales donde decidí mi vocación de historiador.

A mi asesor José Javier Vega Loyola, por todo su apoyo académico y administrativo para ver esta tesis culminada. Mi primer acercamiento a la sociedad andina nació en su curso de Fuentes Históricas (2008), cuando me propuso presentar como trabajo final un ensayo sobre el manuscrito quechua de Huarochirí. Desde que el profesor Javier aceptó ser mi asesor cuidó con mucho esmero cada detalle del texto final. José Carlos de la Puente Luna, colega y amigo, colaboró como asesor externo en todo el proceso de la elaboración de la tesis. A pesar de sus obligaciones en la Universidad de Texas, se dio un tiempo para recomendarme lecturas, revisar atentamente mi trabajo, brindándome oportunas observaciones que me permitieron mejorar varias secciones del texto. Por todo ello, mi agradecimiento.

Mi reconocimiento a mis maestros de la Universidad Nacional Federico Villarreal con quienes aprendí y consolidé mi formación como historiador. Recuerdo con especial aprecio y admiración a Waldemar Espinoza Soriano, Martha Chávez Lazarte, Mónica Ferradas, Omar Rojas, Ernesto Guevara, David Vargas, Luz Peralta, Luis Alberto Rivera, Juan San Martín, Adolfo Tantalean, Elsa Tapia, Katty Bravo, Samuel Villegas, Carlos Flores, Maribel Arrelucea y Luis Tejada Ripalda. Merece una mención particular Nila Martínez Gutiérrez, distinguida archivera y paleógrafa de nuestra casa de estudios. Para mi generación, Nila no solo cumplió su rol de ser una buena maestra sino también la de una verdadera madre. Desde su cargo administrativo apoyó nuestra participación en eventos académicos y, sobre todo, nuestros esfuerzos por insertarnos en el mercado laboral. Nila Martínez es la responsable de que hoy en día egresados de la UNFV destaquen en las principales instituciones del Estado. Del mismo modo, mi reconocimiento a Jorge Mariano Cáceres Olazo Monrroy, que ya partió a la eternidad. Mi primera experiencia en los

archivos históricos, cuando apenas cursaba el segundo año de la especialidad, se la debo a él. Ahí donde esté, esta tesis está dedicada a su memoria. Tanto a Nila como a Cáceres, mi agradecimiento sincero por estos años de amistad. Ellos han sido de las pocas personas que confiaron en mi futuro como historiador.

Debo también mencionar al personal de los archivos históricos que me permitieron consultar sus fondos documentales. Mi agradecimiento a Laura Gutiérrez Arbulú y Melecio Tineo Morón, renombrados archiveros y paleógrafos del Archivo Arzobispal de Lima, quienes me apoyaron en todo momento en la búsqueda de información, digitalización de manuscritos y sugerencia de secciones documentales que yo desconocía. Debo mencionar que desde el 2008 -gracias a Laura- este archivo ha sido para mí una segunda casa. Asimismo, mi amistad con Melecio orientó mi interés por el mundo de las parroquias indígenas. A él le debo mucho de mi formación como historiador; sin su ayuda no hubiera logrado concluir esta tesis. Celia Soto, del Archivo General de la Nación, me brindó gentilmente todas las facilidades para consultar la documentación colonial. De igual modo, Delfina González del Riego y Gerardo Trillo Auqui, directores de la Biblioteca Nacional del Perú, en todo momento alentaron y ofrecieron amablemente su ayuda y colaboración para permitirme revisar la Colección General de Manuscritos de la institución.

Muchos amigos me han apoyado y estado pendientes de esta investigación. Estoy en deuda con todos ellos. Con Javier Robles Bocanegra y Renzo Honores, especialistas del derecho castellano andino y cultura política en los Andes. Los planteamientos que discuto en la presente investigación nacieron durante las largas conversaciones que mantuve con ellos. Asimismo, con Jorge Huamán, Jorge Benavente, Jorge Moreno Matos, Gerardo Pilco, Jhon Delgado, Pamela Huamaní, Roger Saravia, Henry Barrera, Jennifer Ramos, Abraham

Chinchay, Jessica Mijahuanca y Martha Salvatierra, amigos y colegas de la BNP. También con Michelle Mckinley, Ana María Candela y Pilar Latassa, con quienes trabajé como su asistente de investigación, labor que me permitió solventar esta tesis durante los años 2012 a 2019. Me apoyaron con lecturas de difícil acceso en bibliotecas extranjeras Jorge Rojas Runciman, Silvia Escanilla, Caroline Garriott, Masaki Sato y Lydia Fossa.

Quiero dedicar estar últimas líneas a mi esposa Lucy Anabel Valdez Romero, por el amor que me brinda cada día y por su amorosa comprensión durante los meses que me tomó terminar la investigación. Lucy debió postergar viajes y salidas de fines de semana para poder redactar cada capítulo de esta tesis. Espero que mis ausencias familiares hayan valido la pena y que mi investigación sea mi contribución a la historiografía peruana. Debo decir que la tesis la presento en el mejor momento de mi vida con la llegada de mi hija Lucyana. Desde que me enteré de su existencia (Domingo de Resurrección) fue una fuente de inspiración para culminarla. Cuando crezca, espero que pueda leer estas breves líneas y se sienta orgulloso de su papá.

Índice

Resumen……...10

Abstract……11

I. Introducción……12

1.1. Descripción y formulación del problema……...15

1.2. Antecedentes……..17

1.3. Objetivos……...30

1.3.1. Objetivos generales…….....30

1.3.2. Objetivos específicos……...30

1.4 Justificación……31

1.5. Hipótesis……32

1.5.1. Hipótesis generales……..32

1.5.2. Hipótesis específicas……32

II. Marco teórico……. 34

2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación……34

2.1.1 Los intermediarios culturales……...34

2.1.2. Los asistentes de doctrinas……..35

2.1.3. La cultura legal y jurídica en los Andes……..36

2.1.4. Negociación y convivencia social en las doctrinas…….39

III. Método……...45

3.1. Tipo de investigación……45

3.2. Ámbito temporal y espacial……...45

3.3. Variables……45

3.4. Población y muestra……..47

3.5. Instrumentos…… 47

3.6. Procedimientos……..48

3.7. Análisis de datos……48

IV. Resultados……49

4.1. Doctrinas y doctrineros……...49

4.1.1. Las doctrinas en la temprana sociedad colonial……..49

4.1.1.1. La iglesia y las doctrinas indígenas……49

4.1.2. Huarochirí: organización política y social……..57

4.1.2.1. Repartimientos, encomenderos y élite nativa…….57

4.1.2.2. Corregimiento y reducciones……..61

4.1.3. Las doctrinas de Huarochirí……72

4.1.3.1. Las doctrinas y su organización eclesiástica……..72

4.1.3.2. Doctrineros y pueblos indígenas…….83

4.2. Los asistentes de doctrina……..105

4.2.1. Los auxiliares indígenas en los primeros años de la evangelización……106

4.2.2. Conviviendo con los doctrineros: los fiscales, sacristanes y coristas……...113

4.2.3. El catolicismo andino y las prácticas idolátricas de los asistentes de doctrina…….127

4.2.4. Los fiscales indígenas de San Lorenzo de Quinti: la historia de la familia Lupari...130

4.3. Prácticas legales de la élite nativa…….136

4.3.1. Visitas pastorales y justicia eclesiástica……137

4.3.1.1. Visitas y visitadores en el arzobispado de Lima……...137

4.3.1.2. Las visitas pastorales en las doctrinas de Huarochirí……...142

4.3.2. Las prácticas legales de los intermediarios culturales……..147

4.3.2.1. La cultura legal de los agentes nativos ……147

4.3.2.2 Indios huarochiranos litigando en los tribunales eclesiásticos……..151

4.2.2.2.1. Administración de los sacramentos y fiestas religiosas……153

4.2.2.2.2. La mano de obra indígena…….171

4.2.2.2.3. Curas amancebados……...187

4.2.2.2.4. Cobranza de los diezmos……...199

V. Discusión de resultados……219

VI. Conclusiones……224

VII. Recomendaciones……..227

VIII. Referencias……...229

Índice de mapas

Mapa 1. Mapa de la provincia de Yauyos 1586……65

Mapa 2. Mapa de la provincia de Huarochirí siglo XVIII……88

Resumen

La presente investigación estudia la cultura legal y negociación política que la élite nativa de la provincia Huarochirí practicó en las parroquias rurales para regular la convivencia social con sus doctrineros. Esta tesis más que abordar el tema desde el ámbito de la evangelización o explotación colonial, analiza el papel protagónico que cumplieron los 'intermediarios culturales' para el funcionamiento administrativo de las doctrinas indígenas. En ese sentido, se estudia el desempeño político de la élite indígena -como los curacas, indios principales, alcaldes, regidores, escribanos y asistentes de doctrina-, quienes mediante una serie de pactos con los doctrineros consolidaron su autoridad local. Los planteamientos que se discuten en la investigación demuestran que sin la participación de dichos personajes, la Iglesia católica no se hubiera implantado en los Andes. La transgresión pastoral de los curas y las luchas políticas que los jefes étnicos sostuvieron entre sí originó que los indios recurrieran a los tribunales de Lima para ventilar las tensiones internas en las que la sociedad andina se vio envuelta con la instauración del orden colonial. Fueron en estos espacios de negociación donde los indios pusieron en práctica la cultura jurídica que aprendieron en los cabildos locales y visitas pastorales.

Palabras claves: doctrineros/ élite nativa/ asistente de doctrina/cultura legal/negociación

Abstract

The present investigation studies the legal culture and political negotiation that native elite from Huarochiri practices in Rurales parishes to regularize the social coexistence with their doctrinaires .This thesis talks about the scope of evangelization or colonial exploitation and also it analyzes the main paper that cultural intermediate fulfilled to the function administrative doctrines of indigenous doctrines . From this point of view, it studies the politician performance of indigenous elite like indian chief, main indies, councilors, notary and assistant od doctrine which consolidated their local authority through series of pacts with doctrinaires. The problems discussed in the investigation proves that catholic church would not have implanted in the andes without the participation of this characters. The pastoral transgression of priest and politicals fight that ethnic boss held to each other and also it caused that indie people appealed to the court of lima to see the internal tension in the context of the Andean society that was involved with the establishment of colonial order. Indie people put into practice the legal culture that learned in local chapter and pastoral visits in a context about negotiation

Keywords: Doctrinaire / native elite / doctrine assistant/ legal culture /negotiation.

I. Introducción

Los estudios andinos sobre la vida social en las doctrinas indígenas están escritos desde la perspectiva del doctrinero. Ya sea como agente pastoral o explotador de sus feligreses, los sacerdotes son presentados como los actores principales para el funcionamiento de las parroquias rurales. Salvo algunas excepciones, los trabajos actuales ofrecen una imagen fragmentaria de las relaciones internas que acontecieron en las doctrinas, pues silencian el accionar de la población nativa como agentes mediadores para la administración eclesiástica de los pueblos indígenas. Los pobladores nativos más que ser meras víctimas de sus opresores se adaptaron y resistieron mediante el uso de las herramientas legales que le concedió la Corona española. La falta de estudios sobre la cultura legal y negociación política en los Andes nos llevó a replantear el papel de las autoridades locales desde el ámbito de las doctrinas indígenas. Esta investigación busca dilucidar el ejercicio político que practicaron los integrantes de la élite nativa de Huarochirí, quienes negociaron con sus doctrineros los espacios de poder.

El interés por estudiar a los llamados intermediarios culturales ha abierto nuevos campos de investigación. A los ya conocidos trabajos clásicos sobre los jefes locales (curacas o caciques) se suma el papel que le tocó desempeñar a los otros miembros de la élite nativa como alcaldes, regidores, escribanos y asistente de doctrina. Estos personajes formados en la cultura letrada y política de los cabildos indígenas negociaron el gobierno local de las doctrinas a cambio de privilegios y nombramientos de cargos. Sin su auxilio los doctrineros no hubieran logrado cumplir con su labor pastoral y actividades económicas que practicaron en los pueblos de su jurisdicción eclesiástica. Los sacerdotes, conocedores

de la experiencia política de sus feligreses, sacaron provecho de las tensiones internas que existían entre los grupos étnicos, negociando con las autoridades locales y, por otro lado, con aquellos escaladores sociales que buscaban posicionarse en los puestos de sus adversarios. La convivencia social en las doctrinas estuvo caracterizada por este tipo de conflictos.

Los planteamientos teóricos que se discuten en esta investigación se sustentan sobre la base de una numerosa documentación colonial consultada en archivos nacionales y privados, la cual ha permitido demostrar que la cultura política de los indios de la élite nativa de Huarochirí configuró la convivencia social en las doctrinas. El estudio evidencia que tanto los sacerdotes como los feligreses determinaron el éxito de la conquista espiritual en los Andes.

Con el fin de brindar los detalles que contiene la investigación, la tesis está dividida en siete capítulos. En el primero se presenta el planteamiento del problema y los motivos que llevaron a formularlo. En ese sentido se analiza los antecedentes historiográficos que han abordado el tema de las doctrinas durante el periodo colonial, información que permiten plantear los objetivos, relevancia y la justificación del estudio.

En el segundo capítulo se analizan las categorías teóricas que se utilizaron en la investigación. Se explican el marco conceptual que sustentan los planteamientos que se discuten en la tesis como los intermediarios culturales, asistentes de doctrina, cultura legal y negociación política de la élite nativa.

En el tercer capítulo se abordan los aspectos metodológicos de la investigación. Se detallan las herramientas y la técnica de recolección de datos, así como el análisis e interpretación que se hicieron de la bibliografía y documentos consultados en las bibliotecas y archivos nacionales.

En el cuarto capítulo se presentan los resultados de la tesis, la cual se divide en tres subcapítulos. En el primero se explica la presencia histórica de las doctrinas en la temprana sociedad colonial, así como su instauración en la provincia de Huarochirí. Se analiza la organización y funcionamiento interno de las parroquias, enfatizando el nivel de negociación a que llegaron los doctrineros y feligreses para regular la convivencia social. En el segundo se aborda el desempeño de los asistentes de doctrina, auxiliares indígenas que colaboraron con los doctrineros en las labores pastorales y económicas. Estos funcionarios reales de la élite nativa se convirtieron en los representantes de la Iglesia católica y a su vez en guardianes de los cultos tradicionales. En el tercero, se analiza la cultura legal que las autoridades locales y sus agentes indígenas practicaron para cuestionar los abusos que recibían de sus doctrineros. Basándonos en el estudio de los expedientes de capítulos que se iniciaron en las visitas pastorales de Huarochirí se explica las motivaciones que condujeron a los indios a recurrir a los tribunales. Para ello se analiza los principales cargos por las que fueron denunciados los sacerdotes, importante para conocer cómo se dieron las negociaciones durante la administración de los sacramentos, utilización de la mano de obra, delitos de amancebamientos y cobranza del diezmo.

En el quinto capítulo se aborda la discusión de los resultados con el objetivo de resumir las ideas centrales de la tesis, destacando los aportes teóricos que han permitido revelar la cultura legal y negociación política de la élite nativa de Huarochirí. En este sentido se discuten los planteamientos que sobre las doctrinas indígenas han predominado en la historiografía andina.

En el sexto capítulo se presentan las conclusiones a las que ha llegado esta tesis. Partiendo de un sólido marco conceptual, el estudio de las parroquias indígenas en Huarochirí permite explicar la manera como los miembros de la élite nativa negociaron con

sus doctrineros la convivencia social en sus doctrinas. La cultura legal que practicaron en las cortes judiciales y cabildos indígenas demuestran el activismo político de los intermediarios culturales en la sociedad colonial.

Finalmente, en la última parte se desarrollan las recomendaciones que la investigación sugiere para continuar en el estudio de las doctrinas indígenas. En ese sentido, la tesis revela que falta mucho por conocer sobre los cabildos indígenas, las luchas políticas de la élite nativa y la vida social en otras doctrinas del arzobispado de Lima que pertenecieron a la sierra central como Cajatambo, Yauyos, Canta, Chancay y Huánuco.

1.1 Descripción y formulación del problema

Los estudios históricos referidos a la evangelización andina resaltan el desempeño de los doctrineros como actores principales en la administración de las doctrinas indígenas. La visión que emerge de estas investigaciones se limita a explicar aspectos generales de la vida eclesiástica rural, como las actividades misioneras y la explotación colonial de los feligreses. Sin embargo, es poco lo que se discute sobre el papel que le tocó cumplir a la élite nativa en el funcionamiento de las parroquias rurales. Este sector privilegiado indígena, conformado por autoridades tales como los curacas y principales, los alcaldes, regidores, escribanos de cabildo, y los asistentes de doctrina, fueron los principales ‘mediadores culturales’ que negociaron con sus curas la convivencia social en sus pueblos. Cabe precisar que el éxito del doctrinero al mando de una jurisdicción eclesiástica dependió mucho de las alianzas que establecía con este grupo de poder nativo, aspecto muy importante que determinó el ejercicio de sus actividades pastorales y económicas. El prestigio social y político del que gozaron estos ‘intermediados indígenas’ en la época colonial conllevó a que los sacerdotes recurriesen a su autoridad para asegurarse el control

sobre la mano de obra, los recursos naturales y las prácticas religiosas de las comunidades andinas.

Los planteamientos que se discuten en esta investigación se cimentan en los nuevos aportes metodológicos y teóricos que se vienen desarrollando en el campo de los estudios andinos. El trabajo parte del análisis de los conflictos y negociaciones que los doctrineros y la élite nativa establecieron para la convivencia diaria en las parroquias rurales de Huarochirí durante el siglo XVII, con la finalidad de explicar desde las prácticas legales algunos motivos que condujeron a los indios de esta provincia a litigar en los tribunales eclesiásticos. El estudio de estas relaciones de convivencia permitirá desentrañar los intereses sociales, económicos y políticos que regularon la vida en las doctrinas indígenas.

Por lo tanto, nuestro problema de investigación se puede formular sintetizándolo en una pregunta general y varias específicas que se enuncian a continuación.

1.1.1. Pregunta general

- ¿De qué manera la cultura legal y la negociación política de la élite nativa con los doctrineros configuraron las relaciones de convivencia social en las doctrinas indígenas de Huarochirí en el siglo XVII?

1.1.2. Preguntas específicas

- ¿Quiénes fueron los diferentes doctrineros y agentes de la élite nativa que entraron en negociaciones políticas basándose en la cultura legal, configurando las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí del siglo XVII?
- ¿Cómo se manifestó la cultura legal utilizada por la élite nativa en la negociación política con los doctrineros, la misma que configuró las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí del siglo XVII?

- ¿Cuáles fueron los principales elementos de la negociación política, basada en la cultura legal, desarrollada por la élite nativa con los doctrineros que configuraron las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí del siglo XVII?
- ¿Cuáles fueron los aspectos que evidenciaron las relaciones de convivencia social entre los doctrineros y la élite nativa, configuradas por la cultura legal y la negociación política, en las doctrinas de Huarochirí del siglo XVII?

1.2 Antecedentes

La historiografía relativa al estudio de las doctrinas o parroquias rurales ha sido importante para comprender la dinámica social de los pueblos nativos. Sin embargo, los primeros trabajos que sobre el tema se escribieron y que marcaron el derrotero de posteriores trabajos son de muy tardía publicación, pues apenas los estudios de la historia eclesiástica en el Perú adquirieron madurez científica en la segunda mitad del siglo XX[1]. Entre ese grupo de investigadores destacan los aportes de Rubén Vargas Ugarte, Fernando de Armas Medina y Pedro Borges Morán. Desde su propia posición de religiosos o su vinculación con la Iglesia católica, estos autores estudiaron las doctrinas indígenas como espacios eclesiásticos donde cada miembro del clero secular y regular cumplió un papel predominante en la conversión de los indios.

Rubén Vargas Ugarte analizó los primeros años de la colonización americana, enfatizando la política misional que la Corona española implantó para las Indias, en donde las parroquias o iglesias fueron la piedra angular desde donde se propagó la fe a las poblaciones nativas (1953, p. 12-131). El historiador español Fernando de Armas Medina,

[1] Historiadores del siglo XIX como Manuel de Odriozola, Manuel González de la Rosa, Enrique Torres Saldamando, Pedro García y Sanz, Domingo Angulo, Carlos García Irigoyen, Roberto Levillier y Emilio Lisson Chávez sólo se dedicaron al trabajo de recopilación y publicación de valiosos documentos sobre la historia de la iglesia católica en el periodo colonial.

en un célebre ensayo, explicó con mayor detalle el recorrido histórico de las doctrinas indígenas hasta su definitivo establecimiento como parroquias eclesiásticas, revelando los difíciles momentos que tuvo que enfrentar la Iglesia en América durante los años iniciales de la Conquista (1952, p. 119-123). La ausencia de una organización diocesana determinó que la enseñanza cristiana de los indios estuviese supeditada a los intereses de los encomenderos. Esta realidad cambió con la instauración de los corregimientos y reducciones que se hicieron durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo, y sus predecesores inmediatos, pues las doctrinas o parroquias rurales se convirtieron en jurisdicciones eclesiásticas de un corregimiento, administradas por un sacerdote regular o secular, quien era designado por las autoridades reales previa evaluación profesional, para ocuparse de la catequización en las reducciones indígenas.

A los mencionados estudios donde se hace visible la figura del misionero como personaje principal para la conquista espiritual de América se sumaron los planteamientos del padre Pedro Borges Morán (1960), quien rescató la labor evangelizadora de los sacerdotes como agentes civilizadores en la transmisión de la cultura occidental. Borges afirmó que pese a lo trágico que representó la conquista militar para los indios, las doctrinas fueron los espacios donde la fe católica logró ser aceptada y muy bien recibida por el pueblo vencido mediante los métodos persuasivos que aplicaron sus miembros[2]. Sin desmerecer los aportes historiográficos que brindaron sobre el tema, estos trabajos mostraron una imagen unilateral de la Iglesia colonial, silenciando la vida económica y política de sus miembros.

[2] Los planteamientos de Borges tuvieron mucha repercusión en los estudios eclesiásticos del Perú, resaltando entre ellos el trabajo de José Dammert Bellido (1992), quien se preocupó por exaltar la labor pastoral de los clérigos en favor de los naturales durante el siglo XVI.

En la década de 1970, mediante el uso de nuevas categorías teóricas y metodológicas prestadas de la historia social y económica, diversos historiadores cuestionaron la versión oficial que de la Iglesia había ofrecido la producción historiográfica anterior, En ese sentido, destacan los trabajos de los historiadores Antonio Acosta (1982a, 1982b) y Bernard Lavallé (1982), quienes renovaron los estudios eclesiásticos en el Perú. Tras una paciente consulta y un análisis sistemático del corpus documental que se custodiaba en los archivos eclesiásticos, Acosta y Lavallé revelaron los engranajes del poder que la jerarquía eclesiástica y sus miembros habían desarrollado en la sociedad colonial. Estos autores comprobaron categóricamente que la labor de los doctrineros no sólo se había restringido al ámbito espiritual, sino que se había extendido paralelamente a la economía colonial. La participación de los doctrineros en los sistemas de explotación económica generó opiniones críticas por parte de los pueblos indígenas, así como de las principales autoridades religiosas y políticas que veían con malos ojos que se desvirtuaran sus funciones sacramentales. La práctica evidenciaría que los doctrineros ingresaron en la producción y circulación de las mercancías, llegando incluso a administrar sus doctrinas como verdaderas empresas económicas (Acosta, 1982a, p.137 y Lavalle, 1982, p.152)[3].

Para los citados autores, la codicia y la ambición por ingresar al sector mercantil explicarían en parte el proceso inconcluso de la misión pastoral de los primeros años de la colonización, pues los curas privilegiaron sus intereses particulares antes que sus compromisos pastorales. Pese a las disposiciones dadas por el virrey Francisco de Toledo y el Tercer Concilio Limense (1583) para reglamentar los "tratos y granjerías" de los doctrineros, su participación en la economía colonial para las primeras décadas del siglo

[3] Acosta publicó otros trabajos relacionados con el accionar de la Iglesia en los primeros años de la Conquista, por ejemplo Acosta, 1996, p. 53-71.

XVII se había vuelto una práctica colonial institucionalizada según la cual incluso los obispos y miembros del cabildo catedralicio se vieron involucrados en la actividad mercantil. Estos planteamientos de carácter socioeconómico influyeron en los estudios que luego abordaron la vida económica de los doctrineros en las parroquias rurales, los cuales sólo atinaron a reproducir los mismos argumentos esbozados por los ya citados historiadores, privilegiando el protagonismo del cura doctrinero como el agente de la dominación colonial y encasillando a las comunidades indígenas como víctimas de la explotación que sufrían[4].

En la actualidad, la historiografía eclesiástica peruana sigue discutiendo similares planteamientos o categorías conceptuales que sobre las doctrinas o parroquias rurales se desarrollaron durante las décadas de 1950 a 1980. Algunos autores la entienden como una determinada demarcación eclesiástica donde los sacerdotes cumplían labores pastorales. Otros la caracterizan como verdaderos "núcleos de explotación colonial" cuyos miembros se enriquecieron a costa de los excedentes productivos de las comunidades. Sin embargo, estas perspectivas no consideran que las doctrinas o parroquias rurales también representaron para la sociedad andina un espacio donde los indios supieron negociar mediante una serie de alianzas políticas los mecanismos de dominación que le imponían sus doctrineros.

Esta práctica de negociación se hizo habitual en todos los niveles de la burocracia colonial. Como bien lo ha señalado Caroline Cunill en un sugerente ensayo, los pueblos indígenas fueron hábiles receptores de las leyes civiles y canónicas que la Monarquía española les concedió para solicitar justicia ante los tribunales. Para Cunill, la práctica

[4] Entre los trabajos que continúan esta línea de investigación se cuentan Carcelén Reluz (1996) sobre las doctrinas de Chaclla-Huarochirí, siglos XVI y XVII y Dino León Fernández (2009) para Canta.

legal los llevaría a crear un discurso jurídico que les permitió negociar los abusos que recibían de sus encomenderos, corregidores, doctrineros, así como de hacendados y mineros, tanto en los fueros judiciales como en los espacios administrativos (2012, p. 391-392). Esta convivencia social fue posible porque dentro de la cultura política de las sociedades de antiguo régimen la negociación era un principio fundamental. El trabajo de la historiadora Marina Zuloaga Rada es un claro ejemplo de que el nuevo orden imperial se implantó sobre la base de la jerarquía política de los pueblos nativos; de otro modo el gobierno virreinal hubiese dejado de funcionar (2012, p. 16-17). Los citados estudios nos permiten tomar conciencia de que en los Andes centrales existía una larga tradición de alianzas y pactos políticos, por lo que no resulta un hecho aislado que la élite nativa haya creído conveniente negociar con los conquistadores españoles tras su victoria sobre el imperio de los Incas[5]. Este tipo de negociaciones se dio precisamente entre los caciques de huarangas de la zona de Huaylas y de otras provincias de la sierra central quienes tuvieron que acordar con los encomenderos, corregidores y doctrineros el cobro de los tributos, la mano de obra, las ofrendas y los diezmos.

Los estudios pioneros de Karen Spalding en Huarochirí y Steve Stern en Huamanga, en tanto antecedentes de esta propuesta metodológica, ya habían resaltado el rol protagónico de los indios en su adaptación al sistema colonial, tal como sucedió con Felipe Guamán Poma de Ayala, quien cuestionó mediante un discurso reformador la dominación colonial[6]. Sus trabajos tuvieron como objetivo principal estudiar los cambios sociales que los pueblos indígenas enfrentaron luego de la Conquista, destacando el papel de los indios

[5] En su estudio sobre la corte de los corregidores en los Andes, Javier Robles Bocanegra (2018, p. 8,75) demuestra el interés político que tuvieron estos funcionarios reales en negociar con la nobleza indígena -mediante redes de compadrazgo y entrega de mercedes- el gobierno de su jurisdicción administrativa.

[6] La profesora Karen Spalding publicó en los años siguientes otros diversos artículos y libros sobre el comportamiento social de los indios ladinos en la sociedad colonial, siendo las provincias de Huánuco y Huarochirí el espacio geográfico de sus reflexiones. Véanse Spalding (1981, p. 5-22; 1991, p. 401-414).

‘escaladores o ‘hispanizados’ que en ciertos casos resistieron o se adaptaron a la sociedad colonial (Spalding, 1974, p.61-87 y Stern, 1986, p.255-292).

Estos personajes nativos tomaron crucial importancia con los estudios de Rolena Adorno, quien desde el comportamiento social de los ‘indios ladinos’ en las doctrinas indígenas reveló la formación católica, literaria y litigante de estos intermediarios (1989, p. 31, 1992, p. 374). El aporte historiográfico de Adorno sirvió fundamentalmente para conocer el desempeño de los caciques, alcaldes, ayudantes de curas y escribanos, entre otros mediadores culturales, que se movían entre ambos mundos (la república de indios y la de españoles) según sus intereses. Son estos intermediarios los que posibilitaron el funcionamiento del sistema colonial. Estos enfoques ofrecieron una clara muestra de que los pueblos autóctonos no fueron una sociedad homogénea sino diversa, por lo que los conflictos sociales era una realidad latente, pues entre este grupo de intermediarios culturales de la élite nativa destacaban los caciques de sangre y los que obtuvieron prestigio según los criterios sociales impuestos por las autoridades coloniales. Dichos planteamientos fueron abordados por la generación venidera, cuyos miembros se dedicaron a examinar sus interpretaciones a la luz de nuevas fuentes documentales.

En ese sentido, investigadores como Juan Carlos Estenssoro (2003) y John Charles (2010) renovaron los estudios de las doctrinas indígenas en los Andes peruanos. Desde la mirada de la historia cultural analizaron el largo proceso de evangelización y adaptación que experimentaron las poblaciones nativas en su inserción al catolicismo. Los citados académicos cuestionaron los antagonismos que sobre la sociedad colonial había creado la historiografía tradicional, afirmando que los pueblos indígenas, más que resistir la nueva religión, manifestaron una buena disposición para ser reconocidos como cristianos. Desde el papel de los intermediarios indígenas, John Charles (2010) estudió el cuerpo de

ayudantes o asistentes de doctrina que acompañaron a sus sacerdotes en la administración eclesiástica (fiscales, cantores, alguaciles y sacristanes). Estos personajes al servicio de los curas facilitaron el funcionamiento de la actividad pastoral en las parroquias rurales. Charles analizó el papel de los indios ladinos o bilingües en la predicación cristiana y su proceder ante los abusos que cometían los doctrineros[7].

Por su parte, Juan Carlos Estenssoro ha descrito la larga lucha de los indígenas para ser aceptados como católicos. Para la élite indígena y los indios del común, era importante hacer pública su conversión ante las autoridades coloniales, pues sabían que el nuevo orden social se legitimaba sobre la base de los principios espirituales de la cultura europea (2003, 31). Sin pretender negar la explotación y las desigualdades existentes en el sistema colonial, estos autores propusieron que los indios reinterpretaron el discurso católico partiendo de los elementos culturales heredados de su religión ancestral, cuyos valores y tradiciones, que hacían posible su organización social y política, se adaptaron a los mecanismos de la dominación española. En ese sentido, los trabajos de Alan Durston (2007) y Gabriela Ramos (2011) refuerzan aún más la propuesta teórica del 'catolicismo andino', categoría conceptual que define al comportamiento religioso popular de los nativos. Se trata de entender que muchos indios asimilaron y reelaboraron los valores cristianos desde su propia cosmovisión ancestral. Las comunidades indígenas transformaron su religiosidad sin desligarse de su pasado porque el culto tradicional a los dioses les daba legitimidad y pertenencia al grupo social al que pertenecían.

Estos estudios marcaron el derrotero de otras importantes investigaciones, donde se analizó el accionar local de los intermediados culturales en las doctrinas indígenas y de la

[7] John Charles (2004, p. 9-34) ya había publicado un trabajo precedente sobre el rol de los catequistas indígenas en la evangelización andina y de las innovaciones que estos hicieron en la prédica católica.

relación ambivalente que mostraron con la sociedad virreinal. En ciertos momentos su catolicismo se contradecía con los intereses políticos de sus comunidades y del prestigio que debía mantener con los representantes reales. En esa línea de investigación son valiosos los trabajos de Carlos Garatea (2007, p. 131-150) y Teresa Vergara Ormeño (2014, p. 109-123) dedicados a la figura de Agustín Capcha, quien fuera fiscal mayor de las idolatrías en la provincia de Cajatambo[8]. Los artículos de Alan Durston (2007, p. 227-241; 2014, p. 159-169) y José Carlos de la Puente Luna (2015, p. 139-158; 2016, p. 11-47) sobre la vida de Cristóbal Choquecasa resaltaron su rol como hábil litigante en los fueros judiciales, alcalde de indios y posible autor del Manuscrito Quechua de Huarochirí. En el campo de la lingüística los trabajos de José Luis Rivarola (1990), Rodolfo Cerrón Palomino (2003) y Carlos Garatea (2010) permitieron conocer la contribución de los indios bilingües a la formación del castellano andino, a veces como autores de informes, relaciones y crónicas, y otras como copistas y escribanos. Es necesario señalar que la mayor parte de estas investigaciones se circunscribe al aprendizaje lingüístico de los indios, por lo que en el plano histórico es poco lo que se conoce aún sobre la cultura legal y política de las poblaciones andinas en este contexto particular.

Entre los trabajos pioneros que destacan por su aporte teórico y metodológico sobre el estudio de la cultura jurídica de los pueblos indígenas se pueden destacar los de las historiadoras Caroline Cunill (2012) y Yanna Yannakakis (2013). Las mencionadas autoras pusieron en discusión un tema historiográfico poco tratado por los investigadores peruanos. Si bien lo publicado en la segunda mitad del siglo pasado hace hincapié en el accionar de los indios en los fueros judiciales, dichos enfoques se limitaban a otorgarles un papel de

[8] Antes que se dieran a conocer los trabajos de Garatea y Vergara sobre la vida de Agustín Capcha, el lingüista José Luis Rivarola (2000) seleccionó y publicó un conjunto de textos escritos por el citado fiscal.

meros receptores del derecho hispano y muchas veces de cierta inamovilidad política al recurrir a los tribunales civiles o eclesiásticos bajo el amparo de sus protectores o procuradores de causas. Estos planteamientos silenciaron en cierta medida el grado de aprendizaje y participación de los agentes indígenas en la construcción de una 'cultura jurídica colonial'. La historiadora Caroline Cunill sostuvo que los indios crearon una cultura legal híbrida, resultado de la adaptación de los conceptos jurídicos castellanos a la experiencia judicial local que heredaron de la época precolombina (2012, p. 400-403). Los fueros de justicia se volvieron los espacios predilectos donde los indios recurrieron para negociar sus problemas con los grupos de poder y resolver pleitos locales por temas de tierras, agua y cargos políticos. Los pueblos indígenas estuvieron familiarizados con la práctica legal, tanto así que mostraron su destreza para utilizar las leyes según sus intereses particulares[9].

Por otro lado, Yanna Yannakakis reflexionó sobre el accionar de los cabildos indígenas y los intermediarios culturales en la construcción del derecho colonial en México y en los Andes. Para Yannakakis, los alcaldes, regidores, alguaciles, escribanos, intérpretes y litigantes, operadores legales de los pueblos nativos, fueron los personajes centrales que se encargaron de participar activamente en la negociación y consolidación del régimen colonial (2012; 2013, p. 936-939). Los caciques y los indios del común supieron recurrir a esta élite letrada ya sea para litigar en sus respectivas jurisdicciones locales o para litigar

[9] La citada autora publicó otros tantos trabajos relacionados a la práctica legal de los cabildos mayas de la zona de Yucatán (Cunill, 2012; 2016, p. 49-80). Los trabajos de la profesora Cunill fueron antecedidos por los aportes que hiciera José Carlos de la Puente Luna (2007) sobre el activismo legal de los agentes indígenas en los tribunales eclesiásticos, destacando su estudio referido a las luchas políticas como una forma de entender las causas de idolatrías que se dieron en la provincia de Jauja.

en los fueros civiles y eclesiásticos[10]. Esta práctica judicial trajo como resultado la producción de decenas de textos legales donde los querellantes argumentaron sus demandas y descargos, material documental de suma importancia que utilizamos en esta investigación para conocer la cultura jurídica de los agentes indígenas en las parroquias rurales de Huarochirí. Los trabajos de Cunill y Yannakakis muestran que la convivencia social entre dominados y dominadores se dio mediante la negociación que las comunidades nativas hicieron tanto en su vida cotidiana como ante las instituciones coloniales, lo cual explica el interés de estudiar el desempeño de los agentes mediadores en los cabildos indígenas.

Para el caso peruano, José Carlos de la Puente Luna y Renzo Honores estudiaron por primera vez el papel que jugaron los cabildos indígenas y sus agentes legales en la construcción del derecho colonial andino (2016, p. 38-41). La citada investigación reveló la familiaridad con que los agentes indígenas de la provincia de Huarochirí (alcaldes, jueces, escribanos y caciques) manejaban las normativas civiles y eclesiásticas del derecho castellano para administrar justicia en sus pueblos o litigar ante instancias mayores contra sus explotadores o rivales políticos. Los citados autores señalan que los cabildos indígenas fueron espacios autónomos *"*de negociación de poder local y autogobierno" donde jueces y litigantes desarrollaron discursos jurídicos y prácticas procesales aprendidas del marco legal español, pero conjugadas con sus conocimientos legales ancestrales, creando como resultado una cultura legal adaptada a la necesidades locales y regionales[11]. Entre este

[10] La profesora Yannakakis publicó, junto a Gabriela Ramos, una compilación donde discutiría el rol de los llamados intelectuales indígenas en la sociedad colonial (2014), en donde aporta un capítulo sobre la participación de los indios traductores de Oaxaca.

[11] Renzo Honores (1993) ya había brindado algunas aproximaciones sobre la práctica legal y cultura jurídica de los indios, en especial de los caciques, en su tesis de licenciatura. Años después (2007), siguió reflexionando sobre el tema en su tesis doctoral dedicada a los profesionales legales en Lima y Potosí. Para una mejor discusión de los estudios históricos que actualmente abordan el tema de los cabildos indígenas en la

grupo de letrados indígenas o intermediarios que litigaron en los tribunales, ya sea representando a sus pueblos o por motivos personales sobresalen por su relevancia histórica Felipe Guamán Poma de Ayala (Charles, 2011, p. 203-222) y don Cristóbal Choquecasa (De la Puente Luna, 2015, p.139-148)[12]. Esta línea de investigación abrió nuevas interrogantes sobre la larga tradición de acuerdos y pactos que las comunidades andinas practicaron en la sociedad colonial, en la que la litigación fue un espacio para la negociación, actividad jurídica que a la larga contribuyó a fortalecer los mecanismos de dominación de la monarquía hispánica.

La cultura legal que se practicó en los Andes hizo que los intermediarios indígenas recurrieran al tribunal eclesiástico cada vez que sus párrocos acentuaban los abusos y vejaciones en los pueblos rurales. Los conocimientos del derecho castellano que aprendieron en los cabildos y en las visitas pastorales que recibieron de las autoridades eclesiásticas los familiarizó en los mecanismos de la litigación y formulismo legal de la época. Los conflictos sociales que se suscitaron en las doctrinas indígenas revelan el grado de negociación a que habían llegado los curas y los nativos para regular la convivencia social. En ese sentido, los indios de la élite nativa, habilidosos litigantes, acudieron regularmente a las cortes judiciales cuando las tensiones sociales internas no lograban solucionarse a nivel local, pues el desempeño pastoral y las exigencias económicas de sus curas perjudicaban los bienes de las comunidades y sus prácticas religiosas tradicionales. El historiador Antonio Acosta Rodríguez, pionero en desentrañar la explotación colonial en

---

sociedad colonial, consúltese el Volumen XL de la revista *Histórica* (2016), el cual, bajo la coordinación de José Carlos de la Puente Luna, incluye interesantes trabajos sobre las jurisdicciones indígenas en Nueva España y Perú.

[12] John Charles trató esta misma temática en dos de sus estudios recientes (Charles, 2010, p. 111-126; 2014, p. 60-78). José Carlos de la Puente Luna (2006, p. 7-39; 2008a, p. 9-35; 2008b, p. 123-149) estudió las diversas funciones que le tocó desempeñar al célebre cronista en la época colonial como intérprete, administrador de bienes de comunidad y litigante por tierras en las cortes judiciales.

los pueblos rurales, cuestionó el mal proceder pastoral de los clérigos y religiosos en sus doctrinas. Basándose en la documentación de la sección Capítulos del Archivo Arzobispal de Lima, Acosta (1982a y 1982b) demostró la participación económica de los miembros de la Iglesia, quienes se aprovecharon de la mano de obra y excedentes productivos de las parroquias. Sin embargo, Acosta limitó su análisis a revisar parcialmente los expedientes judiciales, por lo que desconoció que las quejas contra los sacerdotes también evidenciaban el nivel de negociación a que había llegado la élite nativa para asegurar la convivencia social en sus pueblos. Dicho de otro modo, los capítulos presentados en los fueros eclesiásticos siempre se dieron en coyunturas de crisis, donde los párrocos incumplían los acuerdos establecidos. Solo en estas circunstancias los indios de la élite nativa utilizaron el aparato judicial para denunciar delitos que ellos mismos habían permitido y tolerado.

Así como los indios se valieron de los medios legales para cuestionar el desempeño de sus sacerdotes, también recurrieron a los tribunales con el propósito de desprestigiar a sus sacerdotes por motivos de índole personal. Ya Juan Carlos García Cabrera había planteado la necesidad de analizar objetivamente los argumentos de los indios, que de simples víctimas pasaron a ser protagonistas en los procesos judiciales. García Cabrera demostró cómo los indios de la doctrina de Hacas, perfectos conocedores de la legislación colonial, orquestaron unos capítulos contra el licenciado Bernardo de Novoa por supuestas irregularidades cometidas durante las visitas de idolatrías que hicieran en el corregimiento de Cajatambo en 1656 (199, p. 26-28). El citado historiador concluyó que el proceso contra el visitador Novoa fue el resultado de la venganza de sus propios feligreses que buscaron a toda costa expulsarlo de su doctrina debido a su férrea conducta contra las prácticas religiosas andinas. Para los indios de Cajatambo, la explotación colonial quedó en segundo

plano ya que el objetivo principal de los litigantes fue sacar a un cura que perjudicaba sus intereses locales.

Las prácticas judiciales de los indios litigantes conllevaron a que en ciertos momentos trasladasen sus rivalidades políticas al plano religioso. Las denuncias por hechicerías que los propios caciques de la élite nativa revelaron a sus sacerdotes, originarían que la jerarquía eclesiástica iniciase visitas de idolatrías en las doctrinas indígenas. Cabe destacar que este planteamiento ya había sido sugerido anteriormente por Nicholas Griffiths para explicar el origen político de las denuncias de los cultos nativos que iniciaron las diversas facciones de la comunidad en un contexto de crisis (1998, p. 193-197). El citado investigador no abordó el tema con mayor amplitud, ya que solo se dedicó a explicar el espacio social en que surgieron estos pleitos. No fue sino el historiador José Carlos de la Puente Luna quien analizó el trasfondo político de las acusaciones de hechicerías en una región como el valle de Jauja para la segunda mitad del siglo XVII. En su citado trabajo, se detalla la constante lucha y las estrategias legales en que los caciques e indios principales de Jauja se enfrascaron por el control político de los cacicazgos de Ananguanca, Luringuanca y Atunjauja (2013[2017], p. 226). De la Puente Luna demuestra que las acusaciones de idolatrías se volvieron una verdadera arma legal a disposición de los curacas y principales, fiscales, cantores y sacristanes, quienes trasladaron sus contiendas políticas a los tribunales con el propósito de perjudicar a sus oponentes. Si bien este estudio difiere del contexto histórico que comprende nuestro trabajo, creemos que es una adecuada metodología aplicable a otras provincias de la sierra central, pues las luchas por el poder político fueron una problemática constante en las sociedades andinas. Tal es el caso que nos interesa, el de la provincia de Huarochirí durante todo el siglo XVII, como lo evidencia la documentación administrativa consultada. Dicha región experimentó una

fuerte convulsión social entre los caciques e indios principales de las distintas huarangas y pachacas del repartimiento. Sin lugar a duda, los indios de la élite nativa supieron moverse entre dos mundos, representando a sus dependientes y aliándose según sus intereses con los agentes de la dominación.

1.3. Objetivos

1.3.1 Objetivo general

- Explicar cómo la cultura legal y la negociación política de la élite nativa con los doctrineros configuraron las relaciones de convivencia social en las doctrinas indígenas de Huarochirí en el siglo XVII.

1.3.2. Objetivos específicos

- Precisar a los doctrineros y agentes de la élite nativa que entraron en negociaciones políticas amparándose en la cultura legal, configurando de ese modo las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí del siglo XVII.
- Describir la manifestación de la cultura legal utilizada por la élite nativa en la negociación política con los doctrineros, la misma que configuró las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí del siglo XVII.
- Identificar los principales elementos de la negociación política, fundada en la cultura legal desarrollada por la élite nativa con los doctrineros, los cuales configuraron las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí del siglo XVII.
- Precisar los aspectos que evidenciaron las relaciones de convivencia social entre los doctrineros y la élite nativa, configuradas estas por la cultura legal y la negociación política en las doctrinas indígenas de Huarochirí en el siglo XVII.

1.4. Justificación

El presente estudio plantea una nueva interpretación sobre las relaciones de convivencia que se dieron en las doctrinas indígenas de Huarochirí durante el siglo XVII. Con este fin, nuestra investigación aborda, desde una mirada interdisciplinaria, aspectos teóricos que la historiografía regional ha soslayado, como la cultura legal y la negociación política de los pueblos indígenas, con base en las prácticas del derecho castellano andino que permitieron a los naturales regular la participación de los doctrineros en la economía colonial. Por ello, partiendo de un análisis microhistórico de las tensiones y acuerdos que acontecieron entre los párrocos y la élite nativa de Huarochirí, se desentrañan las motivaciones que llevaron a los nativos litigar en los tribunales. El análisis de dichas prácticas judiciales revela que los miembros de las comunidades andinas conocían los mecanismos legales del derecho castellano civil y canónico.

En ese sentido, la investigación que se presenta amplía nuestra visión sobre el papel que cumplieron los doctrineros en la evangelización indígena. De igual modo, ofrece un análisis novedoso de la vida eclesiástica en las parroquias indígenas de Huarochirí, sobre todo de su organización, funcionamiento y conformación social. El trabajo enfatiza los mecanismos de dominación que imperaron en las parroquias rurales, como también las estrategias legales de que se valieron las comunidades andinas para enfrentar la explotación colonial y resolver conflictos étnicos por el control político de los cacicazgos. Ya sea por vías legales o negociaciones, los nativos buscaron en todo momento regular los mecanismos de dominación de sus sacerdotes. A veces los acuerdos no solo se limitaban a los aspectos económicos sino también a obtener cierta tolerancia para practicar sus rituales tradicionales.

1.5. Hipótesis

1.5.1. Hipótesis general

- La élite nativa, a través de la negociación política basada en el uso de la cultura legal, logró mantener su prestigio político a cambio de ceder parte del control de los excedentes productivos a los doctrineros, configurándose de esta manera las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí en el siglo XVII.

1.5.2. Hipótesis específicas

- Los doctrineros fueron sacerdotes nombrados por la autoridad real, en tanto que los agentes de la élite nativa fueron los caciques e indios principales, los alcaldes y regidores, los alguaciles y escribanos, los fiscales, los sacristanes y los coristas indios, quienes ejercieron la cultura legal y la negociación política; lo cual configuró las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí en el siglo XVII.
- La cultura legal de la élite nativa se manifestó en el conocimiento del derecho y de su uso durante las visitas pastorales y en los tribunales civiles y eclesiásticos contra los doctrineros; esto moldeó las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí en el siglo XVII.
- Los principales elementos de la negociación política desarrollada por la élite nativa con los doctrineros fueron el poder político y el control de los excedentes de producción; lo cual conformó las mencionadas relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí en el siglo XVII.
- Los aspectos que evidenciaron las relaciones de convivencia social entre las élites nativas y los doctrineros fueron la administración de sacramentos y las fiestas religiosas, la tolerancia a los cultos andinos, la designación de autoridades locales, el control de la

mano de obra indígena, el control de los recursos naturales, el acceso a los excedentes productivos y la cobranza de contribuciones pecuniarias; todo lo cual configuró las relaciones de convivencia social en las doctrinas de Huarochirí en el siglo XVII.

II. Marco Teórico

2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación

2.1.1. Los intermediarios culturales

Las categorías ‘intermediarios nativos’ o ‘mediadores culturales’ agrupan a un conjunto de indios ladinos que desarrollaron una intensa actividad política, legal, académica y religiosa en la sociedad colonial: curacas, principales, alcaldes, regidores, alguaciles, escribanos y asistentes de doctrina. Cabe precisar que la categoría de indio ladino comprende tanto a los individuos letrados que manejaron la escritura como también a los que solo supieron hablar el castellano. La participación de estas autoridades indígenas como engranajes de poder en los pueblos rurales fue determinante para asegurar el funcionamiento del aparato administrativo español. Su condición de indios de la élite nativa dentro de las jerarquías impuestas por el modelo español hizo que aparecieran facciones en las comunidades por el control político de los pueblos indígenas. Entre los intermediarios culturales se distinguieron dos grupos bien marcados: los caciques de sangre o linaje y los llamados escaladores sociales quienes, sin haber gozado de privilegios durante la época prehispánica, obtuvieron prestigio y poder por los nuevos cargos que le ofreció la sociedad colonial.

La poca documentación dejada por los asistentes de doctrina ha hecho que los estudios históricos actuales pongan mayor énfasis en otro sector de los intermediarios coloniales o ‘Indigenous Intellectuals’ como los curacas, los alcaldes y los escribanos de cabildo que por su propia condición social, política y de funcionarios reales produjeron documentos administrativos legales, cartas y crónicas (Charles, 2011; Durston, 2014; y De la Puente, 2015). En el plano de la lingüística, estos documentos han servido para estudiar el aporte de los indios bilingües en la formación del castellano andino (Rivarola, 1990;

Cerrón, 2003; y Garatea, 2010). Fue en este cúmulo documental, especialmente de corte judicial, donde los mencionados indios hicieron gala de su cultura legal y práctica jurídica contra los agentes de la dominación y los opositores políticos.

2.1.2. Los asistentes de doctrina

Los asistentes de doctrina comprendieron a un sector de la élite nativa que ocuparon los cargos de fiscales, cantores y sacristanes. Sin su ayuda la labor pastoral y económica de los doctrineros hubiera significado un trabajo cuesta arriba. Qué mejores ayudantes que los dichos indios que conocían desde su propia experiencia las prácticas religiosas andinas y la realidad idiomática de los pueblos andinos para participar en el proceso de la evangelización. Su condición de indios ladinos o bilingües les permitió desempeñar otras funciones como intérpretes, copistas, escritores y litigantes, habilidades que en ciertos momentos resultaban ser beneficiosas para los curas y, en otros casos, contraproducentes, pues algunos de ellos terminaron denunciando los abusos que cometía el clero secular y regular. Como era de esperarse, el dilema de estar viviendo entre dos mundos determinó que los asistentes de doctrinas mostrasen una posición ambivalente en la sociedad colonial porque, por un lado, debieron resguardar los intereses políticos de sus comunidades y, por otro, asegurar su prestigio ante las autoridades religiosas. La condición social de muchos de ellos generó fuertes conflictos con los otros representantes de la élite nativa como los alcaldes, regidores, alguaciles, escribanos, curacas e indios principales. En algunos casos, estas tensiones políticas terminaron provocando la denuncia de las idolatrías, una serie de prácticas religiosas andinas que los mismos contendientes protegían clandestinamente en sus pueblos de origen.

Los trabajos de Rolena Adorno y John Charles sobre los auxiliares indígenas como ‘mediadores culturales’ de la sociedad colonial abrieron nuevos campos de investigación

para el estudio del catolicismo andino. Adorno (1992, p. 374) desarrolló como tema de discusión el rol de los indios ladinos y la relación que mantuvieron con los doctrineros para su formación católica, literaria y litigante. Por otro lado, Charles (2004, p. 14) continuando el camino trazado por su maestra, analizó la función que cumplieron los fiscales de doctrinas en la catequesis lingüística de los indios. Si bien los citados estudios marcaron el inicio de un tema de investigación poco explorado por los especialistas de la Iglesia hispanoamericana, aún queda por investigar desde un contexto histórico la vida de estos indios hispanizados con la finalidad de conocer sus nombres, condición social y económica, nivel de instrucción, las funciones que desempeñaban, sus intereses políticos y su formación católica. En la historiografía peruana los trabajos de Carlos Garatea (2007) y Teresa Vergara (2014) dedicados a la figura de Agustín Capcha, quien fuera fiscal mayor de las idolatrías en la provincia de Cajatambo son de los pocos estudios exhaustivos de uno de los llamados asistentes de doctrina. En el campo de la lingüística destaca el estudio de Rodolfo Cerrón Palomino (2016, p. 227) sobre el indio copista de la crónica de Cristóbal de Molina, personaje que perteneció al grupo de indios letrados que acompañaron al doctor Francisco de Ávila en los quehaceres espirituales. La ausencia de otras investigaciones académicas referidas a individuos como Capcha o al indio copista se debe a que muchos de ellos no dejaron escritos y, si lo hicieron, sus papeles se perdieron en sus pueblos rurales.

2.1.3. La cultura legal y jurídica en los Andes

Las doctrinas indígenas o parroquias rurales no solo fueron espacios de evangelización donde los sacerdotes cumplieron labores pastorales (Vargas, 1953; Armas, 1952; y Borges, 1960) o núcleos de explotación colonial cuyos miembros se enriquecieron a costa de los excedentes productivos de las comunidades (Acosta, 1982 y Lavalle, 1982). También representaron espacios donde los indios supieron negociar mediante una serie de

alianzas políticas los mecanismos de dominación que le imponían sus doctrineros. Las historiadoras Caroline Cunill (2012, p. 400-403) y Yanna Yannakakis (2013, p. 936-939) señalan que los pueblos autóctonos del Perú y México desarrollaron en la época colonial una intensa práctica legal y política. La élite indígena, versada en las luchas jurídicas y pactos políticos desde tiempos precolombinos, no fue ajena a sacar provecho de las prerrogativas que en materia legal le concedieron los reyes de España para defenderse de los funcionarios coloniales. El aprendizaje del derecho castellano les proporcionó a los indios litigantes las herramientas legales para recurrir a los tribunales eclesiásticos y civiles con el objetivo de negociar sus conflictos por tierras, agua y cargos políticos. En estos procesos judiciales jugaron un papel importante los mediadores culturales, indios ladinos, conocedores de la normativa eclesiástica y civil, quienes litigaron, elaboraron documentos legales y crearon un discurso colonial hibrido.

La institución virreinal donde se formaron y desempeñaron estos agentes indígenas (alcaldes, regidores, escribanos y caciques) fueron los cabildos indígenas, espacios autónomos de "negociación de poder local y autogobierno" donde jueces y litigantes de los pueblos nativos desarrollaron discursos jurídicos y prácticas procesales que se valieron del marco legal español y del derecho ancestral, creando de esta conjunción una cultura legal híbrida que adaptaron a sus necesidades locales. Para comienzos del siglo XVII, los cabildos indígenas del corregimiento de Huarochirí congregaban a un conjunto de actores nativos versados en el conocimiento jurídico colonial que administraban y resolvían conflictos como "guardianes de la real justicia" (De la Puente y Honores, 2016, p. 40-41). Estos personajes iniciaban las demandas, recogían testimonios y alegatos, expedían mandamientos y culminaban procesos judiciales en los pueblos, lo que demuestra que poseían un sólido conocimiento de las instituciones coloniales y de su funcionamiento. Esta

experiencia local adiestró a los indios en el manejo de las estrategias legales para resolver sus pleitos en las cortes de mayor jurisdicción administrativa. En la Real Audiencia de Lima se volvió costumbre ver a los caciques, a nombre de sus comunidades e intereses personales, recurrir a capitular a sus doctrineros, corregidores, encomenderos, hacendados, obrajeros y también a otros caciques, llegando en ciertos casos a manipular las acusaciones para descalificar la defensa de la parte contraria (Honores, 1993; 2003 y 2007).

La familiaridad con que jueces y litigantes manejaron los mecanismos jurídicos del derecho castellano conllevó que las acusaciones se convirtieran en verdaderas armas legales para cuestionar o desprestigiar a sus curas, incluso a los oponentes políticos en los pueblos. Es así como los indios, haciendo uso de los mecanismos legales, pasaron de ser 'victimas' a asumir el papel de acusadores durante los procesos judiciales. El historiador Juan Carlos García (1996, p. 26-28), quien estudió el caso de los indios de la doctrina de Hacas, muestra cómo los curacas e indios principales, conocedores de la legislación colonial, orquestaron unos capítulos contra el licenciado Bernardo de Novoa por supuestas irregularidades cometidas durante las visitas de idolatrías que hiciera en el corregimiento de Cajatambo en 1656. En otro momento, el accionar litigante de las élites indígenas ocasionó que trasladasen sus contiendas locales ante los tribunales donde cada grupo rival tomaba partido según los réditos políticos que buscaron alcanzar. Las acusaciones de idolatrías que acontecieron en el valle de Jauja para la segunda mitad del siglo XVII revelan que la denuncia de hechicerías o prácticas inmorales de los pobladores nativos fue una estrategia legal que los litigantes indígenas aprendieron a utilizar contra sus opositores para resolver sus pugnas políticas por los curacazgos del mencionado valle (De la Puente, 2006, p. 226).

Uno de estos agentes indígenas fue Cristóbal Choquecasa, cacique y alcalde de San Damián de Checa, habilidoso litigante en las cortes, conocedor del derecho y el formulismo

legal del periodo colonial. En la Real Audiencia de Lima Choquecasa supo establecer redes clientelares con abogados, procuradores, relatores, secretarios, escribanos, intérpretes, porteros y jueces, un típico mediador cultural que contribuyó con su accionar a la creación del derecho colonial andino (De la Puente, 2015, p. 147-150). Su trayectoria en las cortes le otorgó prestigio y legitimidad para ocupar cargos políticos en el corregimiento de Huarochirí. Su carrera, iniciada en la retractación que escribiera a favor de los indios de Sunicancha en el contexto de los capítulos puestos al padre Francisco de Ávila (1607), fue el punto de partida para su nombramiento como alcalde de San Damián (1610 y 1631), segunda persona de la provincia (1621), juez de causa en el pleito por tierras que siguieron los indios del ayllu Concha y San Francisco de Sunicancha (1631 y 1637), y procurador de los indios de Huarochirí por las tierras de Chacllacaja en el valle de Santa Inés (1633).

2.1.4. Negociación y convivencia social en las doctrinas

La élite nativa y los indios del común no se negaron a entregar mercancías, mano de obra y otros pagos tributarios en favor de su doctrinero como fueron los diezmos, primicias, servicios eclesiásticos y comercio de productos. Para los feligreses acceder a las exigencias parroquiales de sus curas era la mejor forma de demostrar públicamente su ferviente catolicismo ante las autoridades virreinales. Durante la época prehispánica, los curacas e indios principales de las distintas huarangas y pachacas de los andes centrales contribuyeron con servicios personales y ofrendas materiales para la celebración de las ceremonias y rituales de sus dioses locales y regionales. Los sacerdotes indígenas encargados de oficiar los cultos y de administrar los bienes de las huacas (tierras, ganados y mitayos) controlaban los excedentes productivos de los pueblos.

Con la llegada de los españoles, la entrega de alimentos, la contribución económica y la prestación de mano de obra a los doctrineros no les pareció, al menos en muchos casos,

una práctica ‘ilegal’ o ‘injusta’ a los pobladores indígenas. Durante el dominio incaico, hicieron lo mismo para con las propiedades y sacerdotes dedicados al templo del Sol. La tradición política que existió en el antiguo Perú demuestra que los pueblos conquistados estuvieron obligados a reverenciar al Dios de los vencedores, respetando y practicando sus cultos, lo cual no significó para nada que olvidasen sus cultos locales. Los mismo Incas adoraban a Pachacamac y Pariacaca, ofreciéndoles tierras y mitayos para su culto. En otras circunstancias mandaban “ofrendar, conforme a sus quipus, su oro y su plata, a todos los huacas, a todos los huacas del gran prestigio, a todo el conjunto de los huacas” (Taylor, 2017, p. 100). Con el tiempo, estas prácticas religiosas nativas, al establecer contacto con la prédica cristiana, se transformaron en lo que se ha venido a llamarse el “catolicismo andino” (Estenssoro, 2003; Durston, 2007; Ramos, 2011). Es decir, una forma de religiosidad donde la predica católica se vio transformada por los principios tradicionales que regían la vida del poblador rural.

Los documentos que se custodian en los archivos eclesiásticos demuestran que los indios, más que rechazar a ser católico batallaron para ser incorporados dentro de la comunidad cristiana. Por ello, solicitaron recibir los santos sacramentos, fundar cofradías, enterrarse en las iglesias, oficiar de asistentes de doctrineros, administrar sus iglesias rurales e ingresar a los conventos. Como todo aprendizaje cultural los valores cristianos que los feligreses aprendieron fueron asimilados y reelaborados desde su propia cosmovisión ancestral. Es así que cuando los extirpadores de idolatrías descubrieron en las parroquias rurales prácticas prehispánicas, en realidad lo que encontraron fue una forma de vivir y sentir su catolicismo, cuyos rituales y valores cristianos se adaptaron a la religiosidad andina (Estenssoro, 2003, p. 312). Un claro ejemplo fueron los caciques gobernadores del corregimiento de Huarochirí. Aunque públicamente católicos ante las autoridades reales,

fueron los principales promotores en conservar las creencias gentílicas, tal como sucediera con Sebastián Quispe Ninavilca, quien, según la versión del cronista anónimo del Manuscrito Quechua de Huarochirí, mantuvo clandestinamente la adoración a Chuquisusu, divinidad del ayllu Cupara (Taylor, 2017, p. 50-51). Los caciques como Ninavilca buscaron casi siempre asegurar su prestigio político mediante el cumplimiento de sus responsabilidades espirituales, exigencia que trataron de atender en todos los niveles de la sociedad colonial siempre y cuando no se perjudicasen sus intereses particulares y colectivos.

En las negociaciones que los doctrineros acordaban con los llamados intermediarios culturales (caciques gobernadores, curacas de huaranga y pachaca, alcaldes, regidores y asistentes de doctrina), los beneficios económicos siempre fueron un tema principal de discusión. El poder político que ostentaban los indios de la élite nativa les aseguraba el acceso a la mano de obra y a los excedentes productivos de las comunidades andinas. Dentro de estos pactos también se consideró la contribución pecuniaria que los curas recibían durante la administración de los sacramentos y fiestas religiosas, práctica que solo era lícita si las contribuciones se ofrecían de manera voluntaria. Es evidente que los sacerdotes impusieron sus intereses en este tipo de negociaciones (Acosta, 1982, p. 138). Solo cuando la presión económica de sus curas excedía los acuerdos previamente convenidos, los indios de la élite nativa, quienes siempre manifestaron su compromiso a cumplir con todas las cargas fiscales, tomaban la decisión de ir a los tribunales para solucionar sus problemas ya que su mal proceder y su prepotencia en continuar abusando afectaban los recursos naturales de la comunidad. Como ya se dijo, los doctrineros participaron abiertamente en la vida económica del virreinato, fueron dueños de obrajes, tierras y ventas de mercancías en la ciudad de Lima. Arzobispos como Bartolomé Lobo

Guerrero y Hernando Árias de Ugarte administraron empresas económicas. Este último era propietario de recuas en el corregimiento de Huarochirí, patrimonio que le produjo buenos réditos mediante la actividad del arrieraje[13]. El arzobispo Lobo Guerrero estuvo involucrado en la distribución de mercaderías a través de terceras personas, utilizando como testaferro a Alonso de Guzmán, natural de la China de Manila, quien se había casado con su sierva Francisca Gra, india natural de Santa Fe de Bogotá (Vega, 2015, p. 203). El licenciado Juan de Robles, mayordomo de la catedral de Lima, era el máximo arrendador de diezmos de la zona de Ica, Nazca y Chancay (Ramos, 1995, p. 235-243).

Las comunidades andinas sabían de antemano que los doctrineros harían caso omiso de la legislación colonial para dedicarse a "granxear o beneficiarse" de los pueblos de su jurisdicción, razón por la cual solo les quedó negociar las relaciones de dominación. Por una parte le proporcionaban mano de obra y mercancías; por otra, afianzaban su prestigio político a través de la negociación. Dicha negociación determinó una serie de alianzas y en ciertos momentos una total tolerancia de los curas frente a las prácticas de idolatrías. El autor del Manuscrito Quechua de Huarochirí, indio católico y conocedor de la convivencia social en las doctrinas, narró en su obra las fiestas que se hacían en honor al Dios Pariacaca, criticando la complicidad de sus curas al permitir estas fiestas y el que privilegiaran sus intereses económicos antes que su labor pastoral (Taylor, 2017, p. 59).

Los casos más representativos que resumen la dinámica social de lo que sucedía en las doctrinas son los de Francisco de Ávila, Fernando de Avendaño, Rodrigo Hernández Príncipe y Luis de Mora y Aguilar, futuros extirpadores de idolatrías, quienes supieron conjugar su labor pastoral con sus actividades económicas (Acosta, 1987, p. 555-616; Guibovich, 1993, p. 169-240; García, 1993, p. 241-161; Hampe, 1999, p. 91-111). Algunos

[13] AAL. Papeles Importantes. Leg. 9. Exp. 21.1638.

de ellos, trasgrediendo los límites de la moralidad, sedujeron mujeres indígenas y procrearon niños con ellas (Martínez, 2013, p. 199-226). Cabe precisar que estos delitos siempre salieron a la luz cada vez que los doctrineros presionaban económicamente a sus feligreses -obligándoles a pagar una mayor carga tributaria-, afectando con su comportamiento el funcionamiento de las relaciones sociales de convivencia que regulaba la vida en las doctrinas. Este clima de pugnas internas sería una constante en los pueblos rurales porque los indios asumieron un papel protagónico en los conflictos recurriendo a los tribunales eclesiásticos para impedir las molestias que sufrían de sus curas. Esto es lo que ocurrió precisamente a comienzos del siglo XVII en las doctrinas indígenas del corregimiento de Huarochirí, cuyos caciques e indios principales iniciaron en los fueros judiciales una serie de capítulos contra sus sacerdotes por abusos económicos, faltas morales y negligencia pastoral, las cuales, como ya se dijo, eran conocidas y negociadas por sus propios feligreses, quienes los denunciaban a sabiendas de las intenciones políticas y religiosas que escondían sus reclamos. Cabe señalar que los pueblos indígenas, al recurrir a las cortes judiciales, estaban plenamente convencidos de que con sus quejas no lograrían cambiar su condición social, ni mucho menos esperaban que los jueces resolviesen favorablemente en todas sus demandas. Lo que los indios buscaron al recurrir a los tribunales fue limitar los excesos de sus doctrineros y ser restituidos en los bienes expropiados. En casos excepcionales lograron expulsarlos de sus parroquias.

Una práctica muy común que acontecía en estos tipos de litigios fue la negociación extrajudicial entre curas y sus feligreses para que la carrera eclesiástica de aquellos no se viera cuestionada ante las autoridades diocesanas. En muchos casos, estos acuerdos hicieron que los indios se retractasen para no continuar con el proceso judicial, alegando que lo hacían para vivir en paz con sus doctrineros. Los expedientes judiciales consultados

para la presente investigación evidencian que los provisores del tribunal eclesiástico fueron demasiado benévolos con los acusados, ya que la máxima pena que recibieron como castigo fue la pecuniaria, condena fácil de cumplir si consideramos que los ingresos reales de los doctrineros eran superiores a lo que recibían del sínodo. Todos los indicios señalan que la explotación colonial en las doctrinas fue una práctica institucionalizada que se desarrolló en complicidad con la burocracia local y la negociación con los propios indios.

III. Método

3.1. Tipo de investigación

Es una investigación histórica del tipo descriptivo argumentativa. Se precisan, se describen y se argumenta la relación entre variables.

La precisión de las variables se realizará a partir del marco teórico y de los antecedentes. Las descripciones y relaciones se desarrollarán a partir de los aportes de las fuentes históricas.

3.2. Ámbito temporal y espacial

El ámbito temporal de la presente investigación abarca el siglo XVII, periodo en que se consolida la evangelización en los Andes.

El ámbito espacial es la provincia de Huarochirí en el periodo virreinal, espacio que abarcó las cuencas media y alta de los valles del Rímac y de Lurín.

3.3. Variables

Variable contextual:

- Doctrinas de Huarochirí en el siglo XVII

Variables de estudio:

- Élite nativa
- Doctrineros
- Cultura legal
- Negociación política
- Relaciones de convivencia social

Operacionalización de variables

- **Elite nativa**:
  - Autoridades locales

        - Caciques e indios principales
        - Alcaldes y regidores indios
        - Alguaciles y escribanos indios
    - Asistentes de doctrina
        - Fiscales indios
        - Sacristanes indios
        - Coristas indios

- **Doctrineros**
    - Cura doctrinero, párroco o sacerdote
- **Cultura legal**
    - Conocimiento del derecho castellano
        - Derecho civil
        - Derecho eclesiástico
    - Activismo legal
        - Demandantes
        - Litigantes
        - Negociadores
- **Negociación Política**
    - Poder político
    - Control de los excedentes de producción
- **Convivencia social**
    - Administración de sacramentos y fiestas religiosas
    - Tolerancia a los cultos andinos

- Designación de autoridades locales
- Control de la mano de obra indígena
- Control de los recursos naturales
- Acceso a los excedentes productivos
- Cobranza de contribuciones pecuniarias

3.4. Población y muestra

La población en la presente investigación está constituida por la de todas las doctrinas de la provincia de Huarochirí en el siglo XVII.

La muestra lo constituyen todas aquellas doctrinas de la provincia de Huarochirí en el siglo XVII, de las cuales ha quedado información documental que permite hacer el análisis histórico que se abordará.

3.5. Instrumentos

Para la realización de la presente investigación se consultó bibliografía, hemerografía y documentos, tanto físicos como virtuales como es el caso del portal PARES de los archivos españoles.

Se consultó información existente en la Biblioteca Nacional del Perú, Biblioteca del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Biblioteca de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal, Biblioteca del Instituto de Estudios Peruanos y Biblioteca del Instituto Francés de Estudios Andinos.

Se consultó la documentación existente en el Archivo General de la Nación, Archivo Arzobispal de Lima, Archivo del Cabildo Catedralicio de Lima y Biblioteca Nacional del Perú.

3.6. Procedimientos

Como primer paso, se hizo una búsqueda exhaustiva en bibliotecas y bases de datos virtuales a fin de identificar las referencias historiográficas; luego, se identificó físicamente esta en los repositorios mencionados en el acápite anterior.

La recopilación de la información documental se realizó a través de la transcripción y el procesamiento digital, con base en las categorías de análisis de nuestras variables, con lo cual se construyeron las bases de datos que alimentaron después nuestro estudio.

En la fase final se realizó una triangulación de la información a fin de consolidar nuestras bases de datos.

3.7. Análisis de datos

La información recopilada fue sometida a análisis heurísticos que validan la veracidad de esta. En esta parte la datación y contextualización del testimonio fueron de vital importancia en la identificación de su valor histórico.

Luego, la información validada mediante análisis heurísticos fue sometida a análisis hermenéuticos que permitió la correcta interpretación histórica.

Finalmente, la información resultante del análisis heurístico y hermenéutico fue sometida a triangulación con la información historiográfica, a fin de consolidar líneas de investigación consistentemente sustentadas.

IV. Resultados

4.1. Doctrinas y doctrineros

Desde su creación, las doctrinas indígenas fueron concebidas como un espacio de evangelización. Con el tiempo la participación de los sacerdotes en la economía colonial hizo que dichas jurisdicciones eclesiásticas empezasen a ser consideradas como un medio de explotación colonial. Estas formas de abordar la naturaleza histórica de las doctrinas siguen marcando la pauta sobre las investigaciones relacionadas a la conversión católica en la historiografía peruana.

Marcando distancia con este tipo de planteamientos, el presente subcapítulo estudia la vida eclesiástica y socioeconómica de las doctrinas de Huarochirí. En la primera parte, se examina el establecimiento de las parroquias indígenas en la temprana sociedad colonial. En la segunda parte, se aborda la organización y el funcionamiento de las doctrinas indígenas de Huarochirí, enfatizando las negociaciones que los indios de la élite nativa y los curas hicieron para limitar la extracción de los bienes de las comunidades. En este grupo de agentes legales se destaca el papel fundamental que cumplieron como intermediarios culturales los curacas y asistentes de doctrina, personajes que determinaron el éxito de los sacerdotes en los pueblos rurales.

4.1.1. Las doctrinas en la temprana sociedad colonial

4.1.1.1. La iglesia y las doctrinas indígenas

La caída del Imperio Inca (1532) marcó el inicio de la desestructuración de la sociedad andina y, al mismo tiempo, el establecimiento del orden colonial. Restringir nuestro análisis a los aspectos meramente bélicos y políticos sería ir contra la evidencia documental que se

halla dispersa en los archivos nacionales que muestran que la conquista española también fue una obra de evangelización[14]. A medida que la monarquía española afianzaba su presencia en los Andes, la Iglesia católica se encargó, a través de la doctrina cristiana, de la conquista espiritual de los territorios americanos.

Las discusiones teológicas y jurídicas surgidas a inicios del siglo XVI se abocaron, con mayor interés, a determinar las estrategias misionales apropiadas para la conversión del nuevo mundo, llegando a su punto más álgido en las controversias que sostuvieron fray Bartolomé de Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la humanidad del indio. Si bien el proyecto evangelizador del imperio español buscaba consolidar la dominación política y cultural sobre la población aborigen, la Iglesia y sus miembros batallaron incansablemente en las cortes reales para que los indios recibiesen un buen tratamiento y gozasen de derechos tal como se llegó a materializar con la aplicación de las Leyes de Burgos (1512) y las Leyes Nuevas (1542) (Vargas, 1948, p. 1-29).

Desde los primeros años de la colonización en el Perú los sacerdotes del clero secular y regular cumplieron un papel predominante en la conversión católica de los indios, acompañando a los conquistadores en el descubrimiento de nuevas tierras y ayudando a los encomenderos en la enseñanza pastoral. Su aporte a la construcción de la cultura americana es destacable, pues elaboraron libros y vocabularios con fines misionales, permitiendo rescatar del olvido las historias míticas y logros culturales de los pueblos aborígenes. Asimismo, transmitieron la cultura occidental mediante la instrucción de los preceptos evangélicos. A medida que el aparato administrativo virreinal se asentaba en los pueblos

[14] Para una introducción al tema sobre la participación de la Iglesia católica durante la conquista, su labor en los primeros años de la colonización y su contribución en la evangelización del virreinato peruano consultar Rubén Vargas Ugarte (1953), Fernando de Armas Medina (1953) y Antonio de Egaña (1966).

nativos, estos logros se verán ensombrecidos por el mal proceder de algunos sacerdotes en las parroquias rurales. No hay que olvidar que las doctrinas estuvieron ligadas desde el primer momento al sistema de las encomiendas. Dichos beneficiarios debían encargarse de contratar al sacerdote, contribuir con su pago y preocuparse por la ornamentación de las iglesias y oratorios donde los indios iban a ser dogmatizados (Armas Medina, 1952, p.101-129). Era una época en la que los encomenderos gozaban de una autonomía política, designaban autoridades y cobraban tributos sin una tasa fija. Cuando el rey de España decidió recortar sus privilegios mediante las Leyes Nuevas (1542), organizaron la primera gran rebelión del Perú, siendo derrotados por el licenciado Pedro de La Gasca. En 1563, fray Domingo de Santo Tomás denunció la mala costumbre que tenían los encomenderos de establecer alianzas con sus doctrineros, ya que no se preocupaban por elegir al sacerdote más idóneo sino al que mejor estuviese dispuesto a cooperar en la cobranza de los tributos y otras cargas fiscales, perjudicando la labor pastoral[15].

A los problemas con los encomenderos, el arzobispo Jerónimo de Loayza tuvo que lidiar contra otros obstáculos que le impidieron iniciar la organización de su diócesis: a) la inestabilidad política ocasionada por las guerras civiles, durante las cuales muchos indios fueron obligados a salir de sus pueblos para ser enrolados en los ejércitos; b) el poco conocimiento que se tenía de los cultos andinos y lenguas aborígenes, lo cual influyó para que la jerarquía eclesiástica no elaborase una política contundente contra las idolatrías; c) la diversidad de métodos misionales que impartían las órdenes religiosas y el clero secular, la cual dificultó el aprendizaje de la doctrina cristiana; y d) el reducido número de sacerdotes, lo cual hizo imposible que la evangelización abarcase a la totalidad de la población andina,

[15] Para un mejor conocimiento de los primeros años de la Iglesia católica en el Perú, véanse los trabajos de Manuel Olmedo Jiménez (1990, p. 221-260), James Lockhart (1982, p. 66-100) y José de la Puente Brunke (1992, p. 259-269).

más aun cuando las encomiendas hasta mediados del siglo XVI cubrían un extenso territorio.

Fray Jerónimo de Loayza y el gobernador Lope García de Castro, a pesar del contexto tenso que les tocó vivir, se encargaron de sentar las bases para la organización religiosa y política del virreinato peruano. El proyecto político del licenciado Castro consistió en instaurar el poder real en los Andes mediante la creación de los corregimientos, dicha jurisdicción política permitiría mejorar la cristianización, controlar los alzamientos, proteger a los indios de los abusos y garantizar la recaudación fiscal, neutralizando de esta forma el dominio de los encomenderos y doctrineros. En reemplazo de los encomenderos, los corregidores se encargaron de cobrar la tasa tributaria y organizar la población indígena en reducciones (pueblos) y estas a su vez en doctrinas, las cuales serían administradas por un sacerdote regular o secular designado por las autoridades eclesiásticas y reales previa evaluación. Así, los corregidores representados en la efigie del rey recuperarían el espacio político que los encomenderos habían usurpado por largos años (Robles, 2015, p.63-64). Para fray Jerónimo de Loayza, no era necesaria la creación de una nueva autoridad real como el corregidor porque nada impedía que aquellos cometiesen los mismos atropellos que los encomenderos. Coincidía con el licenciado Lope García en la creación de las reducciones, pero gobernadas por sus propias autoridades indígenas[16] (alcaldes y regidores) (Olmedo, 1990, p.221-260). La posición del arzobispo Loayza no fue tomada en cuenta porque lo que buscaba realmente la Corona española era el control político de la población

[16] Los postulados 'pro indígena' del arzobispo Jerónimo de Loayza se remontaban a 1562, fecha en la cual los principales curacas del virreinato del Perú se reunieron en el asiento de Mama (Huarochirí) por una convocatoria que les hiciera fray Domingo de Santo Tomás para discutir sobre la posibilidad de solicitar al rey de España la extinción de las encomiendas y la entrega inmediata de la administración política de los repartimientos a las autoridades nativas. Incluso los caciques acordaron donar a la Corona cierta cantidad de oro y plata para que su petición fuese aceptada, por lo que se decidió nombrar apoderados a Domingo de Santo Tomas, Jerónimo de Loayza y Bartolomé de las casas, frailes de la orden dominica (Espinoza, 1983-1984, p.210).

andina; por ello, el rey Felipe II, en la famosa Junta Magna de 1568, ordenó al virrey Francisco de Toledo finalizar con la instauración de los corregimientos y reducciones que su antecesor había iniciado[17]. Con la creación de los corregimientos y reducciones, las doctrinas o parroquias rurales se convirtieron en jurisdicciones eclesiásticas de un corregimiento, administradas por un sacerdote regular o secular, quien era designado por las autoridades reales previa evaluación profesional para ocuparse de la catequización en las reducciones indígenas (Armas, 1952, p.124-126). Con esta medida política, los encomenderos y doctrineros, así como varios miembros de la élite nativa y los indios del común se supeditaban a la autoridad de los corregidores; sin embargo, estos últimos poco hicieron para limitar los abusos de los agentes de la dominación.

La complicidad de los corregidores y la codicia de ciertos doctrineros, supuestamente vigilantes de la real justicia y de la justicia eclesiástica, conllevaron que la protección de los indios terminase en letra muerta. Basta leer la Real Cédula expedida por el rey Felipe II el 25 noviembre de 1578, ordenando al arzobispo Loayza expulsar a los sacerdotes que llevaran "una mala vida, dando mal exemplo a los indios que tienen" para comprobar que la legislación indiana no fue aplicada cabalmente por las autoridades virreinales[18].

Como era "público y notorio" algunos miembros de la Iglesia católica mostraron durante su vida religiosa un total apego a los bienes temporales. En 1550, fray Miguel Ortiz, de la orden de Santo Domingo, otorgó carta poder a los mercaderes Bernaldo de Loya y Alonso de Aguilar para que, en su nombre, puedan cobrar a Lucas Telles, mercader

[17] En su reciente libro sobre el virrey Francisco de Toledo, el historiador Manfredi Merluzzi señala que dicho gobernante no solo se preocupó de la organización política del espacio andino, sino también de reformar la "codicia de los religiosos" ya que se había comprobado que participaban en actividades económicas que afectaban los bienes comunales de los feligreses lo que causaba que descuidaran su adoctrinamiento. El objetivo de las reducciones era precisamente restringir su trabajo al plano netamente espiritual (2014, p. 333-349).

[18] AAL. Empastados. Reales Cédulas. Tomo I. 1578.

estante en la ciudad del Cuzco, 730 pesos y 4 tomines que le debía. Si bien la escritura pública señala que es un dinero que le mandó a guardar, no sería exagerado señalar que procedía de sus rentas comerciales[19]. Esta desviación pastoral fue uno de los obstáculos que la jerarquía eclesiástica tuvo que afrontar desde la Conquista para encaminar el proyecto de la conversión indígena. La participación de los doctrineros en la economía colonial generó opiniones críticas no solo de los pueblos indígenas que recibían maltratos sino también de las principales autoridades religiosas y políticas que veían de mal agrado que desvirtuaran sus funciones sacramentales. Dentro de ese grupo sobresalen los nombres de los procuradores Francisco Falcón, Hernando de Santillán y Francisco de Alfaro, quienes criticaron la disposición de los miembros de la Iglesia en aprovecharse de la mano de obra y de los bienes que poseían las comunidades indígenas. Uno de sus críticos más recalcitrante fue el jurista Juan de Matienzo, quien en su obra *Gobierno del Perú* (1567) los cuestionó duramente:

> "Común decir es de algunos frailes y clérigos que están en las doctrinas que los indios no son más cristianos que Mahoma, lo cual yo he reprendido a los que lo he oído decir, porque es decir mal de sí mismos, y no de los indios.
>
> ¿Cómo quieren que sean cristianos, si no ven que los que les doctrinan hacen obras de cristianos? Esto no digo por todo, porque muchos hay muy buenos y que hacen mucho fruto. [……] A mí me han informado que en solos tres años que un padre dotrinó a ciertos indios, les llevó ganado, ropa, plata y oro, en cuantía de veinte y dos mil pesos ¡Cosa horrenda y digna de grande castigo, si es verdad, y parece que lo es por la memoria que se me dio en particular, diciendo un tal cacique se había quexado y dado por quipu que había llevado de su parcialidad tanto ganado, tanta lana y tanta ropa y vendidola a fulano y fulano.." (Matienzo, 1967 [1550], p. 116).

[19] B.N.P. Colección General. A-427. Escrituras públicas del escribano Juan Cristóbal Frías. 1550.

La ambición por ingresar al ámbito de la producción y circulación de mercancías explicaría en parte el proceso inconcluso de la misión pastoral de los primeros años de la colonización, porque los sacerdotes doctrineros desatendieron la evangelización para privilegiar la administración de sus propiedades[20]. Algunos se dedicaron a formar compañías mineras con agentes privados, tal como se expresa en la escritura de poder de 1542 que otorgó el bachiller Juan de Ruy Seco, cura de la Iglesia de Lima, y Hernando Gallego a Arias Báez y Francisco Ibáñez de Marquina para que en su nombre puedan tomar, señalar y estacar minas de oro en el Rio de la Barranca[21]. En otros casos, los religiosos se asociaban con conquistadores, tal como sucedió con Pero Mejía, canónigo del Obispado de Lima, quien en 1544 otorgaba carta poder a Pedro Martín de Sicilia y a un tal señor de Soto, "hermano del gobernador Gonzalo Pizarro", para que cobrasen a Diego Centeno, quien se plegaria luego al bando de Pedro de la Gasca, 300 pesos que le debía "por un conocimiento que contra él tengo de plazo"[22].

Como se aprecia, los sacerdotes extendieron los límites que la sociedad les había señalado en el ordenamiento colonial, afectando los intereses de los demás grupos de poder (hacendados, mineros, obrajeros, estancieros, etc.) (Acosta, 1982a, p. 120). Queda claro que la presencia de los sacerdotes en la economía colonial era un problema a corregir de raíz, más aún si las altas autoridades eclesiásticas responsables de remediarlas no actuaron con el ejemplo. En 1577, Sebastián de Lartaún, obispo del Cuzco, otorgó carta poder a Hernán González, clérigo presbítero, para que en su nombre cobrase a Diego Felipe y Juanes de

[20] Pedro de Quiroga, sacerdote español, que estuvo presente desde los primeros años de la conquista, denunciaría los abusos que reiteradamente cometían los encomenderos y doctrineros contra los indios del Perú, siendo, según su parecer, una de las causas por la cuales los nativos se resistían a aceptar la religión católica. En su texto *Coloquios de la Verdad*, escrito hacia 1560, diría que para lograr una buena conversión de los naturales los ministros encargados de su enseñanza debían dedicarse solo a su labor pastoral, ya que "predicar y negociar" resultaba ser dos cosas contrarias al oficio sacerdotal (Quiroga, 1922 [1560], p. 126)

[21] AAL. Papeles Importantes. Leg. 2. Exp.1. Escrituras públicas de Bernardino de San Pedro, 1543.

[22] B.N.P. Colección General. Escrituras públicas del escribano Pedro Álvarez, 1544.

Arbildo, residentes en Potosí, los cuatro mil cestos de coca que les había vendido "para los vender y benefizar en la villa imperial de Potosí"[23], principal centro minero de plata.

Desde España y Roma se expidieron una serie de reales cédulas y bulas papales ordenando a los virreyes y autoridades diocesanas castigar y expulsar de América a todo sacerdote que transgrediese los principios evangélicos. Lamentablemente, la complicidad de los funcionarios reales al aplicar la legislación indiana permitió que tales medidas no se llegasen a cumplir a cabalidad. Consolidada la sociedad colonial tras las reformas del virrey Francisco de Toledo, en la segunda mitad del siglo XVI el Tercer Concilio Limense (1582-1583) buscó reglamentar la participación de los doctrineros en la economía colonial con la finalidad de fortalecer su tarea evangelizadora. La medida provocó que obispos y doctrineros, con el interés de no perder sus privilegios, apelaran los decretos a la Real Audiencia de Lima, siendo uno de ellos Sebastián de Lartaún[24]. Estas medidas también afectaron a personas allegadas al entorno del arzobispo Mogrovejo, quienes participaban de la cobranza de los diezmos como sucedió con Ambrosio Martel, beneficiado de Huánuco, quien arrendó junto a su socio Antonio Fernández Roldán, mercader, los diezmos de su jurisdicción[25]. Durante los años de 1595-1597, el doctor Pedro Muñiz, deán del cabildo eclesiástico de Lima, fue el principal arrendador de los diezmos del valle de La Nazca. Para

[23] A.RA. Escrituras públicas del escribano Pedro Isidro, 1577.

[24] Sobre los preparativos, la convocatoria y los sucesos en torno al III Concilio Limense, consultar el detallado estudio y los documentos que presenta el padre jesuita Rubén Vargas Ugarte (1951, Tomo I-III) y el libro conmemorativo Tercer Concilio Limense, 1582-1583 (1982). En los decretos de la Tercera Acción [De Reformación], capítulos 4, 5 y 21 está claramente estipulado la prohibición que tenían lo sacerdotes de participar de la economía colonial: no contratar, granjear y cobrar diezmos.

[25] A.G.N. Escrituras públicas de Alonso Hernández. N° 92. F 2098-2099, 1592. El padre Ambrosio Martel ocupó por muchos años la parroquia de Huánuco. El prelado Toribio Alfonso de Mogrovejo le tuvo mucho apreció, tanto así que en una carta dirigida al rey de España en 1599 dijo lo siguiente sobre él: "El padre Martel beneficiado muy antiguo de la ciudad de Guanuco, con presentación de vuestra magestad, hombre muy honrado y virtuoso, y de gran recogimiento y buen entendimiento gobierno y prudencia, y gran eclesiástico y amigo del acrescentamiento de las iglesias y culto divino y de muy buena voz y gravedad y de mucha autoridad y santidad vicario que ha sido mucho tiempo y al presente lo es de aquella ciudad y a quien he encargado muchos negocios y visitas deste arzobispado mucho tiempo" (Lissón, 1946, T IV, p. 177).

las primeras décadas del siglo XVII, la participación de los doctrineros y altos jefes de la de la Iglesia en la economía colonial se convirtió en una práctica colonial institucionalizada.

4.1.2. Huarochirí: organización política y social

4.1.2.1. Repartimientos, encomenderos y élite nativa

Los orígenes históricos del corregimiento de Huarochirí se remontan a la época del reino de los Yauyos, grupo étnico que se asentó en la sierra central a finales del Horizonte Medio hasta el periodo denominado el Intermedio Tardío, periodo que culminaría con la conquista imperial que hiciera de estas comarcas el príncipe Túpac Yupanqui, hijo del Inca Pachacutec. La actividad política, económica y religiosa que sus habitantes desarrollaron en el periodo prehispánico se haya registrada en el Manuscrito Quechua de Huarochirí, gracias a un autor nativo de la zona de los Checas que lo escribió en el contexto de las campañas contra la idolatría. Es la actualidad es la única fuente mitológica conocida a la que los investigadores del mundo andino recurren para reconstruir la historia de los antiguos Yauyos[26]. La realidad es distinta cuando nos detenemos a estudiar la organización social de este grupo nativo para los primeros años de la dominación colonial, pues la información documental que se conserva en los archivos es mínima. A pesar de los años transcurridos, los trabajos publicados por Edmundo Guillén, Waldemar Espinoza Soriano y María Rostworowski siguen siendo las fuentes de consulta obligatoria de que disponemos para reconstruir la sociedad huarochirana del siglo XVI[27]. A continuación, detallaremos con

[26] A diferencia de lo que se ha publicado a nivel histórico sobre la provincia de Huarochirí para el siglo XVI, existen en la actualidad interesantes estudios arqueológicos que nos permiten conocer el desarrollo cultural de los Yauyos durante el periodo prehispánico. De este grupo de investigaciones destacan la de Toribio Mejía Xesspe (1947, p. 1-16), Pedro Villar Córdova (1935, p. 339-360), Alberto Bueno (1992, p. 13-66), Jaime Miasta (2006) y un libro compilatorio que editó Pieter Van Dalen sobre la arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima (2014).

[27] Waldemar Espinoza Soriano debe ser de los historiadores peruanos que más documentación valiosa ha descubierto sobre los primeros años de los Yauyos en el periodo colonial. Entre ellas destacan los temas de agua y riego en Huarochirí (1971, p. 9-57), los señoríos de Yaucha y Picoy (1983-1984, p. 157-279),

información inédita los principales hechos históricos que ocurrieron en el corregimiento de Huarochirí, los mismos que han sido contrastados con las fuentes manuscritas publicadas como las tasas de Huarochirí y Chaclla de 1577. Se suman a estas fuentes el juicio de residencia que el corregidor Cristóbal Juárez de Angulo tomó a su predecesor Diego Dávila Briceño en 1586, y la relación de la provincia de los Yauyos que este mismo personaje envió al virrey Conde del Villar.

Derrotado el Imperio de los Incas, los conquistadores españoles se dispusieron a tomar el control político de todos los pueblos nativos que lo conformaban. En 1534, el gobernador Francisco Pizarro, desde su residencia en Jauja, mandó a sus capitanes Hernando de Soto y Diego de Agüero a terminar de conquistar al reino de los Yauyos. Basándonos en la relación que escribió Diego Dávila Briceño, en aquel año se mandó a repartir dicha provincia a cinco encomenderos, todos ellos ligados por lazos de amistad con el gobernador (Dávila, 1881 [1586], p. 61-78). Esta medida marcó el principio de la desestructuración de la etnia Yauyo, quedando con dicha división desvinculadas las dos sayas Anan y Lorin Yauyos, cambios que alteraron su organización social y política basadas en huarangas y pachacas (Vega, 1994, p.70).

a) Repartimiento de Mancos y Laraos. Encomendado a Francisco de Herrera. Le sucedería su esposa María Martel, pasando luego su administración a sus esposos Juan Ramiro y el licenciado León. Para 1586, se encontraba en posesión de Hernando Martel.

Huarochirí y el estado Inca (1992, p- 119-194) y la etnia Huarochirí en la época del Tahuantinsuyo (1997, p. 23-81). La recordada María Rostworowski apoyándose en datos arqueológicos, históricos y mitológicos reconstruyó la historia de los Yauyos al estudiar la costa peruana prehispánica (1977), los señoríos indígenas de Lima y Canta (1978) y los conflictos por los cocales de Quivi (1988). El doctor Edmundo Guillén interesado, por conocer la resistencia de los indígenas durante la conquista española, publicó una serie de estudios referidos a la participación de los caciques huarochiranos en dicha contienda (1974) y durante el cerco de Lima 1536 (1992, p. 217-239). Entre ese grupo de etnohistoriadores resalta la figura de Karen Spalding, quien se ocupó de estudiar las transformaciones que experimentó la sociedad andina en la época virreinal (1984). En la actualidad, las investigaciones de Frank Salomon sobre Huarochirí han permitido replantear algunos pasajes de la historia política de los jefes étnicos (2009) y (2003, p. 253-268).

b) Repartimiento de Atun Yauyos. Encomendado a los capitanes Hernando de Soto y Hernán Ponce de León. Le sucedió Francisco de Chávez, quien fuera asesinado por los almagristas. Su esposa María de Escobar le concedió la administración a su segundo esposo Pedro Portocarrero. Para 1549, el pacificador Pedro de la Gasca le concedería dicha encomienda al arzobispo Jerónimo de Loayza (Acosta, 1996, p.66). Por una relación de encomenderos y repartimientos de 1561 se sabe que la propiedad de los indios pasaría luego al dominio de la Corona española (Hampe, 1579, p. 25).

c) Repartimiento de Huarochirí. Encomendado al veedor García de Salcedo. Le sucedió Antonio Picado, secretario del gobernador Francisco Pizarro. Tras su muerte a manos de los conquistadores almagristas, el repartimiento pasó en posesión a su cónyuge Ana Juárez, quien se casaría con Sebastián Sánchez de Merlo, secretario del licenciado Cristóbal Vaca de Castro y alcalde del cabildo de Lima[28].

En estos primeros años de la colonización española, los encomenderos negociaron con los caciques el control político de su jurisdicción. Los curacas, en tanto autoridades étnicas legítimas, fueron piezas clave en la administración de la mano de obra indígena y recursos naturales de las comunidades (Spalding, 1974, p. 35-38). En 1550, don Antonio Cocallibia, cacique principal de Huarochirí, manifestó en una carta de dote la estrecha familiaridad que mantenía con su encomendero Sánchez de Merlo. En dicha escritura pública le agradeció por haber criado en su casa de Lima a su hija Isabel, comprometiéndose a pagar como dote el día que pretendiese casarse 500 pesos. En ese mismo año, el cacique otorgó otra carta de dote en favor de María de Avendaño, criada del

[28] BNP. Colección General. A 31. Escrituras públicas de Diego Gutiérrez. 1545. F 16-23. En 1545, Sebastián Sánchez de Merlo viajará a España, por lo que otorgó una carta de dote y arras en favor de su esposa Ana Juárez por los 12 mil pesos de buen oro que recibió en el matrimonio. Y por los 2000 pesos de arras que dio de su parte. Asimismo, le dio poder para que otorgase su testamento.

secretario y escribano de gobernación Pedro de Avendaño, con la finalidad de contraer nupcias tras quedar viudo de la india Catalina[29]. Para los curacas, el establecer estos tipos de redes con autoridades influyentes en el gobierno colonial era muy importante para lograr afianzarse en el cargo. En memoria de su encomendero y de la amistad que tenían uno de sus hijos llevaría el nombre de Sebastián Quispe Ninavilca. Para 1562 le sucedería a Sánchez de Merlo su segunda esposa Beatriz Marroquí de Montehermoso, quien le pasaría la posesión a su esposo Diego de Carbajal. En 1605, doña Beatriz dejó la encomienda de Huarochirí para que su hijo Diego de Carbajal, correo mayor de indias y alguacil mayor del cabildo de Lima, recibiese el repartimiento de Chimba (Arequipa)[30].

d) Repartimiento de Mama. Fue encomendado a un hermano del veedor García de Salcedo. Le sucedió el capitán Juan Fernández, pasando luego al poder de su mujer Ana Cermeño, quien luego lo dejó a la administración de Jerónimo de Silva, su segundo marido. Posteriormente, la Corona otorgó dicha encomienda a Mariana de Rivera, sucediéndole su esposo Juan de Mendoza. Por la documentación consultada se sabe que su hijo Luis de Mendoza y Rivera, vecino y alcalde Lima, y su nieto José de Mendoza y Rivera, ocuparon durante muchos años el repartimiento de Mama y Huanchor, empezándose a llamar así durante el siglo XVII.

e) Repartimiento de Chaclla. Encomendado a un hermano del veedor García de Salcedo, quien lo dejaría por otra merced que le concedió Francisco Pizarro en Arequipa. Le sucedería Francisco de Ampuero, conquistador y alcalde del cabildo de Lima, personaje que contrajo nupcias con Inés Huaylas Yupanqui, madre de Francisca Pizarro. Su hijo, el capitán Martín de Ampuero, así como su descendencia, poseyeron la encomienda durante

[29] BNP.Colección General. A36. Escrituras públicas de Diego Gutiérrez y Antón Díaz, 1550.
[30] AGN. Protocolos Notariales. Escrituras de Pedro González Contreras. 1602. N° 786. F 4546-4517v.

todo el siglo XVII. Este último se desposaría ya anciano con Teresa de la Cerda, matrimonio que se celebraría en la catedral de Lima el 21 de abril de 1600. Un dato curioso que no se consigna en otros estudios sobre la familia Ampuero es que en la citada partida se registró el nombre de su madre como María Coya Inga[31]. Las escrituras públicas muestran que los caciques de la provincia de Huarochirí establecieron tempranamente acuerdos comerciales con los españoles. Esto fue lo que sucedió con don Cristóbal, cacique de Chaclla, quien alquiló a cuatro indios de su pueblo a un tal Juan Gallego, morador en la ciudad de Lima, al precio de 120 pesos por el tiempo de un año[32]. La historiadora Karen Spading, quien publicó un estudio sobre los curacas y el comercio colonial, registró una escritura de 1540 según la cual dos españoles que habían formado una compañía para cobrar los diezmos de Lima pactaron con don Antonio, cacique de Huarochirí, la entrega de un grupo de indios para que le ayudasen a recoger las mercancías a cambio de una gratificación (Spalding, 1974, p. 39).

4.1.2.2. Corregimiento y reducciones

Puesto fin al desorden político que generaron las guerras civiles en el virreinato del Perú, las autoridades civiles y eclesiásticas unieron esfuerzos para organizar el espacio andino con la finalidad de instaurar el poder real en las tierras recién conquistadas. El objetivo de la Corona española se centró en limitar la autonomía política que los encomenderos y doctrineros habían establecido con las poblaciones nativas desde los primeros años de la Conquista. Administrativamente, la creación de los corregimientos ayudó al Rey a recobrar el control de los tributos, la mano de obra y los bienes de las comunidades. En el ámbito religioso, la Iglesia católica tomaría la dirección de la evangelización, nombrando

[31] AAL. Libros parroquiales. Sagrario-Matrimonio. Tomo 2. F 182.
[32] BNP.Colección General. A 516. Escrituras públicas de Luis de Villarreal. 1556. F 1553.

sacerdotes y erigiendo parroquias. El proyecto político de la Corona llegó a concretarse con la instauración de las llamadas reducciones o pueblos indígenas, espacios urbanos que agruparon a los diversos ayllus que se encontraban diseminados por toda la geografía andina. Los tratadistas de la época como el oidor Juan de Matienzo consideraban que tener a los nativos congregados en menor número de asentamientos administrativos les aseguraba un mejor control político, económico y religioso (Málaga, 1974, p. 165). Es necesario precisar que la existencia de estos pueblos indígenas permitió el establecimiento de los cabildos indígenas, jurisdicciones locales de justicia donde se formaron los agentes indígenas (alcaldes, alguaciles, escribanos, jueces y curacas) en los mecanismos legales del derecho civil y canónico, aportando con su práctica jurídica a la construcción del derecho colonial andino (De la Puente y Honores, 2016, p. 40-41). Para la ejecución de tales medidas gubernamentales cumplieron un papel transcendental el gobernador Lope García de Castro y el virrey Francisco de Toledo.

La referencia documental más temprana de la que se tiene noticia sobre la existencia del corregimiento de Huarochirí es una provisión del virrey Francisco de Toledo, fechada el 29 de abril de 1576, donde se nombra a Antonio de Lucio corregidor de la provincia de Huarochirí en reemplazo de Diego Dávila Briceño (Lee, 1937, T VIII, p. 293-297)[33]. Con la creación de este corregimiento se terminó por desestructurar la unidad política de la etnia Yauyo, dividiéndose las sayas (Anan Yauyos y Lurin Yauyos) en dos nuevas jurisdicciones administrativas. La primera constituiría el corregimiento de Yauyos, conformada por los repartimientos Mancos-Laraos y Atun Yauyos. El corregimiento de Huarochirí quedó

[33] El Historiador Waldemar Espinoza Soriano señala que en 1565 el pueblo de Huarochirí quedó erigido como capital del corregimiento de Yauyos, lo que da entender que Diego Dávila Briceño era corregidor de dicha provincia para 1576. En dicho año, Antonio de Lucio, recibiría el recién creado corregimiento de Huarochirí en reemplazo de Dávila Briceño que seguiría administrando la jurisdicción de los Yauyos que ahora comprendía solo dos repartimientos, Mancos-Laraos y Atun Yauyos (1997:79).

establecido por los repartimientos de Huarochirí, Mama y Chaclla. Ocuparon el cargo de corregidores de la citada provincia Antonio de Lucio (1576-1579), Juan Baeza (1579-1582), Alonso de Armenta (1582-1583), Diego Dávila Briceño (1583-1586), Cristóbal Juárez de Angulo (1586-1590), Francisco Negrillo (1590-1595), Juan Basco (1595-1598), Martín de Morales (1598) y Martín Navarro de Hinojoza (1600). De todos estos funcionarios el más recordado seria Dávila Briceño, corregidor que por disposición del virrey Francisco de Toledo se encargó de reducir en treinta y nueve pueblos lo más de doscientos ayllus que componían los antiguos Yauyos. Como lo indicó en su relación de 1586, Dávila Briceño instituyó estas reducciones antes de la visita general de Rodrigo Cantos de Andrada. Si se considera lo dicho por el historiador Alejandro Málaga Medina, quien señala que el virrey Toledo a su llegada a Huarochirí en 1571, "ordenó que se realizara la reducción de todos los indios en aquel pueblo", se concluye que Dávila Briceño fue el primer corregidor de la provincia de los Yauyos que se encargó después de Lorenzo de Figueroa en reordenar los pueblos indígenas entre 1572 y 1576 (Málaga, 1974, p. 162-163)[34]. El 4 de septiembre de 1577, Dávila Briceño sería nuevamente nombrado corregidor de Yauyos (Lee, 1937, T VIII, p. 509-512); tiempo después regresó a Huarochirí por una provisión que le concediera la Real Audiencia de Lima el 30 de octubre de 1583 (Lee, 1942, T X, p.19-23). Tras trece años de haberse dedicado a administrar las dos provincias de los Yauyos, Cristóbal Juárez de Angulo, su sucesor, le inició un juicio de residencia, por cargos que cuestionaron su desempeño político. A modo de descargo escribió su famosa

[34] El historiador Waldemar Espinoza Soriano, en su estudio sobre los señoríos Picoy y Yaucha, señala que el capitán Juan Maldonado de Buendía fue comisionado por el virrey Toledo para que visite y funde los primeros pueblos del repartimiento de Mama en 1572. Su labor trajo como resultado la creación de los pueblos de San Pedro de Mama, San Juan Bautista de Matucana, San Mateo de Huanchor y San Jerónimo de Surco o Picoy. Lo curioso del asunto es que, cuando Dávila Briceño escribe su relación en 1586 indica que la encomienda de Mama "está poblado y por mí, el dicho corregidor, reducido desde la primera piedra en sinco pueblos", silenciando el desempeño del capitán Maldonado (1983-1984, p. 210-217).

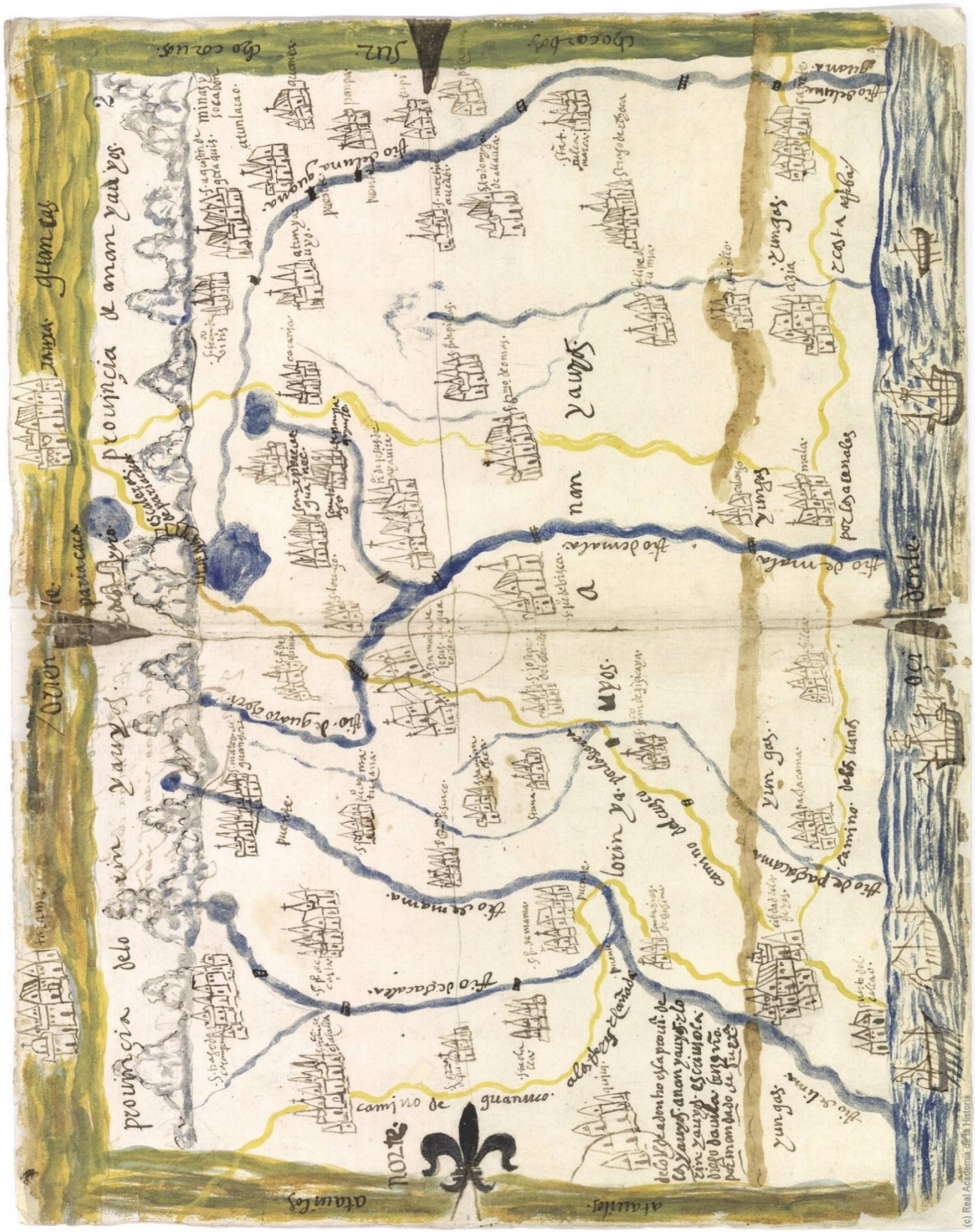
relación de 1586, texto muy importante para conocer los pueblos y doctrinas que conformaron los tres repartimientos que a continuación detallaremos (Dávila, 1881 [1586], p. 61-78)[35].

a) Repartimiento de Huarochirí. Fue la capital principal del corregimiento de Huarochirí, jurisdicción donde residió Sebastián Quispe Ninavilca, cacique gobernador de la citada provincia. Los curacas de los repartimientos de Mama y Chaclla le rendían obediencia, pues nada se hacía en el corregimiento sin su previo consentimiento. En 1586, Diego Dávila Briceño describió al jefe nativo como un "hombre ladino en nuestra lengua española y de mucha razón", el mismo que lo ayudó en reducir las cincuenta y dos parcialidades en la que se encontraba dividida la antigua provincia. Tanta fue la confianza que Sebastián Quispe Ninavilca generó hacia las autoridades reales que en 1588 consiguió ser nombrado cacique mayor, quipucamayoc y contador de los chasquis de las provincias de Huarochirí, Jauja y valle de Lima (Espinoza, 1960, p. 262-266). Años después un indio bilingüe de los Checas los acusaría de mantener el culto a Chuquisusu, divinidad del ayllu Cupara.

La creación de las reducciones y doctrinas en Huarochirí permitió mejorar la enseñanza católica de los indios, ya que las mencionadas parcialidades se hallaban a veinte leguas de distancia entre sí, encargándose de todo este extenso territorio un solo sacerdote[36]. Cuando se ocuparon del adoctrinamiento en Huarochirí (1569-1572), los padres de la Compañía de

[35] La relación de Dávila Briceño se elaboró en una época donde la corona española interesada por conocer los territorios americanos mandó a los funcionarios reales a recoger mediante cuestionario información detallada de los pueblos conquistados. Desde la década de los setenta del siglo XVI se fue elaborando informes de corte histórico geográfico de las distintas provincias del virreinato del Perú (Jiménez: 1881).

[36] AAL. Diezmos. Leg 2. Exp 2. F 93v-96. 1595-1600. F 93-96. Tasa Nueva de 20 de octubre de 1577, fue elaborada por Rodrigo Cantos de Andrada. Ese año se contaron 1862 indios tributarios, 534 viejos, 2.606 muchachos, 7.054 mujeres, sumando un total de 12.056 personas. Luego, su cacique gobernador calificaría de errada dicha tasa. Es necesario precisar que el jesuita Anello Oliva señala en su crónica "*Historia del reino y provincias del Perú"* que la provincia de Huarochirí estuvo conformada por 77 pueblos, donde solo dos sacerdotes se encargaban de la conversión. Entendemos que cuando el padre jesuita habla de la "provincia" se refiere al repartimiento que administraba Sebastián Quispe Ninavilca, por lo que la cantidad de 77


provincia de yauyos
provincia de yauyos
camino de guanuco
camino de pachacama
camino de los llanos
camino de yauyos
rio de guamanga
rio de pachacama
rio de lurin
rio de mala
rio de chilca
rio de lima
rio de guanuco
rio de xauxa
rio de yauyos
rio de yuncas
rio de canete
rio de chincha
rio de ica
rio de nasca
rio de arequipa
rio de camana
rio de arica
rio de tacna
rio de atacama
rio de tarapaca
rio de cuzco
rio de guamanga

Jesús advirtieron de lo dificultoso que resultaba visitar los ayllus de la provincia, sobre todo porque los indios se hallaban viviendo a grandes distancias, repartidos entre valles y quebradas, lo que hacía más difícil a sus párrocos estar casi siempre en los "pueblos viejos", pues su presencia era fundamental para que los naturales no regresasen a sus antiguas costumbres y prácticas idolátricas

En el poco tiempo que estuvieron los jesuitas en la región lograron catequizar, establecer una escuela de enseñanza, administrar los sacramentos, conocer su mitología y extirpar los ídolos que fueron descubriendo en el transcurso de su labor pastoral (Vargas, 1963, p. 62-65 y Oliva, 1998, p. 252-258)[37].

La obra evangélica de los padres jesuitas no fue continuada por los sacerdotes que los reemplazaron, pues muchos de ellos se dedicaron con mayor interés a sus actividades económicas que a su función predicadora. En 1577, Alonso Barzana, estando nuevamente en Huarochirí como resultado de las misiones volantes, verificó que los indios aun persistían en sus idolatrías (Arguedas, 2013 [1966], p. 244-245). El mismo Diego Dávila Briceño recordaría que cuando ingresó al citado corregimiento tuvo que ejercer el "oficio de sacerdote en decir la doctrina cristiana y bautizar y enterrar muertos", a falta de cura. Asimismo, cuenta que castigó y decomisó cuatrocientas ganados de la tierra que los indios del Anan Yauyos y seguramente también los de la parte de Lorin ofrecían al dios Pariacaca. Uno de los indios hechiceros que capturó le narró la lucha inmemorial que tuvo esta

[37] En una carta que dirigiera el jesuita Juan Gómez al general de la orden Francisco de Borja en 1571 señala que a solicitud de Jerónimo de Loayza y Francisco de Toledo, accedieron a tomar el adoctrinamiento de la provincia de Huarochirí. Los padres Diego de Bracamonte, Alonso Barzana, Hernán Sánchez, Sebastián Amador y Cristóbal Sánchez fueron los personajes designados para dicha labor pastoral. Asimismo, se eligieron a cuatro padres de la misma orden para que se encargasen de los asuntos domésticos y de la enseñanza de la dotrina. En este grupo de evangelizadores destaca el nombre de Blas Valera, mestizo nacido en Chachapoyas, quien conocía perfectamente la lengua nativa de los Incas (Arguedas, 2013 [1966], p. 241-244).

divinidad con Huallallo Carhuincho, mitología que años después sería descrita en el Manuscrito Quechua de Huarochirí. Cuando el visitador Rodrigo Cantos de Andrada llegó al repartimiento de Huarochirí, la jurisdicción ya se encontraba reducida en siete pueblos: Santa María de Jesús de Huarochirí, San Francisco de Sisicaya, San José de Chorrillo, Santa Ana de Chaucarima, San Damián de Checa, San Pedro de Huancayre y San Lorenzo de Quinti[38]. Estos cambios urbanísticos y políticos quedaron evidenciados en la imposición de la tasa nueva de 1577 y la retasa de 1579, donde se dejó constancia de la fundación de cuatro doctrinas: 1) Santa María de Jesús de Huarochirí, 2) Santa Ana de Chaucarima y San Damián, 3) San Francisco de Sisicaya y San José de Chorrillos, y 4) San Pedro de Huancayre y San Lorenzo de Quinte. A esta doctrina se sumaba un pequeño grupo de indios *mitmas* de Huarochirí que residían en la doctrina del padre de Chichima. La creación de las citadas doctrinas ayudó a mejorar la conversión de los naturales, ya que permitió un mejor control de las prácticas idolátricas que todavía persistían entre las poblaciones nativas.

Por ser un camino obligado para los mercaderes y viajeros que se dirigían al sur del virreinato, en este repartimiento se establecieron tres tambos coloniales: Huarochirí, Sisicaya y San José de Chorrillos. La economía de la región se vio dinamizada por la presencia de centros mineros (plata y de otros metales preciosos). Dávila Briceño describió el crecimiento comercial del repartimiento en su ya mencionada relación de 1586 como un lugar de "muy buenos pueblos con buenas casas y templos y hospitales y bien adornados de ornamentos y servicio, especial este de Huarochirí que hace ventaja a los demás pueblos".

[38] AAL. Diezmos. Leg 2. Exp 2. 1595-1600. Retasa de 31 de agosto de 1579. F 121-125. En esta tasa se agregarían las huarangas Xica y Sisicaya, dejándose de mencionar la de Langasica. En ese año se contaron 1.775 indios tributarios, de los cuales 14 quedaron exonerados de tributos y mitas por ser caciques. De ese grupo solo los cinco caciques de huaranga y el gobernador Sebastián Quispe Ninavilca recibían pago por sus funciones.

Durante los años de 1596-1597 se suscitaría un tenso pleito entre los indios de los pueblos de Santiago de Anchucaya (ayllu Taillapo) y San Pedro de Huancayre (ayllus Cuscush y Cáncamo) por los derechos de la acequia Marcahuaca, recurso hídrico que los nativos utilizaban para sus actividades agrícolas (Espinoza, 1971, p. 9-57)[39]. Los curas que administraron las doctrinas de este repartimiento fueron los siguientes:

- Huarochirí: Juan Ruiz Flores y Pedro Gonzales Dávila (1582), Mateo Quijada (1587), Pedro de Victoria (1590), Pantaleón Correa (1594) y Pedro Valdivia (1598).
- San Lorenzo de Quinti: Bartolomé Barriga (1596-1599).
- San José de Chorrillos: Andrés de Terrazas (1595-1599).

b) Repartimiento de Mama. Según Dávila Briceño el repartimiento de Mama "está poblado y por mí, el dicho corregidor, reducido desde la primera piedra en sinco pueblos". Los pueblos que fundó fueron: Santa Inés de Chichima, San Pedro de Mama, San Jerónimo de Picoy, San Juan de Matucana y San Mateo de Huanchor, organizados en tres doctrinas: 1) Santa Inés de Chichima y San Pedro de Mama, con una parte de los indios de Santa Olaya del repartimiento de Chaclla; 2) San Jerónimo de Picoy y la mitad del pueblo de San Juan de Matucana; y 3) San Mateo de Huanchor, con la mitad de San Juan de Matucana (la parte del ayllu Quichas). El descuido que hicieron los encomenderos de Mama de la evangelización de los indios fue tan evidente que, cuando Dávila Briceño se encontraba reduciendo las parcialidades del dicho repartimiento, descubrió que en el pueblo de Mama todavía existía en construcción un templo famoso donde los naturales adoraban a la mujer

[39] El control por el agua fue la principal causa de conflictos entre los pueblos de Huarochirí. En 1631 los indios de San Francisco de Sunicancha siguieron un largo juicio contra los del ayllu Concha que estaban reducidos en el pueblo de San Damián de Checa, por la posesión de la laguna de Yanascocha. Este expediente judicial ha sido magistralmente estudiado por José Carlos de la Puente Luna y Renzo Honores (2016, p. 11-17).

de Pachacamac, recinto que mandó inmediatamente a destruir para construir sobre él la casa del corregidor, el hospital y la cárcel[40].

La economía de la región se caracterizó por la presencia de socavones de mina de plata que se ubicaban entre los límites del pueblo de Mama y San Juan de Matucana. A comienzos del siglo XVII, estas ricas vetas de plata y oro empezaron a denominarse las minas del Nuevo Potosí. Los cambios socio-políticos originados la instauración del aparato administración colonial conllevaron que las autoridades nativas trasladasen sus querellas prehispánicas al nuevo orden político. En ese contexto, sobresale un sonado pleito que inició Antonio Guamanyanac, señor de Picoy, contra Jerónimo Caxayauri, señor de Yaucha, por el cacicazgo principal del repartimiento de Mama durante los años de 1588-1590. En este proceso judicial se ve en acción la cultura política que cada uno de los litigantes mostró en los tribunales para defender los privilegios que ostentaban desde épocas inmemoriales (Espinoza, 1983-1984, p. 157-279 y Salomon, 2003, p. 253-268). Los curas que administraron las doctrinas de este repartimiento fueron:

- Mama, Santa Inés de Chichima y Santa Olaya: Sancho de Sandoval (1583), Gaspar de Lorca (1584-1585), Mateo Quijada (1585), licenciado Gerónimo Escalante (1586-1587) y Gaspar de los Reyes (1591).
- Huanchor: Pedro Romero (1584-1586) y Bartolomé Barriga (1595).

c) Repartimiento de Chaclla: "Esta poblado este dicho repartimiento y reducido por mí, el dicho corregidor, antes de la vesita general, en los sinco pueblos que hoy tiene". Con estas palabras Diego Dávila Briceño se vanagloriaba de ser el artífice de la reorganización de las parcialidades indígenas de Chaclla. Los pueblos nativos de este repartimiento estuvieron

[40] Durante su vista al repartimiento de Mama en 1572, Juan Maldonado Buendía multó a la encomendera Mariana de Ribera por no haber contratado doctrinero para la conversión de sus indios (Espinoza, 1983-1984, p. 217).

divididos en 41 parcialidades, repartidos en distancias de doce leguas entre sí, siendo adoctrinados por un solo cura[41]. Estas comunidades se redujeron en cinco pueblos: Santa Olaya, San Jerónimo de Puna, San Francisco de Chaclla, San Pedro de Casta, Santiago de Carampoma. En el aspecto eclesiástico se organizaron en dos doctrinas y media. 1) Santiago de Carampoma. 2) San Francisco de Chacalla, San Pedro de Casta y San Jerónimo de Puna. 3) Santa Olaya de Acopaya con un grupo de indios que se encontraban en la doctrinas de San Pedro de Mama y Santa Inés de Chichima. En 1576 el nuevo corregidor Antonio de Lucio realizó la visita a dicho repartimiento, contando 1.386 indios tributarios, 194 viejos, 500 muchachos, 3.740 mujeres, sumando un total de 6.820 personas[42]. En Chaclla también existieron minas de oro muy cerca al pueblo de Santa Olaya. Asimismo, existieron minas de azogue en términos del pueblo de Santiago de Carampoma, que no se labraba por "andar ocupada la gente en la ciudad de los Reyes". En 1573, siendo Dávila Briceño corregidor de "Yauyos todas", sugirió al virrey Francisco de Toledo que, para no perjudicar las tierras que se cultivaban en los valles de esta provincia cuando los propietarios de ganados bajasen con sus animales a la ciudad de los Reyes, eligiesen el camino que va de Chaclla a Mama.

A mediados del siglo XVI, los pobladores de Chaclla iniciaron un largo juicio con los indios de Canta, por unas tierras de sembrío de coca que poseían en la localidad de Quivi. El mencionado juicio se inició en 1558 y se extendió hasta las postrimerías de 1570, año en que los canteños inconformes con la sentencia dada por la Real Audiencia de Lima decidieron apelar ante el Consejo Real de Indias, aduciendo que los cocales les habían

[41] AAL. Papeles Importantes. Leg. 6. Exp.7. 1606. Folio 7-9v.Tasa del repartimiento de Mama del 22 de noviembre de 1577.
[42] AAL. Papeles Importantes. Leg. 6. Exp.7. 1606. Folio 7-9v. Tasa del repartimiento de Mama del 22 de noviembre de 1577

pertenecido desde la época preinca. Los testimonios que presentaron las partes querellantes durante el juicio son valiosos porque nos permiten conocer desde la visión de los propios indígenas sus luchas políticas, el control de los pisos ecológicos y las prácticas rituales que realizaban en torno al cultivo de la hoja de coca (Murra, 1975, p. 81-95 y Rostworowski, 2004 [1988], p. 283-310). Es interesante apreciar cómo los indios tempranamente recurrieron a los tribunales para hacer valer sus derechos, práctica jurídica que se volvió una costumbre para el siglo XVII. Cabe destacar que la cultura legal de los indios huarochiranos se formaría precisamente en estos tipos de procesos y en la experiencia que fueron adquiriendo en los espacios judiciales como fueron los cabildos rurales y visitas pastorales. Esto evidenciaría, como lo señala el historiador José de la Puente Brunke, que los indios no fueron ni "incapaces" ni "miserables" en derecho como la legislación los presentó (2005, p. 231-248). Los curas que administraron las doctrinas de este repartimiento fueron:

- Chaclla: Alonso Rodríguez (1585), licenciado Pedro Velásquez (1587), Mateo Quijada, Juan Ramos y Juan Martínez Machado (1594-1599).
- Surco y Picoy: Sancho Sandoval (1584), Diego García Hermoso (1585-1586).
- Santiago de Carampoma: padre Águila, licenciado Ruiz de las Casas (1585).

Para la segunda mitad del siglo XVI el corregimiento de Huarochirí quedó constituido en tres repartimientos, diecisiete pueblos y nueve doctrinas y media. En el siguiente siglo se fundarían otros tantos pueblos, aumentando su número a treinta y ocho, todos ellos agrupados en doce doctrinas.

4.1.3. Las doctrinas de Huarochirí

4.1.3.1. Las doctrinas y su organización eclesiástica

Las doctrinas o parroquias rurales de la diócesis limeña quedaron plenamente establecidas a fines del siglo XVI. Como se señaló, con la creación de los corregimientos los encomenderos fueron desplazados de sus funciones religiosas para que la Iglesia católica se encargase de la evangelización de los pueblos indígenas. La organización de las doctrinas indígenas quedó bien delimitada recién con la llegada de Toribio Alfonso de Mogrovejo en 1581, arzobispo limeño que se encargó de materializar las disposiciones del Concilio de Trento, medidas que su antecesor fray Jerónimo de Loayza no logró ejecutar debido a su avanzada edad. En los decretos del III Concilio Limense de 1583 se dejaron precisadas las funciones y restricciones que debieron desempeñar los doctrineros en las parroquias indígenas, así como las disposiciones referentes a la organización interna de las doctrinas y a los mecanismos de fiscalización que debían de llevar a cabo los visitadores pastorales.

Las doctrinas como jurisdicciones eclesiásticas fueron espacios administrativos donde cada miembro del clero secular o regular desempeñó un papel decisivo en la conversión de los indios. A diferencia de las órdenes religiosas que se ciñeron a los mandamientos de sus padres provinciales, los clérigos se supeditaban al control directo de las autoridades diocesanas (Armas, 1952, p. 28). En todos los corregimientos, las doctrinas se dividieron en pueblos principales y sus anexos. Un claro ejemplo fue San Damián de Checa, pueblo principal de la doctrina, conformado por cuatro anexos: San Francisco de Sunicancha, San Andrés de Tupicocha, Santiago de Tuna y San Juan de Chaucarima, reducciones que se encontraban separadas unas de otras a una distancia de tres leguas. A nivel de la organización social, los doctrineros y asistentes indígenas (fiscales, sacristanes, cantores y mayordomos) se constituyeron en los principales personajes para el funcionamiento de las

parroquias rurales. Cada doctrina se componía de 200 a 300 indios tributarios; si el número de los feligreses resultaba ser menor, los pueblos debían ser trasladados a las doctrinas vecinas más cercanas para que recibiesen correctamente los oficios sacramentales (Bartra, 1982 [1583], p. 91-92). Esto sucedió con la doctrina de San Pedro de Mama, la cual por tener pocos feligreses fue dividida en 1635 entre el pueblo de San Francisco de Chaclla y San Jerónimo de Surco[43]. Distinta historia pasó con la doctrina de Santo Domingo de los Olleros, creada en 1655, porque el cura de la doctrina de San José de Chorrillos no se daba abasto para predicar a todos sus indios[44].

El derecho para administrar un curato indígena se obtenía mediante el concurso-oposición que un grupo de candidatos participaban para ocupar una doctrina que había quedado vacante por la promoción o muerte del propietario. Las autoridades eclesiásticas elegían una terna de tres postulantes previa evaluación de su información de vida, suficiencia académica y conocimiento de la lengua aborigen. De esta lista el virrey y otras autoridades coloniales elegían y presentaban uno, a la cual el arzobispo le daba institución canónica y provisión (Rodríguez, 1956, p. 393). Para el caso de los religiosos, los métodos de evaluación fueron los mismos que para los seculares; eran examinados por un tribunal de cinco miembros de su orden, cuyos elegidos el padre provincial los presentaba al arzobispo de Lima para que a su vez este los evaluase con sus examinadores sinodales y catedráticos de lengua de la Real Universidad. Luego el provincial escogía tres sujetos de los examinados para presentarlo al virrey quien debía elegir al más idóneo, recayendo al arzobispo su colación (Trujillo, 1981, p. 267-268). Entre los requisitos indispensables al momento de evaluar a los postulantes estaba el manejo del idioma quechua, necesario para

[43] AAL. Visita Pastoral. Leg. 9. Exp 5. 1630.
[44] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp 8. 1692. F 1-2.

la predicación de la doctrina cristiana[45]. Asimismo, ser personas intachablemente recogidas y de buen comportamiento moral para con sus feligreses, ya que se buscaba enviar a la doctrina "una persona que viva bien, que no persona que hable bien, pues edifica mucho más el buen exemplo que las buenas palabras" (Bartra, 1982 [1583], p. 79).

Con el tiempo estos criterios de evaluación no primaron en la designación de los candidatos, sino más bien los intereses económicos y políticos. En 1618, Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Lima, expidió un auto para que Damián Carrillo, cura de la doctrina de Ámbar, aprendiese la lengua quechua durante cuatro meses porque el doctor Alonso de Huerta comprobó que desconocía el idioma nativo, evidenciando con ello que su nombramiento se había dado de manera irregular[46].

Pese a los malos antecedentes que tuvo cuando ocupó la doctrina de Ámbar, el licenciado Martin de Mena Godoy fue promovido con anuencia de las propias autoridades eclesiásticas a la doctrina de San José de Chorrillos, lugar donde sería nuevamente capitulado por sus indios durante la visita pastoral que Francisco Calvo de la Cámara realizó en Huarochirí en 1648[47]. Si la propia jerarquía diocesana asentada en Lima no actuaba con firmeza era poco lo que se podía esperar de los que vivían en los pueblos alejados de la sierra. Una clara muestra de que en la designación de los sacerdotes predominaron más los intereses políticos antes que la trayectoria sacerdotal fue lo que

[45] Los futuros doctrineros, si es que deseaban poseer una parroquia indígena estaban obligados a conocer los textos catequéticos impuestos por el III Concilio: "Y para el examen que han de hazer los dichos curas así en la suficiencia de doctrina como en la lengua, usarán principalmente los examinadores de preguntarles por el catecismo compuesto y aprobado por este sínodo, para que los que han de ser curas le aprendan y entiendan y enseñen por él en la lengua de los indios" (Bartra, 1982 [1583], p. 117).

[46] AAL. Manuscritos sin procesar. 1618. Bartolomé Lobo Guerrero, en una carta dirigida al Rey el 10 de abril de 1618, le informa sobre la poca confianza que le inspiraba los examinadores durante las oposiciones, pues antes de su llegada a Lima un fraile agustino catedrático de la lengua había aprobados a varios religiosos y clérigos sin saber hablar la lengua aborigen. Por estas razones designó al doctor Alonso de Huerta destacado quechuista de la Real Universidad de Lima como evaluador de los futuros doctrineros de su arzobispado. (Lissón,1646, T IV,p.679)

[47] AAL.Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648.

sucedió con la creación de la doctrina de San Pedro de Casta. En 1604, Francisco de Avendaño, procurador de los indios, y el provisor Miguel de Salinas convinieron en solicitar licencia al virrey Luis de Velasco para fundar la mencionada doctrina con la condición de que Fernando de Avendaño, futuro extirpador de idolatrías la administrase. El padre Avendaño pasaba más tiempo en Lima dedicado a sus labores académicas y actividades económicas, perjudicando la evangelización de sus feligreses. Esta ausencia parroquial que estaba penado por los concilios limenses sería bien aprovechada por el capitán Martín de Ampuero, encomendero de Chaclla, para solicitar a los jueces eclesiásticos su expulsión y eliminación de la doctrina porque contradecía las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo[48].

Una de las modalidades que los doctrineros utilizaron recurrentemente fue el sistema de permutas, práctica colonial donde se negociaba el traslado de una doctrina a otra con finalidad de evitar los trámites engorrosos propios de las oposiciones. El licenciado Luis de Mora y Aguilar, cura de San Juan de Quivi, permutaría en 1625 su doctrina con Isidro de Saavedra, doctrinero de San Lorenzo de Quinti, alegando tener problemas en los ojos por hallarse en un clima cálido. Dos años después intentó hacer lo mismo con Joseph de Francia, cura de San Pedro de Mama, pero por impedimento del capitán Luis de Mendoza y Rivera, quien ventiló los verdaderos intereses económicos de Mora y Aguilar, no se concretó dicha permuta. En 1627, a Mora y Aguilar no le quedó otra que negociar con Juan de Salazar la doctrina de Asunción de Chilca, alegando los mismos motivos de salud con la diferencia de que ahora, contradictoriamente, si necesitaba residir en un pueblo de temple caliente[49].

[48] AAL. Papeles Importantes. Leg. 6. Exp 7. 1606.
[49] AAL. Censuras. Sin código. 1627.

Los doctrineros recibían por sus servicios el sínodo, salario que se desprendía de la tasa tributaria que los indios de los repartimientos pagaban anualmente a sus corregidores. El dinero les era entregado en dos partes, durante los meses de junio y diciembre. Además de este ingreso tenían derecho de beneficiarse de mitayos y recibir productos alimenticios que sus indios les concedían previa remuneración. En 1595, Andrés de Terrazas cura de San José de Chorrillos, cobraba 480 pesos anuales. En esta misma doctrina, en 1631, Alonso Osorio recibía la misma cantidad; pero por otras obvenciones, sus ingresos oficiales bordeaban los 700 patacones[50]. En algunas doctrinas del corregimiento de Huarochirí los montos variaron según el porcentaje de indios que vivía en los pueblos. Pedro del Campo, cura y vicario de Santa María de Huarochirí, cobraba de sínodo 750 pesos, aparte de las obvenciones de "capellanías que tiene en su iglesia es cantidad de plata con que ellas puede muy bien sustentarse"[51]. En San Jerónimo de Surco, el padre Antonio Guerrero recibía 750 pesos[52]. Como lo veremos más adelante para los casos de Lorenzo Pérez de Viveros y Francisco de Ávila, sacerdotes de Mama y San Damián respectivamente, los ingresos oficiales de estos párrocos no representaban ni una mínima parte de lo que en la práctica recibían como resultado de sus actividades ilícitas.

Los doctrineros también podían disponer de indios mitayos, como sucedió con Gaspar de los Reyes, doctrinero de San Pedro de Mama, quien además de su sínodo recibía el servicio de tres mitayos y tenía licencia para comprar productos según los precios fijados en la tasa del virrey Francisco de Toledo[53]. En el papel los mitayos solo debían ocuparse de las actividades domésticas, prohibiéndose a los curas que los utilizaran para sus negocios

[50] AAL. Manuscritos sin procesar. 1631.
[51] AAL. Causas Civiles. Leg. 53. Exp. 17. 1642.
[52] AAL. Curatos. Leg.30. Exp.2. 1630.
[53] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp 4. 1605.

personales. Luis Mesia de Estela, cura de San Francisco de Chaclla, se valía en cada pueblo que conformaba su doctrina de tres indios mitayos, pagándoles en especies como sal, ají y chochoca y tres cuartillos en dinero. En 1642, sus indios lo acusaron por no retribuirles el precio justo, además de mandarlos a laborar de un pueblo a otro ocasionándoles demasiado trabajo el regresar a sus reducciones de origen[54]. Las mercancías que recibían debían ser pagadas según lo ordenado en las provisiones reales, la cuales impedían que se redujese sus precios. Se hizo muy recurrente que los sacerdotes transgrediesen dichas disposiciones, más aun cuando dichas "prácticas ilícitas" eran el resultado de las negociaciones políticas que las propias élites nativas pactaban con sus doctrineros. Cuando los padres los presionaban económicamente en mayor cantidad de lo acordado, los agentes legales hábiles conocedores del derecho castellano recurrieron ante los tribunales eclesiásticos para remediar los abusos que recibían de su doctrinero. En 1648, Joseph de Vargas, ayudante de Atilano de Anaya Machuca, cura de San Mateo de Huanchor, fue acusado de comprar a menor precio y contra la voluntad de los indios, gallinas, pollos, huevos, papas secas y otros géneros, enviándolos luego con sus mitayos a venderlos a la ciudad de Lima[55]. Como se indicó, estas prácticas ilícitas de los doctrineros fueron toleradas por los propios indios que esperaron tras varios años de abusos denunciar sospechosamente a sus párrocos. Estos hechos nos indican que la convivencia social en las doctrinas se reguló mediante los pactos que los curacas hicieron con cada doctrinero.

La enseñanza de la doctrina cristiana y la administración de los santos sacramentos fueron dos de las funciones primordiales que los doctrineros debían cumplir en los pueblos indígenas. En los capítulos 3, 4 y 5 de la segunda acción del III Concilio Limense (1582),

[54] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 14. 1642.
[55] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 18. 1648

se dejó ordenado sobre los catecismos y manuales de evangelización que utilizarían en su labor pastoral, asimismo de la obligación que tenían los curas de que sus feligreses aprendan las oraciones y doctrina cristiana en su lengua aborigen. Cada domingo y fiestas religiosas de sus iglesias el doctrinero tenía la obligación de convocar a los indios tributarios, mujeres, ancianos, muchachos y gente de servicio para instruirles en la prédica católica. Los muchachos por ser jóvenes y no tener cargas tributarias se les exigían asistir constantemente a la 'escuela' que regentaba el doctrinero. En dicho centro los muchachos y niños de las doctrinas, aparte de ser educados en la predica católica debían aprender a leer y escribir en lengua española con la advertencia de que "no se aprovechen del servicio y trabajo de los muchachos, ni les envíen a traer yerva o leña, pues encargan en esto sus conciencias con obligación de restituir […] más despídanlos temprano para que vayan a sus casas y sirvan y ayuden a sus padres" (Bartra, 1982 [1583], p. 80). No existen referencias tempranas para asegurar que dichas escuelas hayan funcionado en el corregimiento de Huarochirí. El padre Pablo Joseph de Arriaga, cuestionando a un sacerdote rural por la ausencia de estos centros de enseñanzas, este le respondió que "no convenía que los indios supiesen leer, ni escribir, porque el savello no servía, sino de poner capítulos a sus curas" (Arriaga, 1920 [1621], p. 72). Este mismo problema sería denunciado por Felipe Huamán Poma de Ayala en su famosa crónica explicando que los padres impiden que los indios "sepan leer ni escribir, ni gustan que haya maestro de escuela porque no sepan pleitos, ordenanzas y servicio de dios nuestro señor y de su majestad. Lo hacen para que no asienten sus bellaquerías, maldades y robos" (Huamán Poma, 2015, p. 243).

El temor que compartían los curas de la diócesis de Lima por los llamados indios ladinos o bilingües determinó que la educación se restringiese a un pequeño grupo de la élite indígena, y en casos excepcionales para indios comunes que eran educados por los

propios sacerdotes con la finalidad que le ayudasen en sus quehaceres particulares. En la visita pastoral que Luis Fernández de Herrera realizó a las doctrinas de San Pedro de Casta, San Gerónimo de Surco, Santiago de Carampoma y San Damián en 1666 se constató que tardíamente se preocuparon por crear dichas escuelas. Al finalizar la visita, Melchor de Segura, cura de la doctrina de San Damián, recibió muy buenos comentarios sobre su labor pastoral, destacándose su interés en que los muchachos "aprendan más bien la doctrina cristiana y hablen la lengua castellana les tiene maestros de escuelas en cada pueblo"[56]. Tanto la enseñanza católica como la administración de los sacramentos (bautismo, matrimonio, confirmación, eucaristía, extremaunción, etc.) hicieron que los doctrineros que residían en el pueblo principal de su doctrina estuviesen obligados de visitar todo el tiempo los anexos de su jurisdicción. Solo en casos especiales de celebraciones solemnes como la Semana Santa, Corpus Christi y fiesta principal del santo patrón de la doctrina los indios de los anexos estaban obligados de asistir al pueblo matriz con sus andas, santos y pendones, bajo pena de recibir un castigo mayor. En 1634 los indios del pueblo de San Bartolomé de Soccñacancha se negaron a acudir a la fiesta del pueblo principal que se festejaba todos los años en la doctrina de San Jerónimo de Surco[57]. Los acusados explicaron que el motivo de su resistencia se debía a que tenían que recorrer un largo trayecto desde su pueblo de origen. De igual modo, si bien los sacerdotes estuvieron impedidos de cobrar limosna a sus feligreses durante las misas, fiestas religiosas y administración de los sacramentos, los testimonios documentales demuestran que tal mandamiento nunca se cumplió.

Cuando los curas por motivos personales no podían visitar los pueblos anexos, los indios fiscales con ayuda de sus sacristanes y cantores se encargaban de la vigilancia

[56] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 43. 1666.
[57] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp.3. Documento 3. 1634.

católica de sus feligreses. Estos asistentes de doctrina jugaron un papel importante para el funcionamiento interno de las parroquias, sin su participación el proceso de evangelización hubiera resultado imposible de llevarla a acabo. Los sacerdotes se aprovecharon de su colaboración para desarrollar sus actividades económicas. En ciertos casos, los doctrineros lograban ausentarse de su beneficio mediante licencia de sus prelados, siempre y cuando dejasen a un cura interino para que lo ocupe temporalmente hasta su retorno (Bartra, 1982 [1583], p. 79). Cuando Francisco de Ávila, doctrinero de San Damián, fue nombrado extirpador de idolatrías en 1610, labor que lo mantendría ocupado recorriendo los corregimientos de Huarochirí y Yauyos, dejó como cura interino a Jerónimo Maldonado[58]. Cuatro años antes, Fernando de Avendaño, cura de San Pedro de Casta, acreditando ser catedrático en la Facultad de artes de la Real Universidad de Lima, solicitó nombrar como teniente de cura a Pablo Enríquez de Salazar, elección que sería revocada con la designación de Rodrigo Hernández Príncipe[59]. Por otro lado, Martín de Mena Godoy, cura de la doctrina de San José de Chorrillos, alegando temas de salud y con licencia del arzobispo, dejó su beneficio a su sobrino Joseph Laureano de Mena[60]. Cuando los permisos finalizaban, se les exigía volver a sus doctrinas, como sucedió con Andrés de Mujica, cura de San Mateo de Huanchor, que tuvo que regresar a su parroquia por un auto que le expidió el provisor Feliciano de la Vega, ya que se encontraba varios días en Lima resolviendo unos pleitos[61].

Los doctrineros tuvieron la responsabilidad de velar por el mantenimiento de la fábrica de la iglesia, necesario para la celebración de las ceremonias litúrgicas. En los

[58] AAL. Censuras. Sin código. 1610.
[59] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp.1.1606. Algo parecido sucedió con Luis Mesia de Estela, cura de la doctrina de San Francisco de Chaclla, que obtuvo licencia para ausentarse de su beneficio con la finalidad de "acabar sus estudios" (Ver: AAL. Causas Civiles. Leg. 35. Exp.22. 1629).
[60] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648.
[61] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp. 3. Documento 2. 1631.

decretos del III Concilio Limense se ordenada a los curas de indios el aumento de la ornamentación de las iglesias como parte de la enseñanza pedagógica de sus feligreses (Bartra, 198 [1583], p. 71-72). En la visita realizada por el arzobispo Hernando Árias de Ugarte al pueblo de San Mateo de Otao, anexo de la doctrina de San Pedro de Casta, se constató que los curas, desde su primer propietario Fernando de Avendaño, se preocuparon por mejorar el ambiente decorativo de su parroquia. En 1631, la iglesia del pueblo de Otao tenía entre otros bienes religiosos lienzos que adornaban sus paredes con las imágenes de San Mateo, Nuestra Señora, San Joseph, San Juan Bautista, Santiago, San Martín, Nuestra Señora del Rosario y un Cristo Crucificado, además de dos cuadros de Nuestra Señora de Copacabana y otro del Santísimo Sacramento. Para las procesiones de sus santos patrones tenían unas andas doradas con un Niño Jesús y cuatro angelitos también de Nuestra Señora de Copacabana. La compra de todos estos ornamentos se financiaba con la parte correspondiente a los gastos de las fábricas que se estipulaban en las tasas tributarias y las propiedades agrícolas que poseían las iglesias gracias a las donaciones que los difuntos legaban a favor de su alma. Los mayordomos indígenas, como encargados de administrar los bienes de las iglesias, debían presentar durante las visitas pastorales cuentas de los ingresos y gastos que realizaban en ejercicio de sus funciones. Cuando Juan Sarmiento de Viveros visitó la iglesia de Casta en 1659 tomó inventario al mayordomo Juan García, para luego proseguir con las cuentas de los mayordomos de las cofradías de Nuestra Señora de Copacabana, Nuestra Señora del Rosario y Santísimo Sacramento[62]. Tanto los bienes de las iglesias como de las cofradías estuvieron sujetas al control directo de sus doctrineros,

[62] ACMCL. Serie C.1642.

motivo por la cual se disputarían por la posesión de sus rentas[63]. Algunos mayordomos, coludidos con sus sacerdotes, se aprovecharon del dinero y propiedades de la comunidad motivo por la cual Felipe Huamán Poma de Ayala recomendase al rey de España que estos sean castigados al igual que otros asistentes de indígenas por no haber "servido a los pobres de Jesucristo en todo este reino" (Huamán Poma, 2015, p. 376).

Las autoridades eclesiásticas y reales trataron en todo momento de restringir la labor de los doctrineros a la esfera pastoral, esto con la finalidad de corregir su vida moral y limitar sus actividades económicas que tanto daño causaban a los indios. No por algo en los decretos del III Concilio Limense (1583) se advirtió a los curas que se acuerden "que son pastores y no carniceros, y que como a hijos los han de sustentar y abrigar en el seno de la caridad cristiana […] porque cierto es cosa muy fea que los ministros de Dios se hagan verdugos de los indios" (Bartra, 1982 [1583], p. 87-88). En dicho concilio, especialmente en los capítulos de los decretos de la segunda y tercera acción, se dejó ordenado que los doctrineros estaban prohibidos de tener tratos y contratos, arrendar los diezmos de la diócesis, cobrar dinero durante la administración de los sacramentos, entrometerse en los bienes de los difuntos, ausentarse de las doctrinas, jugar dados o naipes y estar amancebados con mujeres de sus pueblos. Los expedientes judiciales que se hayan en el Archivo del Arzobispado de Lima demuestran que los doctrineros no manifestaron interés alguno de obedecer tales mandamientos[64]. Es necesario precisar que la administración de una doctrina les aseguraba a los curas impulsar sus propios negocios particulares, siendo la

[63] Desde el II Concilio Limense (1567) se dejó ordenado que los doctrineros nombrasen a los mayordomos de las iglesias: "Que juntamente con el cura se nombren dos indios de los principales para mayordomos, que tengan en guarda las cosas de la iglesia, y den quenta al visitador por su libro que habrá para esto propósito, de todos los bienes y gastos de la iglesia" (Bartra, 1982 [1583], p. 170).

[64] Melecio Tineo Morón, archivero y paleógrafo del Archivo Arzobispal de Lima, catalogó y publicó la serie de capítulos (1992). En sus 48 legajos los abusos económicos, faltas morales y negligencia pastoral son una constante en los mencionados expedientes judiciales.

mano de obra indígena y los bienes productivos de las comunidades las principales fuentes de su enriquecimiento empresarial (Acosta, 1982a, p.137 y Lavalle, 1982, p. 152). El cronista Felipe Huamán Poma de Ayala, quien sufrió en carne propia los abusos de estos malos sacerdotes, los catalogó como personajes "muy coléricos, señores absolutos, soberbios y tienen mucha gravedad, que con el miedo se huyen los indios" (Huamán Poma, 2015, p. 227).

4.1.3.2. Doctrineros y pueblos indígenas

Durante el siglo XVII existieron en el corregimiento de Huarochirí doce doctrinas, distribuidas todas ellas entre los repartimientos de Huarochirí, Mama y Chaclla. Estas parroquias estuvieron administradas por sacerdotes del clero secular, siendo en su mayoría de origen criollo y egresados de la Universidad Real de San Marcos. Las citadas doctrinas no necesariamente coexistieron al mismo tiempo, algunas jurisdicciones eclesiásticas fueron creadas años después, todo dependía de la dinámica poblacional que experimentaran las reducciones indígenas. La caída demográfica, la racionalización de la cobranza tributaria y los motivos religiosos como políticos determinaron la reorganización de los pueblos rurales, influyendo directamente en el establecimiento de una nueva doctrina o en la desaparición de otras. Esto aconteció con la doctrina de San Pedro de Mama, cuyo pueblo perdió la categoría de parroquia matriz por el poco número de feligreses que la constituían; sus pueblos anexos de Santa Inés de Chichima y Santa Olaya serían distribuidas entre las doctrinas de Surco y Chaclla en 1635. Todo lo contrario sucedió con la doctrina de Santa Domingo de los Olleros, que fue creada en 1655 por el número de feligreses que existía en la doctrina de San José de Chorrillos. Los anexos de esta parroquia, San Pedro de Matará y San Cristóbal de Chatacancha, pasarían a la nueva doctrina de los Olleros. No olvidemos que los decretos del Tercer Concilio Limense,

señalaban que una doctrina debía estar compuesta por 200 a 300 indios tributarios, si fueran menos de doscientos "procure el prelado con efecto que estén reducidos de suerte que puedan cómodamente ser doctrinados y regidos" (Bartra, 1982 [1583], p. 91-92).

Una de las parroquias que existió en Huarochirí, pero que se tiene poca referencia de su administración es la doctrina de las Minas del Nuevo Potosí, asiento minero que se ubicaba entre los límites de los repartimientos de Mama y Chaclla, espacio aurífero donde un buen grupo de indios mitayos y forasteros de otras comarcas se congregaban para laborar en la extracción de los metales. El creciente número de operarios y el largo tiempo que residían en las minas hizo necesario establecer una doctrina donde puedan recibir los servicios espirituales hasta que regresasen a sus pueblos de origen. En el capítulo 12 de los decretos de la tercera acción del Concilio Limense de 1583 se dejaba bien en claro que los indios que trabajaban en los obrajes o ingenios, "donde hubiere número competente se provea de sacerdote para su doctrina, el qual se sustente de la parte que le cabe de los quatro novenos donde se dan diezmos a la iglesia" (Bartra, 1982 [1583], p. 92).

Hubo otros casos paradigmáticos como los llamados asientos o "pueblos viejos", lugares que con el tiempo se convirtieron en pueblos de reducción, esto debido a la necesidad que tenían los indios de cultivar y cuidar sus tierras que se encontraban a muy larga distancia de donde residían, ya que en el pueblo donde estaban reducidos no habían tierras para poder sustentarse. Por referencias documentales se conoce que el pueblo de San Francisco de Calagualla y San Bartolomé de Soiyacancha, pertenecientes a las doctrinas de Huarochirí y Surco respectivamente, fueron dos asientos antiguos que el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo apoyó fundar durante su visita pastoral a la provincia, para que los indios que habitaban en dichas tierras pudiesen recibir los oficios católicos de un sacerdote. La escasez de tierras y la poca fertilidad de ellas fueron unos de los problemas que los

corregidores de Huarochirí debieron enfrentar para la segunda mitad del siglo XVI. En el juicio de residencia que se le tomó a Diego Dávila Briceño en 1586, se le acusaba de no haber reducido a los indios de Colca, Varivailla, Collata y Xipo en el pueblo de San Francisco de Chaclla. El corregidor frente a la acusación que se le formulaba respondería contundentemente que:

> Toda esta provincia de Yauyos y la más de todo este reino y donde se fundaron los pueblos de su reduzión que fueron treinta y nueve demás de trezientos poblesuelos que eran de antes no se le pudo dar a los indios que asi se traía a los dichos nuevos pueblos tierras para sus sementeras por la aspereza de la tierra y asi forcoso an de acudir a labrar sus tierras antiguas porque de otra manera no podrían vivir y permíteseles que en los tiempo de las tales sementeras hagan unas chosuelas do[nde] se manparen de las aguas y nieves cosa muy justa y asi dos vezes en el año acuden los indios a las tales labores con licencia de sus sacerdotes y corregidor, si allí esta esto los indios que tienen sus sementeras lejos de sus reduziones, que los que están cerca buelven a dormir cada noche a sus casas a do[nde] son reduzidos y en toda esta provincia de Yauyos no dejé pueblo uno ni ninguno que no me hallase presente[65].

El regreso a estos antiguos territorios sería duramente criticado por el padre jesuita Pablo Joseph de Arriaga en el contexto de la extirpación de idolatrías, pues consideraba que era un buen pretexto para que los indios regresasen a sus prácticas idolátricas, por lo que recomendaba a los visitadores el disiparlas y quemarlas (Arriaga, 1920 [1621], p. 107). Esto fue, precisamente, lo que hizo Andrés de Mujica, cura de la doctrina de San Mateo de Huanchor en 1617, cuando quemó y desbarató por mandamiento del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero los pueblos viejos de Chachacayán, Choguarochac, Caucacayán, Tupillacas

[65] BNP. Colección General. A332. 1586.

y Viso[66]. A continuación presentamos una relación detallada sobre las doctrinas que existieron en el corregimiento de Huarochirí durante el siglo XVII, valiéndonos para su elaboración de algunos manuscritos que se custodian en el Archivo Arzobispal de Lima, Biblioteca Nacional del Perú y el Archivo General de la Nación. En esta relación se presenta información inédita sobre el título de la doctrina, pueblos que la conformaron y en algunos casos sus ayllus, cofradías, actividades económicas, los nombres de los doctrineros y los años en que la administraron, y los principales hechos históricos que sucedieron en su interior[67].

1) Doctrina Santa María de Jesús de Huarochirí. Estuvo conformada solo por el pueblo de Huarochirí (ayllus Huarochirí, Quiripa, Lupu, Suni, Yampilla, Sangallaya y Ninaguanca**).** Esta reducción perteneció al repartimiento del mismo nombre, jurisdicción donde residieron los descendientes de Sebastián Quispe Ninavilca, caciques gobernadores de la provincia de Huarochirí. En 1596, fueron los indios de esta doctrina quienes replicando lo hecho por otros pueblos de la diócesis de Lima se negaron a pagar los diezmos de todo lo que producían y cogían de sus tierras, alegando que solo debían hacerlo con tres productos tal como ocurría en el virreinato de Nueva España según la Real Cédula de 1554 (trigo, seda y maíz). En el transcurso del proceso judicial los indios de los repartimientos de Mama y Chaclla también se plegarían a la demanda. Este pleito que iniciaron como un acto de protesta contra los atropellos de su arrendador Martín Francisco Roldán, afectaría grandemente las rentas de la jerarquía eclesiástica, pues no pagarían

[66] AAL. Capítulos. Leg 4. Exp 3. 1623.

[67] Para un conocimiento panorámico sobre la geografía del corregimiento de Huarochirí en el periodo colonial, véanse el estudio de Cosme Bueno (1951, p. 36-37) y la relación de las doctrinas que existieron en el arzobispado de Lima en 1619**,** publicado por Emilio Lisson Chávez en *La iglesia de España en el Perú*. (1947, Vol 5, N° 25, p. 277-280). La información que nos brinda estas fuentes documentales ha sido completada y actualizada con los manuscritos que actualmente se custodia en el Archivo Arzobispal de Lima, Biblioteca Nacional del Perú y Archivo General de la Nación.

durante tres años las décimas de su provincia. En 1601 ingresaría a esta doctrina el polémico cura Bernardino de Almanza, quien fue secretario del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo y amigo del futuro extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, doctrinero de San Damián, personaje que influiría en las cortes para su posterior nombramiento como canónigo de Charcas y Lima. Juntos arrendarían los diezmos del corregimiento de Huarochirí, siendo denunciados en el mismo año por Jácome Carlos, procurador general de los indios, por alterar la forma de pago que estaba estipulado en las provisiones reales. El párroco de Huarochirí, Diego García Hermoso, sería acusado por sus feligreses en 1613 por llevarse la imagen de San Francisco que se veneraba en el asiento de Calagualla, terrenos donde los indios Yauyos cultivaban sus productos desde la época prehispánica. El doctrinero sostenía que no estaba obligado a asistir a los indios de Calagualla por no ser una reducción fundada por decreto real, siendo contraproducente para los intereses de la Iglesia católica permitir que los indios sigan viviendo en sus antiguos pueblos viejos, oportunidad que aprovecharían para seguir practicando sus idolatrías. Los litigantes, indios principales de los ayllus de Huarochirí, arguyeron que durante la visita del arzobispo Mogrovejo, el gobernador Sebastián Quispe Ninavilca había obtenido licencia para fundar en el citado asiento una capilla donde sus feligreses podían recibir los servicios espirituales de los sacerdotes, pues la doctrina de Huarochirí se encontraba a seis leguas de distancia de Calagualla, por lo que a sus feligreses les resultaba difícil asistir a su pueblo principal para oír misa. En todo el proceso los indios juraron ser católicos, y que su único interés era recibir los oficios pastorales de sus curas. Martín Paycoguaman y Diego Chumbirisa, los indios de mayor antigüedad que fueron presentados en el juicio señalaron que las tierras de Calagualla les había pertenecido desde tiempos inmemoriales a los ayllus actuales que residían en Huarochirí, pues se lo habían ganado por guerras a los indios yungas de Calango

Mapa 2: Huarochirí siglo XVIII elaborado por Matías Maestro (Museo Británico-Londres)

y Chilca. Con la finalidad de asegurar esas tierras, enviaron a tres indios de cada ayllu para que se asienten y cultiven los terrenos recién conquistados. En el año en que se inició el juicio el gobernador Sebastián Quispe Ninavilca, este era el que tenía la mayor posesión de propiedades y chacras donde trabajaban sus indios mitayos. Tiempo después, el asiento fue elevado a la categoría de pueblo de Calagualla, pasando a la administración de la doctrina de San José de Chorrillo[68]. Para el siglo XVII, la doctrina fue administrada por los siguientes sacerdotes: Hernando Maldonado de Haro (1601)[69], Bernardino de Almansa (1601-1603)[70], Bartolomé Barriga (1603-1607)[71], Diego García Hermoso (1616-1621)[72], licenciado Monson Pedro Gallan (1626), licenciado Gaspar de Espinoza (1628-1629)[73], doctor Diego de Vergara y Aguiar (1633-1634)[74], Francisco de Gamarra (1634)[75], doctor

[68] AAL. Papeles Importantes. Leg. 3. Exp 13. 1582-1616. F 2v-6

[69] AAL. Derechos Parroquiales. Leg. 1. Exp 2. 1602. Los caciques e indios principales del pueblo de Huarochirí le iniciaron capítulos por unos paños que les arrebató a ciertas mujeres y deudas contraídas por mitas, mano de obra y productos que le vendía sin recibir pago alguno.

[70] Bernardino de Almansa nació en la ciudad de Lima (1579). Sus padres fueron Pedro de Almansa e Isabel de Carrión. Estudió en el colegio Seminario y se graduó de doctor en cánones en la Real Universidad de San Marcos. Trabajó como secretario del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo. Durante los años de 1600 a 1607 administró las doctrinas de Huarochirí y Pachacama. Tiempo después sería promovido a la canonjía de Cartagena de Indias y Charcas. Las influencias políticas que mantuvo en las cortes reales lo ayudarían para su ascenso a los obispados de la Isla de Santo Domingo y Nuevo Reino de Granada (Mendiburu, 1874, p. 166-167).

[71] AGI. Lima, 211.N 31. Bartolomé Barriga era natural del Nuevo Reino de Granada. Ocupó a partir de 1594 los curatos de San Juan de Quivi, San Mateo de Huanchor, San Lorenzo de Quinti, Santa María Jesús de Huarochirí, Canta y Pachacamac. En 1607 invitó a Francisco de Ávila, cura de la doctrina de San Damián, para que oficie la misa principal de su pueblo, celebración que aprovechó para predicar contra las prácticas idolátricas de los indios. Murió en 1617, siendo su albacea fray Diego Barriga sacerdote de la orden de San Agustín.

[72] AAL. Cofradías. Leg 61. Exp 3. 1630. Natural de la villa de Fregenal (Extremadura). Hijo legítimo de Ruy Gómez Hermoso y Beatriz Rodríguez de León. Se desempeñó como rector del Seminario de Santo Toribio y doctrinero de Cajatambo, San Lorenzo de Quinti y Huarochirí. En 1618 presentó una queja contra el visitador Miguel Budi de Azorín por enemistad. En 1619 fue acusado por Juan López Bejarano, persona quien había criado dos hijos suyos.

[73] AAL. Cofradías. Leg 58. Exp 2.1628. Los indios principales de los ocho ayllus del pueblo de Huarochirí lo denunciaron por cobrar ofrendas durante la festividad de todos los santos. Durante el proceso judicial los indios cambiaron su versión de los hechos con la finalidad de reducir los cargos debido a un acuerdo que llegó a establecer el cura Espinoza con el gobernador Sebastián Quispe. Los hechos posteriores indican que salió absuelto de los cargos ya que en 1634 lo encontramos como doctrinero de Atavillos (AAL. Concursos. Leg.2. Exp.32.1634).

[74] En 1634 dejó la doctrina de Huarochirí para ocupar la de San Juan de Quivi (AAL. Concurso. Leg. 2. Exp. 33.1634).

Placido Antolinez de Landecho (1637), licenciado Antonio Guerrero (1638), licenciado Pedro del Campo (1642), licenciado Cristóbal de Ortega (1642), Luis Ordoñez cura coadjutor (1648), licenciado Bernardo Barreto de Figueroa (1649-1652), licenciado Juan Bautista Moreno (1655), licenciado Cristóbal Tello de Sotomayor (1655-1658), Juan Bernabé de la Madrid (1660), bachiller Juan Feo de Ulloa (1669), licenciado Juan de Esquivel y Aguilar (1669-1672) y el licenciado Agustín Bernardo de Quirós (1673-1692).

2) Doctrina San Lorenzo de Quinti. Estuvo conformado por cinco pueblos: San Lorenzo de Quinti (ayllus Llacuas, Laran, Cupara, Huancaya, Gualcaraya, Vilcatupia y Curitupia), San Pedro de Huancayre (ayllus Yariac, Yanavilca, Chaucayanac y Cuchicuchi), Santiago de Tantarache (ayllus Cullana y Guancanana), Santiago de Anchocaya (ayllus Llamayco, Tayllapo y Rímac) y San Lorenzo de Viñaviña**.** En 1627, el capitán Luis de Mendoza y Ribera, encomendero de Mama y Huanchor, se opuso a la permuta que intentaron efectuar el licenciado Luis de Mora y Aguilar con el padre Joseph de Francia, doctrinero de Mama, pues lo consideraba perjudicial para la tranquilidad de sus indios. Alegaba que los verdaderos motivos del cura de Quinti se debía a que en el pueblo de Mama su cuñado Juan de Montiel era propietario de unas tierras, por lo que representaba un peligro para continuar con sus tratos y granjerías, tal como lo había hecho en la doctrina de Quivi. El cabildo eclesiástico le daría la razón al encomendero de Mama, porque el padre Luis de Mora y Aguilar terminaría permutando su doctrina con el curato de Chilca[76]. La cofradía de San Juan Bautista, fundada por los indios del pueblo de Santiago de Anchocaya, solicitarían a mediados de 1629 que las autoridades eclesiásticas hagan respetar los legítimos derechos

[75] Ingresó a la doctrina de Huarochirí por concurso de oposición dejando vacante su curato de San Pedro de Casta (AAL. Concurso. Leg. 2. Exp. 34.1634). Siendo doctrinero de San Francisco de Ihuari dejó de existir en 1644 (AAL. Concurso. Leg. 3. Exp. 16.1644).

[76] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp 3. Documento 1. 1627.

que les correspondía sobre los toques de campanas que realizaban cuando fallecía cualquier indio vecino o forastero en su pueblo, ya que sostenían que la campana la habían comprado de su propio peculio. El doctor Feliciano de la Vega, provisor del tribunal eclesiástico, luego de escuchar los testimonios de los litigantes, ordenó al doctrinero Juan de Salazar que impida la cobranza de las limosnas de las campanas, pues atentaba con lo dispuesto en las sinodales[77]. La actividad económica de los sacerdotes que administraron la doctrina de Quinti fue una práctica frecuente, tanto así que en el pueblo principal o matriz, el arzobispo Hernando Árias Ugarte era dueño de 50 mulas que lo curacas de Quinti cuidaban[78]. A comienzos de 1660 la doctrina de Quinti se vio convulsionada por la visita del licenciado Juan Sarmiento de Viveros, quien acompañado de Francisco de Padilla (fiscal), Juan de Noblejas (alguacil mayor) y Juan Bautista de Molina (notario público), descubrieron las idolatrías que la élite nativa realizaban clandestinamente en sus pueblos. Durante las diligencias resultaron implicados los familiares del difunto gobernador Sebastián Quispe Ninavilca. Para el presente siglo, los sacerdotes que administraron la doctrina fueron los siguientes: Bartolomé Barriga (1600-1602), licenciado Diego García Hermoso (1604-1611), licenciado Isidro de Saavedra (1616-1625)[79], licenciado Luis de Mora y Aguilar (1625-1627), bachiller Juan de Salazar Salcedo (1627-1642)[80], licenciado Antonio Martínez

[77] AAL. Papeles Importantes. Leg. 27. Exp 2. 1629-1630.
[78] AAL. Papeles Importantes. Leg. 9. Exp 21. 1638.
[79] AAL. Curatos. Leg.33. Exp. 1. 1625. El licenciado Luis de Mora y Aguilar, cura de la doctrina de San Juan de Quivi (Canta) permutó con Isidro de Saavedra la parroquia de San Lorenzo de Quinti, aclarando que lo hacía por razones de salud. La solicitud fue aprobada por el cabildo eclesiástico el 10 de marzo de 1625. Años después el padre Saavedra ingresará a la Compañía de Jesús.
[80] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 11.1631. Nació en la Villa Imperial de Potosí (1591). Fue ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1613 por fray Juan Pérez de Espinoza. Ingresó a la doctrina de San Lorenzo de Quinti por permuta que hiciera con Luis de Mora y Aguilar por la doctrina de Asunción Chilca el 30 de marzo de 1627. En la citada visita, el arzobispo Hernando Arias Ugarte dejó constancia de estar cumpliendo correctamente su labor pastoral. En 1642 permutó su curato con el párroco de San Juan de Lurigancho (Ver: AAL. Permutas. Leg. 1. Exp. 8A.1642).

Clavero (1642-1648), doctor Juan Escalante de Mendoza (1649-1650)[81], licenciado Joseph Calvo de Sandoval (1650-1659), Pedro de Saravia (1659- 1664)[82], licenciado Pedro Bermúdez (1666-1667)[83], licenciado Juan de Barreda Zevallos (1670-1693), Domingo de Arique, cura interino (1669-1670)[84] y Juan de la Barreda (1692-1699)[85].

3) Doctrina de San Damián. Estuvo conformado por cinco pueblos: San Damián de Checa (ayllus Checa y Concha), Santiago de Tuna, San Andrés de Tupicocha, San Francisco de Sunicancha y San Juan de Chaucarima. A este grupo de reducciones se agregaría para la década del treinta el pueblo de San Juan de Laybatambo. La doctrina de San Damián fue el escenario donde el doctor Francisco de Ávila descubrió las idolatrías de sus feligreses por una confesión secreta que le dio Cristóbal Choquecasa en 1608. Un año antes, el polémico sacerdote había sido capitulado por sus feligreses por explotación de mano de obra y faltas morales[86]. Estos hechos locales determinaron que la Iglesia y las autoridades reales impulsaran la primera campaña contra las idolatrías (1610-1622). En 1636, el arzobispo Arias de Ugarte mandó tomar testimonio a los doctrineros de San

[81] AAL. Causas Criminales. Leg. 17. Exp. 2. 1649. El doctor Juan Escalante de Mendoza inició un proceso contra Andrés Rodrigo y Lorenzo Llacsachare, naturales de Santiago de Anchocaya, por malos tratamientos y desacato a la autoridad eclesiástica, acusándolos de idólatras y pleitistas. Tiempo después desistió de continuar con la demanda por motivos que se desconocen. En 1650 permutó su doctrina con el licenciado José Calvo de Sandoval (Ver: AAL. Permutas. Leg. 1. Exp. 16A.1650).

[82] El polémico sacerdote ingresó a la doctrina en 1659. Al año siguiente el visitador Juan Sarmiento de Viveros descubrió los cultos tradicionales de sus feligreses (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 33. 1660). En 1664, Pedro Lázaro Guamanchata, cacique segunda persona del pueblo de San Lorenzo de Quinti lo acusó por problemas relacionados a la mano de obra, pago de limosnas, maltratos físicos y cobranza de los diezmos (Ver: AAL. Capítulos. Leg. 19. Exp 2.1664).

[83] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 47. 1667. El padre Pedro Bermúdez fue considerado por sus feligreses y por el propio visitador Luis Fernández de Herrera como un doctrinero que desempeñaba a cabalidad su oficio católico. Esta buena imagen contrasta con los capítulos que sus feligreses le impusieron cuando ocupó la doctrina de Cajatambo en 1662 por estar amancebado y organizar fiestas con mujeres de su doctrina. En 1644 estuvo acusado de mantener relaciones ilícitas con Ana Torres.

[84] AAL. Causas Criminales. Leg 26. Exp 7. 1670. Juan Quispe Ninavilca, indio principal del pueblo Huarochirí, lo denunció por haber intentado asesinarlo con una escopeta. A causa de estos incidentes el demandante no pudo llevar los tributos a su hermano, el gobernador Sebastián Quispe Ninavilca.

[85] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 55. 1692. Recibió la visita de Francisco Alfonso Garcés, racionero del arzobispado de Lima, destacando su buen desempeño al mando de la doctrina de San Lorenzo de Quinti.

[86] AAL. Capítulos. Leg 1. Exp 9. 1607.

Damián y San José de Chorrillos sobre la decisión del virrey Conde de Chinchón de dividir las citadas parroquias debido a las largas distancias que tenían que recorrer los sacerdotes para adoctrinar a los indios. Tanto Alonso Ortiz de Cervantes e Ignacio de Urdaniba rechazaron la propuesta del virrey por considerarla infundada, pues cada uno cumplía correctamente con su oficio sacerdotal[87]. Las autoridades eclesiásticas creyeron necesario llamar a Alonso Osorio, antiguo doctrinero de San José de Chorrillos, para que informe sobre los pueblos y distancias que componían cada jurisdicción. Hasta el momento no existen referencias documentales que confirmen que la ordenanza real de dividir tales doctrinas se haya concretado. Para el presente siglo los sacerdotes que administraron la doctrina fueron: doctor Francisco de Ávila (1597-1610)[88], bachiller Antonio de Illescas (1616), bachiller Alonso Ortiz de Cervantes (1619-1642) y Juan Hidalgo cura interino (1630-1631), bachiller Felipe de Medina (1633-1635)[89], doctor Plácido Antolinez (1648-1652), Bachiller Gabriel de la Cueva Navarrete, cura interino (1653), licenciado Diego Barreto de Castro (1657), Melchor de Segura (1658-1693)[90] y el bachiller Joseph Manuel de Quirós cura interino (1692-1693).

[87] AAL. Capítulos. Leg. 9. Exp. 12. 1636 .

[88] El padre Francisco de Ávila nació en la ciudad del Cuzco en 1572. Viajó a Lima en 1592 para estudiar en la Real Universidad de San Marcos obteniendo los grados de bachiller, licenciado y doctor. En 1597 ingresó a la doctrina de San Damián donde descubriría las prácticas idolátricas de sus feligreses en 1608. En 1610 fue promovido a la parroquia de Huánuco. Años después fue nombrado canónigo de la diócesis de Charcas (1618) y Lima (1632). En sus últimos años de vida se dedicó a terminar su libro de sermones Tratado de los Evangelios (1647).

[89] Felipe de Medina era natural de la ciudad del Cuzco. El 19 de setiembre de 1627 fue ordenado sacerdote por Gonzalo de Campo. Inició su carrera eclesiástica ocupando la doctrina de San Pedro de Mama (1630). Tres años después ingresó al curato de San Damián. En 1635 concursó sin resultados favorables a las parroquias de San Francisco de Ihuari y San José de Chorrillos (ver: AAL. Concurso. Leg. 2. Exp. 40 y 41. 1635). En 1642, cuando se desempeñaba como cura del pueblo Gorgor, fue nombrado juez comisionado de idolatrías para todo el corregimiento de Cajatambo. Un impulso a su carrera eclesiástica, que se vio beneficiada con ellos, fue su nombramiento a la doctrina de Villa de Carrión de Velasco (Huaura) y posterior designación como extirpador de idolatrías (1649).

[90] El doctrinero Melchor de Segura estuvo en San Damián por cuarenta años. Recibió las visitas de Juan Sarmiento de Viveros (1659), Luis Fernández de Herrera (1666) y Francisco Alfonso Garcés (1692). En todas ellas salió muy bien librado reconociéndosele su labor pastoral.

4) Doctrina de San José de Chorrillos. Hasta mediados del siglo XVII, comprendía siete pueblos: San José de Chorrillos (ayllu Luricara), San Francisco de Sisicaya (ayllu Quepillaco), Santo Domingo de los Olleros (ayllus Llana y Vichucumari), San Pedro de Matará (comprendía cuatros ayllus, siendo las principales los ayllus Lacasica y Matará), San Francisco de Calagualla (ayllu Sancallay), San Cristóbal de Chatacancha (ayllus Macuycu y Llana) y Santiago de Huamasica (ayllu Cochahuayco). En 1655 Santo Domingo de los Olleros formaría una nueva doctrina anexando a Matará y Chatacancha. Cuando el licenciado Juan Sarmiento de Viveros visitó la doctrina en 1659 dio cuenta de los actuales pueblos que la integraban como San José de Chorrillos, San Juan de Laybatambo, Asunción de Langa, Santiago Cochahuayco, San Francisco de Sisicaya y Espíritu Santo de Huamasica[91]. En la visita general de 1648 se dejó constancia que existían un grupo de cofradías que no gozaban de la aprobación real como la de Sisicaya (Niño Jesús y San Martín), Matará (Señora Santa Isabel y Señor Santiago), Callagualla (Asunción y San Lorenzo). Para el presente, los sacerdotes que administraron la citada doctrina fueron: Andrés de Terrazas (1600-1619), doctor Alonso Osorio (1619-1638)[92], Martín de Mena Godoy (1639-1652)[93], licenciado Agustín de Aller (1658), licenciado Manuel de Tamayo

[91] AAL.Visitas Pastorales. Leg.9. Exp 27. 1659.

[92] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp 13. 1631. Durante la visita general que realizó el arzobispo Hernando Arias de Ugarte al doctor Alonso de Osorio se descubrió ciertas irregularidades que contradecían su oficio sacerdotal. En la inspección se resalta que Chatacancha y Huamasica eran asientos, es decir pueblos viejos donde los indios se trasladaban cada cierto tiempo para cultivar sus chacras.

[93] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 16. 1648. El padre Martín de Mena, por sus continuas enfermedades, tuvo que ausentarse de su beneficio, designando en su reemplazo como curas interinos a Tomás de Espinoza, Joseph Laureano de Mena (su sobrino), Diego de la Palma y Jerónimo de Antezana. En la visita general del licenciado Francisco Calvo de la Cámara fue denunciado por sus feligreses (1648). Un año antes su sobrino había tenido un altercado con los indios del pueblo de Santo Domingo de los Olleros, quienes instigados por su cacique gobernador Sebastián Quispe Ninavilca lo atacaron y golpearon.

(1658-1666)[94], licenciado Andrés de la Cueva (1692)[95], licenciado Antonio Barreto (1692-1693)[96] y Antonio Real de Céspedes, cura interino (1693).

5) Doctrina de Santo Domingo de los Olleros. Esta doctrina se erigió en 1655 por licencia del arzobispo Pedro de Villagómez y el Virrey Conde de Alva de Liste, desmembrándose de su parroquia matriz de San José de Chorrillo[97]. Estuvo conformado por tres pueblos: Santo Domingo de los Olleros, San Pedro de Matará (comprendía cuatros ayllus, siendo los principales los ayllus Lacasica y Matara) y San Cristóbal de Chatacancha (ayllus Macuycu y Llana). Para el presente siglo los sacerdotes que administraron la citada doctrina fueron los bachilleres Andrés de la Cueva (1664-1692) y Juan Francisco Marquez (1692-1699)[98].

6) Doctrina de San Mateo de Huanchor. Desde su fundación estuvo conformado por dos pueblos: San Mateo de Huanchor (ayllus Chuena, Yanamarca, Carhuacayán, Cayán, Chachayna, Masac, Alar, Viso, Macun y Sacalla) y San Juan de Matucana (la parte del ayllu Quichas). Años después se agregarían el asiento de San Miguel de Viso, terrenos donde los indios del mismo ayllu poseían sus chacras ya que en el pueblo de su reducción escaseaban las tierras cultivables. En 1631 los pobladores de Viso habían logrado obtener licencia del arzobispo Hernando Árias de Ugarte para construir una iglesia donde el

[94] El padre Tamayo ingresó a la doctrina el 8 de setiembre de 1658. En las visitas de Juan Sarmiento de Viveros (1659) y Luis Fernández de Herrera (1666) los indios brindaron buenas referencias sobre su desempeño. Cabe precisar que durante los testimonios se comprobó que se cobraba las limosnas según un tarifario y se compraban productos de la tierra sin compeler a los feligreses (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 27. 1659 y AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 44. 1666).

[95] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 50. 1692. Ingresó a la doctrina en 1692. En ese mismo año recibió la visita de Francisco Alfonso Garcés, racionero del arzobispado de Lima. Asumió el oficio de comisario de la Santa Cruzada.

[96] AAL. Capítulos. Leg. 25. Exp. 8. 1693. Los feligreses de San José de Chorrillos lo acusaron de ausentarse de su doctrina, aprovecharse de la mano de obra y obligarles a que le entreguen papas, maíz, gallinas y pollos como camaricos sin recibir pago alguno. El padre Melchor de Segura, cura de San Damián, fue comisionado por el provisor general para recibir la causa.

[97] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp. 8.1692. F 1-1v.

[98] AAL. Curatos. Leg 30. Exp. 8. 1692. F 1-2. Ingresó a la doctrina en 1692, llegando a ocupar el oficio de comisario de la santa cruzada de la provincia de Huarochirí. En 1699 solicitó se le reconozca los legítimos derechos que le correspondía de gozar de una parte del sínodo del curato de Huarochirí por encargarse del adoctrinamiento de los indios de San Francisco de Calagualla, comuneros que pertenecían desde épocas prehispánicas a los ayllus del pueblo de Huarochirí.

doctrinero de Huanchor debía asistirle en los oficios católicos. No fue sino hasta 1650 que con la llegada de Pedro de Villagómez la disposición se puso en práctica[99]. Tiempo después se anexarían los asientos mineros de San Juan de Chiclla y Nuestra Señora de las Nieves de Pomacancha, dos de las cinco más importantes que existían en el corregimiento de Huarochirí[100]. En 1630, cuando el padre Andrés de Mujica se encontraba administrando la doctrina de Huanchor, tuvo que lidiar con las pretensiones de su vecino Antonio Guerrero de Espinar, sacerdote de San Jerónimo de Surco, quien deseaba que el ayllu de los Quichas pasase a su jurisdicción. El litigante fundamentó su demanda señalando que la doctrina de Surco, por encontrarse más próxima al pueblo de Matucana, se le debía conceder la totalidad de la mencionada reducción, esto con la finalidad de que los indios puedan recibir correctamente la predica cristiana ya que el padre Mujica tenía que recorrer más de cuatro leguas para administrar los santos sacramentos a sus feligreses. Si bien el pedido del cura Guerrero se ajustaba a los decretos sinodales, todo parece indicar que el origen de este pleito se relacionaba por el control de la mano de obra indígena, importante por las actividades económicas que realizaban cada uno de los querellantes en sus respectivas doctrinas[101]. Por la visita pastoral que realizó el licenciado Luis Fernández de Herrera a Cristóbal de Saavedra en 1666, se sabe que el pueblo de San Juan de Matucana ya había dejado de pertenecer a la citada doctrina[102]. La cercanía que mantenía San Mateo de

[99] BNP. Colección General de Manuscritos. B427. 1648. Los indios Diego Quispe Tupia, Diego Puma Rasa, Juan de Mendoza, Juan Vilca Guaranga, Juan Vilcayauri, Diego Choque Machacoay, Martín de Villegas, Pedro Ilpes Lorenzo Asto Vilca, vecinos del pueblo y estancia de San Miguel de Viso anexo de la doctrina de San Mateo de Huanchor, solicitaron al arzobispo Pedro de Villagómez, que su cura Atilano de Anaya cumpla con asistirle en la administración de los sacramentos, pues por mucho tiempo Andrés de Mujica, su antecesor, también se había opuesto acudir a su pueblo.

[100] AGN. Juicios de Residencia. 1644. Los oficiales reales le iniciaron un proceso al corregidor Diego Moreno de Zárate por extravío de varias barras de plata. En el transcurso de los alegatos se hará mención de cinco ingenios mineros: Nuestra Señora de Buen Suceso de Chiclla, Nuestra Señora de las Nieves de Pomacancha, Casapalca, San Francisco de Pucara y San Antonio de Yauli de Nuevo Potosí.

[101] AAL. Curatos. Leg 30. Exp 2. 1630.

[102] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 41. 1666.

Huanchor con los asientos mineros de la región generó que se creara en dicho pueblo la caja real de los metales procedentes de las Minas del Nuevo Potosí. Para el presente siglo los sacerdotes que administraron la citada doctrina fueron: Pantaleón Correa (1602-1613)[103], licenciado Andrés de Mujica (1613-1645)[104], licenciado Atilano de Anaya Machuca (1645-1649)[105], Cristóbal de Saavedra (1649-1666)[106], bachiller José Canseco (1672)[107], licenciado Juan de Garnica (1674)[108] y el licenciado Gabriel Meléndez de Coca (1692-1695)[109].

7) Doctrina de las Minas del Nuevo Potosí. El crecimiento minero que experimentó la provincia de Huarochirí en las primeras décadas del siglo XVII determinó la creación de una nueva doctrina eclesiástica para los indios mitayos que laboraban en los ingenios mineros. En la relación que escribiera Diego Dávila Briceño en 1586, ya se detallaba de las ventajas económicas que la corona española podía obtener si labraban las minas de plata

[103] El padre Pantaleón Correa llegó al virreinato peruano junto con las tropas del general Juan de Lozada para participar de la pacificación en el reino de Chile (1580). Con el tiempo dejaría la vida militar para ordenarse de sacerdote dedicándose a la enseñanza católica de los indios. En 1594 ocuparía la doctrina de Huarochirí y posteriormente la de Huanchor dejando de existir en 1613.

[104] AAL. Capítulos. Leg 4. Exp 3. 1623. En ese año el padre Andrés de Mujica fue capitulado por abusos que cometían contra sus indios. Los testimonios revelaron que la demanda se originó en el contexto de las campañas de idolatrías. Los feligreses, desprestigiados por haber sido acusados de hechicerías, decidieron ventilar las actividades económicas de su sacerdote. El padre Andrés de Mujica ocupó el curato por muchos años dejando de existir en 1645 (ver: AAL. Concurso. Leg. 3. Exp. 18.1645).

[105] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 18. 1648. Los indios de Huanchor capitularon al padre Atilano de Anaya y a su teniente Joseph de Vargas por aprovecharse de las limosnas, servicio personal y comprar mercancías a menor precio. Al año siguiente de iniciada la demanda dejó de existir (ver: AAL. Concurso. Leg. 3. Exp. 48.1649). Antes de llegar al curato había ocupado la capellanía del hospital de Santa (1642).

[106] El padre Cristóbal de Saavedra recibió la visita de Juan Sarmiento de Viveros (1659) y Luis Fernández de Herrera (1666), comprobándose que el cura no realizaba tratos y contratos en su doctrina (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 29. 1659 y AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 41. 1666). Estos testimonios deben ser tomados con mucha cautela porque en 1651 fue denunciado por haber golpeado y azotado a María Caxatilla, esposa de Pedro Huaranga, solo porque había ido a declarar en un juicio que se le seguía a Gerónimo Pomachagua, cacique gobernador del repartimiento de Mama (ver: AAL. Causas criminales. Leg.18. Exp. 16. 1651).

[107] Murió en 1672 siendo cura de Huanchor (ver: AAL. Concurso. Leg. 5. Exp. 2.1672).

[108] Murió en 1674 siendo cura de Huanchor (ver: AAL. Concurso. Leg. 5. Exp. 11.1672).

[109] El padre Meléndez de Coca recibió la visita de Francisco Alfonso Garcés (16 92) y Joseph Vásquez de Velasco (1695). En el trascurso de las inspecciones los indios de Huanchor destacaron el buen trato y honestidad de su doctrinero (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 54. 1692 y AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 58. 1695) .

que se encontraban en los alrededores del pueblo de San Juan de Matucana (Espada, 1881, p.75-77). Es posible que este asiento minero en sus inicios formara parte de la provincia de Tarama y Chinchaycocha. En la década del treinta del siglo XVII se menciona a la doctrina del Nuevo Potosí como jurisdicción del corregimiento de Huarochirí. La parroquia estuvo conformada por los asientos de San Antonio de Yauli, Casapalca y San Francisco de Pucara. Entre los sacerdotes que administraron la citada doctrina estuvieron Gaspar de Heredia, quien en 1607 iniciaría un proceso contra los mineros Juan Fernández de Hinostroza, Juan López Camacho y Lázaro de Soria, sobre el salario que le adeudaban[110]. En los años siguientes Marcelo García de Toledo, siendo cura del centro aurífero, fue acusado en 1629 por mantener enfrentamiento con Martín Lovato, alcalde de la hermandad de las minas de Nueva potosí[111]. El bachiller Francisco Doria y Aguilar, deber ser de los doctrineros que estuvo por muchos años al mando de la parroquia. En 1637 se enfrentaría con el licenciado Andrés de Mujica, cura del pueblo de San Mateo de Huanchor, por la posesión eclesiástica de los ingenios de moler metales del capitán Antonio Geldres y Jerónimo Pérez de Anticona, que se encontraban entre los pueblos de San Mateo y Casapalca[112]. Años después permutaría su beneficio con el maestro Hernando de Balcázar, cura de la doctrina de Santiago de Carampoma alegando temas de salud[113]. En 1653

[110] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp.8. 1607. Pedro Muñiz, deán del cabildo eclesiástico, comisionó a Pantaleón Correa, cura y vicario de San Mateo de Huanchor, para que recoja información de la parte contraria.
[111] AAL. Capítulos. Leg. 9. Exp.10. 1629.
[112] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp.4. 1637.
[113] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp.6. 1643. El cura Doria y Aguilar ingresó a la doctrina en 1637 (ver: AAL. Concursos. Leg. 2. Exp. 52.1637). En 1641 intentó concursar a las doctrinas de Pisco y Huacho con resultados negativos (ver: AAL. Concursos. Leg. 3. Exp. 3 y 3A .1641).

ingresaría el polémico José Laureano de Mena, siendo capitulado en 1659 por los mismos cargos que le pusieron los indios de San José de Chorrillos en 1648[114].

8) Doctrina de San Pedro de Mama. Estuvo conformado por tres pueblos: San Pedro de Mama, Santa Olaya (ayllus Cusi, Punsalas, Acopacaya, Chalasana y Pallon) y Santa Inés de Chichima. Los feligreses de San Pedro de Mama iniciarían en 1616 una demanda contra el capitán Francisco Mesía por la posesión de las tierras de Carapongo, chacras que les donó su encomendero Martín de Ampuero en 1578. El corregidor Martín Navarro de Hinojoza los había vendido ilegalmente al dicho Mesía. Los indios acompañados de su procurador, Pedro de Valencia Bohórquez, lograron comprobar la propiedad de dichas tierras[115]. En 1630, Francisco de Mesía de Sandoval y Luis de Mendoza Rivera, encomenderos de Chaclla y Mama respectivamente, solicitaron a las autoridades reales dividir la doctrina de Mama debido al bajo número de tributarios y feligreses que la componía. Los citados encomenderos se valieron de los decretos del Concilio de Lima de 1583 para fundamentar que una doctrina con menos de 200 parroquianos debía de trasladarse a otra que les brinde un mejor adoctrinamiento. A pesar de las duras críticas que expresó el licenciado Luis Henríquez sobre los verdaderos intereses económicos que escondía tal solicitud, el arzobispo Hernando Arias de Ugarte dispuso agregar el pueblo de Santa Olaya a la doctrina de Chaclla. Y la de San Pedro de Mama y Santa Inés a la doctrina de San Jerónimo de Surco. Esta medida sería aprobada inmediatamente por el virrey Conde de Chinchón el 19 de julio de 1635[116]. Al año siguiente de la división, los indios de Mama reclamarán a sus vecinos de Santa Olaya la devolución de un custodio que habían comprado de su propio

[114] AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp.11. 1659. La denuncia fue puesta por Pedro Romaico, Pedro Quispe, y Marcos Mayta, alcaldes y mayordomos del asiento minero. Las diligencias del proceso estuvieron a cargo de Pedro de Quijano Zevallos, visitador eclesiástico de la provincia de Huarochirí.
[115] AAL. Causas Civiles. Leg 17. Exp 26. 1616.
[116] AAL. Visita pastoral. Leg. 9. Exp 5. 1630.

peculio con ayuda del padre Juan Hidalgo. Los feligreses de Olaya declararon que el ornamento les pertenecía porque entregaron para su compra 100 pesos. El cura Hidalgo, estando en el obraje de Cochán, dirá que los legítimos propietarios del custodia eran lo del pueblo de Santa Olaya, ya que los indios de San Pedro solo le dieron a pagar 60 pesos, dinero que no quiso recibir el artesano[117]. Los jueces eclesiásticos ordenaron a Juan Hidalgo devolver el dinero a la parte demandante. Para el presente siglo administraron la citada doctrina los siguientes sacerdotes: licenciado Lorenzo Pérez de Viveros (1602-1607)[118], doctor Pedro de Ortega Sotomayor (1617-1619), Bachiller Joseph de Francia (1623-1630)[119], Felipe de Medina (1630-1633)[120] y Juan Hidalgo (1634-1635)[121].

9) Doctrina San Jerónimo de Surco. Estuvo conformado en sus inicios por tres pueblos: San Jerónimo de Surco, San Bartolomé de Soccñacancha y San Juan de Matucana (la parte del ayllu Cayaonas). En 1635 se agregarían los pueblos de Mama y Santa Inés de Chichima. En 1630, el padre Antonio Guerrero de Espinar iniciaría un largo proceso para que las autoridades eclesiásticas agreguen a su parroquia la parcialidad de los Quichas del pueblo de San Juan de Matucana, pues señalaba que Andrés de Mujica, propietario del ayllu Cayaonas, no cumplía con sus deberes sacerdotales por encontrarse la doctrina de San Mateo de Huanchor a cuatro leguas de distancia del pueblo de Matucana, por lo que solo

[117] AAL. Causas Civiles. Leg 45-A. Exp 32. 1636-1637.

[118] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp 4. 1605. Francisco Vilcacaxa y Lorenzo Curacapcha, indios del pueblo de San Pedro de Mama, denunciaron al padre Viveros por servicios personales, entrega de ofrendas, apropiación de productos y exceso en la cobranza de los sacramentos. El provisor decidió absolverlos de los cargos ya que un grupo de los indios de la élite nativa cuestionaron la demanda de los mencionados litigantes.

[119] En 1629 intentó permutar su doctrina con Francisco de Gamarra cura de San Pedro de Casta (ver: AAL. Permutas. Leg. 1. Exp. 7A. 1629). Mantuvo vínculos de amistad con los doctrineros vecinos de su provincia. En 1625 fue albacea del padre Francisco de Galarza, cura que fue del curato de Casta.

[120] AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 6. 1631. Durante la visita el prelado Hernando Arias de Ugarte comprobó que el doctrinero Medina cobraba limosnas en las misas y fiestas religiosas que se realizaban en los pueblos de su parroquia. Maltrataba a los indios mitayos que no cumplían con sus labores y castigaba a las indias por no aprender la doctrina cristiana. No pagaba a los indios el precio justo de sus productos, al igual que los dueños de los caballos que le trasladaban las mercancías a la ciudad de Lima.

[121] En 1631 oficiaba de cura interino de Alonso Ortiz de Cervantes, sacerdote de la doctrina de San Damián. En 1634 sería nombrado cura propietario de San Pedro de Mama, ocupándola hasta su división.

asistía en épocas de fiestas, dejándolos todo el año sin poder brindarles los oficios espirituales. Tras oír los alegatos el provisor Feliciano de Vega ordenó que los citados doctrineros mantengan la posesión de cada parcialidad (Cayaonas y Quichas) hasta la visita pastoral del arzobispo Hernando Árias de Ugarte[122]. La rivalidad que mantuvieron por largos años los indios del pueblo de Surco con la reducción de San Bartolomé de Soccñacancha sería muy bien aprovechado por el doctrinero Antonio Guerrero, quien en 1634 apoyó el memorial presentado por el cacique Juan Bautista donde solicitaba que las autoridades eclesiásticas exijan a los indios de San Bartolomé concurrir con sus andas y pendones a las fiesta principal de su doctrina matriz. El 11 de julio de ese año, el doctor Fernando de Guzmán sentenciará en favor del cacique gobernador de Surco para que los indios del anexo de San Bartolomé acudan a las fiestas solemnes que se realizaban en la cabecera principal de su doctrina[123]. El pueblo de San Bartolomé sería objeto de otras controversias, sobre todo en 1661 entre el bachiller Melchor de Segura, cura de San Damián, y el padre Cristóbal Tello de Sotomayor, doctrinero de San Jerónimo Surco, por la posesión de unos indios de San Damián que se trasladaban cada cierto tiempo a cultivar unas tierras que tenían en Huayco (Cocachacra), terrenos que se hallaban en el pueblo de San Lorenzo. El padre Segura solicitaba que sus feligreses tuviesen la obligación de recibir los servicios espirituales en su doctrina matriz y no en el pueblo de Surco ya que le generaba una merma de sus ingresos. Gabriel de la Cueva Navarrete, cura de San Pedro de Acas, declaró que los indios de San Damián solo acudían a los padres de Surco en períodos de cosechas, por lo que acostumbraban a pagar a los curas de esta jurisdicción como forasteros. De este pleito se desprende que el pueblo de San Lorenzo no fue fundado en la

[122] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp 2. 1630.
[123] AAL. Curatos. Leg. 30. Exp. 3. 1634.

época del virrey Francisco de Toledo, sino por iniciativa del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, quien informado por el corregidor Bartolomé de la Calzada sobre el abandono espiritual de los feligreses gestionó la creación del referido pueblo para que los indios de San Damián que se recogían en el valle de Soiyacancha no carezcan de misa y administración de los sacramentos[124]. Para el presente los sacerdotes que administraron la citada doctrina fueron: Juan Ruy Flores (1614), bachiller Cosme de Guzmán y Tovar (1614-1619)[125], bachiller Antonio Guerrero de Espinar (1620-1635)[126] y su cura interino Tomás Sánchez (1631), doctor Francisco de Virues (1635-1638)[127], doctor Pablo Recio de Castilla (1639-1647), licenciado Bartolomé Delgado (1648-1658)[128] y su cura interino Melchor de Segura (1651), bachiller Cristóbal Tello de Sotomayor (1658-1661)[129],

[124] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 38. 1661.

[125] AAL. Concursos. Leg. 1. Exp. 18. 1614. Ingresó a la doctrina tras la muerte de Juan Ruy Flores. Obtuvo el curato mediante concurso de oposición donde salió ganador tras competir con Alonso Osorio, cura de los Reyes, futuro extirpador de idolatrías.

[126] AAL. Curatos. Leg 30. Exp 2. 1631. El padre Antonio Guerrero de Espinar nació en la villa de Olvera en 1591 y murió en 1635. Fue ordenado de sacerdote por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero en 1616, cuatro años después sería promovido a la doctrina de Surco. Muy cerca del pueblo de Mama fue propietario de unas tierras que se encontraban a tres leguas del pueblo de San Bartolomé, propiedad que supo beneficiarse con la mano de obra de sus indios. Durante la visita que realizaría el arzobispo Hernando Árias de Ugarte, fue denunciado por los indios de San Bartolomé por no pagarles las labores que realizaban en sus huertas y exigirles ilegalmente entregas de limosnas durante las misas y fiestas religiosas. El 5 de agosto de 1631, los caciques de Surco saldrán en defensa de su doctrinero presentando un memorial donde explican el buen desempeño del padre Guerrero.

[127] Ingresó a la doctrina tras la muerte del propietario Antonio Guerrero de Espinar (1635). Antes de llegar a San Jerónimo de Surco había ocupado el curato de Huaraz (ver: AAL. Concursos. Leg. 2. Exp. 38. 1635). En 1637 concursó por una vacante a las parroquias de San Sebastián de Lima y el Sagrario de Lima (ver: AAL. Concursos. Leg. 2. Exp. 53 y 57. 1637).

[128] El padre Bartolomé Delgado tuvo que renunciar a la doctrina por su mal estado de salud (ver: AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 76. 1658).

[129] Recibió la visita de Juan Sarmiento de Viveros, quien verificó que cumplía correctamente su oficio sacerdotal (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 31. 1659).

bachiller Antonio de Espinoza Loayza (1664-1672)[130] y el licenciado Juan de Esquivel y Águila (1695)[131].

10) Doctrina de San Francisco de Chaclla. Estuvo conformado en sus inicios por tres pueblos: San Francisco de Chaclla (Ayllus Jicamarca, Collata, Songomarca, Jipo, Chulla, Luca, Pumahuay, Xica y Curicancho), Domingo de la Calzada y San Juan de Collata. En 1635, por división de la doctrina de Mama, el pueblo de Santa Olaya pasaría a la parroquia de Chaclla. En la visita realizada por el licenciado Juan Sarmiento de Viveros en 1659 se mencionará como nuevo anexo del beneficio de Chaclla al pueblo de San Jerónimo de Puna. En los límites de la citada doctrina se ubicó la ranchería de la nieve, administrada por la familia Mora y Aguilar[132]. Para el presente siglo los sacerdotes que administraron la citada doctrina fueron: Juan Martínez Machado (1600-1619), Pedro de Contreras cura interino (1620)[133], bachiller Luis Mesia de Estela (1622-1657)[134], licenciado Francisco de Valverde (1657- 1666)[135], y licenciado Juan de Valverde (1672-1678)[136] y Lorenzo de

[130] Recibió las visitas de Luis Fernández de Herrera (1666) e Ignacio de Castelli (1672), en las que se le reconoció las labores que realizaba en beneficio de sus indios. (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 42. 1666 y AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 48. 1672).

[131] En 1695 recibió la visita de Joseph Vásquez de Velasco, rector del colegio Seminario de Santo Toribio. Los indios no presentaron queja alguna sobre su desempeño pastoral (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 56. 1695).

[132] AAL. Derechos parroquiales. Leg.4. Exp. 20. 1678. Los propietarios del "ingenio de la nieve" eran familiares del polémico doctrinero Luis de Mora y Aguilar, recordado por participar en las campañas contra las idolatrías.

[133] AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp. 5. 1620. Francisco Tantayalli, indio de Chaclla, le inició un proceso judicial por lesiones graves y deudas que contrajo por mitas y mercancías que le vendieron.

[134]En 1622 Francisco Michuy y Juan Vilca, indios principales de San Francisco de Chaclla, representados por el procurador Alonso de Torres Romero, denunciaría las irregularidades del padre Luis Mesía (ver: AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp 11. 1622). En 1629, Manuel de Porres, clérigo, lo denunció por la deuda que le tenía por haber administrado su doctrina cuando se ausentó. En la visita de 1642, realizada por Rodrigo Gómez Bravo, a pesar de las irregularidades descubiertas se le absolvió de los cargos. En 1645 Luis Macas, gobernador del repartimiento de Chaclla, lo denunció por alterar la costumbre en el pago de las ofrendas. En represalia denunciaría en 1648 al cacique Macas por falsificar nombres de algunos indios principales. En la visita de 1655 fue declarado como un doctrinero que cumplía correctamente con sus oficios pastorales. En 1657 murió siendo cura de Chaclla (ver: AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 62. 1657).

[135] El padre Juan de Valverde ingresaría a la doctrina en 1658 cumpliendo honestamente sus labores pastorales. Durante la visita de Juan Sarmiento de Viveros, Luis Macas, cacique gobernador de Chaclla, declaró que el citado cura cumplía con puntualidad el pago de las mitas y otros servicios (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 28. 1659).

Figueroa Dávila (1678). A fines del siglo XVII la citada doctrina tomaría el nombre del pueblo de Santa Olaya.

11) Doctrina de San Pedro de Casta. Estuvo conformado por cinco pueblos: San Pedro de Casta, San Mateo de Otao, San Juan de Inés, San Lorenzo de Huachopampa y San Pablo de Chauca. En 1606, Martín de Ampuero, encomendero de Chaclla, cuestionó la creación de la doctrina de Casta por considerarla contraproducente para el bienestar de los feligreses. Su doctrinero el futuro extirpador Fernando de Avendaño los maltrataba y compelía a trabajar en sus negocios descuidando su evangelización. Incluso por motivos académicos el dicho sacerdote se ausentaba de la provincia para dictar clases en la universidad de San Marcos. Los motivos del pleito giraban en torno al control de la mano de obra indígena que necesitaba tanto el encomendero y sacerdote para sus actividades económicas[137]. En el presente siglo los sacerdotes que administraron la citada doctrina fueron: Doctor Fernando de Avendaño (1610), licenciado Francisco Galarza (1614-1622)[138], bachiller Francisco de Gamarra (1622-1634), doctor Juan Suárez Donis (1634-1656)[139], doctor Juan de Utrilla (1656-1657)[140], Francisco de Perca (1657-1675)[141], Miguel de los Ríos Ripalda (1679)[142],

[136] En 1678 dejó la doctrina de Chaclla para ocupar el curato del Puerto del Callao (ver: AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 26. 1678).
[137] AAL. Papeles Importantes. Leg 6. Exp 7. 1606.
[138]AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp. 2. 1619. Cristóbal Poma Capcha, cacique gobernador del pueblo de Santiago de Carampoma, a nombre de los indios de San Pedro de Casta lo denunció por agravios y excesos. En dicho pleito también estuvo implicado el padre Luis García de Zurita.
[139] Luego de muchos años al servicio de la doctrina de Casta llegó a morir en 1656 (AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 3.1656).
[140] Juan de Utrilla debe ser de los que estuvo poco tiempo en la doctrina de San Pedro de Casta, muriendo en 1657 (ver: AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 63.1657).
[141] El padre Francisco de Perca estuvo muchos años en el curato de Casta, muriendo en 1675 (ver: AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 14.1675). Durante los casi veinte años que se desempeñó como cura de la doctrina recibió la visita de Juan Sarmiento de Vivero (1659), Luis Fernández de Herrera (1666) y Ignacio de Castelli (1672).
[142] Dejó la doctrina en 1679 por su nombramiento a la parroquia de Chiquian (ver: AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 33.1679).

Pedro Gonzales de Cisneros y Mendoza (1679-1688)[143], doctor Francisco de Almaraz (1689-1697)[144], bachiller Domingo de Olivares (1699) y el doctor Juan de Sarricolea y Olea (1699-1700).

12) Doctrina de Santiago de Carampoma. Estuvo conformado por tres pueblos**:** Santiago de Carampoma (ayllus Capani, Sulca, Xapani y Allaucasulca), Nuestra Señora de la Asunción de Huansa y San Pedro de Larao. En el presente siglo administraron la citada doctrina los siguientes sacerdotes: Hernando de Jesús (1600)[145], licenciado Luis de Mora y Aguilar (1602-1611), licenciado Luis García de Zurita (1618-1631)[146], maestro Hernando de Balcázar (1643), Francisco Doria y Aguilar (1643-1673)[147], bachiller Gabriel de la Cueva (1673-1685)[148] y el licenciado Juan de Astorga (1692)[149].

4.2. Los asistentes de doctrinas

En el presente subcapítulo se estudia el desempeño económico y religioso de los asistentes de doctrinas como colaboradores de los sacerdotes en las parroquias rurales. Así como los

[143] El padre Pedro González de Cisneros también ejerció el cargo de abogado de la Real Audiencia de Lima.
[144] El padre Almaraz fue capitulado por sus feligreses en 1691 (AAL. Capítulos. Leg. 25. Exp.2. 1691). A causa de este pleito recibiría la visita de Francisco Alfonso Garcés quien lo absolvió de todos los cargos (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 52. 1692). Tres años después lo vemos reclamando sus derechos sobre los mitayos que le correspondía para su servicio (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 57 y 59. 1695).
[145] En 1600 el padre Hernando de Jesús fue castigado durante la visita de Hernando Martínez por ciertos agravios que cometía a sus indios (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 1. 1600).
[146] El padre Luis García de Zurita nació en la ciudad de Sevilla en 1581. En 1595 fue ordenado sacerdote por fray Luis López de Solís, obispo de Quito. Ingresó a la doctrina de Carampoma el 6 de febrero de 1618 por licencia del prelado Bartolomé Lobo Guerrero. Tuvo como hermano a Andrés de Zurita, canónigo del arzobispado de Lima. En 1631 recibió la visita del prelado Hernando Arias de Ugarte (Ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 7. 1631).
[147]En 1656 fue denunciado por los indios principales del pueblo de Carampoma por los agravios que recibían, luego estos mismos capitulantes sin motivo alguno desistieron de seguir la causa argumentando que deseaban vivir pacíficamente con su doctrinero (ver: AAL. Capítulos. Leg.17.Exp. 4.1656). En los siguientes años recibió las visitas de Juan Sarmiento de Viveros (1659) y Luis Fernández de Herrera (1666). El citado doctrinero dejó de existir en 1673 (ver: AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 7.1673).
[148] AAL. Capítulos. Leg.22.Exp. 12.1679-1680. Francisco Marcaquispe, Alonso Pomaguaranga y Diego Caruayalli, indios principales de la doctrina de Carampoma, solicitaron que los curas Gabriel de la Cueva y Melchor Salguero, sacerdote interino, salgan de su parroquia por los abusos que cometían ya que existía una provisión donde se le ordenaban no reincidir en los delitos por la que anteriormente fueron capitulados.
[149] En 1692 recibió la visita de Francisco Alfonso Garcés, en la cual no presentaron ningún cargo en contra de su persona (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 53. 1692).

curacas e indios principales llegaron a negociar con los clérigos la convivencia social de los pueblos de su provincia, los asistentes indígenas, como integrantes de la élite nativa, aseguraron su prestigio y reconocimiento en la sociedad colonial sirviendo a los doctrineros y colaborando con las comunidades en la protección de sus cultos nativos.

Por residir en los mismos pueblos que sus feligreses, los auxiliares indígenas conocieron de cerca las idolatrías y prácticas anticristianas de sus familiares, las mismas que prefirieron callar antes que romper todo vínculo con su grupo social. En un contexto de luchas políticas, dichas prácticas clandestinas serían reveladas por los litigantes indígenas para desacreditar a los contrincantes. En tales pleitos judiciales los citados auxiliares cumplieron un papel protagónico. Durante toda la época colonial los asistentes de doctrina tuvieron que convivir entre dos mundos, trabajando por un lado para los doctrineros y por otro como guardianes de la cultura ancestral heredada de sus antepasados.

4.2.1. Los auxiliares indígenas en los primeros años de la evangelización

> "Los padres y curas de las doctrinas en los pueblos tienen muchachos yanacunas, fiscales, sacristanes y cantores. Con color del padre hurtan y roban y desvirgan a las doncellas. Aunque lo saben los padres no lo remedian, antes dan favor porque saben el fiscal y sacristán y sus muchachos todos los daños y faltas de los padres de las doctrinas. Que no se puede remediar tanto agravio" (Huamán Poma, 2015[1615], p.241).

De esta forma calificaba Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Nueva crónica y buen Gobierno* (1615) el papel que desempeñaron los asistentes indígenas en las parroquias rurales. Desde los albores de la colonización americana la necesidad de contar con indios aliados (élite nativa y del común) para la consolidación del aparato administrativo y religioso conllevó a que la corona española expidiese una serie de dispositivos legales para reconocerles los servicios prestados (Zuloaga, 2012 y Cunill, 2012). Dentro de ese grupo de indios que gozaron de privilegios reales se hallaron los asistentes de doctrina, grupo

conformado por fiscales, sacristanes, coristas y mayordomos. La función principal que les asignaron las autoridades eclesiásticas se circunscribió a la de ayudar a los sacerdotes en las tareas pastorales y administración económica de los bienes de las iglesias (Charles, 2010, p. 115). Su nombramiento dependió de la recomendación que presentaran sus doctrineros a los prelados. Hasta el tiempo que perdurasen en el cargo, estos auxiliares estuvieron exentos de pagar tributos y de asistir a los servicios personales (mitas); asimismo, gozaron de un pago anual cuyo dinero procedía de los bienes de la comunidad. Queda claro que los asistentes de doctrina quedaron supeditados a las decisiones del doctrinero, pues si a ellos les debía su elección no tuvieron otra opción que acoplarse a sus intereses particulares.

De acuerdo a la legislación colonial, se decretó que en cada pueblo o reducción indígena se nombre como auxiliares de doctrina a dos cantores, un sacristán y un fiscal para que colaboren en el trabajo pastoral[150]. Asimismo, en 1648 el jurista Juan de Solórzano Pereyra, en su *Política Indiana,* señalaba que "en cada reducción haya iglesia, doctrina, y dos o tres cantores, un sacristán, y un fiscal que los llame a la doctrina" (Solórzano, 1972 [1648], p. 381). Por disposición real, los pueblos que conformaban una doctrina debían de cobijar en su interior a estos oficiales indígenas. La doctrina de Chaclla, que estuvo constituida por tres pueblos como San Francisco de Chaclla, Domingo de la Calzada y San Juan de Collata, tenía por cada reducción sus respectivos sacristanes, coristas y fiscales. Indios ladinos que debían oficiar de curas y vigilar las buenas costumbres católicas cuando sus doctrineros se ausentaban por estar visitando los otros anexos de su doctrina. Si bien el reconocimiento legal de las funciones y derechos de los llamados asistentes de doctrina fue tardío, su presencia se hizo indispensable desde los albores de la conquista española. Recordemos que para aquellos años las guerras civiles, la falta de formación lingüística de

[150] Recopilación de Leyes de Indias, 1680, Libro 6, Título 3, Ley 6 y 7.

las órdenes religiosas y el insuficiente número de sacerdotes españoles perjudicaron la conversión de los pueblos nativos. El escenario se hacía más sombrío aun cuando las parcialidades indígenas se encontraban desperdigadas y alejadas del control político por toda la accidentada geografía andina (Adorno, 1992, p. 371-372 y Charles, 2004, p. 11-12).

El arzobispo de Lima, fray Jerónimo de Loayza, consiente de los obstáculos que enfrentaba el proyecto evangelizador dejó ordenado en su Instrucción de 1545 que los doctrineros y personas responsables de la catequización priorizaran la educación católica de los hijos de los indios principales para que ellos luego se encargasen de juntar a los feligreses para la enseñanza de la doctrina cristiana y de vigilar contra cualquier tipo de comportamiento idolátrico:

> Otro si, encargamos a las personas que así estuvieren doctrinando los naturales que procuren juntar, donde ellos el más tiempo han de residir, los hijos de los principales del dicho repartimiento; y después de bien instructos en las cosas de nuestra santa fe, personalmente irán por todos los pueblos del repartimiento que está a su cargo, y detenerse han en cada pueblo seis o ocho días, entendiendo si tiene guacas o otros lugares donde acostumbren hacer algunas ceremonias o ritos, y deshacerlas han, y si fuere lugar decente para ello, pondrán una cruz donde mejor les pareciere, y en los días que allí estuvieren, platicalles han las cosas de nuestra santa fe, y dejaran en cada pueblo los muchachos que de allí llevaren ya doctrinados, y mandaran a todos los indios que los domingos y fiestas, que han de guardar conforme a esta instrucción se junten a oír las cosas de nuestra santa fe, y los que tuvieren indios que no pueden ir a trabajar, cada día una vez por la mañana, señalando para que haga esto uno de los hijos de los principales que traen consigo, el que mejor les pareciere y a quien más respecto tengan y encargando y mandando a todos que así lo hagan (Vargas, 1952, p.147).

Esta ordenanza es uno de los primeros testimonios donde se resalta la participación de los primeros indios ladinos en el proceso de la evangelización de los pueblos nativos. Acontecimiento que, como ya se indicó, no se hubiese dado sin la colaboración de los padres doctrineros, quienes se encargaron no solo de inculcarles la doctrina cristiana sino también de educarlos a la usanza europea, oportunidad que aprovecharon los hijos de las élites nativas para acceder a la "ciudad letrada". La generación de estos indios hispanizados compartió la misma experiencia que la de Felipe Huamán Poma de Ayala que aprendieron a leer y escribir "sirviendo a los doctores" (Huamán Poma, 2015 [1615], p. 301). Cabe señalar que a partir de la Instrucción de 1545 se fue definiendo la figura del fiscal de doctrina que, para la segunda mitad del siglo XVI, representó el cargo de mayor jerarquía en comparación con los indios que ocuparon los puestos de sacristán y corista. Como se detallará más adelante, las funciones de convocar a los feligreses para la doctrina, celebración de las misas y fiestas religiosas según el calendario católico, así como el de controlar todo tipo de comportamiento idolátrico y de brindar los sacramentos quedaría circunscrita al trabajo de los señalados fiscales.

Para el contexto en que se desarrolló el I Concilio Limense (1551), las guerras civiles causaron tanto desorden político en las tierras recién conquistadas que las labores de los doctrineros se tornaron cada vez más difíciles, pues aparte de ver cómo los indios eran sacados de sus lugares de origen por los bandos en conflicto tenían que recorrer por varios días largas distancias para llegar a los "pueblos viejos". La presencia de estos indios ayudantes se hizo tan imprescindible que en la Constitución 12° se ordenó a los sacerdotes escoger de cada pueblo sin especificar la condición social dos indios de confianza para que cumplan las funciones de alguaciles, quienes debieron de encargarse ante la ausencia de los curas de hacer cumplir las normas católicas. Años después, el oficio de alguacil pasaría a

conocerse con el título de indio fiscal. A las funciones ya asignadas a estos personajes se le sumó la de llevar actualizado el padrón de los indios feligreses que pertenecían a un pueblo (bautizados, solteros, casados, y difuntos). Para las autoridades eclesiásticas era muy importante poseer un registro estadístico de los indios de una comunidad porque de esta manera se lograba un mejor control de las personas que debían asistir a la instrucción, celebración de las misas, fiestas religiosas y los que estaban preparados para recibir los sacramentos:

> Mandamos a todos los sacerdotes que dotrinan en pueblos de indios y a todos los caciques cristianos que están en sus distritos, so pena a los sacerdotes de veinte y cinco pesos, y a los caciques de doce que tenga en cada pueblo dos indios como alguaciles, de los que parecieren de más confianza y razón, los cuales tengan cuenta de todos los indios e indias cristianos, grandes y pequeños, e de los nombres dellos, e de los casados, e de ver los que vuelven a sus ritos e costumbres, y dar razón dello al sacerdote. El cual sea obligado a tomar cuenta a los menos dos veces en cada un año, a las tales personas de todos los baptizados y casados para que se sepa los que son muertos, y con los que fueren vivos tengan cuenta cómo viven (Vargas, 1951, p.13-14).

Cuando los corregimientos y las reducciones todavía no se habían extendido en casi todo el virreinato peruano, la jerarquía religiosa del II Concilio Limense (1567) decidió continuar con los acuerdos trazados en los años de 1545 y 1551. Es decir, de ir seleccionando y educando a indios de confianza, quienes aparte de juntar a la gente para la doctrina y llevar un registro detallado de los feligreses tenían que descubrir, sin temor a las represalias por parte de los caciques, las hechicerías de los naturales:

> Que los curas cada uno en su parroquia señale dos o más indios de confianca, los quales tengan por oficio avisarle de todo lo necesario que ocurriere, principalmente

> si está ausente, exempli gratia, de los niños que de nuevo han nacido para que se baptizen, de los que enferman para que reciban los sacramentos, de los que andan en borracheras o comunican con hechiceros, o van a mochar guacas o hacen otra cosa contra la religión cristiana, para que sean corregidos, y también de los que faltan la misa o doctrina (Bartra,1982 [1583],p.178)..

No fue sino con la llegada del virrey Francisco de Toledo y del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo que se logró consolidar la organización política y religiosa del espacio andino (Levillier, 1935 y Rodríguez, 1956). Por el lado eclesiástico, la instauración de las reducciones trajo como resultado una serie de obligaciones que los curacas, alcaldes y asistentes de doctrina (miembros de la élite nativa) debieron de cumplir como guardianes de los preceptos cristianos. No olvidemos que durante la sociedad colonial las autoridades indígenas justificaron su nombramiento político mediante su desempeño católico (Estenssoro, 2003, p. 31). Antes que se dé comienzo a la visita general de 1570 el virrey Toledo entregó a los visitadores una instrucción que le permitió recabar la información necesaria para reorganizar las comunidades indígenas. Entre otras cosas tocantes al trabajo espiritual se ordenó en el Capítulo 11 averiguar "cuántos indios alguaciles y lenguas hay nombrados en cada repartimiento para la doctrina" y asimismo "del número que hay de indios músicos y cantores y sacristanes para las iglesias". El objetivo era "moderar el número de los dichos indios conforme la cantidad del repartimiento", pues no se sabía con exactitud la cantidad de asistentes de doctrina que oficiaban en los pueblos, ni de la costumbre que se tenía para su nombramiento y de los derechos tributarios de la que gozaban (Lohman y Saravia, 1986, p.15)[151].

[151] Años antes el doctor Gregorio González de Cuenca expidió unas ordenanzas para el cacique de Jayanca (1566), con el objetivo de implantar el orden colonial en los Andes. Estas disposiciones legales le sirvió de

Para el año que data la instrucción se evidencia que el problema ya no era la falta de indios ladinos para la evangelización, sino la ausencia de una reglamentación real que legitimen los cargos que ocupaban[152]. Lo interesante de la ordenanza es que a partir de estas averiguaciones se fue perfilando las funciones que cumplirían cada uno de los sacristanes, cantores y por el otro lado los alguaciles, el indio de mayor rango. No había pasado mucho tiempo de aplicadas las ordenanzas del virrey Toledo referente a los indios auxiliares cuando la Real Audiencia de Lima expidió una provisión en 1575 decretando que los prelados y curas dejen de nombrar a los indios fiscales, prohibiendo además que ningún natural lo vuelva a ejercer. Este hecho motivó que la diócesis del Cuzco con Sebastián de Lartaún y Cristóbal de Albornoz presentaran unas probanzas al consejo real de indias donde resaltaron el papel de los fiscales como personaje primordial para el proyecto evangelizador. El polémico extirpador Albornoz, salvaguardando el derecho que le correspondía de designar indios fiscales, señaló en 1576 que sin ellos los curas o vicarios desconocerían si sus feligreses reincidían en sus prácticas religiosas andinas (Lissón, 1944, T. III, p. 713).

---

base al virrey Francisco de Toledo para el reordenamiento político de los pueblos aborígenes. Para el caso de los asistentes de doctrina, el doctor Cuenca ordenó lo siguiente: *"Iten an de ser relevados de tributo en cada un año de los dichos pueblos tres indios el uno para sacristán de la iglesia y dos para alguaziles que tengan cargo de recoger los indios de la doctrina sin que por ellos se pague cosa alguna de la caxa de la comunidad atento que an de servir y estar ocupados en las cosas del culto divino y doctrina de los indios"* (Rostworowski, 1977, p.152)

[152] El gobernador Lope García de Castro, en una carta dirigida al Rey el 12 de enero de 1566, comentaba los reclamos que los doctrineros imputaban a los corregidores, solo porque estos les habían mandado reducir el número de alguaciles (fiscales) que tenían a su cargo, pues se había comprobado que en los pueblos los fiscales a su cargo no necesariamente se dedicaban al trabajo pastoral sino también a sus negocios particulares. García de Castro alzó su voz de protesta cuando se enteró que un religioso había nombrado a 63 alguaciles para su servicio, mencionando que "*destos alguaziles que ponían los sacerdotes ay hartas quexas de insuyltos que hazian"* (Levillier, 1921, p. 137). La falta de reglamentación conllevó que los doctrineros sigan nombrando a sus asistentes, lo que ocasionó que la Real Audiencia de Lima expidiese una provisión en 1575 ordenando que los prelados y curas dejen de nombrar a indios fiscales (ver: AGI. Audiencia de Lima, 579. N° 5.1575. F 179v-179).

Estos problemas que enfrentó la Iglesia católica con las autoridades civiles se extendió hasta la actuación del III Concilio Limense (1582-1583). Los obispos congregantes, en una extensa carta que dirigieron al Rey de España, cuestionaron los inconvenientes que les causaban los corregidores para elegir a sus fiscales, considerando que desde los primeros años de la colonización siempre recibieron la confianza de estos personajes en la vigilancia de los preceptos católicos. Asimismo recomienda no seguir llamándolos erróneamente como alguaciles:

> Y no les permiten tener alguaziles de los quales con mucha utilidad y aprovechamiento de la doctrina christiana ha usado la iglesia desta tierra desde su principio, cuyo es y a sido hazer venir a los indios a la doctrina y oficios divinos y dar noticia al clérigo y por el prelado de los pecados escandalosos que ay en la república, y de quien nace o está enfermo para hazerlos sacramentar, y otras utilidades que a estos tocan y no son alguaziles executores de justicia (Lissón, 1944, T.III, p. 99).

Desde el punto de vista legal es conocida la trayectoria de los asistentes de doctrina y en particular el accionar de los indios fiscales. Nuestro estudio pretende contrastar esta versión oficial con los diversos testimonios históricos que se haya en los fondos documentales del archivo del Arzobispado de Lima. El objetivo principal es indagar sobre las reales funciones que desempeñaron los ayudantes nativos en las doctrinas del corregimiento de Huarochirí para el siglo XVII.

4.2.2. Conviviendo con los doctrineros: los fiscales, sacristanes y coristas

Los doctrineros de la provincia de Huarochirí tuvieron a su cargo por cada pueblo un indio fiscal, dos cantores y un sacristán. Por ejemplo, la doctrina de San Damián, constituido por los pueblos de San Damián de Checa, Santiago de Tuna, San Andrés de Tupicocha, San

Francisco de Sunicancha y San Juan de Chaucarima, cobijó en su jurisdicción aproximadamente cinco fiscales, cinco sacristanes y diez cantores. Estos ayudantes fueron la columna vertebral para la organización y administración de las doctrinas indígenas. El fiscal se encargó de ayudar a "juntar a misa, a la doctrina y bautismo, casamiento y confesión, busca los enfermos para confesar, pide las limosnas de las misas cantadas y rezadas y responsos y pide de comer y recaudo y servicios del padre" (Huamán Poma, 2015 [1615], p. 278-279)[153]. El sacristán "de guardar los ornamentos y barrer la iglesia"[154] y "ayuda en la misa y casamiento, bautismo y confesión, le enseña al penitente indio, india y jamás falta de la misa, que los padres ganan del pie del altar" (Huamán Poma, 2015 [1615], p. 280). El corista de rezar las vísperas, maitines, nona, alba, salve y enterrar a los difuntos cuando los sacerdotes no se hallaban en sus pueblos.

Para no perjudicar las arcas fiscales, desde la época del virrey Francisco de Toledo se ordenó que los oficios de fiscales, sacristanes y coristas fueran ocupados por personas mayores de edad o en todo caso de los muchachos que aún no pagaban tributos, y en especial los que tenían una deficiencia física como ser "indio cojo, enfermo, corcobado, enano o de un pie menos" (Huamán Poma, 2015 [1615], p. 280), disposición que sería recogida por Felipe Huamán Poma de Ayala en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615) y posteriormente añadida en *la Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* (1680). Para el caso de Huarochirí, todo parece indicar que esta ordenanza si se llegó a cumplir en cierta medida porque dichos asistentes, en especial los fiscales, ejercieron el oficio en una edad madura. Es difícil precisar con exactitud si algunos de ellos padecieran de un defecto

[153] Ver: Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias (1680). Libro 6. Título tercero. De las reducciones y pueblos de indios. Ley 7: "Que en los pueblos haya fiscales, que junten los indios a la doctrina".

[154] Ver: Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias (1680). Libro 6. Título tercero. De las reducciones y pueblos de indios. Ley 6: "Que en cada pueblo haya dos o tres cantores y un sacristán".

físico, los documentos no brindan ninguna referencia a aquello. En otros corregimientos del arzobispado de Lima, como lo fue en la sierra de Cajatambo, es conocida la existencia del fiscal Timoteo[155], indio ladino y cojo, quien acompañó durante las visitas de las idolatrías al extirpador Rodrigo Hernández Príncipe. El padre Arriaga, partidario de contar con indios fiscales cojos o ciegos que conozcan perfectamente la doctrina, destacó la labor de Timoteo, personaje quien fuera formado en uno de los colegios jesuitas de Lima:

> Para este examen nos ayudamos de los fiscales, y indios ciegos, y de otros que sepan bien la dotrina, y en esta última misión anduvo con nosotros, por todos los pueblos el coxo, que anda ahora con el licenciado Rodrigo Hernández, de quien dexe arriba que sabía muy bien la dotrina por averla aprendido en nuestra casa (Arriaga, 1920 [1621], p. 129).

En Huarochirí ejercieron el cargo de fiscal personajes como Juan Carua Illongo, fiscal del pueblo de Santa Ana de Chaucarima, anexo de la doctrina de San Damián. Tenía 40 años en 1607, siendo su cura Francisco de Ávila[156]. Diego Capcha, fiscal del pueblo de Santiago de Carampoma, tenía 48 años para 1619, siendo su cura Luis García de Zurita[157]. Andrés Manco, fiscal de San Mateo de Huanchor, tenía 60 años para 1623, siendo su cura Andrés de Mujica[158]**.** Mateo Choque fiscal del pueblo de San Mateo de Huanchor, tenía 50 años para 1648, siendo su cura Atilano de Anaya Machuca[159]. Pedro Astahuamán, fiscal del pueblo de San Pedro de Huancayre, anexo de la doctrina de San Lorenzo de Quinti, tenía 70

[155] Actualmente, junto a mi colega José Carlos de la Puente Luna, nos encontramos preparando un texto sobre los manuscritos que utilizó el padre jesuita Pablo Joseph de Arriaga para componer su obra *La Extirpación de la idolatría del Perú* (1621). Entre otros documentos que daremos a la luz están las cuatro relaciones de las idolatrías que le enviara Hernández Príncipe al padre Arriaga. De las cuatro relaciones destaca la del pueblo de San Idelfonso de Recuay, texto cuya copia la preparó el indio Timoteo.
[156] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 9.1607. F 67v-76v.
[157] AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp. 2. 1619. F14-18.
[158] AAL. Capítulos. Leg. 4. Exp. 3.1623. F 96v-98v.
[159] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 18. 1648. F 5-7V.

años para 1660, siendo su cura Pedro de Saravia[160]. Alonso Quispe, indio fiscal de la doctrina de San Francisco de Chaclla, tenía 50 años en 1666, siendo su doctrinero Francisco de Valverde[161].

Por el lado de los sacristanes, Diego Centeno, natural de San Pedro de Mama, en 1605 con 24 años confesó haber sido "sacristán antes que entrase por tributario", lo que evidencia que los sacristanes y coristas ejercieron el cargo desde muy jóvenes hasta que alcanzase mayoría de edad (18 años)[162]. Existen casos donde la realidad indica que los nombramientos no siempre se ajustaron a la legislación colonial, pues como ya se dijo cabe la posibilidad que por su deficiencia física continuaran ejerciendo el cargo. García Lloclla Yaure, sacristán del pueblo de San Pedro de Mama, dijo tener 20 años en 1606, siendo su cura Lorenzo Pérez de Viveros[163]. Juan Carlos, sacristán del pueblo de Santo Domingo de los Olleros, con 20 años en 1648, siguió sirviendo a su cura Martín de Mena Godoy[164]. Don Cristóbal Caxahuaringa, sacristán del pueblo de San José de Chorrillos, tenía 30 años en 1659, siendo su cura Manuel de Tamayo (escribe)[165]. Juan Mendoza, sacristán del pueblo de San Damián de Checa, tenía 40 años en 1659, siendo su cura Melchor de Segura (escribe)[166]. Salvador Aucaguaqui, sacristán de San Jerónimo de Surco, natural del Cuzco, tenía 38 años en 1659, siendo cura Cristóbal Tello de Sotomayor (escribe)[167]. De los fiscales y sacristanes mencionados, solo Cristóbal Caxahuaringa debió pertenecer a la élite nativa de sangre por la denominación que se le hace en los documentos de *"Don"*. Los citados auxiliares no estuvieron exentos de mantener discrepancias en los pueblos con los

[160] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 35. 1660. F 2-2V.
[161] AAL. Hechicerías e idolatrías. Leg. 5. Exp. 14. 1666. Documento sin foliación.
[162] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 4. 1605. F 25v-32.
[163] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 4. 1605.F 124-126v.
[164] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F 76v-77.
[165] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp 27. 1659. F 12-13v.
[166] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 32. 1659. F 14-15v.
[167] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 31. 1659. F 10v-12.

curacas, alcaldes, regidores, escribanos e indios principales, tanto así que en el contexto mismo de las visitas pastorales que realizó Juan Sarmiento de Viveros a la doctrina de San Lorenzo de Quinti para 1660 se descubrió la extraña muerte del sacristán Gabriel[168].

Los asistentes de doctrina de Huarochirí fueron indios bilingües. Hablaban y escribían tanto en castellano como en otros idiomas aborígenes (quechua), aunque es necesario precisar que no todos alcanzaron a instruirse en la gramática castellana o quechua. De los seis fiscales y seis sacristanes citados en nuestro trabajo, solo tres (sacristanes) conocieron la escritura. El resto hablaban el español, pero lo aprendieron de "oídas", escuchando a sus doctrineros. Los tres sacristanes de que hicimos mención fueron Cristóbal Caxahuaringa, Juan Mendoza y Salvador Aucaguaqui, indios "ladinos y entendidos en la lengua española" que aprendieron la gramática castellana en una época en la que, por las visitas pastorales realizadas en las doctrinas de Huarochirí para mediados del siglo XVII, se mencionan la existencia de escuelas indígenas, lugar donde debieron formarse por la enseñanza de un maestro. En el proceso criminal que inició Cristóbal Pomacapcha contra Francisco de Galarza, cura de la doctrina de San Pedro de Casta por abusos económicos se comprobó que Diego Capcha, fiscal que fue por siete años del pueblo de Santiago de Carampoma, no sabía escribir pero sí hablar bien el español, lo cual no fue impedimento para que ejerciese dicho cargo[169]. Otros indios como el copista de la crónica del padre Cristóbal de Molina, lograron desarrollar un buen manejo de la escritura contribuyendo con sus prácticas lingüísticas a la formación del español andino.

Tanto Francisco de Ávila como Rodrigo Hernández Príncipe se rodearon de estos indios letrados para su servicio personal, designándole labores de escribano, intérprete,

[168] AAL. Hechicerías e idolatrías. Leg.4. Exp.15. 1660. Documento sin foliación.
[169] AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp. 2. 1619. F 14-18

escritores y copistas. Desde el momento que ocupaban dichos cargos, las leyes coloniales los exoneraban de pagar tributos y de asistir a mitas. Asimismo, gozaron de un pago anual por lo servicios brindados, dinero que provenía de las cajas de la comunidad (Lohman y Sarabia, 1986, p. 215). Su nombramiento público, como era de esperarse, dependió directamente de sus doctrineros pues tenían toda la potestad para promoverlos en el cargo. Diego Marcelo Lupari, natural del pueblo de San Pedro de Huancayre, fue nombrado fiscal por Juan de Salazar, cura de la doctrina de San Lorenzo de Quinti. Su designación fue aprobada por el provisor Feliciano de Vega el 4 de noviembre de 1630, mandando que se "guarden y agan guardar las exenciones que por la dicha raçón debe goçar y se dispone por las ordenanças del gobierno"[170]. Antes de asumir el oficio, el fiscal debía jurar ante un notario, autoridades indígenas y sus curas cumplir con las funciones encomendadas, recibiendo como símbolo de autoridad la vara de fiscal.

Algunos fiscales asumieron con mucha responsabilidad sus funciones, tratando de velar por el correcto comportamiento católico de sus feligreses, acusando y castigando a los idólatras, actitud que no será bien vista por aquellos curacas e indios principales que promovían clandestinamente sus ceremonias y ritos ancestrales. En la visita pastoral que se hiciera a Atilano Anaya Machuca, doctrinero de San Mateo de Huanchor, Juan Bautista, indio ladino y alcalde ordinario, declaró que Joseph de Vargas, su cura interino, nunca se preocupó por inculcarles la doctrina "dejándolo a los indios fiscales para que la enseñen"[171]. El sacerdote respondiendo a las acusaciones de sus indios dijo que siempre había cumplido con enseñar la doctrina los días miércoles y viernes de cada semana, domingos y fiestas "aunque es verdad que quien reza y enseña a sido el fiscal pero en su

[170] BNP. Manuscrito sin procesar. 1630.
[171] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 9.

presencia"[172]. Esta costumbre, muy arraigada, de confiar a los fiscales la enseñanza de la doctrina cristiana fue duramente criticada por el padre Pablo Joseph de Arriaga en su texto la *Extirpación de la Idolatría del Perú* (1621), quien dijo que la "enseñan con muchos errores, trastrocando, o mudando algunas, palabras o letras, con que hazen muy diverso sentido" (Arriaga, 1920 [1621], p. 66-67]. Como ya lo explicó el historiador John Charles, los fiscales se encargaron de difundir la doctrina cristiana de acuerdo a las variantes lingüísticas y realidad histórica de cada localidad, utilizando la tradición andina como recurso para comunicar las ideas católicas (Charles, 2004, p. 13). A las funciones ya conocidas de juntar a los feligreses para la enseñanza, misas, fiestas y administración de los sacramentos, en ciertos casos, cuando sus curas se encontraban lejos de sus pueblos, debieron de oficiar de sacerdotes brindando los servicios espirituales a los feligreses. Para estas funciones los sacristanes y coristas fueron de gran ayuda quienes conjuntamente con los fiscales:

> Entierran los difuntos con su letanía, oraciones y responsos, las vísperas las dicen con música, cantadas, la salve rezan a la madre de dios, domingos y fiestas dicen las oraciones cantadas. Rezan todo lo dicho como cristianos, lo hacen en ausencia del cura. Y cristianos bautizan echando el agua de dios a la cría, de esta suerte: Yo te bautizo, Juan o Juana, en el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo, amen, Jesús, con licencia de los muy ilustres in cristo obispos, porque no se muera la criatura y vaya al limbo sin bautismo en ausencia de padre. En los días de obligación, los viernes y miércoles, dicen la oración en amaneciendo dios y estaciones, responso a los difuntos y reza todo el pueblo y echa las festividades de fiestas de la semana, vigilia, cuatro témporas para que guarden los indios. Todo lo

[172] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 28.

> dicho lo hacen porque son cristianos y políticos, hábiles siervos de Jesucristo los indios (Huamán Poma, 2015 [1615], p. 366).

Dado que los sacristanes y coristas ejercían los oficios de menor jerarquía (si los comparamos con los indios fiscales), no es de extrañar que sea poca la información que se ha conservado de ellos en los archivos. Si alguna vez aparecen en los expedientes judiciales, solo es para apañar o a veces para denunciar las actividades extraoficiales que realizaban por mandato de sus doctrineros. Los sacristanes y otros asistentes debían estar a disposición de sus doctrineros cuando este los requería, tal como sucedió con el doctrinero Joseph de Vargas quien según testimonio de Mateo Choque, fiscal del pueblo de San Mateo de Huanchor:

> No se acuerda el tiempo que a que el bachiller Joseph de Vargas mandó poner unos arcos asta la puerta del rio deste pueblo asta donde fue en compañía de los indios chirimías y cantores de la iglesia a recibir a Joseph Martínez de Leyva thesorero de las caxas reales deste pueblo mostrando mucho gusto y alegría[173].

La relación de compadrazgo que los sacristanes y coristas establecieron con sus sacerdotes los obligaba a participar de sus negocios particulares, pues de esta manera aseguraban su nombramiento en el puesto. Sin embargo, la historia de Agustín Capcha, natural del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de Ámbar y sacristán de 40 años, es una clara muestra que también existieron indios "verdaderamente cristianos" que se rebelaron contra sus doctrineros para impulsar su propia "carrera eclesiástica" con el objetivo de escalar socialmente al cargo de mayor rango como fue el fiscal mayor de las idolatrías (Vergara, 2014, p. 113-116). Si bien la edad de Capcha contradecía la legislación colonial sobre el derecho que tenían los indios reservados de ocupar dichos puestos, su caso demuestra una

[173] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 18. 1648. F 5-7V.

vez más que esta exclusividad no se cumplió necesariamente en los pueblos de la sierra de Lima[174].

Aseverar que los asistentes de doctrina solo se dedicaron a las tareas pastorales es ir contra la verdad histórica, pues por los documentos consultados se sabe que los fiscales, sacristanes y coristas participaron de las actividades económicas de sus doctrineros. Esto es especialmente cierto en una zona como el corregimiento de Huarochirí, cuyas actividades productivas como la agricultura y la minería dinamizaron la economía de la región no solo por su cercanía a la ciudad de los Reyes sino también porque era el camino obligatorio para aquellos viajeros y mercaderes que se dirigían al sur andino (Cuzco, Huamanga y Potosí). Recordemos que el crecimiento poblacional de la ciudad de Lima para el siglo XVII permitió que la sierra de Huarochirí se convirtiera en uno de las principales fuentes de abastecimiento de la metrópoli limeña[175]. Las ganancias que los sacerdotes consiguieron obtener del comercio de las mercancías que recibían de sus feligreses y de la mano de obra que disponían para el trabajo de sus tierras, estancias y negocios fueron tan cuantiosas que no perdieron la oportunidad de sacar provecho de los bienes que existían en los pueblos nativos (Acosta, 1982b, p. 2-4). Los bienes de la comunidad que los doctrineros obtenían de los indios durante las misas, administración de los sacramentos, fiestas religiosas, pago de los diezmos y mitas, estuvieron muy bien organizados por los asistentes de doctrina que mediante el uso de un padrón general que poseyeron en cada pueblo llevaron el registro detallado de las obligaciones que cada feligrés estaba obligado a cumplir tanto a nivel

[174] Indios exentos de tributos y servicios personales. En ese grupo se encontraban los caciques gobernadores y de huaranga, niños, muchachos, mujeres, personas con discapacidad física y hombres mayores de 50 años. Los funcionarios del cabildo indígena también entraron al grupo de los reservados hasta el tiempo que durasen sus cargos (alcaldes, regidores, escribanos, juez de aguas, y alguaciles).

[175] Para un mejor conocimiento de la economía colonial del corregimiento de Huarochirí véanse Diego Dávila Briceño (1881 [1586], p. 61-78), Cosme Bueno (1951, p. 33-34) y Karen Spalding (2012, p. 42-46).

espiritual, económico y laboral[176]. En ciertos casos, los quipucamayos jugaron un papel transcendental encargándose de la parte contable de los ingresos económicos.

En 1648 Martín de Mena Godoy, cura de la doctrina de San José de Chorrillos, para cobrar las ofrendas de Semana Santa del pueblo de Santo Domingo de los Olleros recurría a los indios camachicos antes que a sus auxiliares de sus parroquias mandando a "cada uno que cobrasen de los naturales deste pueblo las dichas ofrendas sin que ninguno ofrendase en la iglesia lo cual han hecho por sus quipus y con el padrón"[177]. En ese caso los camachicos cumplieron la función de contadores registrando las ofrendas en sus quipus. Por cada ayllu o parcialidad existía un camachico tal como lo fuera don Diego Canchu Ñaupa, curaca del ayllu de la cacica del pueblo de San Pedro de Matará[178].

Los fiscales junto a los sacristanes y coristas recogían el dinero y las mercancías que los indios entregaban durante las celebraciones de las misas y fiestas religiosas, trasladando los bienes con los muchachos de la doctrina a la casa de sus sacerdotes para su posterior venta a la ciudad de Lima. En 1605, Francisco Vilcacaxa y Lorenzo Curacapcha, indios del pueblo de San Pedro de Mama, capitularon a su doctrinero Lorenzo Pérez de Viveros por abusos económicos y faltas morales. Entre otros cargos que se le atribuyó fue la cobranza de las primicias, quien aprovechándose de la buena voluntad que mostraron los indios de pagarla les obligaba a entregarla en más cantidad de lo estipulado. Como lo dejó testimoniado Juan Casaco, los auxiliares indígenas que acompañaron a Pérez de Viveros les fueron de mucha ayuda para sus negocios particulares:

[176] Cada pueblo de una doctrina indígena tenía un padrón donde se registraba los nombres de los feligreses por cada parcialidad. Con dicho registro los curas sabían el número y nombre exacto de las personas que había en cada ayllu: curacas, tributarios, mujeres, muchachos, niños y ancianos.
[177] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 16. 1648. F 20-21v.
[178] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 16. 1648. F 16v-17v.

> En la cuarta pregunta dixo que este testigo save y ha visto que el dicho licenciado Vivero les pide a los indios las primicias de todo lo que coxen en esta manera de maíz y frijoles, una quartilla de cada cosa de paltas pide a sinquenta y ochenta y cient paltas conforme tienen en los indios las guertas y de granadillas los mesmo y guayabas dos y tres y quatro caxones dellas de cada indio conforme tiene y de lúcumas los mismo todo lo qual enbia el dicho padre a la ciudad de Lima donde tiene una negra que vende toda la dicha fruta y este testigo se la a visto vender a la dicha negra que se llama Ana la qual llevan los indios en sus mismos cavallos y mulas del padre y la misma primicia cobra el dicho padre de los igos a dos y a tres y quatro caxones y los fiscales y muchachos sacristán y cantores van a las dichas huertas y coxen los dichos igos de primicia. Preguntado si esta primicia la dan de su voluntad los indios o si les hace fuerca el dicho padre y en qué manera las pide y cobra, dixo que al tiempo que se an de cobrar las dichas primicias el dicho padre con el padrón en la mano ba llamando a los indios y les dice que le an de dar tantas paltas tantas granadillas y tanto de cada cossa conforme el dicho padre quiere poner y luego hace una memoria y la da al fiscal para que baya a cobrar la dicha primicia y el dicho fiscal la cobra de la manera questa dicha[179].

En 1628 los indios del pueblo de Santa María Jesús de Huarochirí acusaron a su doctrinero, Gaspar de Espinoza, de exigirles pagar una cantidad de dinero que ellos no estaban acostumbrados ofrecer como limosna durante las misas de Todos los Santos. Sin importarle las prohibiciones decretadas en el III Concilio Limense, Espinoza mandó a sus fiscales cobrar por cada indio casado hombres y mujeres cuatro reales, los viudos dos reales y solteros un peso, alterando así el acuerdo que se tenía de entregar un real o a veces medio real. Asimismo, exigió a cada cofradía de su doctrina que les pague tres reales y medio.

[179] AAL. Capítulos. Legajo 1. Exp 4. 1605. F 10v-11.

Juan Macoyllivia, estando presente aquel día, dijo que el padre Espinoza le cobró por el "padrón sin que faltassen ninguno porque de los que no estavan allí por una memoria hiço que el fiscal fuese cobrando y el dicho fiscal se llama Domingo Canchomaclla y […] que de los dichos indios cobró contra su boluntad"[180].

Si algunos de ellos se oponían a las actividades ilícitas de sus doctrineros, o en todo caso no cumplían a la brevedad sus funciones, eran castigados y sacados del cargo por no cumplir con sus órdenes, acusándolos con el viejo pretexto de ser hechiceros. El mismo Guamán Poma de Ayala alzó su voz de protesta contra estos actos de injusticia:

> Los padres y curas de las doctrinas remudan fiscales de su autoridad haciéndose obispo y visitador, porque algunos fiscales temen a dios y hacen muy santamente sus oficios, hacen justicia derechamente y no quieren robar aunque se lo manda el padre, ni consienten que robe el padre y asi les quita la vara de fiscal nombrado de la santa madre iglesia. De estos merecen castigo los padres (Huamán Poma de Ayala, 2015, [1615], p. 242).

El futuro extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, doctrinero de San Damián de Checa, notando la poca efectividad de su fiscal Juan Carua Illongo en recoger a tiempo las ofrendas, lo mandó a "açotar a este testigo dos vezes y le an açotado porque los indios del dicho pueblo de Santa Ana no acudieron con las ofrendas quel dicho cura les pide con la brevedad quel quería"[181]. Pedro de Saravia, cura de la doctrina de San Lorenzo de Quinti, mandó azotar en 1664 a Pedro Hasto Huamán, fiscal del pueblo de San Pedro de Huancayre, solo porque no quiso trabajar en sus minas. Del mismo modo maltrató a Juan Caruasana, fiscal del pueblo de San Lorenzo de Quinti, por oponerse a llevar las cargas de

[180] AAL. Cofradías. Leg. 58. Exp.2. 1628. F 2v-3.
[181] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 9.1607. F 68.

mercancías que se iba a vender a la ciudad de Lima[182]. Otros como Mateo Choque, indio fiscal de San Mateo de Huanchor, decidieron denunciar en 1648 a Joseph de Vargas, cura interino de Huanchor, por los negocios ilícitos que realizaba en su pueblo ya que perjudicaban los bienes de la comunidad:

> Sabe y ha visto que desde que es ayudante de cura deste beneficio el dicho bachiller Joseph de Vargas a tenido trato y granjería de inviar a la ciudad de los Reyes todas las semanas unas veces llevando papas y otras cosas a vender y otras veces inviando plata con lo qual le traen pan y vino y que el dicho pan lo da a vender a los camachicos los quales se lo dan a sus mujeres para que lo vendan y que el vino se lo venden Pedro Yupa platero Miguel sastre y Juan Bautista alcalde de la otra banda y que parte del dicho pan lo envía a vender a los ingenios de Caxapalca y Chiclla y sino se vende y lo vuelven lo entrega al mitayo y camachico para que lo venda y reparta entre los indios para que se lo paguen y no a visto que los aya acotado porque se lo pagan[183].

Los sacerdotes también contaron con la colaboración de los mayordomos de las iglesias y cofradías, individuos que se encargaron de administrar los bienes de la comunidad (tierras y rebaños). Algunos de ellos, en complot con los doctrineros, se aliaron para perjudicar a los propios indios. Otros en cambio, muy temerosos del castigo divino, promovieron por intermedio de las cofradías ideas cristianas sobre la caridad y la asistencia a la muerte, elementos culturales que ayudaron para la formación del catolicismo andino (Ramos, 2017, p. 126). Los doctrineros aprovechándose de los conflictos políticos entre la élite nativa se valieron de los alcaldes y otros funcionarios de los cabildos indígenas para castigar y denunciar a sus feligreses. No olvidemos que estas autoridades indígenas, entre otras

[182] AAL. Capítulos. Leg. 19. Exp. 2.1664. F 44-48.
[183] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 18. 1648. F 5-7V.

funciones que debían desempeñar, debían vigilar cualquier tipo de comportamiento que atentara contra los preceptos católicos[184]. A fines del siglo XVI, Diego Dávila Briceño, corregidor de Huarochirí, nombró como alcalde mayor de reducción para cada uno de los tres repartimientos a Diego Paico, Martín Tapia y Pedro Caxapoma con el objetivo de que supervisaran la conducta católica de los indios que se encontraban en los "pueblos viejos" cultivando sus tierras, la cual debían regresar cada cierto tiempo para recibir la doctrina[185]. En 1606 Lorenzo Pérez de Viveros, cura de Mama, mandó a los alcaldes capturar y azotar en la plaza pública al indio Martín Mangia en castigo por haber participado como testigo en los capítulos que le pusieron Francisco Vilcacaxa y Lorenzo Curacapcha[186]. Cuando los asistentes de doctrina no se alineaban a los intereses de sus curas casi siempre se recurría a la ayuda de los indios camachicos y alcaldes. El doctrinero Martín de Mena Godoy se apoyó en estos personajes para cobrar las ofrendas de todas las fiestas religiosas que se hacían durante todo el año en los pueblos de la doctrina de San José de Chorrillos. Juan Quispe Yalli, natural del pueblo de San Francisco de Sisicaya, dijo que el padre Mena "tiene ordenado y dispuesto que los alcaldes camachicos o mandones de cada pueblo con el padrón cobren la dicha cantidad de cada uno en la forma dicha"[187]. Estas prácticas coloniales demuestran que los indios tomaron conciencia de lo importante que resultaba negociar con los funcionarios eclesiásticos para asegurar un mejor puesto político.

[184] "Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios. Título II. Ordenanza VIII. Lo que se ha de hacer con los idolatras o hechiceros. *Ítem, los indios e indias que siendo cristianos entendieren en idolatrías o hechicerías, los prendan los alcaldes, y darán información de sus culpas al corregidor, al cual le mando que la dé al gobernador de este reino, y al prelado del distrito para que según la calidad del delito se procesa como convenga, y los indios que sobre esto hubieren sido castigados se tenga particular cuidado de que habiten junto a la casa del cura del tal pueblo para que no inficionen a los demás pueblos*"(Lohman y Saravia, 1986, p. 224).
[185] BNP. Colección General. A332. 1586. F 177.
[186] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 4-A. 1606. F 1-1v.
[187] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp.16.1648. F 6v-8.

4.2.3. El catolicismo andino y las prácticas idolátricas de los asistentes de doctrina

Está demostrado que la presencia de los ayudantes de doctrina resultó ser muy provechosa para la iglesia hispanoamericana tanto para la evangelización indígena como para las actividades económicas de los doctrineros. Sin embargo, con el inicio de la primera campaña contra las idolatrías en el arzobispado de Lima (1610-1622), estos indios ladinos recibieron una serie de cuestionamientos negativos sobre su desempeño católico en las parroquias rurales, siendo acusados por los propios extirpadores de oficiar de ministros y practicantes de las idolatrías. Francisco de Ávila, en las visitas que realizó a las doctrinas de la sierra de Huarochirí y Yauyos, comprobó que algunos indios ladinos que ejercían de sacristanes en sus pueblos eran los responsables de convocar a otros feligreses para seguir adorando y celebrando a sus antiguas divinidades:

> Y es mucho de notar que en estos indios que assi acuden a esto, hay muchos muy ladinos y entendidos y que saben leer y escrebir y se han criado con españoles sacerdotes, y otros son cantores de las iglesias y maestros de capilla y todos, en enpecando a tener usso de razón sus hijos, los enseñan a idolatrar y los llevan a los sacrificios, como los cristianos los suyos a las iglesias (Arguedas, 2013 [1966], p. 259).

El jesuita Pablo Joseph de Arriaga recuerda el horror que le causó verificar que debajo de las peanas del altar de una iglesia un sacristán había escondido las huacas de su pueblo: "Un cura me dixo que avia hallado las huacas en el hueco de las peanas de los santos del altar, y otras debaxo del altar, que las avia puesto el sacristán, y yo las e visto detrás de la misma iglesia". (Arriaga, 1920 [1621], p. 76). El comportamiento ambivalente que evidenciaron los auxiliares de doctrina en la época colonial no puede ser calificado como una prueba de resistencia indígena, más aún cuando en los propios testimonios que

ofrecieron muchos de ellos a los visitadores eclesiásticos confesaron ser católicos, tratando de demostrar con testigos su participación en todas las celebraciones del calendario religioso. Se debe dejar bien en claro que los pueblos nativos al establecer contacto con la religión católica reinventaron los preceptos cristianos otorgándole un carácter andino. El catolicismo andino de los naturales se caracterizó por vivir su fe cristiana sin desprenderse de sus tradiciones prehispánicas porque precisamente estas "prácticas idolátricas", según su concepción mitológica, les aseguraban un mejor acceso a tierras y aguas. La élite nativa que promovía y ocultaba estos cultos garantizaba con ello su prestigio social y político en los andes. Los indios auxiliares jamás pudieron alejarse de su pasado andino porque, precisamente, sus familiares, a los que siempre frecuentaban, creían en la efectividad de sus "rituales paganos". Cualquier tipo de deslealtad acusándolos de idólatras le podía acarrear la pérdida de todo vínculo de parentesco con su comunidad.

Veamos el caso de Gabriel, sacristán del pueblo de San Lorenzo de Quinti, asesinado inesperadamente en el pueblo de San Juan de Tantarachi. Los familiares, tristes por la pérdida del indio Gabriel, decidieron traerlo al pueblo de Quinti para velarlo a la usanza antigua. Su esposa María contrató los servicios de la hechicera Cecilia Canchosuyo, quien trayendo coca y chicha lo roció sobre el cuerpo del difunto y que durante el camino "la dicha Cicilia traía la cuchica y que era un obillo de lana de dos colores y que venían cantando a su usansa y diciendo que viniese la alma del dicho difunto porque con aquel obillo lo traía detrás"[188]. Queda preguntarnos si ¿alguna vez el citado sacristán pensó o en todo caso solicitó ser enterrado según la costumbre de sus antepasados? Este hecho nos permite reflexionar desde una mirada andina la formación católica de Gabriel y la de otros

[188] AAL. Hechicerías e idolatrías. Leg. 4. Exp. 13. 1660. Documento sin foliación.

indios ladinos que vivieron en los pueblos de Huarochirí. ¿Acaso el difunto desconocía de las practicas idolátricas de sus padres, hermanos, primos y amigos? Si lo sabía, ¿por qué no lo denunció? Interrogantes todas ellas que se nos revelan con la historia de los sacristanes Diego y Felipe, indios de Quinti, quienes participaron de una ceremonial ancestral relacionado al culto a los muertos. Barbola Llasa esposa del difunto Juan Curi Poma y madre del indio Felipe, con la ayuda de Francisca Maguay y María Curi realizaron el ritual de la pichca, llevando chicha, coca y cuchica en el paraje donde se desbarrancó su marido. Esta costumbre antigua se hizo a vista y paciencia de los mencionados sacristanes[189]. ¿Los casos de los sacristanes Gabriel, Diego y Felipe son suficientes para no considerarlos feligreces católicos? Obviamente que no. Creían en el dios español y en sus milagros, pero su práctica religiosa se normó por su catolicismo andino. Un claro ejemplo fue Cristóbal Choquecasa, personaje crucial para el descubrimiento de las idolatrías en la doctrina de San Damián (1608). En una carta fechada para 1622 solicita al padre Arriaga influir ante el virrey Príncipe de Esquilache su nombramiento como cacique gobernador de la provincia de Huarochirí, pues su cuñado Sebastián Quispe Ninavilca se encontraba suspendido del cargo por motivos que se desconocen. En la citada correspondencia manifiesta implícitamente haber cumplido la labor de fiscal de su pueblo predicando y enseñando la doctrina cristiana y "por este medio munchos dellos están tan enteros en la fe católica y esto a Dios pongo por testigo de mis travajos […] y que los indios de Sant Damián son tan buenos chris[tianos] y tienen fama de serlo" (Martínez, 2016, p. 44-45). En todo su escrito Choquecasa marca distancia con el resto de la élite huarochirana que toleraba y permitía la persistencia de los rituales prehispánicos; sin embargo, no tiene ninguna intención de denunciar las idolatrías de su cuñado. La historiadora Karen Spalding ha revelado la

[189] AAL. Hechicerías e idolatría. Leg. 4. Exp. 17. 1660. Documento sin foliación.

práctica clandestina que promovían los caciques Quispe Ninavilca en Huarochirí; es poco creíble pensar que Choquecasa no supiese de tales ceremonias (1981, p. 14-16). ¿Por qué calló? En este escenario el citado personaje supo desenvolverse con criterio de negociador político, era la forma más correcta de mantener autoridad y prestigio en la sociedad colonial.

4.2.4. Los fiscales indígenas de San Lorenzo de Quinti: la historia de la familia Lupari

A continuación analizamos la biografía de dos fiscales de doctrina que desempeñaron el cargo en el corregimiento de Huarochirí para el siglo XVII. Para ello nos valemos de la historia familiar de los Lupari, Miguel y Diego Marcelo, padre e hijo respectivamente, quienes participaron en los dos contextos más álgidos de la extirpación de idolatrías como lo fueron la primera y segunda campaña (1610 y 1660). Nuestra investigación se basa en un conjunto de manuscritos que pertenecieron al archivo familiar de los citados personajes, material que se resguarda en el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional del Perú.

En 1623 Miguel Lupari, indio natural del pueblo de San Pedro de Huancayre, anexo de la doctrina de San Lorenzo de Quinti, presentó un conjunto de documentos a las autoridades eclesiásticas del arzobispado de Lima con el fin de solicitar que se le concediese el título de fiscal mayor de las idolatrías de la doctrina de Quinti. Su doctrinero Isidro de Saavedra, junto a otros curas interinos que conocieron su trayectoria como fiscal, declararon que nuestro personaje por su gran puntualidad y celo cristiano fue convocado por los extirpadores Francisco de Ávila y Diego Ramírez para acompañarlos en las visitas de las idolatrías que realizaron en las provincias de Huarochirí, Yauyos y Jauja. Juan de Tapia, capellán de la iglesia de Nuestra Señora del Carmen y cura interino que fue de la

doctrina de Quinti dejó testimoniado en uno de los papeles que conservó Miguel Lupari que:

> El doctor Francisco de Ávila y doctor Diego Ramírez […] por la buena fama de su buen celo le llevaron por fiscal y acudió con toda fidelidad al dicho oficio procurando descubrir muchos domatizadores idólatras y guacas que por su cuidado se descubría[190].

Lupari debió pertenecer al grupo de indios ladinos anónimos que apoyaron fervientemente a Francisco de Ávila en el descubrimiento de las idolatrías. Y por qué no decirlo, probablemente le cupo la tarea de registrar la mitología andina que se recogía de las confesiones de los acusados, material etnográfico que sirvió de base para la composición textual del Manuscrito Quechua de Huarochirí. El padre Jacinto Barrasa, en su crónica inédita, reconociendo la labor que cumplieron los jesuitas en la primera campañas de las idolatrías, recuerda que el doctor Ávila "escogió […] algunos indios buenos christianos temerosos de Dios y con ellos andava por los pueblos inquiriendo descubriendo y desbaratando huacas y adoratorios" (Martínez, 2018, p.63). Este testimonio coincide con la información que diera Antonio de Herrera, capellán de la iglesia de las Monjas de Santa Clara, sobre la participación de Lupari como fiscal mayor durante las campañas idolátricas declarando que "por sus buenas diligencia se descubrieron muchos saserdotes de la idolatría y maestros de ella i guacas"[191]. Es más que seguro que nuestro personaje fuera uno de estos indios del que se valió el padre Ávila para destapar la práctica clandestina de la población nativa. Quien mejor que Miguel Lupari para informarle que en el cerro de Guayamanco, que está cerca al pueblo de San Lorenzo de Quinti, se continuaban realizando rituales en

[190] AGN. Asuntos eclesiásticos. Leg 106. Documento 91. [1622]. F 1.
[191] AGN. Asuntos eclesiásticos. Leg 111. Documento 8. [1622]. F 1. También existe otro testimonio del padre Mossen Pedro Gallan, quien destaca el papel pastoral de Miguel Lupari (ver: AGN. Asuntos eclesiásticos. Leg 70. Documento 6. [1622]. F 1)

honor a sus antiguos dioses[192]. Otro indio fiscal de la doctrina de San Damián, probablemente el autor del Manuscrito Quechua, hizo lo mismo que Lupari quemando por mandato de su visitador muchas cosas que se sacaron del pueblo viejo del ayllu Quiripa[193]. Por todo lo realizado Miguel Lupari trató de probar en 1623, con papeles originales, su legítimo derecho de ser reconocido como fiscal mayor de las idolatrías, pues si bien fue nombrado por los citados extirpadores de idolatrías jamás recibió la aprobación de su título por parte del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero.

La petición de Lupari se gestionó en una época que tras la muerte del prelado limeño el cabildo eclesiástico inició un juicio de residencia a los visitadores de idolatrías (García, 1994, p. 39). Nuestro personaje creyó conveniente legalizar su cargo ante la sede vacante, pero al haberse perdido en el rio Cieneguilla los certificados que le otorgaron los padres Francisco de Ávila y Diego Ramírez no le quedó más remedio que recopilar de otras "personas honorables" noticias sobre su desempeño pastoral en la doctrina de San Lorenzo de Quinti. Lupari, conocedor de legislación civil y canónica, sabía de antemano que su confirmación en el cargo le aseguraría una buena posición en la sociedad colonial, importante para un indio de la élite nativa que había ascendido según los criterios jerárquicos del modelo hispano. Además, conseguir el ansiado cargo lo reservaría de pagar tributos y de asistir a mitas. Los documentos confirman que Miguel Lupari sí obtuvo su nombramiento de fiscal mayor de las idolatrías, que como bien señala el título de su oficio tuvo la potestad de vigilar a todos los feligreses- sin distinción social- de los pueblos que conformaba su doctrina de Quinti. No se sabe con exactitud si la designación de fiscal mayor solo se circunscribió para el contexto de las campañas de las idolatrías. Aunque en

[192] AAL. Hechicerías e idolatrías. Leg. 4. Exp. 14. 1660. Documento si foliación.
[193] AAL. Hechicerías e idolatrías. Leg. 3. Exp. 15. 1660. Documento si foliación.

1631 Juan Paucar Ñaupa, alcalde ordinario del pueblo de San Damián de Checa, se declaró ser "fiscal contra la idolatría"[194].

Diego Marcelo Lupari, ejerciendo el mismo oficio que su padre en la doctrina de San Lorenzo de Quinti, fue nombrado fiscal del pueblo de San Pedro de Huancayre por su sacerdote Juan de Salazar, cargo que fue aprobado por el provisor Feliciano de Vega otorgándole el título de tal fiscal el 4 de noviembre de 1630[195]. A los pocos días de su nombramiento, solicitará al virrey Conde de Chinchón que "se sirva de mandarle recervar de tassa y servicios personales mediante la ocupación que tiene y a de tener siempre en inquerir y descubrir las dichas idolatrías en que piensa hacer servicio a dios nuestro señor"[196]. Diego Marcelo alegaba que su padre, como fiscal mayor de las idolatrías mediante provisiones de gobierno, fue exonerado de pagar tributo y asistir a las mitas; sin embargo, el virrey Conde de Chinchón, expidiendo una provisión el 29 de noviembre de 1630, ordenó que solo se le reserve de mitas y servicios personales pero no del tributo por lo que estaba obligado de pagarlo a su corregidor. Esto hecho en particular revela que no todos los asistentes de doctrina estuvieron exentos de pagar tributos, solo algunos gozaron de dicho privilegio.

Cuando Juan Sarmiento de Viveros se hallaba visitando la doctrina de San Lorenzo de Quinti (1660), Diego Marcelo decidió desempolvar todos los documentos que guardaba de su padre y la que él poseía para solicitar su nombramiento como fiscal mayor de las idolatrías. Se desconoce si después de 1630 el hijo de Lupari siguiera ejerciendo el oficio de fiscal. No creemos que la sola trayectoria de la familia Lupari como buenos cristianos haya sido el factor determinante para que Sarmiento de Viveros se decidiera a elegir a

[194] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 9.1631. F 2-3.
[195] BNP. Manuscritos sin Procesar. 1630.
[196] BNP. Colección General de Manuscritos. B639. 1630. F1-1v.

Diego Marcelo. En el contexto de las visitas pastorales llevadas a cabo en 1660, nos llama la atención que el descubrimiento de idolatrías solo se diera en las doctrinas de Huarochirí y Quinti, pues en las demás parroquias que también fueron visitados por Juan Sarmiento de Viveros en ninguna de ellas se iniciaron procesos contra la religión andina[197]. ¿Acaso Diego Marcelo Lupari, indio natural del pueblo de San Pedro de Huancayre, anexo de Quinti, tuvo mucho que ver para la delación de estas "prácticas paganas"? Es evidente que sí, que mejor demostración católica que denunciar secretamente ante un representante del arzobispo limeño las prácticas ilícitas que durante años los caciques, indios principales y del común realizaban a costa de sus párrocos. Tal como sucedió con Agustín Capcha, Lupari no demostró temor para acusar de idólatras a la élite indígena de su provincia, de esta forma no solo aseguraba su nombramiento como fiscal sino también una posible carrera política como autoridad indígena.

En el proceso iniciado contra María Pomactilla y María Guanico por hechicerías se descubrió que Melchora Marcela, esposa del difunto cacique gobernador Sebastián Quispe Ninavilca, protegía a la india Pomactilla y a Isabel Llaxa, quienes se encargaron de realizar los rituales funerarios de su marido según la usanza antigua[198]. Las pesquisas realizadas por el visitador Sarmiento de Viveros en Quinti tardaron cinco meses (de enero a mayo), las cuales trajeron como resultado el castigo de varios hechiceros(as) y la confiscación de

[197] El licenciado Juan Sarmiento de Viveros visitó la provincia de Huarochirí durante los años de 1659 a 1660. Inició su recorrido por la doctrina de Santiago de Carampoma (1659/Agosto), San Francisco de Chaclla (1659/Setiembre), San Pedro de Casta (1659/Setiembre), San Mateo de Huanchor (1659/Octubre), San Jerónimo de Surco (1659/Noviembre), San Damián de Checa (1659/Noviembre), San José de Chorrillos (1659/diciembre), San María Jesús de Huarochirí (1659/Diciembre) y San Lorenzo de Quinti (1660/Enero-Mayo). En las ocho primeras doctrinas Sarmiento de Viveros no encontró ninguna prueba de idolatría en los pueblos nativos que visitó; como ya era una costumbre recibió quejas de los indios sobre el comportamiento de sus curas y otras irregularidades en sus funciones. La historia fue distinta cuando inspeccionó la doctrina de San Lorenzo de Quinti, descubriendo en enero de 1660 las prácticas clandestinas de los indios, oportunidad que se aprovechó para denunciar a los familiares del difunto Sebastián Quispe Ninavilca.

[198] AAL. Hechicerías e idolatrías. Leg. 3. Exp. 15. 1660. Documento sin foliación.

numerosos ídolos que los indios adoraban[199]. Antes que Sarmiento de Viveros se retirase del pueblo de San Lorenzo de Quinti para proseguir con su visita al corregimiento de Yauyos, decidió nombrar el 25 de mayo de 1660 a Diego Marcelo Lupari como "fiscal mayor eclesiástico y de la idolatría en esta dotrina de Quinti y del pueblo de Guarochiri y sus jurisdiciones atento a la nesesidad que ay de tales ministros por la muchedumbre de hechiseros y mochaderos que se an descubierto"[200]. A Lupari curiosamente se le otorgó la potestad de vigilar y perseguir las idolatrías de su doctrina y la de Huarochirí, jurisdicciones eclesiásticas que él mismo conocía por los lazos de parentesco que unían a estos dos pueblos desde la época prehispánica. Es más que seguro que las creencias religiosas que se practicaban al interior de las citadas doctrinas no debieron ser desconocidas por nuestro personaje[201]. ¿Por qué Diego Marcelo no lo denunció antes? Un punto a tomar en cuenta es que las denuncias se dieron en el contexto mismo de la muerte del gobernador Sebastián Quispe Ninavilca (1659), que tras su fallecimiento sus familiares se disputaron el poder político en la provincia de Huarochirí. Estas pugnas coincidieron con la llegada de Sarmiento de Viveros a Quinti (1660), oportunidad que no desaprovecharon los representantes de la élite nativa como Lupari para acusar a Melchora Marcela de promover y proteger hechiceros a su servicio.

[199] AAL. Hechicerías e idolatrías. Leg.2-A. Exp. 6. 1660. Documento sin foliación. El 28 de mayo de 1660 Juan Sarmiento de Viveros emitió sentencia a varios indios e indias hechiceros de la doctrina de Huarochirí y Quinti.

[200] AGN Asuntos Eclesiásticos. Leg 49. Documento 1. 1660. F 1-1v.

[201] El autor anónimo del Manuscrito Quechua menciona que los alcaldes, caciques y feligreses del pueblo de Quinti tuvieron por costumbre en la época colonial de realizar fiestas y rituales en el santuario de Chuquisusu durante la época de limpiar acequia, ceremonias donde participaba y toleraba el mismo gobernador Sebastián Quispe Ninavilca (Taylor, 2017, p. 50-51). Si bien dicho testimonio data de los primeros años del siglo XVII, es más que seguro, por lo que se comprobó en 1660, que los indios de San Lorenzo de Quinti siguieran con sus prácticas ancestrales.

4.3. Prácticas legales de la élite nativa

El presente subcapítulo estudia los conflictos sociales que se suscitaron entre los curas y los feligreses de las doctrinas del corregimiento de Huarochirí. Partiendo del análisis de los expedientes judiciales explicamos cómo los indios de la élite nativa negociaron con sus curas los bienes de las comunidades y prácticas religiosas que contradecían la ortodoxia católica. A diferencia de aquellos trabajos históricos donde se enfatiza el aspecto económico para explicar los conflictos sociales en las doctrinas indígenas, nuestra investigación aborda la cultura política y legal que practicaron las autoridades indígenas y los asistentes de doctrinas para negociar con sus doctrineros la convivencia social en los pueblos rurales.

Los planteamientos que se discuten en este capítulo se basan en el análisis de dos fondos documentales como son las "visitas pastorales" y "causas de capítulos", secciones del Archivo Arzobispal de Lima que contiene valiosísima información sobre el funcionamiento interno de las doctrinas indígenas[202]. Recordemos que en los decretos del tercer Concilio Límense de 1582-1583 se recomendaba a los arzobispos visitar las parroquias de su diócesis con el propósito de supervisar el comportamiento de sus doctrineros tanto en lo espiritual, como en lo administrativo y judicial. Algunas veces en el desarrollo de las pesquisas los doctrineros tuvieron que enfrentar las denuncias de sus indios por los delitos que cometían durante la administración de los sacramentos, fiestas

[202] El destacado archivero Melecio Tineo Morón publicó, con el sello editorial del Centro Bartolomé de las Casas (Cuzco), los catálogos de la sección documental de capítulos (1992) y visitas pastorales (1997). Es una guía muy útil para los investigadores; sin embargo, se debe advertir que para el caso de las causas de capítulos muchos de sus expedientes judiciales tuvieron su origen en las visitas pastorales. Al pasar el tiempo estos manuscritos fueron desagregados de su procedencia original para conformar un fondo fáctico dentro del archivo arzobispal de Lima.

religiosas y mitas. En ese contexto religioso los indios también aprovecharían para ventilar las faltas morales y hechicerías que practicaban sus opositores políticos[203].

Por otro lado, los capítulos fueron las denuncias que los indios y sus agentes legales iniciaban contra sus doctrineros sobre temas relacionados a su oficio sacerdotal, explotación económica y pecados públicos. En teoría, las "causas de capítulos" eran las que se iniciaban en un contexto ajeno a las visitas pastorales, motivo por el cual los indios debieron viajar con sus caciques a la ciudad de Lima para litigar ante la audiencia arzobispal. Es necesario precisar que un gran porcentaje de los expedientes de la sección de capítulos que se custodian en el citado repositorio proceden de las visitas generales (ordinarias) y que por decisión de los antiguos archiveros fueron separados de su ordenamiento original para formar un solo fondo fáctico. Este mismo caso sucedería con las secciones de causas civiles y criminales, cofradías, derecho parroquial, diezmos, censos, curatos, concursos y derechos parroquiales, fondos documentales todos ellos, que tuvieron su origen tanto en las visitas pastorales como en la iniciativa particular de los indios de solicitar justicia sobre diversos temas que les afectaban ante los jueces del tribunal eclesiástico.

4.3.1. Visitas pastorales y justicia eclesiástica

4.3.1.1. Visitas y visitadores en el arzobispado de Lima

> "Para conservarse el buen orden y disciplina eclesiástica el principal medio y fuerca está en hazerse bien las visitas, en lo qual por astucia del demonio y demasiada codicia de muchos hemos visto tanta falta, que las mayores quejas y daños han nacido de lo que está establecido para remedio de los daños y agravios" (Bartra, 1982 [1583], p. 109).

[203] Los procesos de hechicerías que iniciaron los visitadores pastorales contra los indios de los pueblos rurales, la mayor parte de cuyos expedientes se encuentra hoy en día en la sección de visitas de hechicerías e idolatría del Archivo Arzobispal de Lima (Gutiérrez, 1993). Esta separación documental que hicieran los antiguos trabajadores del citado archivo produjo que durante años los investigadores hayan descontextualizado el origen de los acontecimientos, encasillándola erróneamente como resultado de las campañas de las idolatrías.

La visita eclesiástica fue el principal medio legal que la Iglesia católica tuvo para fiscalizar el desempeño de sus sacerdotes en las doctrinas indígenas. Las autoridades del arzobispado de Lima respetando los decretos tridentinos, ordenaron en los concilios de Lima de 1567 y 1583, que los obispos visiten periódicamente su diócesis con el propósito de inspeccionar la conducta de los doctrineros, la vida católica de sus feligreses y el estado financiero de las propiedades eclesiásticas. Cuando por motivos de gobierno los prelados no pudieran iniciarlas, designaban a un visitador del clero secular para que en su representación la hicieran. Como bien lo señala el historiador Pedro Guibovich, con la instauración de las visitas pastorales la jerarquía eclesiástica no solo buscó corregir y castigar a aquellos malos miembros de su institución que desvirtuaban su vocación espiritual en desmedro de sus feligreses, sino que también con la ejecución de dichas pesquisas se fortalecía la autoridad episcopal en las áreas rurales (Guibovich, 2008, p. 24). La presencia de los obispos o visitadores en las doctrinas indígenas representó para los pueblos nativos el momento oportuno para solicitar justicia ante los abusos que sufrían de parte de los sacerdotes y la de otros agentes de la dominación como fueron los corregidores, encomenderos, mineros, hacendados y obrajeros. Con la realización de tales visitas la iglesia americana controlaba a sus integrantes y afianzaban al mismo tiempo su autoridad eclesiástica en los pueblos alejados de su sede episcopal.

Las visitas que se practicaron a fines del siglo XVI en la diócesis de Lima tuvieron como objetivo la reformación del clero de las parroquias rurales, pues desde los primeros años de la colonización española los doctrineros participaron de la economía colonial, descuidando sus labores pastorales (Lockhart, 1982, p. 73-74). La expropiación de los bienes de las comunidades y los comportamientos inmorales que cometían al interior de sus

doctrinas fueron una clara muestra del poco respeto que le tenían a la legislación canónica, reglamento que ellos mismos habían jurado cumplir al momento de su ordenación sacerdotal. El arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo consciente del grave problema trató de prohibir dichas prácticas ilegales porque afectaban directamente al proceso de la evangelización de los indios. Por estos motivos, apoyándose en los mandamientos del II Concilio de 1567, instauró el sistema de visitas para conocer de cerca las dificultades de su diócesis, lo que le permitió evaluar la conducta de sus curas y el grado de catequización de sus feligreses (Benito, 2006, p. XIV).

Durante las visitas eclesiásticas tanto los prelados o visitadores debían recoger información de la vida y costumbre de sus sacerdotes, además de solicitarles su título de ordenación sacerdotal y provisión de su promoción a la doctrina, evaluar sus conocimientos de la lengua quechua para la enseñanza de la predica católica y constatar si poseían los libros de catecismos y decretos conciliares de 1583. Asimismo, se preocuparon de fiscalizar si administraban correctamente los sacramentos y otras actividades religiosas sin atentar contra los bienes de la comunidad. Finalmente, si mantenía decentemente la ornamentación de las iglesias y velaba por las propiedades que poseía cada una de ellas, como también la de llevar al día los libros parroquiales de su doctrina (bautismos, matrimonios y difuntos)[204]. En el marco de las visitas pastorales a los visitadores también le cupo la misión de investigar el comportamiento moral de los feligreses (bigamia, amancebamiento, adulterio, etc.) y los cultos nativos que practicaban, siendo la extirpación de las idolatrías

[204] Para un mejor conocimiento de las funciones que debían cumplir los visitadores durante su inspección en las doctrinas indígenas revisar los estudios modernos y la transcripción documental que hicieron Rubén Vargas Ugarte (1951) y Enrique Bartra (1982) de los concilios limenses de 1567 y 1582-1583. Para los sínodos de 1613 y 1636, donde también se detalla las labores de los visitadores, destaca la edición facsimilar que dirigió Horacio Santiago Otero y Antonio García y García (1987).

una de las tantas tareas a realizar para reforzar la vida católica en las parroquias de indios (Guibovich, 2011, p. 178).

Los visitadores eran funcionarios de la iglesia que gozaron de la total confianza de los prelados, quienes los elegían para que los representen ante los feligreses de su diócesis. Como otros tantos integrantes de la jerarquía eclesiástica recibieron un pago salarial por sus servicios. Si bien en el III concilio (1583) se dispuso que los visitadores debían ser individuos aplicados a la ortodoxia católica, ya que no debían manifestar ni el mínimo interés de ocupar una doctrina por más que se le ofreciese; sin embargo, por los documentos consultados para el corregimiento de Huarochirí, la realidad estuvo lejos de ser cumplida (Bartra, 1982 [1583], p. 109). Como jueces eclesiásticos se le impidió hacer negocios con los doctrineros, asimismo de llevarles dinero a los indios durante los procesos criminales que iniciaban contra sus curas o feligreses de sus pueblos[205]. Tenían la obligación de recorrer todos los anexos de las doctrinas que visitaba, prohibiéndose quedarse más tiempo de lo asignado en los pueblos nativos. El incumplimiento de tales mandatos le correspondía un severo castigo so pena de excomunión.

Al final de su visita debía expedir el veredicto sobre el desempeño del cura en su doctrina. En caso de que se le haya abierto un proceso por faltas morales o abusos económicos remitía el expediente al provisor general del tribunal eclesiástico para que se pronunciase sentencia final. Los hechos indican que no siempre los dictámenes resultaron ser del agrado de los sacerdotes, por lo que algunas veces cuestionaron las penas que le imponían pese a estar probado su delito. Hernando de Jesús, cura de la doctrina de

[205] La amistad que mantuvieron algunos visitadores con los doctrineros de Huarochirí fue muy perjudicial para los objetivos de reforma eclesiástica que la Iglesia católica pretendió implantar en los pueblos rurales. Hernando Martínez, visitador general del arzobispado de Lima, era deudor del cura de Huarochirí Bartolomé Barriga por 510 pesos. El padre Martínez había sido visitador de la provincia durante 1600 y 1601. Aunque la escritura de préstamo se hizo en 1605, nada garantiza que la inspección pastoral de aquellos años haya sido mero trámite para cumplir una formalidad (ver: AAL. Causas Civiles. Leg 7. Exp 27. 1607).

Santiago de Carampoma, no conforme con los cargos que le impuso el visitador Hernando Martínez en 1600, tuvo que apelar a la sentencia porque lo privaba de su beneficio[206].

Así como los indios desconfiaban del buen proceder de los visitadores, hubo casos donde los mismos doctrineros, alegando problemas personales, rogaron a los prelados el cambio de otro inspector que le sea menos molestoso. El 17 de setiembre de 1618 el padre Diego García Hermoso, cura de la doctrina de San María Jesús de Huarochirí, pidió al arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero que el visitador Miguel Budi de Azorín no le visite por tener enemistad desde hace cuatro años debido a la compra de un negro esclavo que le salió con tachas, advirtiendo, además, que este mismo visitador mantenía otra disputa con Bartolomé Barriga, cura de Pachacamac. Por ello, su procurador Pedro Ortiz de Valdelomar solicitó al arzobispo que para la visita se "nombre otra persona desapacionada que lo aga"[207]. El prelado, escuchando los ruegos de la parte demandante el 22 de octubre del mismo año, despachó comisión al presbítero Juan de Cepeda para que visite al padre Diego García Hermoso.

Terminada las inspecciones, los visitadores debían llevar los documentos para su custodia al archivo de la audiencia arzobispal. Es una verdadera lástima que los libros de los visitadores, donde se registraba día a día su labor pastoral, no se hayan conservado ninguno en la actualidad. La misma situación sucedería con los libros de los visitadores de idolatrías.

[206] En el Archivo Arzobispal de Lima se custodia dos expedientes sobre el caso del doctrinero Hernando de Jesús (ver: Visitas Pastorales. Legajo 9. Exp 1. 1600 y Causas Civiles. Leg. 3. Exp 24. 1601).
[207] AAL. Visitas. Leg. 9. Exp. 3. 1618. F 1.

4.3.1.2. Las visitas pastorales en las doctrinas de Huarochirí

En el presente siglo se realizaron dos tipos de visitas eclesiásticas como fueron las generales y la de idolatrías. La primera tuvo su origen en los decretos dispuestos por el III concilio limense (1583) cuyo objetivo principal fue la reformación del clero que se encontraba en las parroquias urbanas y rurales. Es necesario precisar que tales visitas solo tuvieron jurisdicción para el clero secular, pues las doctrinas administradas por las órdenes religiosas no se supeditaron a la autoridad de los prelados sino a su respectivo provincial[208]. La visita de las idolatrías comprendió dos etapas bien demarcadas, ya sea durante los gobiernos de Bartolomé Lobo Guerrero (1610-1622) o Pedro de Villagómez (1641-1671). A diferencia de esta última, las generales (ordinarias) por ser una prioridad inmediata se llevaron a cabo periódicamente. Para tal efecto veamos el siguiente cuadro donde se detalla los arzobispos y visitadores que inspeccionaron las doctrinas del corregimiento de Huarochirí[209]:

Cuadro N° 1: Visitas generales de Huarochirí, siglo XVII

N°	Visitador	Año	Gobierno episcopal

[208] Con el inició de la primera campaña de idolatrías, Bartolomé Lobo Guerrero solicitará al rey de España licencia para visitar las doctrinas de los regulares alegando que la vida inmoral y explotación de los bienes comunales que cometían contra sus feligreses afectaban el proceso de la evangelización de los indios. Para el citado prelado y personajes como Pablo Joseph de Arriaga, el descuido que mostraban estos malos sacerdotes era una de las causas de la falta de enseñanza y doctrina de los indios. La presencia de los extirpadores en las doctrinas de los regulares trajo como consecuencia que los provinciales de las órdenes religiosas iniciaran una serie de reclamos ante el Consejo de Indias para hacer valer sus derechos de no ser visitados por los diocesanos (Duviols, 2003, p. 35-41).

[209] Luis J. Basto Girón presenta un valioso catálogo de los expedientes de las visitas pastorales que se custodiaba en el citado repositorio eclesiástico para mediados del siglo XX, donde elabora por primera vez una breve relación de los visitadores generales ordinarios que fueron designados para visitar la diócesis limeña durante el siglo XVII. Sin desmerecer el trabajo realizado por Basto Girón, consideramos que su relación es demasiado general ya que no especifica los nombres de los visitadores que estuvieron nombrados para cada provincia (1951-55, p. 349-425). En base a dos libros de visitas de la iglesia de San Pedro de Casta y San Mateo de Otao que se guardan en el Archivo Arzobispal de Lima, se elaboró el presente cuadro estadístico de las inspecciones que experimentó el corregimiento de Huarochirí para el siglo XVII.

1	Licenciado Hernando Martínez	1600	Toribio Alfonso de Mogrovejo
2	Licenciado Hernando Martínez	1601	Toribio Alfonso de Mogrovejo
3	Arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo	1603	Toribio Alfonso de Mogrovejo
4	Licenciado Pascual Peroche de Arganda	1604	Toribio Alfonso de Mogrovejo
5	Licenciado Alonso Sánchez Alderete	1605	Toribio Alfonso de Mogrovejo
6	Doctor Baltazar de Padilla y Celis	1607	Sede vacante
7	Licenciado Gil Guerrero de Luna	1611	Bartolomé Lobo Guerrero
8	Licenciado Miguel Budi de Azorín	1612	Bartolomé Lobo Guerrero
9	Licenciado Cristóbal Jiménez de la Niña	1614	Bartolomé Lobo Guerrero
10	Licenciado Cristóbal Loarte de Ávila	1616	Bartolomé Lobo Guerrero
11	Licenciado Cristóbal Loarte de Ávila	1617	Bartolomé Lobo Guerrero
12	Licenciado Miguel Budi de Azorín	1619	Bartolomé Lobo Guerrero
13	Licenciado Cristóbal Jiménez de la Niña	1620	Bartolomé Lobo Guerrero
14	Fray Antonio de San Román	1621	Bartolomé Lobo Guerrero
15	Doctor Baltazar de Padilla y Celis	1623	Sede vacante
16	Juan Díaz de Quintanal	1625	Sede vacante
17	Arzobispo Hernando Arias de Ugarte	1631	Hernando Arias de Ugarte
18	Bachiller Rodrigo Gómez Bravo	1642	Pedro de Villagómez
19	Licenciado Francisco Calvo de la Cámara	1648	Pedro de Villagómez
20	Licenciado Diego de Zarzosa	1655	Pedro de Villagómez
21	Licenciado Pedro de Quijano Zevallos	1657	Pedro de Villagómez
22	Licenciado Juan Sarmiento de Viveros	1659	Pedro de Villagómez
23	Doctor Antonio Girón	1661	Pedro de Villagómez

24	Licenciado Luis Fernández de Herrera	1666	Pedro de Villagómez
25	Doctor Joseph Ignacio de Castelli	1672	Sede vacante
26	Licenciado Joseph Fernández de Córdova	1673	Sede vacante
27	Licenciado Lucas de Segura y Lara	1686	Melchor de Liñán y Cisneros
28	Doctor Francisco Alfonso Garcés	1692	Melchor de Liñán y Cisneros
29	Doctor Joseph Vásquez de Velasco	1695	Melchor de Liñán y Cisneros

Del presente cuadro se desprende que durante los años de 1600 a 1695 la provincia de Huarochirí experimentó veintinueve visitas generales, siendo ejecutadas por veintidós jueces visitadores[210]. Todas estas visitas se mandaron hacer en los gobiernos episcopales de cinco arzobispos y tres sedes vacantes, de las cuales solo el arzobispo Mogrovejo y Hernando Arias Ugarte lograron visitar los pueblos de Huarochirí, el resto de los prelados por motivos de enfermedad, como sucedió con Gonzalo de Campo, no alcanzaron emprender camino a las parroquias de la sierra de Lima[211]. Es necesario precisar que en las dos primeras décadas los arzobispos Toribio de Mogrovejo y Bartolomé Lobo Guerrero, cumpliendo con lo dispuesto en los decretos conciliares, intensificaron las visitas generales en las doctrinas indígenas. Todo lo contrario ocurrió con Hernando Arias Ugarte, quien

[210] A medida que se descubran más documentos en los archivos eclesiásticos es más que seguro que el número de visitas que se tiene registrada aumenten. En 1645 se menciona una visita que hizo fray Cristóbal de Mancha y Velasco, obispo de Buenos Aires, a la doctrina de San José de Chorrillo. No sabemos si este mismo personaje visitó otras doctrinas de la provincia de Huarochirí o solo fue designado para la citada jurisdicción eclesiástica, ya que no existe otras referencias manuscritas (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648).

[211] Es muy probable que Pedro de Villagómez haya llegado a visitar las doctrinas de Huarochirí, a pesar de que no existan documentos que permitan asegurar su presencia en la citada provincia. La única referencia que se tiene a la mano es una mención que se hace de él en la visita pastoral de Martín de Mena Godoy, cura de San José de Chorrillos, quien dijo en 1648 ante el visitador que el prelado le debía un libro de las sinodales de Ugarte que le había prestado en la última visita que le hizo (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648).

inspeccionó una sola vez su diócesis en 1631, dejando de visitar la provincia de Huarochirí durante once años.

Para la segunda mitad del siglo XVII el prelado Pedro de Villagómez reanudará las visitas generales designando seis visitadores durante los años de 1642-1666, sobresaliendo entre ellos la figura de Juan Sarmiento de Viveros, el visitador que mayor interés ha recibido en los últimos años entre los investigadores de la religiosidad andina colonial, sobre todo por las causas de idolatrías que inició contra varios hechiceros de Huarochirí, Yauyos, Canta, Chancay y Cajatambo[212]. A causa de los métodos coercitivos que empleó el mencionado visitador para indagar sobre los cultos andinos que los indios veneraban se le empezó a nombrar arbitrariamente como un extirpador de idolatrías, cuando en realidad el cargo que ejerció según los documentos firmados por él mismo fue la de "visitador general, juez eclesiástico y de la idolatría". Este problema se evidencia cuando se revisa detenidamente el catálogo de la sección de idolatrías y hechicerías donde se descubre que algunos de los procesos referentes a las idolatrías de los indios se originaron en las visitas generales y no en el contexto de la represión de los cultos andinos tradicionales[213]. El historiador Pedro Guibovich, principal estudioso de la biografía de Sarmiento de Viveros, señala que se comete un grave error en pretender encasillar a Sarmiento de Viveros como un abnegado represor de los cultos andinos, cuando la realidad indica que durante sus visitas también se dedicó a realizar otras pesquisas como tomar inventarios de las iglesias,

[212] Véanse los trabajos publicados por Ana Sánchez (1991), Juan Carlos García (1994), Nicholas Griffiths (1998), Iris Gareis (2004) y Pedro Guibovich (2011).

[213] Ver las dos ediciones que la archivera y paleógrafa Laura Gutiérrez Arbulú elaboró sobre el catálogo de la sección de hechicerías e idolatrías (1993 y 2010). Con un mínimo de detalle el investigador notará que los citados expedientes son fragmentos que pertenecieron al cúmulo de información que los visitadores recogieron durante su inspección en cada parroquia indígena. Se debe tener en cuenta que la organización documental ha dependido más por criterios profesionales del archivero que del proceso histórico que lo generó. La totalidad de los fondos documentales del Archivo Arzobispal de Lima fueron desglosados de su procedencia original para formar secciones fácticas como curatos, capítulos, visitas pastorales, amancebamientos, derechos parroquiales, estadísticas, causas criminales y civiles, cofradías, entre otros.

averiguar la vida moral de los doctrineros, examinar el conocimiento de la doctrina cristiana de los indios, recibir las quejas de los feligreses, procesar bígamos, amancebados, idólatras y tomar las cuentas de las propiedades eclesiásticas (Guibovich, 2011, p. 192). Todas estas pesquisas que formaron parte del libro original del citado visitador se guardaron por mucho tiempo en los repositorios de la audiencia arzobispal, cuyos expedientes fueron luego desglosadas a comienzos del siglo XX sin ningún criterio archivístico para ser ordenadas por fondos fácticos. Por ello, quien desee reconstruir el itinerario de los visitadores en las parroquias rurales deberá consultar las diversas series documentales que hoy en día se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima para tener una idea cabal de las funciones que desempeñaron.

A finales del siglo XVII las visitas pastorales se tornaron rutinarias, si se hacía era solo para cumplir la formalidad de los decretos sinodales, tanto así que se prefirió mandar a los mismos doctrineros para que se encargasen de visitar las iglesias de su jurisdicción eclesiástica. Tal como sucedió con el licenciado Pedro González de Cisneros y Mendoza, abogado de la Real Audiencia de los Reyes y cura de la doctrina de San Pedro de Casta, quien visitó la iglesia de su pueblo principal y la de San Mateo de Otao durante los años de 1679,1680, 1684, 1687 y 1688. Su sucesor Francisco de Almaraz hizo lo mismo para los años de 1690, 1692, 1694 y 1697. El subsiguiente, Juan de Sarricolea y Olea, lo efectuó para los años de 1699 y 1700.

Ante de finalizar este breve análisis sobre las pesquisas eclesiásticas nos surge la interrogante de por qué habiéndose realizado cinco visitas consecutivas en las doctrinas de Huarochirí durante los años de 1600-1605, los indios nunca mostraron interés por denunciar las idolatrías que sus convecinos practicaban clandestinamente, como si lo

hiciera años después Cristóbal Choquecasa para la doctrina de San Damián de Checa (1608). ¿Por qué en tales visitas, donde participó personalmente el arzobispo Mogrovejo, otros indios como el citado Choquecasa no decidieron acusar a sus vecinos? Más aun, ¿por qué esperaron mucho tiempo para capitular tardíamente a los doctrineros cuando se sabía de sus malos tratos y ofensas? El meollo del asunto tiene mucho que ver con la cultura legal de las poblaciones nativas. Y que mejor forma que adentrarnos al estudio de las tensiones

sociales y estrategias legales que los indios utilizaron para cuestionar la labor de los doctrineros y de sus enemigos políticos.

4.3.2. Las prácticas legales de los intermediarios culturales

4.3.2.1. La cultura legal de los agentes nativos

La cultura legal de la élite nativa se formó en los cabildos rurales y en las visitas pastorales que experimentaron las doctrinas durante los siglos XVI y XVII. Con la instauración de las reducciones, el cabildo indígena se convirtió en la institución colonial que congregó a un conjunto de agentes legales (jueces y litigantes) que se encargaron de administrar justicia local sobre diversos temas que involucraban asuntos civiles y criminales. La autonomía de la que gozaron los pueblos aborígenes en estas cortes judiciales los adiestró en el formulismo legal del derecho castellano para elaborar demandas, recibir testimonios, expedir notificaciones y emitir sentencia. En el juicio de residencia que se le tomó al corregidor Diego Dávila Briceño se inventarió un grupo de expedientes judiciales que se encontraron en la caja de comunidad del repartimiento de Chaclla, lo que confirma que para 1586 la cultura legal castellana estaba plenamente implantada y desarrollada en los andes. Los documentos incluían “Un proceso criminal fecho contra los indios de Chacalla que

mataron a un indio pasajero por le robar"; "Un legajo con quinze procesos antiguos". En las cajas del repartimiento de Mama se constató "..otro quader[no] antiguo libro de cabildo…"[214]. Esta experiencia local adiestró a los indios en el manejo de las estrategias legales para resolver sus pleitos en las cortes de mayor jurisdicción administrativa.

Por otro lado, las visitas pastorales brindaron a los indios la oportunidad de presentar capítulos contra sus doctrineros. La presencia de visitadores en los pueblos rurales de Huarochirí desde fines del siglo XVI permitió que la élite nativa y los indios del común tomen conocimiento de los decretos conciliares donde se le prohibía a los curas realizar actividades ilícitas que iban en contra los preceptos católicos. El visitador, al llegar al pueblo principal de la doctrina, estaba obligado a explicar a los indios los motivos de su presencia, haciéndoles notar de lo importante que eran las visitas para reformar la conducta de los doctrineros. En la instrucción para visitadores de 1583 se dejó bien estipulado que los jueces visitadores debían advertirles que la visita era para:

> Corregir y enmendar los curas, que entre los indios no han hecho bien su oficio, ni los han tratado como padre a hijos, antes los han agraviado, trabajándolos sin paga, o en otra alguna manera; por tanto vengan diciendo con verdad, y deseo de tener, quien los enseñe a ser buenos christianos con vida, y exemplo que los oyra, y consolara, y en todo, lo que estuvieren agraviados lo desagraviará y castigará al que huviere faltado en tratarlos como a hijos y beneficiarlos con doctrina, y exemplo en todo para que sigan a Jesu-christo su salvados y sean salvos para siempre (Santiago-Otero y García,1987,p.85).

[214] BNP. Colección General. A332. 1586.

Por lo visto la cultura legal de los pueblos nativos no solo se formaría en los cabildos indígenas sino también en el contexto de dichas inspecciones eclesiásticas, donde cada feligrés se educaba en la normativa canónica que regulaba el comportamiento de los curas, aprendizaje que le sirvió de base jurídica para precisar y argumentar las causas de capítulos (Guibovich, 2015, p. 182 y Charles, 2011, p. 207). El procesamiento de estas disposiciones legales dotó a los naturales de la retórica jurídica para cuestionar las actividades ilícitas de sus curas. Los indios de la élite nativa, conformaron el grupo de agentes legales, que por su condición de ladinos se desenvolvieron con mucha familiaridad en la ciudad letrada, manejando hábilmente los decretos conciliares y la legislación del derecho castellano para denunciar a sus curas o a sus oponentes políticos.

Cuando las tensiones en las relaciones de convivencia se agudizaban al interior de las doctrinas, los indios tuvieron como primera opción la de esperar la próxima visita pastoral para demandar a sus sacerdotes o sino la posibilidad de recurrir personalmente a la ciudad de Lima, pese a los gastos económicos que esta decisión podía acarrearles (Honores, 1993b, p. 30-33). Esto fue lo que precisamente aconteció en 1607 con los indios de la doctrina de San Damián de Checa, que se presentaron ante Pedro Muñiz, deán y provisor del tribunal eclesiástico, para capitular a su cura Francisco de Ávila por abusos económicos y faltas morales que les hacía. Los caciques e indios principales de la citada parroquia decidieron no esperar al visitador Baltazar de Padilla, que para ese año se encontraba visitando la provincia de Huarochirí, seguramente por la desconfianza que éste les generaba por ser un hombre que gozaba de la simpatía del padre Ávila[215]. Esta impresión que los indios tuvieron hacia los visitadores no estaba lejos de la verdad, pues el 14 de diciembre de 1605

[215] AAL. Capitulos. Leg. 1. Exp. 9. 1607. F 40-40v.

Francisco Vilcacaxa y Lorenzo Curacapcha, naturales del pueblo de San Pedro de Mama, decidieron viajar hasta la ciudad de los Reyes para solicitar al provisor Miguel de Salinas que ordenase al licenciado Alonso Sánchez Alderete, visitador general de la citada provincia, le recibiese los capítulos que le pusieron a su cura Lorenzo Pérez de Viveros durante la inspección que hizo cuando estuvo en la doctrina[216]. Francisco de Avendaño, procurador general de los indios, a nombre de los demandantes indicaba que el visitador Sánchez Alderete no quiso recibir queja alguna contra el padre Viveros pese a los cargos que pesaban en su contra por "afisción y amistad particular que tiene a el dicho licenciado Viveros"[217]. En ese mismo día el provisor Salinas comisionó al dicho visitador a regresar al pueblo de Mama para que tomase los testimonios de la parte contraria. Muchas veces este tipo de pleitos era visto por el visitador como un problema de menor alcance, porque si la demanda no estaba respaldada por los caciques o alcaldes del cabildo perdía toda credibilidad. Más aun cuando los capítulos contra el padre Viveros fueron iniciados por dos indios del común como fueron Vilcacaxa y Curacapcha.

Así como los pueblos indígenas asimilaron el derecho canónico para fundamentar sus demandas contra sus curas, existieron indios de la élite nativa versados en la legislación castellana quienes manipularon las acusaciones del delito de la brujería como arma legal para desprestigiar a sus opositores políticos. Estas pugnas demostrarían que no todas las denuncias por hechicerías se originaron en el contexto de las campañas de idolatrías, sino también en las llamadas visitas generales donde muchas veces las tensiones políticas de las élites nativas se vieron ventiladas con la finalidad de perjudicar a los grupos rivales quedando en segundo plano las irregularidades ilícitas de sus doctrineros.

[216] AAL. Capitulos. Leg. 1. Exp. 4. 1605. F 1-1v.
[217] AAL. Capitulos. Leg. 1. Exp. 4. 1605. F 2.

4.3.2.2. Indios huarochiranos litigando en los tribunales eclesiásticos

Para comienzos del siglo XVII la actividad económica de los doctrineros se volvió en una práctica colonial institucionalizada. Poco valió que en los decretos conciliares y sinodales se prohibiera su participación en los negocios mercantiles si en la práctica social los propios jerarcas de la Iglesia católica, dueños de tierras y comercios en la ciudad de Lima, fueron los primeros en quebrantarla. La complicidad de las autoridades se vio reflejada en las sentencias que pronunciaron los señores provisores del tribunal eclesiástico tratando de silenciar a toda costa las irregularidades de sus miembros. En los archivos civiles y religiosos abundan los testimonios documentales referidos a curas obrajeros, diezmeros, comerciantes, mineros y rentistas. Durante toda la época colonial dichas actividades económicas fueron duramente criticados por las autoridades políticas y actores indígenas como el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala quien los retrata en su obra como personajes protagónicos negociando con los encomenderos, corregidores y caciques los bienes de las comunidades. La necesidad por controlar la mano de obra de los naturales conllevó que estos mismos funcionarios se enfrascasen en pleitos personales.

Las visitas pastorales que se llevaron a cabo en los pueblos de las doctrinas de Huarochirí nos revelan que a pesar que los indios litigantes llegaron a demostrar en las cortes las prácticas ilícitas de sus doctrineros, los visitadores casi siempre terminaron favoreciendo al cura. Como se verá más adelante, los indios tuvieron en parte cierto "grado de complicidad" porque fueron ellos quienes encubrieron las faltas morales de sus párrocos cuando las autoridades civiles y eclesiásticas se presentaban en sus pueblos.

Cabe precisar que no siempre la iglesia virreinal tuvo que lidiar contra malos miembros de su institución porque existió un grupo de sacerdotes que asumieron con mucha responsabilidad su papel de evangelizador. En esta época los doctrineros, unos más que otros, se preocuparon de la enseñanza católica y en mantener a buen recaudo sus iglesias generando respeto y admiración de los indios. En el marco de la visita pastoral realizada por Juan Sarmiento de Viveros a Melchor de Segura, cura de la doctrina de San Damián de Checa, se comprobó la correcta administración de su curato, recibiendo de los indios de la élite nativa muy buenos comentarios sobre su desempeño religioso. Del día 22 de noviembre al 8 de diciembre de 1659, el visitador, recorriendo las iglesias de Santiago de Tuna, San Andrés de Tupicocha, San Damián y San Francisco de Sunicancha, verificó el buen estado de la ornamentación de los altares, capillas e imágenes. El 5 de diciembre Sarmiento de Viveros, continuando con las pesquisas, mandó al citado cura no salir de su aposento hasta que sus feligreses terminen de ofrecer testimonios acerca de su vida y costumbre en la doctrina. Ese mismo día, Carlos Marcelo cacique principal de la huaranga Checa, hijo de Cristóbal Choquecasa, declaró que su párroco cumple a cabalidad sus funciones pastorales "porque no ha visto cura más ajustado" que se ocupe en el oficio, indicando que no tiene tratos ni contratos, asimismo no se aprovecha de la mano de obra de los muchachos para su beneficio personal. Y que a diferencia de otros doctrineros que ocuparon en otra época el curato, "no ha visto que el dicho cura cobre por padrón y con violencia las ofrendas los días de ella sino antes ha visto que cuando llega algunos viejos o viejas voluntariamente a ofrecer le vuelve la ofrenda"[218]. El 8 de diciembre, el visitador, encontrándose en el pueblo de San Francisco de Sunicancha, declaró "por buen cura al dicho licenciado Melchor de Segura por aber cumplido con las obligaciones de su oficio

[218] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 32. 1659. F 7v.

[…] y en calidad notoria letras y virtud y por el zelo que tiene del culto divino"[219]. En los años de 1666 y 1692 el padre Segura, siendo visitado por Luis Fernández de Herrera y Alfonso Garcés, recibió elogios sobre su labor pastoral en San Damián[220].

La justicia que se administró durante las visitas generales se caracterizó sobre todo por ser asimétrica. Cuando los feligreses capitularon a sus curas por aprovechamiento de la mano de obra y confiscación de los bienes de la comunidad, la pena máxima que recibieron se limitó a un pequeño pago monetario y a una severa advertencia de perder el beneficio si reincidía en el mismo delito, decretos que no llegó a cumplir. Entonces, si ya se sabía de antemano el veredicto que pronunciarían los visitadores o provisores del tribunal eclesiástico, ¿por qué los indios recurrieron asiduamente a las cortes de justicia? La población nativa fue consiente que la única forma de limitar las exacciones por parte de los doctrineros fue recurriendo a los estrados judiciales, espacios legales donde los feligreses podían negociar las exigencias económicas de sus curas. Mientras los acuerdos se cumpliesen la convivencia social entre los doctrineros y feligreses podían perdurar por mucho tiempo sin que los indios presentaran queja alguna. En las siguientes líneas analizamos los verdaderos motivos económicos y políticos que condujeron a los curacas e indios principales de las parroquias a cuestionar el proceder pastoral de sus sacerdotes.

4.3.2.2.1. Administración de los sacramentos y fiestas religiosas

En 1631, el arzobispo Hernando Arias de Ugarte, visitando la doctrina de San Damián, descubrió que Alonso Ortiz de Cervantes[221] y su coadjutor Juan Hidalgo cobraban con

[219] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 32. 1659. F 17.
[220] Para conocer el desempeño religioso de Melchor de Segura en la doctrina de San Damián revisar: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 43. 1666. F 7v-8v y AAL. Curatos. Leg. 30. Exp. 8. 1692. F 6.

padrón en mano a cada indio de su parroquia y a las cofradías existentes un cuartillo de productos (papas, huevos y vino) durante las misas de los domingos y fiestas principales. Los citados sacerdotes, sin temor a transgredir los decretos conciliares, continuaron con la costumbre de sus predecesores de cobrar las limosnas como ofrenda. Si bien los indios declararon que lo daban de manera voluntaria, el arzobispo observó que se cobraba por padrón y con una cantidad fijada arbitrariamente, cuando lo lícito era que se hicieran en las iglesias sin importar la cuantía que los indios podían ofrecer según sus posibilidades económicas. Años antes, por estos mismos cargos Francisco de Ávila, antiguo sacerdote de San Damián, fue denunciado por sus feligreses (1607); en ese entonces los denunciantes declararon que eran obligados a entregar por las misas de domingo y fiestas religiosas de 2 a 4 reales, monto muy elevado si lo comparamos con la cantidad que se ofrecía en 1631[222].

El padre Ávila, al igual que los doctrineros Alonso Ortiz de Cervantes y Juan Hidalgo, exigía limosnas por las ceremonias eucarísticas que realizaba. En 1607, cuando el futuro extirpador decidió subir el tarifario de las ofrendas los indios de San Damián, decidieron capitularlo ante la imposibilidad de lograr que disminuyese el arancel. Sin embargo, los sacerdotes Ortiz e Hidalgo cobraban las limosnas pero se ajustaban a los montos acordados. Uno de los testigos al que se le tomó información en 1631 para conocer el desempeño de su doctrinero fue Cristóbal Choquecasa, alcalde y cacique de San Damián, personaje crucial en el descubrimiento de las idolatrías en Huarochirí (1608). Choquecasa, conocedor de la legislación canónica, no declaró nada sobre las irregularidades de su

[221] A.G.I. Real Audiencia de Lima. 222. N° 14. 1619. Natural de Lima, nació en 1571. Fue hijo legítimo de Cristóbal Ortiz de Cervantes, factor que fue de la Real Hacienda de Huamanga y Huancavelica, y de Luisa de Morales. En 1600 se graduó de bachiller en sagrados cánones por la Universidad Real de San Marcos. Desde 1602 hasta 1618 fue cura y vicario de la doctrina de Guariaca en la provincia de los Yaros, y comisario de la santa cruzada de este partido. En 1619 ingresa por oposición a la doctrina de San Damián y sus anexos, siendo además comisario de la santa cruzada en la provincia de Huarochirí. Murió en 1642.
[222] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp 9.1607. F 52.

doctrinero, pues desde 1619 estableció una buena amistad con el padre Ortiz celebrando junto a él la semana santa en el pueblo de San Damián (1621) (Martínez, 2016, p. 40). El 4 de agosto de 1631 dijo que es así "que los curas dichos los domingos y fiestas principales llaman a los indios en la iglesia por su padrón […] pero que nunca a visto que los compelan para ofrecer y no a visto que embiassen a cobrar la ofrenda"[223]. La información que ofreciera Choquecasa se contradice con la sentencia que diera al final de la visita el arzobispo Hernando Arias de Ugarte, que teniendo la potestad de emitir un castigo severo por el delito cometido decidió lo siguiente:

> Atento a que se an quexado algunos indios particulares de el dicho padre Juan Hidalgo y del licenciado Alonso Ortiz de Cervantes de que cobran las ofrendas por padrón obligando a los feligreses a que ofrenden y que en las fiestas principales de los pueblos […] mando que en ninguna manera las ofrendas se cobren por padrón y que solo el cura se ponga en el altar con su manipulo y reciba la ofrenda del que la quisiere voluntariamente dar y no la cobren de otra manera ni recivan los aguinaldo votixas de vino y otras cosas que dicen an acostumbrados a recevir lo qual guarden y cumplan, en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor […] y en quanto a lo demás del oficio de curas declaro no resultar contra ellos otro cargo alguno y que se emplearan bien en ellos otros mayores beneficios[224].

Esta misma displicencia de las autoridades eclesiásticas de no enmendar los errores de los doctrineros se evidenció en el proceso seguido contra Martín de Mena Godoy, cura de la doctrina de San José de Chorrillos, quien durante la visita que le hiciera Francisco Calvo de la Cámara en 1648 fue capitulado entre otros cargos por descuidar su labor pastoral, cobrar

[223] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 9. 1631. F 1-1v.
[224] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 9. 1631. F 5v-6.

limosnas durante las fiestas religiosas y administración de los sacramentos. El día 5 de mayo de ese mismo año, cuando los indios de la élite nativa se percataron de que por orden de su visitador el padre Mena había sido mandado a salir de su doctrina para el pueblo de Huamasica, decidieron capitularlo a nombre de los siete pueblos de su curato por los abusos que ejecutaba junto a sus curas tenientes. Lo interesante de este pleito judicial es que las acusaciones se remontaban desde el año de 1639 fecha en que ingresó como cura de Chorrillos. Incluso tres años antes (1645), en la visita de fray Cristóbal de Manchay y Velasco, obispo de Buenos Aires, había salido muy bien librado de las pesquisas gracias a los testimonios que en ese entonces ofrecieron los propios indios que ahora lo denunciaban de realizar prácticas ilícitas que desprestigiaban su labor pastoral[225].

¿Qué había pasado para que los indios cambiaran su parecer? ¿Por qué esperaron tanto tiempo para acusar a su doctrinero? Cuando los litigantes recurrían a los tribunales casi siempre era porque internamente no lograban solucionar sus diferencias personales con sus curas. El padre Alonso Ortiz de Cervantes recibía de los indios las limosnas que les había fijado sin queja alguna. Todo hubiera funcionado con normalidad si el arzobispo Arias de Ugarte no hubiese detectado el delito. La molestia de los feligreses se evidenciaba cuando los curas alteraban el monto acordado. El padre Martín de Mena, con ayuda de los alcaldes y camachicos, cobraba las limosnas según un tarifario. Los feligreses de Chorrillos señalaron que en las misas por las fiestas de Semana Santa o Pascua de Resurrección, su clérigo, utilizando un padrón, cobraba por limosna a cada indio casado un real y a solteros o viudos medio real. En el día de Todos los Santos el monto ascendía para los casados a cuatro reales y a 2 reales los solteros. La entrega de limosnas según los decretos canónicos

[225] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F83-83v.

era legítima siempre y cuando se entregara voluntariamente sin tarifario alguno. Incluso los indios debían entregar el dinero dentro de las iglesias sin que ningún feligrés sea perjudicado con la expropiación de sus bienes.

El padre Mena, cuando se percataba que algunos de los indios se habían ausentado de la misa para no ofrecer la limosna, acostumbraba mandar a los camachicos a tomarle cualquier cosa que hallaran en sus casas. Juan Quispeyalli, natural de Sisicaya, declara que de los indios "que aquel día en su pueblo no acuden a la iglesia, por el dicho padrón van los camachicos a cobrar a las casas […] y que a de ser quatro reales los casados y dos los solteros y solteras"[226]. Sebastián Fabián, natural del pueblo de San Francisco de Calahuaya, habiendo ejercido el puesto de camachico durante seis años, menciona que los alcaldes en complicidad con el padre Mena apresaban a los indios que se negaban a pagar las ofrendas, tal como sucedió con un indio principal de nombre Cristóbal Chumbi Ñaupa:

> Que tiene ordenado el dicho su cura que al indio que no pagan la ofrenda en el modo referido los alcaldes del pueblo deste testigo le metan en la cárcel hasta que paguen y que a los mismos alcaldes el mismo cura los apresó en la cárcel porque no le pagaban la ofrenda que el uno dellos es don Christoval Chumbi Ñaupa[227].

La desmedida ambición del padre Mena por seguir enriqueciéndose a costa de los indios se extendió a otras celebraciones religiosas como los matrimonios, cobrando a los novios el valor de 13 reales por el derecho de las arras, 4 reales de ofrenda por la ceremonia de la misa y 1 real a los padrinos y velados. La dedicación exclusiva que le diera a sus negocios particulares conllevó a que descuidara la evangelización, notándose en la poca inversión

[226] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F 7v.
[227] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F 25v-26.

que hiciera de la fábrica de las iglesias de su doctrina. Por tales motivos, el 12 de mayo de 1648 el visitador lo acusó de no haber procurado mantener en buen recaudo las parroquias de San José de Chorrillos y Santo Domingo de los Olleros. Asimismo, se le criticó de no asistir a los oficios espirituales originando que sus feligreses falleciesen sin confesión y de permitir la existencia de cofradías que no gozaban de licencia arzobispal. La ausencia del padre Mena en los pueblos anexos de su doctrina se volvió una costumbre que Juan Chauca Huamán, natural del pueblo de San Cristóbal de Chatacancha, diría que su cura solo iba dos veces al año, confiando a sus tenientes Tomás de Espinoza y Joseph Laureano Mena la administración de los sacramentos de sus feligreses[228].

El 16 de mayo de 1648 el padre Mena, como descargo a los capítulos, manifestó haber cumplido honradamente con su oficio clerical culpando a sus tenientes, especialmente a Tomás de Espinoza y Jerónimo de Antezana, de incumplir sus funciones[229]. También negó que haya mandado a los camachicos con sus quipus a cobrar las ofrendas cuando la verdad de los hechos era que los indios lo entregaban voluntariamente en el altar de las iglesias. Asimismo, señala que enterado de la costumbre de sus antecesores de recibir de los indios dos reales y un real como ofrenda de Viernes Santos, le aconsejó a sus feligreses de no hacerlo. Es necesario aclarar que el padre Mena en ningún momento de su confesión niega que la ofrenda se haya entregado tal como se indica en la probanza, limitándose a aclarar que los indios lo hacían voluntariamente.

A comienzos de 1647 el padre Martín de Mena Godoy tuvo que ausentarse de su curato por motivos de salud, solicitando licencia al arzobispo Pedro de Villagómez para viajar a la ciudad de Lima. Hasta el tiempo que durase su recuperación dejó como cura

[228] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F 39v-41.
[229] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F 42.

interino a su sobrino Laureano de Mena, personaje que más que ayudarlo alteró la tranquilidad social que por ese entonces existía en los pueblos de su parroquia. Las tensiones sociales que se generaron alrededor de su persona explicarían en parte los motivos que determinaron que los feligreses decidieran denunciar a su tío en la visita de 1648. Los indios, por el conocimiento que poseían de la legislación colonial, sabían que obligar a entregar limosna durante las misas de las fiestas religiosas estaba prohibido, pero lo hacían con el fin de evitar conflictos con sus curas. Para las autoridades nativas era políticamente estratégico congraciarse con sus doctrineros ya que fueron su carta de presentación ante los funcionarios reales. Cuando los doctrineros exigían desmedidamente mano de obra y mercancías que perjudicaban a los bienes de comunidad, la costumbre de ofrecer mercancías según una tarifa fija se transformaba en los tribunales eclesiásticos como una práctica ilegal de los párrocos. Esta estrategia legal fue uno de los recursos que utilizaron los litigantes indígenas para desprestigiar a sus doctrineros.

A pocos días de oficiar como cura interino, José Laureano de Mena fue acusado el 10 de enero de 1647 por los indios camachicos del pueblo de San Francisco de Sunicancha por lesiones graves y haberles arrebatado dos mulas[230]. Gonzalo Chumbimanya, ante los alcaldes ordinarios del cabildo de Huarochirí, argumentó que en el mes de octubre de 1646 estando cumpliendo sus indios la mita de tambo de pasajeros en el pueblo de San José de Chorrillos, un español de nombre Bernabé Sánchez de Espinoza le solicitó una mula y un guía, entregándole por disposición de su cura una mula suya. Cuando llegaron al pueblo de Huarochirí el español no le quiso devolver la mula al indio guía, alegando que su amigo Laureano de Mena se lo había dado a cambio de otro animal que se lo restituiría cuando

[230] AAL. Causas Criminales. Leg 16. Exp 5. 1647. Documento sin foliación.

regrese de Huancavelica, regresando ese día al pueblo de Chorrillos. El cura enterado de los hechos muy enojado culpó a Gonzalo y al indio camachico por el robo de su mula. Sin tener responsabilidad alguna maltrató y golpeó a los demandantes metiéndolos presos en la cárcel del pueblo. Los testimonios de la parte litigante revelan que el sobrino del padre Martín de Mena se encontraba desde hace dos años como cura interino de su tío, apoyándolo en su labor pastoral y en las actividades económicas de su doctrina. Algún problema debió haber sucedido para que los capitulantes demoraran tres meses para denunciar a su cura, pues como ya se dijo los hechos narrados habían ocurrido en el mes de octubre de 1646.

La presión económica y maltratos que Laureano de Mena cometiera contra sus feligreses debieron acentuarse una vez que su tío se encontrara en la ciudad de Lima, porque tiempo después los indios de su doctrina reunidos en el pueblo de Santo Domingo de los Olleros pretendieron asesinarlo por orden de su gobernador Sebastián Quispe Ninavilca. El 27 de abril de 1647 el padre José Laureano de Mena, casi convaleciente por las heridas que le propinaran sus feligreses, se dirigió a la ciudad de Lima para acusar criminalmente a los culpables ante el provisor Martín de Velasco y Molina por los golpes y pedradas que recibiera salvando de morir gracias a la ayuda de un amigo español[231]. El agraviado refiere que celebrando la Pascua de la Resurrección en el pueblo de los Olleros donde también se habían congregados los demás pueblos anexos de la doctrina de San José de Chorrillos, ordenó a ciertos indios mitayos para que llevasen con sus caballos un cajón de huevos y dos cestos de gallinas a la casa de su tío que se encontraba en la capital. Uno de los indios llamado don Martín Chauca Huamán le recriminó a que le pagase primero su

[231] AAL. Causas criminales. Leg.16. Exp. 6. 1647. Documento sin foliación.

trabajo ya que siempre tenía la costumbre de no remunerarlos insultándolo de "ladrón", injuria que Laureano de Mena lo tomaría como una falta de respeto dándole de piñizcadas.

A los pocos instantes de producido el altercado el indio Martín Chauca empezó a gritar a viva voz, convocando a un grupo de 400 indios que enterados de lo ocurrido vociferaban en el tumulto "matemos a este ladrón que no queremos cura ni tenemos más dios que a nuestro cacique y gobernador don Sebastián Quispe Ninavilca"[232]. Un indio principal de nombre Diego, cacique del pueblo de Matara, comunicaba a los concurrentes que su gobernador le había aconsejado que no consintiese mucho tiempo sacerdotes enemigos ya que así vivirían con más libertad. Otro indio curaca del pueblo de los Olleros de apellido Canchomania dijo "a vozes echemos de aquí a este perro ladrón deste cura que lo emos de capitular sin que ni para qué y echallo de aquí y todos los demás indios que estavan presentes respondieron que decía muy bien"[233]. Todos los testigos que presentó el padre Laureano Mena concuerdan en culpar a Martín Chauca como el líder del disturbio porque era el responsable de haberlo golpearlo sin compasión azuzando a los demás a que hicieran lo mismo, incluso un cuñado suyo fue quien le arrojó una piedra en el rostro cayendo inmediatamente al suelo.

Entre los revoltosos también se encontraba otros caciques e indios principales como Juan Flores, escribano, Juan Chauca Rochi hijo del gobernador don Lázaro Canchusana y don Diego Matara el mozo. Si no fuera por el capitán Cristóbal Mesia de la Cerda los indios hubieran logrado matarlo. ¿Qué fue lo que motivó a que los indios decidiesen matar a su cura? Si bien los declarantes se dedicaron a relatar los maltratos que sufriera el doctrinero, en ciertos pasajes de su probanza se menciona que los indios le reclamaron por no querer

[232] AAL. Causas criminales. Leg.16. Exp. 6. 1647. Documento sin foliación.
[233] AAL. Causas criminales. Leg.16. Exp. 6. 1647. Documento sin foliación.

pagarles el servicio de trasladar ciertas cargas a la ciudad de Lima. Los doctrineros estuvieron prohibidos de aprovecharse de la mano de obra de sus feligreses, obligándolos a reenumerarlos por los servicios brindados. Algunos sacerdotes abusando de la buena voluntad de los indios se excedían con los curacas en la entrega de una partida mayor de indios para que lo apoyasen en sus actividades económicas. Las poblaciones nativas no se negaron en satisfacer sus requerimientos, pero si el pedido se hacía de manera ofensiva las autoridades indígenas trataron de poner un límite a los atropellos ya sea negociando o recurriendo a los tribunales.

El capitán Mesía de Cerda, testigo ocular de los hechos, llegó a escuchar de unos de los indios que se encontraba en la trifulca que Sebastián Quispe Ninavilca le había dicho "que no se dejasen sujetar tanto ni le diesen al cura tanto recaudo de servicio ni de mita como pidiesse"[234]. La confesión de este último dilucida en gran parte las verdaderas causas que desencadenaron los acontecimientos trágicos en el pueblo de Santo Domingo de los Olleros. Los indios cansados de los abusos de sus curas y por recomendación de su propio gobernador Ninavilca planearon matarlo. Lamentablemente el proceso se encuentra incompleto, la cual impide conocer los pormenores del pleito. Los testimonios documentales señalan que los líderes del disturbio fueron severamente castigados. Juan Chauca Rochi, hijo de Lázaro Canchusana, gobernador de los Olleros, fue mandado a la pena de las galeras por orden del virrey Marqués de Mancera. Desde aquel momento los indios de la élite nativa juraron tomar venganza contra los dichos doctrineros.

Es evidente que la denuncia por abusos y faltas morales que se ventilaron en la visita de 1648 fue el resultado de un conjunto de sucesos que se gestaron a partir de las

[234] AAL. Causas criminales. Leg.16. Exp. 6. 1647. Documento sin foliación.

exigencias económicas que empezó hacer Laureano de Mena. No por algo Juan Flores, indio escribano, implicado en el frustrado asesinato de 1647, fue uno de los testigos que cuestionaron el desempeño de Martín de Mena Godoy y su sobrino. El doctrinero, salvando toda responsabilidad, culparía a sus curas interinos de perjudicarlo en su oficio sacerdotal, argumento que no fue tomado en cuenta por el señor visitador, pues por los testimonios de los litigantes se demostró que el cura propietario estaba enterado de las prácticas ilegales de sus ayudantes.

> Martín de Mena Godoy cura de este beneficio de Sisicaya i sus anexos respondiendo a la acusación que el fiscal de este jusgado me tiene hecha por los cargos que an resultado contra mí de la visita en que vuestra merced está entendiendo, digo que debo ser dado por libre por lo que en mi confeción tengo declarado en especial del que se me hace por aver resebido las ofrendas que los feligreses de este dicho beneficio an hecho por el modo que refiere el dicho cargo por no ser ni aver pasado ansi ni averlas hecho yo por mi persona sino de ordinario por mano de los saserdotes ayudantes que siempre e tenido conmigo con lisencia de el prelado como son el bachiller don Joseph Laureano de Mena y bachiller Tomás de Espinoza, antes quando llegó a mi noticia que el susodicho hacia las dichas ofrendas por el estilo dicho estando yo en el pueblo de el Chorrillo en la dicha cobransa de los diezmos embie a mandar al bachiller Tomás de Espinosa que no hiciese las dichas ofrendas ni continuase la que llaman de todos los sanctos […] con poco temor de dios se fue ocultamente sin quererse ver conmigo ni darme quenta de lo que avia estado a su cargo[235].

[235] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F 81.

La sentencia del visitador Francisco Calvo de la Cámara fue demasiada benévola para el acusado ya que se esperaba una sentencia ejemplar. El padre Mena recibió como castigo la obligación de pagar 200 pesos por las ofrendas que recibió durante las fiestas religiosas. Otros 200 pesos por todo lo que cobró en la celebración de los matrimonios por los derechos de las arras. Junto a estos gravámenes se le añadieron las costas de la visita, teniendo que solventar una suma de 700 pesos y 10 libras de cera[236]. Terminada la visita, el polémico sacerdote siguió administrando su doctrina con total normalidad, tanto así que en 1652 solicitó al provisor Martín de Velasco y Molina que mande a Plácido de Antolinez, cura de San Damián, le confiera los pesos que había entregado como castigo en la visita de 1648 porque lo necesitaba para la refacción de sus iglesias. ¿Qué sucedió con el sobrino? Tiempo después José Laureano de Mena ganó por oposición la doctrina de las minas del Nuevo Potosí, siendo capitulado en 1657 por los mismos cargos que el presente juicio[237]. El proceso judicial que acabamos de analizar nos permite comprobar que los visitadores fueron muy compasivos en la hora de corregir las faltas morales de sus integrantes. A lo largo del siglo XVII los doctrineros de Huarochirí que incumplieron los decretos sinodales nunca llegaron a ser expulsados de su doctrina.

Los curas huarochiranos continuaron quebrantando la ley con sus prácticas ilícitas tal como se descubrió en la visita que realizara Francisco Calvo de la Camara a la doctrina de San Mateo de Huanchor (1648), cuyos doctrineros Atilano de Anaya y su ayudante Joseph

[236] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648. F 85v-88.

[237] AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp. 11. 1657. Luego de su experiencia en San José de Chorrillos ocuparía durante los años de 1651 a 1653 los curatos de San Luis de Huari y San Pedro de Paccho. En 1654 ingresaría a la parroquia de la Nueva Potosí, al año siguiente concursaría a la doctrina de San Lorenzo de Quinti, beneficio que había quedado vacante por la muerte del propietario Joseph Calvo de Sandoval. Debido a una serie de rumores que lo sindicaban como el autor del robo de cierta cantidad de barras de plata, el citado beneficio le fue otorgado a Pedro de Saravia. Sus problemas con los indios no fueron impedimento para que pueda escalar en la jerarquía eclesiástica, porque en 1672 se encontraba como cura rector de la iglesia de San Marcelo.

de Vargas fueron acusados por los caciques, asistentes de doctrinas y camachicos por presionarlos a pagar limosnas durante las misas que se celebraban en las fiestas religiosas. Con el solo propósito de impulsar sus actividades económicas se aprovechaba de la mano de obra y en la compra de mercancías a menor precio de lo que valía en el mercado colonial. A estos cargos de carácter mercantil se le sumó la de haber descuidado su oficio pastoral confiando a los fiscales la enseñanza de la doctrina cristiana y administración de los sacramentos[238]. Aquí surge nuevamente la misma interrogante que nos planteamos en el caso anterior: ¿Por qué demoraron tanto tiempo los indios en ventilar estos delitos si muchos que lo capitularon formaron parte de la maquinaria comercial del doctrinero Anaya? En el cargo N° 11 que recibió el visitador por parte de los indios se dijo lo siguiente:

> De dos años a esta parte en la conmemoración de los difuntos el dicho bachiller Joseph de Vargas después aver dicho missa se pone en la puerta de la iglesia deste pueblo y con un padrón que tiene en las manos en compañía del propietario ba llamando a los indios para que ofrescan y a los casados les hace que cada uno ofresca tres reales demás de las papas mais [ilegible] y ocas y otras cosas que ofrecen sus mugeres y los solteros solteras viudas y viudos a real y medio y también se queda con los cabos de vela de cera que los indios e indas ponen en las sepolturas de sus difuntos y a los que no llevan que ofrecer les quita las mantas [ilegible] asta que traen la ofrenda[239].

Todos los testigos señalan que el cura propietario junto a su ayudante venía cometiendo dichos delitos desde hace mucho tiempo. Si bien la cobranza obligatoria de las limosnas en

[238] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 3-4v.
[239] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. 4v.

el día de Todos los Santos estaba prohibida según los decretos sinodales, la práctica de cobrarlos mediante un padrón se había vuelto una costumbre en los pueblos rurales. Los indios lo entregaban siempre y cuando negociaran previamente con su cura el monto a ofrecer. Meses antes que se produzca la visita, ambos sacerdotes empezaron actuar despóticamente contra sus feligreses. Juan Bautista, indio natural del pueblo de Huanchor del ayllu Chachayna, dijo que siendo padrino del matrimonio Cristóbal Atalloclla y María Mayhuay, el padre Joseph de Vargas le llevó contra lo que está estipulado en los decretos sinodales seis reales por las arras, y dos pesos y dos reales por la limosna de la misa. Este testigo como camachico de su parcialidad conocía que los mencionados curas tenían trato y granjería de comprar a menor precio, contra la voluntad de los indios, gallinas, pollos, huevos, papas secas y verdes. A comienzos de 1648, el padre Vargas le había enviado juntar papas secas y verdes, pagándole por cada anega solo doce reales cuando el precio real era de veinte reales. Lo mismo sucedió con la anega de papas secas, recibiendo tres reales en vez de seis. Luego de recoger las mercaderías Juan Bautista con la ayuda de los indios mitayos lo trasladaban a la ciudad de Lima para su venta[240].

El testigo Diego Cóndor Machacoay, camachico del ayllu de Yanamarca, narró que tales productos eran llevados a la casa de un clérigo presbítero, individuo que se encargaba de comercializarlos en los mercados de la capital. Durante toda la semana los viajes se repitieron constantemente. Los indios no solo iban y traían el dinero del negocio de las mercancías; a su regreso también cargaban para su cura pan y vino, productos que vendía a los feligreses de su doctrina. En los alegatos la parte acusadora hizo hincapié que el cura Joseph de Vargas era poseedor en el pueblo de Huanchor de tres pulperías que se

[240] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 23-24

encontraban en las casas de Pedro Yupa, Miguel y Juana Mallau, indios que se encargaron de vender el vino a sus paisanos[241]. Con la ayuda de los asistentes de doctrina utilizaba de las cabalgaduras de los feligreses para trasladar mercancías a los ingenios de Casapalca, Chiclla y San Juan de Matucana, sin pagar un solo peso a los dueños de los animales.

Tal como pasó con el juicio que se siguiera al padre Martín de Mena, los curacas, alcaldes e indios principales de la doctrina de San Mateo de Huanchor decidieron capitular a sus doctrineros por perturbar la costumbre que se tenía en la cobranza de los oficios religiosos. El 6 de julio de 1648, Joseph de Vargas fue llamado a declarar por los cargos atribuidos a su persona. En breves líneas detalló ser natural de la ciudad de Lima y cura interino de Atilano de Anaya, cuando se le preguntó por el tiempo en que se hallaba ejerciendo el cargo dijo que hace un año y medio por una licencia que le concedió el provisor Martín de Velasco y Molina. Durante las diligencias el visitador Francisco Calvo de la Cámara verificó que el cura propietario se encontraba ausente de su curato por permiso del arzobispo Pedro de Villagómez. Los indios litigantes concuerdan en declarar que los abusos se intensificaron seis meses antes que se iniciara la visita pastoral (29 de junio de 1648), fecha en la que el cura propietario ya no se encontraba en el pueblo de Huanchor. La ausencia del padre Anaya tampoco lo libraba de los delitos que se cometían en la administración de su doctrina, más aun cuando está comprobado por el testimonio de Juan García, indio alcalde, que desde hace dos años "el dicho bachiller Joseph de Vargas en la conmemoración de los difuntos después del aver dicho missa en esta iglesia se pone en la puerta della con un padrón en las manos en compañía del licenciado Atilano de Anaya"[242].

[241] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 20-21.
[242] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 14v.

La convivencia social que existía en Huanchor se vio alterada cuando el padre Vargas quedó como interino de la doctrina. Durante la celebración de los bautismos, sin motivo alguno empezó a pedir a los indios a "que le ofrezcan a veces un peso y otras seis reales diciendo que la mitad es para él y la otra para el cura propietario"[243]. En la época de la cuaresma, después de las confesiones, obligó a las indias a que le llevaran "gallinas, pollos guebos y otras cosas y a la que no le lleva alguna cosa de lo referido la detiene dos y tres días y no la quiere confesar como lo hizo con Inés Chunbi"[244]. Algún interés económico con los mineros debió motivarlo para que haya mandado armar un arco desde el pueblo de Huanchor hasta el puente del rio para recibir a Joseph Martínez de Leiva, tesorero de las cajas reales del reino. Con ayuda de los cantores de la iglesia y otras autoridades nativas informó a los demás vecinos que lo hacía porque dicho funcionario venía de Lima de un pleito contra Gerónimo Pomachagua, gobernador del repartimiento de Mama. De los 11 capítulos que el visitador registró de los indios capitulantes solo en el último se le atribuyeron al cura Atilano Anaya su responsabilidad, achacándose el resto de los cargos a Joseph de Vargas. Lo que indica que los conflictos se originaron por el descontrol del cura interino.

Durante su confesión, el padre Vargas reconoció haber cobrado durante los matrimonios trece medio reales por las arras y dos pesos por limosna de la misa. Niega en todo momento haber pedido a los padrinos durante los bautismos seis reales, aclarando que solo recibe lo que los indios le entregan voluntariamente. Rechaza el cargo de tener trato y granjería, de comprar a menor precio los productos agrícolas de sus feligreses ya que siempre lo adquiere al valor que lo tasan los pasajeros en los tambos. Además dijo que si

[243] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 12.
[244] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 12-12v.

alguna vez tuvo que enviar a la ciudad de Lima las dichas mercancías, lo hizo para el sustento de sus familiares y no para comercializarlos. Su testimonio se contradice cuando en la pregunta ocho declara haber enviado a sus indios a vender los vinos y pan de su propiedad:

> Desde que está en este pueblo le deben de aver traído quando más seis botijas de vino y dellas a dado a vender tres o quatro y que el pan tal ves a embiando también por él y dado a vender alguno porque se endurese y si se lo volviendo lo recibe y no les obliga a los indios a lo que la pregunta dice y que el pan que a imbiado a Chiclla a sido para que se lo den a Domingo de Moya dueño de aquel ingenio y que luego se vuelva el indio que lo lleba porque no es con cargo de venderlo y le paga al indio su trabajo[245].

Como ya era una costumbre en este tipo de pleitos, Joseph de Vargas utilizando el mismo argumento que otros curas vecinos de Huarochirí trató de excusarse diciendo que todo era el resultado de la venganza de sus indios debido a la buena labor pastoral que desempeñaba en su curato. Veinte cinco años antes que se diera inicio a este conflicto, otro cura de Huanchor Andrés Mujica habiendo sido acusado por una serie de abusos que realizaba en su parroquia, alegó en 1623 que sus feligreses lo capitulaban en venganza por haber descubierto sus antiguas prácticas idolátricas en 1618[246]. Resulta descabellado pensar que

[245] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 29-29v.

[246] A.A.L. Capítulos. Huanchor. Leg. 4. Exp. 3. 1623. Los caciques y principales del pueblo de San Mateo de Huanchor lo acusaron por aprovechamiento de la mano de obra de sus indios, falta de predicación y enseñanza católica, cobros excesivos durante la administración de los santos sacramentos, comprar productos a menor precio y apoderarse de los bienes de los difuntos. El padre Andrés de Mujica había ingresado a dicha doctrina en el año de 1613, administrándola aparentemente bien sin recibir queja de sus feligreses. La cercanía de su jurisdicción eclesiástica con las minerías del Nuevo Potosí, le permitió establecer vínculos con los principales mineros de la zona, propietarios a quien les proveía de mercancías para el sustento de los trabajadores. Los litigantes señalan que durante la visita de Cristóbal Loarte de Ávila también lo habían capitulado por los mismos cargos (1618). Durante el proceso judicial el bachiller Andrés de Mujica, con la finalidad de desacreditar la denuncia de sus indios, adjuntó una breve relación que había dirigido unos años

tanto Vargas y Mujica se atrevieran a reconocer durante las diligencias judiciales que administraban sus curatos como una verdadera empresa económica. En 1657, Joseph Laureano de Mena se excusaba de los capítulos que le pusieron los indios de las Minas de Nuevo Potosí de estar inducidos por los españoles enemigos que vivían en los asientos mineros[247].

Al final de su testimonio, Joseph de Vargas, confesó haber cobrado en el día de Todos los Santos con un padrón tres reales por cada indio casado, un real y medio para los viudos. Aclarando que lo recibió voluntariamente, no obligando a los solteros a ofrecerlo. Y si alguna vez "se les a pedido como es verdad que se les a pedido algunas veces no dan real y medio sino lo que quieren o nada"[248], lo que demuestra que el propio acusado lo recolectaba sin recibir queja de los indios. El 7 de julio de 1648, los indios capitulantes se reafirmaron en sus declaraciones. ¿A caso los feligreses de Huanchor armaron los capítulos para desprestigiar a su cura debido a su buena labor pastoral? Durante todo el proceso judicial se vio que los indios probaron su demanda; sin embargo, el visitador decidió absolverlo de haber cobrado limosnas el día de todos los santos, condenando a Joseph de Vargas a pagar diez pesos por haber comprado de sus indios productos a menor precio y comercializar pan y vino en su doctrina. En el tema de utilizar las cabalgaduras de los

antes al arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero sobre la visita de idolatrías que realizó en los pueblos viejos de su doctrina, donde los implicados, los mismos que lo denunciaban, practicaban sus rituales y ceremonias paganas. Esta relación, escrita en el contexto de las campañas de idolatrías durante los años de 1613-1617, narra de manera pormenorizada los centros de adoración, malquis, ministros hechiceros y de las ceremonias que se realizaban en honor a sus dioses en los pueblos de Chachacayán, Choguarochac, Caucacayán y Tupillacas. Los testimonios documentales demuestran que los indios fueron culpados por reincidir en sus idolatrías. Quizás esto provocó que por venganza el padre Mujica fuera denunciado en 1618 por actividades económicas que sus feligreses callaron por mucho tiempo. Es más que seguro que el doctrinero de Huanchor, aprovechándose del desprestigio religioso de sus indios siguió cometiendo sus fechorías, siendo capitulado en 1623. Al finalizar el proceso, Baltazar de Padilla lo absolvió de los cargos, por lo que a los indios no le quedó otra que apelar a la Real Audiencia de Lima.

[247] AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp. 11. 1657. F 177

[248] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 30v

indios, decreta "que de aquí adelante pague el alquiler de las cavalgaduras que asi pidiere a sus dueños en su propias manos pena de dies pesos"[249]. Una vez más los jueces eclesiásticos solo se limitaron a castigar a sus doctrineros imponiendo un pago pecuniario y advertencia de no reincidir en los mismos delitos. Cuánto de cierto tuvo el cronista Felipe Huamán Poma de Ayala cuando dijo que "los padres y curas a vista de ojos y a secretas quedan descomulgados. En eso tienen la culpa los jueces y visitadores y fiscales de la visita, de no pesquisar como quedan irregular y descomulgado de esta manera" (Huamán Poma, 2015 [1615], p. 244).

Los pleitos judiciales que enfrentaron los clérigos de Huarochirí nos permiten demostrar que las actividades económicas que realizaron en el siglo XVII fueron consentidas al interior de las parroquias porque precisamente supieron negociar con los indios la prestación de servicios y los excedentes de los bienes productivos de las comunidades. No debe sorprendernos entonces que en cierto tiempo los propios feligreses reconociesen ante los visitadores el buen desempeño católico de sus sacerdotes y en otro cambiasen el discurso la de un transgresor de la legislación canónica. Esto es lo que veremos en las siguientes líneas con las historias de Lorenzo Pérez de Viveros, Pedro de Saravia y Francisco Doria y Aguilar, doctrinero de Carampoma.

4.3.2.2.2. La mano de obra indígena

Los doctrineros del corregimiento de Huarochirí además del sínodo que recibían como honorarios tuvieron otros ingresos económicos procedentes de su actividad pastoral y

[249] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648. F 43v.

negocios particulares (obrajes, estancias, chacras y comercio)[250]. Como ya se indicó los curas aprovecharon de su oficio eclesiástico para obtener mercancías de sus feligreses durante las misas y fiestas religiosas que se celebraban en los pueblos rurales. Con la ayuda de sus asistentes de doctrinas trasladaban las cargas de alimentos para ser comercializadas en la ciudad de Lima, tambos de la provincia y centro mineros de la zona. Las actividades económicas que desarrollaban en sus curatos se debieron en gran parte por el control de la mano de obra que tuvieron a su disposición, trabajo que algunas veces pagaban al precio acordado, pero en otras ni siquiera lo hacían, injusticias que los feligreses y sus agentes legales trataron de limitar recurriendo a las cortes judiciales. Recordemos que este tema de investigación fue abordado en la década de los ochenta por el historiador Antonio Acosta, quien estudió dicha problemática desde una mirada panorámica analizando las principales doctrinas del virreinato del Perú (Acosta, 1982a, p. 126-127 y 1982b, p. 11-19).

En esta oportunidad nuestro trabajo enfatiza cómo y de qué manera se regularizó la prestación del servicio indígena a los doctrineros del corregimiento de Huarochirí. La corona española mediante provisiones reales dispuso que los curas gozaran de 3 a 5 mitayos para su servicio doméstico, cantidad que no siempre le resultó suficiente para el funcionamiento de sus empresas económicas. Antes estas circunstancias, los sacerdotes debieron negociar previamente con los caciques la prestación de la mano de obra de sus indios, fijando el número de personas y sueldo a pagar. El incumplimiento de tales acuerdos y la intransigencia de los curas de seguir abusando de sus indios dieron origen a los pleitos judiciales que pasamos a explicar.

[250] Por las investigaciones del historiador Antonio Acosta se conocen que los doctrineros solo debían gozar de su sínodo, alimentos que debían pagar, tener al servicio 3 o 5 indios y beneficiarse de las limosnas que voluntariamente le entregaban los indios (Acosta, 1982a, p. 132).

En 1605 Francisco Vilcacaxa y Lorenzo Curacapcha, indios tributarios del pueblo de San Pedro de Mama capitularon a su doctrinero Lorenzo Pérez de Viveros por cometer una serie de prácticas ilícitas que atentaban contra su oficio sacerdotal. Los cargos que le pusieron giraron en torno al aprovechamiento de la mano de obra de los muchachos que asistían a la enseñanza de la doctrina y del pago injusto que recibían los indios mitayos y tributarios por los trabajos que le realizaban[251]. En la probanza que presentaron los litigantes se dio a conocer cómo Lorenzo de Viveros era dueño de unas tierras que se ubicaban junto al pueblo de Santa Inés, chacras donde iban a trabajar sus tres indios mitayos junto a otros feligreses que los curacas de su doctrina les designaban. Para dichas labores obligaba a cada indio que llevaran sus propios instrumentos para cultivar, designándole actividades que demoraban varios días, pagándoles por todo su trabajo dos reales. Lorenzo Curacapcha, que no pudo terminar sus labores a la fecha indicada, fue cruelmente azotado por disposición del padre Viveros. En desmedro de los decretos sinodales se aprovechaba de los muchachos de la doctrina sin remunerarles peso alguno para que le recojan higos y otras frutas de las chacras, cortar alfalfa, cuidar sus caballos, carneros y sementeras, desatendiendo con ello su enseñanza católica y la de ayudar a sus padres en los quehaceres domésticos. El padre Lorenzo Pérez de Viveros, inconforme con lo que se producía en sus posesiones, se valió de otros impuestos religiosos para apoderarse de los excedentes productivos de las comunidades. Es así que, durante la cobranza de las primicias, obligaba a los indios a cumplir con un monto arbitrario entregando más cantidad de lo que acostumbraban. Y como si esto fuera poco, compraba a sus feligreses productos a menor precio de lo que valía en el mercado colonial. Cabe precisar que todas las mercancías que recibía el doctrinero de Mama eran recogidas por los fiscales, sacristanes y

[251] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 1-1v

cantores, y que con la ayuda de los indios mitayos lo llevaban a la capital limeña para que una negra esclava lo vendiese en la plaza de la ciudad.

El polémico doctrinero de Mama, replicando el accionar de los curas vecinos de la provincia de Huarochirí como Fernando Maldonado, Fernando de Avendaño, Francisco de Ávila y Diego García Hermoso[252], impulsó otras actividades económicas que les permitió mejorar sus ingresos monetarios como fue el "amasijo de pan" que poseía en la ciudad de Lima. Los mitayos fueron quienes se encargaron de vender el pan en los pueblos de San Jerónimo de Surco y San Mateo de Huanchor. Al indio que no acababa de vender el pan el padre Viveros los compelía a costear de su propio dinero causándole gran daño. Cabe precisar que el servicio personal que tuvo a su disposición no necesariamente se restringió a sus negocios mercantiles sino que también estuvo para su provecho personal. En 1603, para construir una casa que poseía en la ciudad de Lima[253], mandó a sus mitayos y a otros indios del común a un cerro llamado Lampa, que se encontraba a tres leguas del pueblo de San Pedro de Mama, para que cortasen unos magueyes. Los indios demorarían más de seis

[252] En 1602, Fernando Maldonado, cura de la doctrina de Huarochirí, fue acusado por obligar a sus feligreses a entregarle ofrenda en el día de los muertos, no pagar a los indios mitayos que llevaban sus cargas a la ciudad de Lima, y solicitar producto sin pagarle el valor de la misma, debiéndole un total de 124 patacones y seis reales (AAL. Derechos Parroquiales. Leg. 1. Exp. 2. 1602). Dos años antes, Hernando de Jesús, cura de la doctrina de Carampoma, enfrentó los mismos problemas (AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9 Exp 1. 1600). En el mismo contexto que fuera capitulado Francisco de Ávila en San Damián (1607), otro futuro extirpador de las idolatrías como Fernando de Avendaño sería acusado por ausentarse de la doctrina de San Pedro de Casta, maltratar a sus indios y compeler a que les entreguen ofrendas durante las fiestas religiosas (ver: AAL. Papeles Importantes. Leg. 6. Exp. 7. 1606 y AAL. Capitulos. Leg 1. Exp 7. 1607.

[253] AAL. Causas civiles. Leg.4. Exp. 23. 1604. F 10-15. Los doctrineros de Huarochirí, en los años de 1600 a 1606, llegaron a comprar casas en la ciudad de Lima con la finalidad de estar cerca de la jerarquía eclesiástica y asegurar un espacio donde se pudieran guardar las mercancías que traían de sus doctrinas. Por la referencia de una escritura pública que se le otorgó a Andrés de Terrazas por la venta de una casa en 1603, se conoce que fue vecino de unos solares que pertenecieron a Lorenzo Pérez de Viveros. La propiedad se encontraba cerca a la plazuela de San Diego.

meses para cargar y trasladar dichas maderas a la capital recibiendo como pago medio real por día[254].

Lo interesante del proceso judicial que analizamos es la tardía reacción de los litigantes para acusar al padre Viveros ya que los delitos mencionados tenían mucho tiempo de practicarse sin que los indios presentasen queja alguna durante las visitas pastorales que experimentó la doctrina de Mama durante el periodo 1600-1605 (10 años aproximadamente). Todo lo contrario a lo que a simple vista se pudiera interpretar sobre los hechos en cuestión el cura de Mama recibió el apoyo de toda la élite nativa de su doctrina, sobre todo del gobernador, caciques e indios principales, personas que desacreditaron la demanda de los agraviados[255]. El hecho de que las autoridades indígenas criticaran la demanda de Francisco Vilcacaxa y Lorenzo Curacapcha no quiere decir tampoco que las denuncias hayan sido falsas. Si lo indios litigantes decidieron acudir solos a la corte judicial fue porque sus caciques no aceptaron sus quejas debido a las negociaciones que mantenían con su doctrinero. Para los indios de la élite indígena, expertos estrategas políticos, era mejor mantener buenas relaciones con su cura que tenerlo como enemigo, siempre y cuando sus actuaciones ilícitas no perjudicaran sus privilegios y bienes de la comunidad en general. El testimonio que ofreció Juan Casaco, indio ladino gobernador del pueblo de Mama, es valioso sobre todo por lo que señala en torno a la prestación de mano de obra que concedían a Lorenzo Pérez de Viveros. Cuando se le preguntó sobre los supuestos abusos que cometía su doctrinero contra los indios que trabajaban en sus tierras dijo lo siguiente:

[254] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 8-43. Los litigantes presentaron a Juan Casaco, Martín Manguia, Pedro Macoy, Diego Centeno, Sebastián Capcha Raqui y Hernando Chalo, todos ellos indios naturales.
[255] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 80-110. Entre los testigos que fueron presentados en el proceso resaltan los nombres de Jerónimo Maco, cura principal de Mama y Juan Casaca, gobernador de Mama. También fue llamado a declarar Fernando de Avendaño, cura de la doctrina de San Pedro de Casta, amigo de Lorenzo Pérez de Viveros, quien reconoce que su compañero utiliza el trabajo de sus indios para sus actividades económicas, pero les paga el justo precio.

> De la tercera pregunta dixo que este testigo como gobernador a repartido al dicho licenciado Vivero algunos indios que an sido muy pocos para que trabaxen en una guerta que tiene junto al pueblo de Santa Inés a los quales les da muy abastecidamente de comer y les paga a dos reales por cada día de travaxo que travaxan en la dicha guerta ques lo que merecen y su justo precio[256].

La declaración del citado gobernador es contundente, reconoce que su cura era dueño de unas huertas de sembrar, tierras que se encontraban al interior de su doctrina. Si bien los miembros de la iglesia estuvieron impedidos de tener "tratos y grangerias" en su jurisdicción eclesiástica, esta medida casi nunca se cumplió. Alonso Pérez, junto a otros sacerdotes de Huarochirí, llegaron a comprar tierras para sus negocios particulares tal como sucedió con Antonio Guerrero de Espinar, cura de San Jerónimo de Surco, que era dueño para 1630 de unas chacras de pan llevar que se encontraba entre los pueblos de San Pedro de Mama y Santa Inés[257]. Si Pérez de Viveros gozaba del apoyo de los caciques, quienes les proporcionaba los indios para sus negocios particulares, no resulta extraño entonces que cuando se le consultó a Juan Casaco sobre la ocupación que hacían de los muchachos perjudicando su adoctrinamiento, respondiera categóricamente que no "ha visto este testigo que por razón de ocupar los muchachos en ello ni en otra cossa alguna dexen de acudir a la

[256] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 104

[257] AAL. Visita Pastoral. Legajo 9. Exp 5. 1630. F 62-62v. Cuando Antonio Guerrero recibió la visita del arzobispo Hernando Arias Ugarte en 1631, Diego Llacsaquispe, gobernador de Surco, confesó que su cura era dueño de una hacienda que se encontraba a tres leguas del pueblo de San Bartolomé, chacras donde los alcaldes por voluntad propia les proporcionaban a un grupo de indios de su doctrina para que trabajen, pagándoles 12 reales por cada semana. Cuando el prelado le recriminó por la posesión de dichas tierras, el cura declaró que lo había comprado por una licencia que le concedió la sede vacante. Durante la inspección, los indios de San Bartolomé criticaron al mayordomo del padre Guerrero por malos tratamientos. La visita finaliza cuando los curacas y principales de Surco presentaron un memorial respaldando la buena labor de su doctrinero. Este caso en particular es interesante porque una facción de los indios de la doctrina conocen las actividades económicas del cura pero no la cuestionan, con excepción de los feligreses de San Bartolomé que por ubicarse las tierras cerca de su reducción son los principales perjudicados (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp.10. 1631).

doctrina porque siempre están en ella a sus oras"[258]. El gobernador admite que su cura ocupaba a los muchachos en sus actividades económicas sin que esto significase su descuido en la enseñanza católica. Asimismo, da fe de que a cada indio mitayo que va a Lima para su servicio se le paga dos reales y los que llevaron magueyes en 1603 para la construcción de su casa se le abonó medio real. En ninguna parte del extenso testimonio que brindó Casaco sobre el desempeño de Lorenzo Pérez de Viveros se nota un interés de desacreditarlo ante el juez eclesiástico, más bien busca protegerlo de la imputaciones de los indios litigantes, considerando a Vilcacaxa y Curacapcha enemigos del cura ya que sus quejas no los representa, razón por la cual no apoya los capítulos pues lo han puesto sin su permiso[259].

> A la novena pregunta dixo que este testigo como tal gobernador save que los dichos indios Lorenco Curacacha y Francisco Vilcacaxa son tributarios mitayos y de poca consideración y por ser enemigo del dicho licenciado le an puesto este pleito y no

[258] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 105.

[259] AAL. Capítulos. Leg. 25. Exp 2. 1691. En la provincia de Huarochirí cualquier queja de los indios contra los doctrineros debía ser consultada previamente a los jefes nativos. Si estas autoridades consideraban que era políticamente estratégico presentar capítulos, concedían el permiso. Esto fue lo que sucedió con los litigantes de la doctrina de Mama, los indios principales de la doctrina de San Pedro de Casta no comunicaron a Luis Macas Sacllapuma, cacique gobernador del repartimiento de Chaclla, cuando denunciaron a su cura Francisco de Almaraz por varios cargos que desprestigiaban su oficio sacerdotal. El citado Macas cuestionó los capítulos que hicieron sus indios contra el padre Almaraz considerándolas de siniestras e ilegítimas: *"no teniendo facultad por si solo y sin mi asistencia y protección respecto de tocarme como a su gobernador y cabesa que soy de dicho repartimiento el intervenir como parte ligítima en semejantes actos para pedir y demandar en juicio y fuera del qualesquiera agravios que se les hiciesen a los indios de dicho mi repartimiento y no constándome de que ayan resivido los dichos indios algunos por el dicho cura, bine como tal parte legitima que soy y que sin mi autoridad no suponen los dichos indios mitayos y tributarios de la dicha dotrina a compareser ante el excelentísimo ilustrísimo señor doctor don Melchor de Liñán y Sisneros […] para testificar con su presencia ser falsas y siniestras qualesquiera deposiciones que ubiessen hecho los dichos indios y nulas conforme a derecho por no ser la demanda puesta por parte legitima a quien le pertenese pedir o demandar contra el dicho cura sino es tan solamente a mí en su nombre como su gobernador y cabesa que soy"* (F.16-16V). Los indios haciendo caso omiso a su gobernador continuaron con su demanda, pleito que culminó con un veredicto favorable a su doctrinero (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 52. 1692). La desobediencia que mostraron los litigantes frente a su cacique Macas se debió porque mantenían con el susodicho un problema por tierras.

> por el bien común de los indios ni porque tengan razón ni justicia porque si la tubieran este testigo como su gobernador les ayudara[260].

A pesar que los capitulantes no recibieran el respaldo de sus curacas consiguieron probar algunos de los capítulos. La sentencia del provisor Pedro Muñiz fue clara y precisa, se le mandó a Pérez de Viveros a pagar a cada indio que había enviado a la ciudad de Lima dos reales, pues solo daba la mitad de precio. Al mitayo que tenía a su servicio en su casa de la capital se le obligó abonarle dos reales por día ya que el medio real solo era si el trabajo doméstico se hacía en su doctrina. Esta orden también se extendió para los indios mitayos que cargaron maderas hasta la casa que tenía en la capital limeña. Como ya era costumbre en estos tipos de pleitos, los jueces trataron de minimizar la falta de los sacerdotes castigándolo con una pena monetaria por lo que el padre Viveros tuvo que pagar por el daño perpetrado la mínima suma de 24 pesos[261]. En torno a los delitos de haber cobrado ilegalmente las primicias y exigir limosnas durante las fiestas del Corpus Cristi fue absuelto gracias a los testimonios de los propios indios quienes confesaron que lo entregaban voluntariamente sin recibir presión de su cura. Por lo visto, Francisco Vilcacaxa y Lorenzo Curacapcha tuvieron la razón sobre la injusta remuneración laboral que recibían los indios. Lo contradictorio de este asunto es que los curacas conocedores de tales abusos nunca se animaron a denunciarlas.

Lorenzo Pérez de Vivero trató por todos los medios de tachar todos los capítulos señalando que se los pusieron por enemistad. Como prueba cuestionó a los testigos que declararon en favor de Vilcacaxa porque antes de 1605 habían sido procesados por temas

[260] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 106.
[261] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 135

de amancebamientos y promover fiestas en sus pueblos de origen[262]. El hecho de que los indios continuaran con sus antiguas costumbres tampoco debe servir de pretexto para desacreditar los abusos que padecieron de los doctrineros. A pesar de que el pleito finalizó para octubre de 1606, las tensiones entre Francisco Vilcacaxa y el padre Viveros continuaron tanto así que en abril de 1607 el mismo indio lo capituló nuevamente por intentar matarlo y hacerle perder las cargas de palta que trasladaba a la ciudad de Lima para su venta[263]. No sabemos con exactitud cómo terminó el juicio ya que el expediente está incompleto. Los documentos históricos demuestran que la carrera del doctrinero de Mama fue en ascenso porque para 1619 su amigo el jesuita Pablo Joseph de Arriaga lo recomendó ante el virrey Príncipe de Esquilache para que ocupara uno de los puestos de extirpador de idolatrías (Martínez, 2017, p. 108)[264].

La cultura política que practicó la élite nativa en los andes se caracterizó por las negociaciones que entablaron con los funcionarios coloniales para regular la convivencia social al interior de los pueblos. Las autoridades indígenas fueron conscientes que la fuente principal de los ingresos económicos de los corregidores, encomenderos y doctrineros se basaba en la prestación de servicio y en la recolección de los excedentes productivos de las comunidades. En el escenario eclesiástico, los agentes legales (curacas, alcaldes y escribanos), valiéndose de dicha necesidad negociaron con los curas el mantenimiento de su prestigio político y el bienestar colectivo de los "indios del común". De otro modo no se

[262] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.4. 1605. F 119-128v
[263] AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.6. 1607. F 1-5
[264] El maestro Lorenzo Pérez de Viveros era natural de la ciudad de Lima. Fue hijo legítimo de Antonio Pérez de Viveros y Catalina Barba. Luego de los hechos acaecidos en la doctrina de Mama ocupó las parroquias de Chaucayan (Recuay) y Cochamarca (Cajatambo), desempeñándose por un corto periodo en el obispado de Arequipa (1623-1626). Tras su muerte ocurrida en 1627 su albacea, el catedrático Alonso de Huertas, se encargó del inventario y venta de sus bienes.

entendería la actitud de los corregidores de permitir que los indios sigan viviendo en los pueblos antiguos, cuyos motivos se debieron, como lo advertiría Bartolomé Lobo Guerrero, porque los naturales "les obligan con dadivas y servicios personales que les hacen o hilándoles o texiendoles y ocupándose en sus grangerias an disimulado" (Lissón, 1946, T IV, p. 674). A veces los acuerdos implicaban cierta tolerancia frente a los cultos nativos. El autor del Manuscrito Quechua reveló que durante las fiestas andinas que se celebraban en los pueblos de Huarochirí todo era permitido si el "padre pide algún aguinaldo, que sea pollos, maíz, o cualquier otra cosa, con mucha alegría la gente se lo da" (Taylor, 2017, p. 59)[265].

Asi como existieron indios del común que tomaron la decisión de ventilar las irregularidades de sus curas sin que para ello recibieran apoyo político de sus curacas, también hubo casos donde las propias autoridades nativas denunciaron las exigencias económicas de sus doctrineros para luego desistirse de seguir el proceso judicial con el pretexto de que lo hacían para evitar intranquilidad en sus pueblos. El 22 de febrero de 1656 Francisco Doria y Aguilar, cura doctrinero de Santiago de Carampoma, fue acusado por los caciques, camachicos, mandones y principales de los pueblos de Carampoma y San

[265]AAL. Causas civiles. Leg. 35. Exp. 22.1629. F 118-119. En la doctrina de San Francisco de Chaclla los indios, con permiso de su cura Luis Mesia de Estela, acostumbraban celebrar la fiesta de su santo patrón a la usanza antigua. En 1628 sus feligreses reunidos en el pueblo de Santo Domingo de la Calzada, junto a su gobernador Francisco Macas, bebían y bailaban al son de cantos y tambores, festejos que trató de impedir Manuel de Porres, cura interino de Chaclla, causando que los indios se enojasen advirtiéndole que este tipo de fiestas "su cura propietario se lo consintia". Es necesario precisar que Manuel de Porres había iniciado un juicio contra Luis Mesía de Estela por el salario que le adeudaba cuando ocupó el cargo de interino durante 1627 y 1628. El padre Mesía antes que se ausentase de su beneficio y en perjuicio de Manuel de Porres, había concertado con sus indios aplazar las celebraciones de matrimonios y bautismo hasta su regreso, cobrando adelantadamente las ofrendas de las fiestas religiosas y ordenando a los indios fiscales esconder el número de las misas que los difuntos habían mandaban hacer. Es evidente que los feligreses negociaron con su cura ciertos privilegios. La buena relación que mantuvieron a pesar de que su comportamiento atentara contra los decretos sinodales se manifestó en los comentarios que hicieron de su sacerdote en las visitas pastorales de 1642 y 1655 (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 14. 1642 y AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 22. 1655). Lo mismo sucedería en la doctrina de Quinti, cuando el cura interino Domingo Arique acusó a Juan Quispe Ninavilca de realizar fiestas paganas el susodicho le respondió que el "cura propietario no hacía más de lo que quería este confesante" (AAL. Causas Criminales. Leg. 26. Exp. 7. 1670).

Pedro de Laraos de incumplir los decretos sinodales que desacreditaban su oficio sacerdotal. De los 16 capítulos que le impusieron los indios las que más resaltan son los referidas al servicio personal. Doria y Aguilar obligaba a las solteras a recorrer por todos los pueblos de su doctrina para vender pan. Enviaba dos veces por semana cargas de mercancías a la ciudad de Lima sin pagar a los indios por su trabajo. Los productos que comercializaba en la capital consistían mayormente en pollos, gallinas y huevos, bienes que tomaba de los feligreses sin que pagase su valor monetario. Hacía trabajar a los indios mitayos en días de fiesta y domingos sin remunerarle el precio justo. A esta demanda se agregaron otros delitos como obligar a los feligreses a entregar limosnas durante las misas de fin de semana, fiestas católicas y administración de los sacramentos. Asimismo, se aprovechaba de los bienes de los difuntos y se ausentaba de su doctrina sin dejar a un cura interino para que se encargue del adoctrinamiento[266].

En el memorial que los indios del pueblo de San Pedro de Larao presentaron a los jueces del tribunal eclesiástico se reveló que el padre Francisco Doria y Aguilar cometía dichos agravios desde el año que ingresó a la doctrina de Carampoma (1643)[267]. Los indios aseguraron en su escrito que el acusado era un "gran fiador de guebos y papas secas y papas y de otros muchos xeneros de grangerias que como cada semana se juntan de los pueblos con sus fiscales y sacristanes y criados algunos quinientos o seisientos guebos"[268]. Luego de trece años administrando la doctrina algo debió haber acaecido en las relaciones sociales de convivencia para que Francisco Doria y Aguilar terminase denunciado por sus feligreses. El provisor Martín de Velasco y Molina enterado del asunto mandó apresar y

[266] AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp 4. 1656. F 2-3.
[267] AAL. Curatos. Leg 30. Exp 6. 1643. El cura Doria y Aguilar obtuvo la doctrina de Carampoma mediante la permuta que hiciera con su antecesor Hernando de Balcázar. Antes había tomado la administración de las Minas del Nuevo Potosí durante el periodo 1637-1643.
[268] AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp 4. 1656. F 4.

encarcelar al cura en uno de los locales del colegio del seminario de Santo Toribio. Cuando se pensaba que todas las condiciones estaban dadas para que los indios alcanzaran justicia luego de largos años de "abusos"; sin explicación alguna los capitulantes y su procurador Álvaro de Ibarra decidieron no proseguir con el pleito por considerar que el padre Doria y Aguilar siempre había actuado en "defensa de los indios"[269]. ¿Qué había sucedido para que los indios mostrasen este cambio de parecer? Por el testimonio que brindara el acusado el 4 de marzo de 1656, se deduce que antes que lo acusaran había tenido una fuerte discusión con sus indios, altercado que evitó narrar en su declaración seguramente por la negociación que hiciera con los caciques de Carampoma para lograr su liberación. Cuando el promotor fiscal recriminó a Doria y Aguilar por su ausencia en la doctrina "dixo que este declarante vino a querellarse (a Lima) de unos indios que le apedrearon y le dieron una puñalada a una mula suya"[270].

La justicia eclesiástica, desconfiando del desistimiento de los indios de continuar con la demanda ya que existía la posibilidad de que pudieran haber sido presionados por su cura decidió comisionar a Juan Sarmiento de Viveros, visitador general del arzobispado de Lima, para que investigase sobre el desempeño pastoral de Doria y Aguilar. Cuando se realizaron las inspecciones lo mismos indios en presencia de Luis Macas, gobernador del repartimiento de Chaclla, declararon que su cura cumple correctamente con su oficio. El testimonio fue corroborado con el buen estado ornamental de la iglesia principal de su doctrina que por su diligencia se levantaron tres retablos. Al finalizar la visita, Juan Sarmiento de Vivero, emitió sentencia final en favor del acusado desacreditando rotundamente los capítulos puestos en su contra, recomendando al arzobispo para que lo

[269] AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp 4. 1656. F 6-6v.
[270] AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp 4. 1656. F 10v-11.

considere a mejores puestos eclesiásticos por su eficiente labor[271]. Luego de esta causa de capítulos, el padre Francisco Doria y Aguilar no volvió a ser demandado, más bien recibió muy buenos comentarios durante las visitas pastorales de los años de 1659 y 1666[272].

Las causas judiciales que se presentan tampoco nos pueden llevar a aseverar que los indios siempre reaccionaron contra las actividades económicas de sus doctrineros ya que en ciertos momentos los propios caciques orquestaron capítulos por venganza personal. Lo vemos claramente con el pleito de Diego García de Zurita y su vicario Francisco de Galarza, cura de San Pedro de Casta, quienes fueron denunciados por el gobernador Cristóbal Pomacapcha sobre asuntos relacionados a la cobranza de las limosnas, aprovechamiento de mano de obra, compra de mercancía a bajo precio y el pago de los diezmos, delitos todos ellos que lo gestionaba con anuencia de la élite nativa. Tras analizar la probanza del demandante se deduce que el pleito tuvo su origen en la denuncia que hicieran los citados sacerdotes a Pomacapcha por "ciertas guacas e idolatría y supersticiones del demonio y de sus antepasados", lo que motivó que fuera apresado y castigado por el visitador Miguel Budi de Azorín en 1619[273]. A las pocas semanas de haber iniciado el juicio, el gobernador decidió no proseguir con la causa por haber llegado a una negociación con su doctrinero, situación que le pareció incorrecto a Antonio Rodríguez de la Cruz, fiscal del arzobispado, ya que los hechos indicaban que el padre Galarza administraba mal su vicariato, razón por la cual solicitó reiniciar el pleito[274]. Cuando el fiscal Rodríguez se dirigió a la doctrina de San Pedro de Casta para recoger el testimonio

[271] AAL. Visitas pastorales. Leg. 9. Exp. 23. 1656. F 1-2v
[272] La visita de 1659 fue realizado por Juan Sarmiento de Viveros (ver: AAL. Visitas pastorales. Leg. 9. Exp. 26. 1659) y la segunda por Luis Fernández de Herrera en 1666 (ver: AAL. Visitas pastorales. Leg. 9. Exp. 40.1666).
[273] AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp.2. 1619. F 33.
[274] AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp.2. 1619. F 23-24.

del litigante, se comprobó que éste repentinamente había fallecido, oportunidad que aprovecharon los amigos del gobernador para retractarse de los capítulos declarando Jerónimo Cajavilca, alcalde de Carampoma, que lo había hecho porque el mencionado Cristóbal le había prometido entregar plata y esclavos[275]. Está probado que el citado conflicto tuvo un carácter personal, pues Cristóbal Pomacapcha pensó que ventilando las actividades económicas que sus curas practicaban desde el año de 1614 podía lograr vengarse de las acusaciones de idolatría que le hicieron.

Las historias de Lorenzo Pérez de Viveros (1605), Francisco de Galarza (1619) y Francisco Doria y Aguilar (1656) nos revelan la tardía reacción de los indios en denunciar a sus párrocos, incluso en momentos cuando tuvieron la oportunidad de confesar ante los visitadores pastorales las prácticas ilícitas prefirieron callar en vez de delatarlos. Veamos lo que pasó con la historia de Pedro de Saravia, cura de la doctrina de San Lorenzo de Quinti, acusado en 1664 por Lázaro Huamanchata, cacique principal y segunda persona de la huaranga Quinti, por los mismos capítulos que se les criticaba a otros sacerdotes de Huarochirí. No cumplía con la enseñanza de la doctrina a sus feligreses, cobraba con padrón en mano la limosna de las misas y fiestas religiosas y actuaba con violencia para con los indios que no se adecuaban a sus exigencias económicas por vía de camarico. Delitos que en su conjunto no resulta nada nuevo si consideramos que fue una práctica común en todas las doctrinas del arzobispado de Lima. Cabe resaltar que el padre Saravia era dueño de unas minas que labraba desde 1662, propiedad donde obligaba ir a trabajar a sus indios cantores, sacristanes y fiscales. Al fiscal Pedro Hastohuaman y al tributario García Macuivilca, que no quisieron asistir a las minas, los mandó a azotar muriendo los

[275] AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp.2. 1619. F 45-45

agraviados a causa de los golpes. La misma suerte ocurrió con su fiscal Juan Caruasana que por oponerse a llevar unas cargas a la ciudad de Lima "le dio tantos palos que lo dexo sin sentido". Los mitayos que tenía a su disposición los utilizaba especialmente para el ingenio que tenía en su casa, ocupando también a las mujeres de la doctrina "en la molienda y beneficio de la platas sin pagarle para ello cosa alguna". Por las probanzas que presentaron los litigantes se comprobó que Pedro de Saravia orientó sus negocios al plano comercial y minero, actividades económicas que impulsó después de la visita de Juan Sarmiento de Viveros (1660)[276]. En el memorial de 1664, Lázaro Huamanchata señala que no se atrevió a denunciarlo antes porque esperó que su sacerdote mejorara su conducta:

> Aunque los an padecido después que entró en dicha doctrina an suspendido sus quexas y contenidose en ellas esperando se moderase en sus procedimientos y viendo no lo an conseguido y que ca día crezen los excesos de su condición que es terrible se an visto obligados a representarlos a vuestra merced para que los corrija y enmiende"[277].

En 1661 los indios de la doctrina de San Lorenzo de Quinti trataron de limitar las exigencias de su doctrinero recurriendo a los tribunales donde exigieron que la prestación personal de servicios y la entrega de camaricos se ajustaran a lo ordenado por los visitadores Francisco Calvo de la Camara y Juan Sarmiento de Viveros[278]. En 1664 la

[276] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 33. 1660. Pedro de Saravia ingresó como cura de Quinti en 1659. Al año siguiente el visitador Juan Sarmiento de Viveros descubrió que sus feligreses continuaban en sus antiguas costumbres siendo duramente criticado su labor pastoral. A los pocos meses de las averiguaciones fue denunciado por el fiscal Francisco de Padilla de pretender asesinar al dicho visitador debido a la mala fama que se le estaban por permitir la existencia de hechiceros (as) en su doctrina (ver: AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 36. 1660).

[277] AAL. Capítulos. Leg. 19. Exp. 2.1664. F 44

[278] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp.37. 1661. F 1-5. En octubre de este mismo año Pedro de Saravia tuvo un altercado con los indios del pueblo de San Pedro de Huancayre sobre la cobranza de los diezmos. En aquella ocasión terminó golpeado junto al diezmero Francisco de Navarrete por haber pretendido exigir más cantidad de lo acostumbrado (ver: AAL. Causas criminales. Leg 21. Exp 9. 1661).

compra que hiciera Pedro de Saravia de unas minas debió acentuar cada vez más las tensiones con sus feligreses lo que motivó que los indios rechazaran los maltratos de su sacerdote. Lo poco que se sabe de este pleito, debido a que apenas se han conservado unos cuantos folios del expediente original, es la comisión que el provisor dio a Andrés de la Cueva, cura de la doctrina de Santo Domingo de los Olleros, para que averigüe las verdaderas causas que desencadenaron el reclamo de los naturales[279].

En resumen las tensiones que se suscitaron entre los curas y feligreses estuvieron reguladas por las negociaciones que los susodichos concertaban. Los indios mostraron su predisposición de apoyar a los curas en sus negocios económicos, proveyéndoles de mano de obra y productos alimenticios, siempre y cuando dichas exigencias no contradijesen los intereses de la comunidad[280]. Cuando las partes en conflicto solucionaban sus diferencias en las cortes la convivencia social en las doctrinas regresaba a su equilibrio como si nada hubiera pasado. Los indios de Chilca luego de acusar al polémico Luis de Mora y Aguilar en 1643 decidieron apartarse de continuar el pleito seguramente porque llegaron a limitar las exigencias económicas del viejo cura[281]. Recordemos que el citado personaje, cuando ocupó las parroquias de Carampoma, Canta, Quivi y San Lorenzo de Quinti, fue denunciado por una serie de cargos que lo descubrían como dueños de tierras y estancias,

[279] AAL. Capítulos. Leg. 19. Exp. 2.1664. F 47

[280] AAL. Manuscritos sin procesar. 1631. Alonso de Osorio, cura de la doctrina de San José de Chorrillo, fue cuestionado durante la visita del arzobispo Hernando Arias de Ugarte (1631). El polémico extirpador de idolatrías ingresó al curato en 1619 cuyos indios destacaron su desempeño pastoral. En las inspecciones el prelado había descubierto que cobraba limosnas durante las fiestas religiosas, debía a los indios de Santo Domingo de los Olleros tres costales que le habían prestado para "llevar el maíz y otras cosas que le dan de limosna". Asimismo, se aprovechaba de un grupo de indios para que cuidasen sus animales sin pagarles un solo peso. Tal como sucedió con Alonso Ortiz de Cervantes cura de San Damián, los feligreses manifestaron que las limosnas y prestación de servicios fueron entregados voluntariamente, lo que se demuestra que el cura logró mantener una buena cordialidad con sus feligreses.

[281] AAL. Capítulos. Leg.9. Exp.10. 1643. F 21.

administrador de obrajes y comerciante en la ciudad de Lima, prácticas ilícitas que no fue impedimento para que Bartolomé Lobo Guerrero lo nombrase extirpador de idolatrías.

4.3.2.2.3. Curas amancebados

Los doctrineros del clero secular y regular por su profesión sacerdotal estuvieron prohibidos de tener relaciones amorosas con mujeres. Como miembros de la Iglesia católica estuvieron obligados de cumplir con los votos de castidad. En los decretos conciliares y sinodales que se celebraron en el arzobispado de Lima durante los siglos XVI-XVII se dejó claramente reglamentado las sanciones que recibirían si quebrantaban la moral cristiana. Por ejemplo, en el concilio de 1583 se ordenó que "la compañía de mugeres deven los clérigos evitarla para no perder la castidad que han prometido a Dios" (Bartra, 1982 [1583], p. 97). Asimismo en el sínodo de 1613 se dispuso que "es justo, que los clérigos se abstengan, no solo de lo que es malo, sino de lo que parece" (Santiago y García, 1987, p. 117). Es decir los curas estaban prohibidos de tener en sus casas a mujeres con excepción de sus madres y hermanas, procurar tratar con ellas en los espacios públicos para evitar cualquier tipo de sospechas que dieran mal ejemplo a los feligreses.

En el periodo colonial algunos sacerdotes transgrediendo los decretos canónicos llevaron una vida lujuriosa con mujeres de todas los sectores sociales sin importarles incumplir el estado de castidad que debían de guardar. El grado de inmoralidad y escándalo que generaron en la ciudad de Lima y en los pueblos rurales de la sociedad virreinal se expresó en los diversos procesos judiciales que los tribunales eclesiásticos iniciaron contra muchos de sus integrantes por dicho delito (Martínez, 2013, p. 199-203). Por la importancia que suscita conocer la vida religiosa en todos sus niveles en las siguientes líneas estudiamos

el comportamiento sexual de los doctrineros de Huarochirí[282]. Nuestro análisis se dedica a dilucidar los motivos que llevaron a los feligreses unas veces a tolerar tales prácticas amorosas y en otro momento a denunciarlas en el marco de las causas de capítulos que iniciaban por abusos económicos. Este estudio nos permitirá conocer la complicidad de la justicia eclesiástica para castigar severamente a sus integrantes, lo que explica en gran medida que la práctica sexual de los doctrineros no solo se debió a su falta de vocación sacerdotal sino también a la corrupción de los jueces.

En 1617 Luis de Mora y Aguilar, cura y vicario de Pariamarca, fue denunciado por los indios del pueblo de San Francisco de Lachaqui (Canta), de aprovecharse de la mano de obra de sus feligreses y obligarlos a darle mercancías sin pagar un solo peso[283]. Lo interesante del citado expediente judicial se encuentra en la desmedida participación económica que realizaba en contra de sus feligreses. Las actividades ilícitas del padre Mora y Aguilar eran tan conocidas por las autoridades eclesiásticas que siendo doctrinero de Santiago de Carampoma (Huarochirí) había sido capitulado por los mismos delitos en 1611. En esa oportunidad el gobernador y los caciques principales ofrecieron probanza ante el visitador general Gil Guerrero de Luna[284]. No se sabe con exactitud qué pasó con el pleito ya que solo se ha conservado del expediente unos cuantos folios que no permite analizar los hechos en cuestión. Los conflictos internos que mantuvo con los indios de Huarochirí

[282] Nuestra investigación se circunscribe solo a los procesos que la corte arzobispal de Lima realizó a los integrantes del clero secular. No así a los que pertenecieron al clero regular, debido a la resistencia que manifestaron las órdenes religiosas para ser juzgados por los provisores de la diócesis limeña. Aun así no lograron librarse de la justicia inquisitorial. Los valiosos trabajos de Ricardo Palma (2000 [1897]) y José Toribio Medina (1956 [1887]) nos permiten conocer los procesos que el tribunal del santo oficio inició a muchos sacerdotes del sector regular por seducir lujuriosamente a las mujeres durante el confesionario. Lo que indica que sus prácticas inmorales no desentonaban con la de los clérigos.

[283] AAL. Capitulos. Leg. 2. Exp.13. 1617. F 1.1v.
[284] AAL.Capitulos. Leg. 1. Exp. 15. 1611. F 9-11v.

conllevaron que concursara a la doctrina de Pariamarca logrando ser promovido a fines de 1611.

En 1614, cuando Mora y Aguilar era cura de la provincia de Canta, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero lo nombró visitador de idolatrías llegando a escribir una breve relación de las creencias andinas que descubrió en el pueblo de Concepción de Chupas (Lisson, 1946, T. V, p. 652-655). Hasta la muerte del prelado acontecida en 1622 gozaría de su total confianza. Con el tiempo supo además rodearse de autoridades influyentes en el tribunal eclesiástico como fue el provisor Feliciano de Vega, máxima autoridad de justicia en el arzobispado de Lima. En 1624, Luis de Mora, siendo doctrinero de Quivi, sería comisionado para recoger información durante el juicio de residencia que la sede vacante le siguió al renombrado jurista por las funciones que ejerció como provisor y vicario general del arzobispado. Su amistad con el futuro obispo de Popayán y de México debió ser determinante para los posteriores juicios que le iniciaron sus feligreses por maltratos y abusos económicos[285].

En el contexto de los capítulos de 1617, los indios Alonso Huamán y Martín Chagua, vecinos del pueblo de San Francisco de Lachaqui, viajaron a la ciudad de Lima para que Gonzalo Ortiz de Mena, procurador general de la Real Audiencia, lo representara en su querella contra Luis de Mora y Aguilar. En ocho capítulos resumieron los atropellos que sufrían por parte del dicho cura. Los litigantes lo acusaron de cometer abusos económicos y de establecer relaciones amorosas con las sirvientas que tenía en su casa trabajando en el amasijo de pan. María Conqui, María Casiac y María hija de Francisco Xafra fueron las mujeres que estuvieron públicamente amancebadas con su doctrinero en el pueblo de la

[285] AAL. Capitulos. Leg.4. Exp 4. 1624. F 353- 370v.

Chaqui. El 9 de enero de 1617, el provisor comisionó al cura de la doctrina de Quivi para averiguar el origen del conflicto. Se desconoce cómo terminó el proceso judicial ya que el expediente se encuentra incompleto. Es muy probable que los capitulantes se hayan desistido de continuar con el pleito a causa de los acuerdos a que podían haber llegar con su cura en el momento mismo del juicio.

Quince años después de que ocurriera el polémico proceso, Melchora Quilpo, india natural del pueblo de Santa Ana de Pampas de la doctrina de Pariamarca (Canta), denunció al padre Luis de Mora y Aguilar, cura de Chilca, de no proveerles de dinero para la alimentación y crianza de su hija mestiza María de Aguilar[286]. En 1632 todos los testigos de la parte demandante señalaron que la niña era fruto de la vida amorosa que mantuvo con el dicho doctrinero cuando éste era cura de Pariamarca. Estas declaraciones demuestran que el cargo por amancebamiento que le pusieron los indios en 1617 no fueron puras falsedades. La testigo Catalina Carua, natural del pueblo de San Antonio de Pariamarca, declaró lo siguiente:

> Dijo que lo que sabe es que esta testigo como india soltera de la dicha doctrina de Pariamarca y natural del pueblo donde tenía su cassa el licenciado Luis de Mora y Aguilar cura della que el dicho pueblo se llama San Antonio de Pariamarca acudía a servirle en su cassa algunas beces y assi como era muchacha entraba de hordinario en su aposento de dormir del dicho cura y bio muchas veces de noche que estaban acostados y desnudos y echados en la cama debajo de la ropa él y doña Melchora Quilpo esto antes de estar preñada y estándolo y después de parida por quien todo este tiempo acudía esta testigo a cassa del dicho cura pero que no sabe si la hubo doncella o no más de que la bio parida de María niña su hija que decía la

[286] AAL. Causas Civiles. Leg. 40. Exp.22. 1632. F 1-2.

> susodicha que hera hija del dicho cura y a él también le oyó decir que era su hija la dicha niña y como a tal la tomaba en bracos y acariciaba y regalaba y hacia que las chinas de la dicha doctrina la cargasen y era cosa notoria entre los indios y indias del dicho pueblo y por tal lo oía esta testigo comúnmente que la dicha doña María hera hija del dicho cura[287].

El testimonio de Catalina evidencia la tolerancia de la población nativa frente a este tipo de conducta sexual de sus doctrineros. Esto explicaría la tardía reacción de acusarlos de practicar tal delito. Ellos mismos estaban acostumbrados que sus caciques y sacerdotes andinos practicasen relaciones extraconyugales que la Iglesia católica sancionaba. Por ejemplo, el 28 de octubre de 1666, Antonio Lobo de Melo fiscal de la visita general que Luis Hernández de Herrera realizaba en la provincia de Huarochirí, acusó a Cristóbal Macas, indio principal y pariente de los gobernadores del repartimiento de Chaclla de estar amancebado con Francisca Chivica por más de cinco años con "gran nota y escándalo". Asimismo, se supo que la susodicha había tratado ilícitamente anteriormente con un hermano de don Cristóbal llamado Francisco Macas, antiguo gobernador de Chaclla. Luego de haber sido apresado salió libre de la cárcel bajo fianza, recibiendo la orden de no mantener relación alguna con Francisca y pagar como pena una botija de aceite[288].

Es necesario precisar que cuando los feligreses hacían público los pecados carnales de sus sacerdotes siempre fueron con la clara intención de dar mayor argumento a sus demandas, a sabiendas que estos cargos le ayudarían a desprestigiarlos. El 1 de diciembre de 1632, Juan de Rocha, procurador del padre Luis de Mora y Aguilar negó los cargos que se le imputaba a su defendido, declarando que la niña María no era su hija sino que por el

[287] AAL. Causas Civiles. Leg. 40. Exp.22. 1632. F 30v-32v.
[288] AAL. Hechicerías. Leg. 5. Exp. 14. 1666.

aprecio y cariño que le tenía a la madre de la menor le ayudó a criarla velando por su alimentación y salud. Cuando el cura se trasladó a las doctrinas de Quivi, San Lorenzo de Quinti y Chilca, siguió haciendo lo mismo preocupándose por el bienestar de la párvula, hasta que por motivos económicos Luis de Mora y Aguilar dejó de apoyarlas. Su abogado indicó que durante todo este tiempo el cura gastó más de 1500 pesos en la crianza de la niña[289]. ¿Por qué gastar tanto por una persona que no era nada suyo? La pregunta por si sola se responde. El cura Mora y Aguilar, como otros sacerdotes que se desempeñaban en las doctrinas rurales, no legitimaron a sus hijos mestizos por el desprestigio que podían recibir de las autoridades coloniales. En esta situación solo les quedaba criarlos en la clandestinidad. Al final de sus vidas, como mea culpa de sus pecados, muchos curas dejarían estipulado en sus testamentos la entrega de bienes para el sustento personal de sus hijos naturales.

Durante el proceso se comprobó que Luis de Mora no se encontraba en la pobreza ya que por el testimonio de Pedro de Silva cacique principal del pueblo de Chilca y Mala se supo que el cura era dueño de siete piezas de esclavos cuyos nombres eran Baltazar, Ventura, Hernando, Alonso, Micaela, Jacinta y María. Terminada las diligencias el provisor Feliciano de Vega reconoció que Luis de Mora y Aguilar era padre de la niña María por lo que lo que le condenó:

> Al dicho bachiller a que le dé y pague a la sobredicha María de Aguilar para los dichos sus alimentos a razón de ciento y cinquenta esos de a ocho reales en cada un año en que los moderamos desde el día de la contestación de la dicha demanda ya

[289] AAL. Causas Civiles. Leg. 40. Exp.22. 1632. F 17-17v.

> que le situe de sus bienes el principal desta cantidad para que tenga seguros los dichos alimentos por el tiempo que viviere[290].

El polémico cura no recibió algún otro castigo mayor. En los siguientes años, debido a las actividades económicas que realizaba, siguió siendo acusado en los tribunales de justicia. Ante la anuencia de los prelados de corregir su desempeño sacerdotal no les quedó otra a los indios que negociar.

Otros de los doctrineros que estuvieron involucrados en el delito de concubinato fue Rodrigo Hernández Príncipe, conocido extirpador de idolatrías durante la época del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. La trayectoria religiosa que forjó como descubridor de las prácticas religiosas andinas y polémico sacerdote en las doctrinas indígenas es conocida de modo que evitaremos repetir lo que ya otros destacados investigadores dicen sobre su vida (Acosta, 1982c, p. 92-93 y García, 1993, p. 241-253). Rodrigo Hernández Príncipe, nació en la ciudad de Huánuco (1578), cuyos padres fueron Gonzalo Hernández Príncipe y Estefanía de Salazar. Luego de culminar sus estudios en la ciudad de Lima se ordenó de sacerdote en 1603, iniciando así una larga carrera eclesiástica donde ocuparía las principales doctrinas de la diócesis limeña como San Pedro de Casta (Huarochirí), Corongo, Santo Domingo de Ocros y San Andrés de Llamellín. La amistad que mantuvo con el padre jesuita Pablo Joseph de Arriaga le valió para ser nombrado como juez visitador de idolatrías, recorriendo las provincias de Huaylas y Cajatambo durante los años de 1621-1622. Terminada las campañas de represión contra los cultos tradicionales ingresó por oposición a la doctrina de Llamellín, administrándola desde 1627 hasta su deceso que ocurrió en 1638. En todo este tiempo Hernández Príncipe supo combinar sus obligaciones

[290] AAL. Causas Civiles. Leg. 40. Exp.22. 1632. F 64-64v.

pastorales con las actividades económicas que le ofrecía los pueblos de su doctrina. Tras su muerte dejó un conjunto de bienes que revelan el poder económico que logró constituir siendo doctrinero en la provincia de Conchucos. El hecho de que el padre Hernández no haya sido capitulado a pesar de la conocida actividad económica que realizaba en su curato quiere decir que logró consolidar cierto equilibrio social con los distintos sectores de la población de su doctrina (García, 1993, p. 251-253).

No había pasado mucho tiempo que sucedieran los funerales de Rodrigo Hernández Príncipe, cuando dos mujeres salieron del anonimato para manifestar ser hijas del dicho sacerdote solicitando ser reconocidas como herederas de los bienes de su difunto padre. El 19 de noviembre de 1646, Francisco Ortiz de Castro, procurador general de los naturales en nombre de Cristóbal de la Torre, esposo de Inés Príncipe, hija natural del cura y vicario de Llamellín, exigió que Juan de Salazar albacea y tío de la susodicha le entregue lo que le toca de alimentos y haciendas que quedaron de su padre[291]. Al estar representada por un procurador de indios es seguro que la demandante fuera una mestiza, natural de Huánuco, quien la tuvo de un amorío con una de sus feligresas. La práctica sexual de nuestro personaje era de antigua data porque en 1610, cuando ejerció el curato de Corongo en la provincia de Conchucos, había sido denunciado por mantener relaciones amorosas con sus indias. Existe la posibilidad que la procreación de la tal Inés se haya dado para esas fechas. Uno de los capitulantes, el capitán Bartolomé Manrique, declaró que "es público y notorio que está públicamente amancebado con una india del dicho pueblo llamada Silca y a oído que por razón del dicho amancebamiento la llaman la india del padre"[292]. Este testimonio es una prueba fehaciente para decir que los demandantes no mintieron sobre la vida libertina

[291] AAL. Causas civiles. Leg. 59. Exp 23. 1646. F 1-1v.
[292] AAL. Capitulos. Leg.1. Exp. 13. 1610. F 2v-3.

del doctrinero Rodrigo Hernández Príncipe. No se sabe con exactitud que pasó luego con el proceso que siguiera la mestiza Inés Príncipe porque apenas se han conservado del expediente original dos folios.

El 14 de diciembre de 1648 en el pueblo de San Luis de Iguari, provincia de Conchucos, Diego de Tarazonan esposo de Inés Rodríguez, declaró que el licenciado Rodrigo Hernández Príncipe hace quince años los casó en el pueblo de San Andrés de Lamellín. Y "por aser bien y limosna a la dicha mi muger y que tubiese efecto el dicho matrimonio me dio un mill y quinientos pesos en reales en presencia de muchas personas españolas y de la jente de cassa de su serbicio"[293]. Para fundamentar su demanda presentó el testimonio de Juan Francisco Trevejo, quien el día 11 de febrero de 1650:

> Dixo que abra diez y seis años poco más o menos que a el tiempo se cassó Diego de Tarasona con Inés Rodríguez Príncipe le prometió el licenciado Rodrigo Hernández Príncipe a el dicho Diego de Tarazona un mill y quinientos patacones porque se cassase con la susodicha y este testigo estaba pressente quando se los prometió y mediante la dicha promesa se effectuó el dicho casamiento[294].

Los demás testigos concuerdan con la declaración del señor Trebejo. Es necesario precisar que en el juicio algunos se mencionan a Inés con el apellido Rodríguez Príncipe y otros como Rodríguez Salazar, sobrenombres que la emparentan con la familia de Hernández Príncipe. Tomando como ejemplo el caso anterior es lógico pensar que la demandante era su hija pese a no aclararlo en el expediente judicial. ¿Por qué entregar a favor de una desconocida una dote de 1500 pesos? Diego de Tarazona antes de casarse era mayordomo

[293] AAL. Causas Civiles. Leg. 62. Exp. 10A. 1648. F 4.

[294] AAL. Causas Civiles. Leg. 62. Exp. 10A. 1648. F 10-10v.

del citado cura de Llamellín, siendo este último quien le propuso desposarse con Inés mediante la entrega de una dote. Al estar viviendo en la misma casa de Hernández Príncipe le pidió que el dinero de la dote se lo guardase hasta el día que lo requiriese. Cuando pasado un tiempo le exigió que se lo devuelva, el cura de Llamellín se excusaba diciendo que se lo daría luego. Tomás de Figueroa testigo de la parte demandante dijo que si el dicho Diego de Tarazona no se los pidió judicialmente al dicho Rodrigo Hernández fue porque era "persona poderosa en el dicho pueblo de Llamellin donde era cura y por no tener con qué poder litigar y estar dependiente de su boluntad por bivir como bivia en casa del dicho licenciado […] con su muger"[295].

Los esposos jamás afirmaron ser parientes del sacerdote seguramente para salvaguardar el prestigio del viejo extirpador. En el juicio Diego de Tarazona también aprovechó para solicitar el pago por los tres años de trabajos que realizó en las haciendas del cura de Llamellín sumando una deuda de 2000 pesos. Para 1652, el albaceazgo había recaído en la persona de Diego Martín de Salazar, sobrino de Juan de Salazar, cura que fue del pueblo de Ullucmayo, y Rodrigo Hernández. El 10 de setiembre de 1653 el provisor Martín de Velasco y Molina falló a favor de Diego Tarazona y de su esposa. La sentencia no giró en torno a la paternidad del cura sino sobre los legítimos derechos que le correspondía recibir doña Inés y a su esposo. El albacea fue obligado a pagar los 1500 pesos y por los tres años de servició que trabajó Tarazona en las propiedades del difunto doctrinero[296].

Los estudios sobre la vida de Luis de Mora y Aguilar y la de Rodrigo Hernández Príncipe demuestran que los curas trastocaron los límites de la moral católica a sabiendas

[295] AAL. Causas Civiles. Leg. 62. Exp. 10A. 1648. Documento sin foliación.
[296] AAL. Causas Civiles. Leg. 62. Exp. 10A. 1648. Documento sin foliación.

que la justicia eclesiástica iba a ser compasivos con ellos. La tolerancia de los indios frente a este tipo de prácticas pasionales también generó confianza en los doctrineros para que no temieran ser capitulados. Si bien estos procesos judiciales no se denunciaron cuando los dichos se encontraban en las doctrinas de Huarochirí, de todos modos nos sirve para darnos una idea cabal de su desempeño pastoral a lo largo de su trayectoria en las doctrinas de la diócesis limeña. Es muy probable que estos mismos doctrineros hayan mantenido relaciones amorosas con mujeres de Huarochirí las cuales nunca se llegaron a ventilar porque las circunstancias políticas no la ameritaban.

En 1662 Pedro de Bermúdez, cura y vicario de la provincia de Cajatambo, fue denunciado por decir que la simple fornicación no era pecado mortal. Entre otros cargos se le cuestionó hacer vida marital con Isabel Rodríguez Pilco e incitar bailes y ceremonias idolátricas con mujeres en el pueblo de su doctrina. La india Isabel era hija legítima de Gaspar Rodríguez Pilco, cacique principal del repartimiento de Ámbar, quien contrajo matrimonio con el mestizo Francisco de Cabrera, criado del padre Bermúdez. El 14 de abril de 1662 Juan Sarmiento de Viveros, visitador general y de idolatría del arzobispado de Lima, dio comisión a Francisco de Vargas Carbajal, cura de San Francisco de Mangas, para que se encargase de tomar información de los litigantes y del acusado. Por razones extrañas, los folios referidos a la sentencia del proceso se perdieron. Se desconoce si el visitador lo castigara por haber cometido actos ilícitos contra la moral católica[297]. Cabe recordar que Pedro de Bermúdez, en su juventud como capellán del hospital de Santa Ana de Lima, había sido acusado por estar amancebado con Ana de Torres en 1644[298]. Cuando ingresó a la doctrina de San Lorenzo de Quinti (Huarochirí) en 1666 los propios indios

[297] AAL. Capitulos. Leg. 17. Exp. 17. 1662.
[298] AAL. Visitas Pastorales. Leg.7. Exp. 22.1644. F 1-1v.

destacaron su desempeño pastoral[299]. ¿Debió haber continuado con las mismas prácticas sexuales en la provincia de Huarochirí? la falta de documentos de archivo nos impide aseverar si reincidió en lo dicho. Es muy posible por los casos que ya se han visto que si los indios no se atrevieron a denunciarlo fue porque mantenían acuerdos establecidos que estaban relacionados con la entrega de los bienes de la comunidad. Esto sucedió con Francisco de Ávila, cura de la doctrina de San Damián, quien fue capitulado en 1607 por abusos económicos y al que sus feligreses le añadieron los cargos de estar amancebado con mujeres de su curato procreando con la india Angelina un niño de nombre Juan[300].

El concubinato de los doctrineros no necesariamente se dio con mujeres indígenas sino también con doncellas españolas o criollas. En 1678 Leonor del Castillo, viuda de Melchor de Lumbría, natural de los reinos de España, denunció a Agustín Bernardo de Quiroz, cura de Huarochirí, de violar y dejar embarazada a su hija Úrsula de Lumbría, niña de apenas doce años. El sacerdote aprovechándose que la madre se había ausentado del pueblo para visitar unas estancias que poseían en Cochacalla, ordenó a una india de nombre María Rosa que llevase a pasear a la niña fuera de su casa para así poder raptarla y satisfacer sus deseos carnales. El hecho se consumó muchas veces a vista y paciencia de los vecinos de Huarochirí, quienes no hicieron nada para impedírselo. En su testimonio la víctima contaría lo siguiente:

> Una india llamada María Rosa le dixo niña bamos a pasear ya que no está aquí tu madre y estas encerrada todos los días quando ella está aquí y esta declarante vino en ello y se fue con dicha india la qual la llevó a su cassa y aviendo entrado en ella luego inmediatamente entró el bachiller don Augustín de Quirós cura de Guarochiri

[299] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 47. 1667.F 7v-8v.
[300] AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp.9. 1607. F 6-6v.

> y le dixo a la india que saliese fuera y se serró la puerta para entrar y embistió con esta declarante y por fuerca y contra su voluntad la goco y llevó su virginidad sin embargo de que se resistió quanto pudo y defendió y dio muchas voces y gritos sin embargo no hubo quien la socorriesse con que el dicho cura se fue abriendo la puerta y esta declarante salió llorando y vio que se avia juntado mucha gente al ruido y después en otras muchas ocassiones que faltó de cassa la dicha su madre aunque esta declarante se atrancava por de dentro benia el dicho don Augustín con su negro y abría la puerta[301].

La madre solicitó que el cura dote a su hija para que tomase estado de casada en un convento de Lima y que se encargue además de la crianza del niño. Sin embargo, una vez más, pese a las pruebas presentadas y ser público y notorio tal violación, la justicia eclesiástica decidió favorecer al doctrinero otorgándole la siguiente sentencia: "Que la dicha doña Leonor del Castillo no provó su acción y querella […] y que el dicho lizenciado don Augustín Bernardo de Quirós provó sus excepsiones y defensas […] en consequencia de lo qual debemos de absolver absolvemos"[302]. Una prueba que tanto la Iglesia católica como los indios, en especial los asistentes de doctrina, nada dijeron sobre dichas prácticas amorosas.

4.3.2.2.4. Cobranza de los diezmos

La Iglesia católica desde su llegada al continente americano desarrolló una intensa actividad económica. Recordemos cómo durante la época colonial las órdenes religiosas y miembros del clero secular promovieron y dirigieron empresas comerciales. Entre las rentas religiosas de las que la jerarquía diocesana se benefició los diezmos representaron el

[301] AAL. Manuscritos sin procesar. 1678. F 16-17.
[302] AAL. Manuscritos sin procesar. 1678.

principal ingreso económico. La corona española, con el propósito de financiar el proyecto evangelizador de los pueblos nativos concedió a la iglesia hispanoamericana el derecho de cobrar los diezmos, dinero que permitió sustentar a sus integrantes (prelados y cabildos catedralicios) y poner en ejecución las actividades misionales (Escobedo, 1992, p. 99-101 y Armas, 1966, p. 681-683). Para la diócesis limeña la cobranza de los diezmos fue muy rentable que hasta los mismos doctrineros no perdieron la oportunidad de participar como arrendadores de las mismas.

El diezmo fue entendido como el impuesto eclesiástico que los fieles católicos pagaban anualmente en un porcentaje del 10 % de todo lo que se producía en la actividad agropecuaria[303]. Si bien esta definición no contradice lo que está mencionado en la legislación indiana, aun así es necesario precisar que el concepto resulta ser demasiado general ya que no se toma en cuenta las particularidades que existieron en cada región del virreinato peruano. En la misma Recopilación de las Leyes de Indias se dejó asentado que la cobranza de los diezmos en América se debía adecuar a la realidad de cada provincia con la advertencia de no alterar la costumbre que ya se tenía en su pago[304]. En cada localidad el establecimiento de la "tasa de los diezmos" dependió mucho de considerar ciertos criterios como la actividad productiva de la zona, demanda comercial de las mercancías y el número

[303] La producción historiográfica sobre el tema de los diezmos en el Perú ha sido mínima si lo comparamos a nivel de lo que se ha publicado en México y en otras regiones de América. En la década del cincuenta del siglo XX, los historiadores Rubén Vargas Ugarte (1953) y Fernando de Armas Medina (1966), interesados más en el proceso de la evangelización, trataron el tema desde una mirada política resaltando los conflictos que mantuvo la iglesia con los funcionarios reales sobre la administración de las rentas decimales. En los años ochenta, Pablo Macera a través del Seminario de Historia Rural Andina, orientó el estudio desde un enfoque económico. En ese contexto Miguel Pinto y Nadia Carnero (1983), Lorenzo Huertas (1983-1984) y Francisco Quiroz (1984) publicaron las cuentas decimales de algunos obispados como Lima, Trujillo, Arequipa, Cuzco, Huamanga y La Plata. Iniciando los años noventa, Gabriela Ramos (1994) y Rossana Barragán, junto a Sinclair Thomson (1993), renovaron el estudio de los diezmos desde la historia social, enfatizando su análisis a los conflictos sociales, intereses económicos y políticos que generaba su cobranza. Hasta la publicación del estudio de Ramos, los diezmos como categoría de investigación había sido tratada de manera general sin detallar las características que tuvo en cada siglo.

[304] Ver Recopilación de Leyes de Indias. Libro 1. Título 16. Ley 13. Tomo I. Madrid, 1680.

de tributarios del distrito. Dicho de otra manera, la cobranza de los diezmos no necesariamente se hizo de todo lo que se producía en el año sino solo de aquellas mercancías que tenían un alto valor remunerativo en el mercado colonial. Por ejemplo, los indios del arzobispado de Lima pagaban sus diezmos en un porcentaje de veinte a uno, es decir el 5% de todas las cosas de castilla y de la tierra (trigos, papas, maíz, gallinas, pollos, puercos y ganados). El 10% solamente lo contribuían los españoles y otros grupos sociales, costumbre que se practicó desde los primeros años de la conquista y que se distanciaba con lo que se cobraba en la Nueva España (México), donde los naturales solo contribuían con la décima parte de tres cosas: seda, ganado y trigo[305].

El sistema de cobranza no fue el mismo para todas las provincias del virreinato peruano. En ciertas zonas los indígenas pagaban los diezmos de las cosas provenientes de la actividad agropecuaria y en otras en productos con valor agregados como textiles y vinos, según la costumbre y negociación que acordaban con los arrendadores o doctrineros de las parroquias. Cuando el precio de los productos disminuían en el mercado colonial, los diezmeros prefirieron solicitar su pago en dinero (plata) para así recuperar el capital invertido en los remates. La negociación fue una práctica consentida en todos los niveles de la sociedad colonial. En la misma legislación indiana se ordenó hacer "ajustamientos y conciertos" durante las cobranzas de los diezmos para no perjudicar a los indios:

> Y porque quando los dezmeros van a hazer las cobrancas a las casas, y sementeras de los indios, proceden sin cuenta ni razón; permitimos, que hallándose presentes los curas, doctrineros, y caciques, se puedan hazer estos ajustamientos y conciertos

[305] AAL. Diezmos. Leg 2. Exp. 3-A. 1596-1633. F 26v-33v.

> sobre diezmos con los indios a las puertas de las iglesias, de forma, que sean relevados de extorsiones y molestias[306].

En 1631 los indios de la doctrina de San Damián pagaban los diezmos en plata. Los casados entregaban 4 reales y los solteros 2 reales[307]. Esta costumbre de entregarlo en dinero parece haberse impuesto tempranamente en la provincia de Huarochirí porque en los años de 1595-1597 el arrendador Martín Fernández recibía de cada indio tributario 3 reales de diezmos[308]. Esta forma de pago no estuvo libre de cambiar cada cierto tiempo, tal como se notó en el proceso que se siguió a Bernardino de Almansa y Francisco de Ávila en 1601, donde los indios de Huarochirí afirmaron estar acostumbrados de pagar los diezmos en especies "como de los ganados y sementeras de trigo y maíz y de las aves a razón de veinte uno"[309]. La variación en la cobranza, como ya se aclaró, se debió a las negociaciones que tanto los arrendadores y los indios pactaban para su entrega. Los caciques fijaban con los recaudadores su pago ya sea en su valor monetario o especies. El testimonio de Lázaro Clemente, natural del pueblo de Huanchor nos gráfica claramente cómo se hacían las transacciones para 1630:

> Dixo que este testigo que muchos años a esta parte an benido personas a la cobranca de los diezmos del repartimiento del dicho capitán don Luis de Mendoca a los quales este testigo les a pagado el diezmo abiendose consertado con las tales personas, unas vezes se lo a pagado en plata en la cantidad en que se consertó y otras lo a pagado en especies de trigo mais pollos y gallinas y ganado de castilla y lo mismo ha visto que an hecho con los demás indios del dicho repartimiento que

[306] Ver Recopilación de Leyes de Indias. Libro 1. Título 1. Ley 16. Tomo I. Madrid, 1680.
[307] AAL. Visitas Pastorales. Leg.9.Exp.9. 1631. F 1v.
[308] AAL. Diezmos. Leg 2. Exp. 3-A. 1596-1633. F 56v.
[309] AAL. Diezmos. Leg.3. Exp.2. 1601. F1.

> les an pagado ansi en especies como en plata y ha visto como en el pueblo de San Gerónimo de Surco los indios del paga el dicho diesmo a la persona que le viene a cobrar a quatro reales y otras vezes quando ay pocos frutos por averse elado le pagan al dicho diesmero a tres reales[310].

Como se aprecia en el caso de la doctrina de San Mateo de Huanchor, el pago de los diezmos en el virreinato peruano no necesariamente significó un impuesto agropecuario. Los indios muchas veces prefirieron concertarlo en su valor monetario. El incumplimiento de tales acuerdos llevó que los naturales se quejasen recurrentemente contra los diezmeros. En otras zonas como los valles de Ica y Huánuco el cobro de las décimas variaron de acuerdo a la producción de la zona y valor comercial de las mercancías (Ramos, 1994, p. 233-235).

Todo habitante americano estuvo obligado de entregar diezmo como agradecimiento a "Dios el dador de todo, que tan libremente da a todos con que vivan y gozen de sus bienes, justo es que en alguna manera le paguen al señor y reconozcan sus fieles" (Bartra, 1982 [1583], p. 116). En Perú, la Iglesia católica debió enfrentar la resistencia de las órdenes religiosas, caballeros de las órdenes militares y encomenderos quienes se opusieron de pagarlos alegando privilegios reales[311]. La cobranza de los diezmos no solo se limitó a la producción agropecuaria sino también se extendió a los derechos que los funcionarios reales podían obtener de otras actividades económicas como sucedió con los encomenderos, que pagaban el diezmo de las especies que los naturales le entregaban por tributo. En las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo se dejó asentado que los pueblos indígenas

[310] AAL. Diezmos. Leg. 8. Exp.28. 1628. F 74-76.
[311] Para un mejor panorama sobre los conflictos que los prelados americanos tuvieron con las órdenes religiosas y caballeros de órdenes militares revisar los estudios de Fernando de Armas Medina (1953), Juan Marchena y Paulino Castañeda (1978) y Sergio Dubrowsky (1989).

pagaran anualmente su tributo en plata y en especies[312]. Las especies era la parte de la producción económica que los indios no pagaban de diezmo por dárselo primero a su encomendero razón por la cual le correspondía a este último pagarlo a la iglesia. En esta ocasión es preciso referirnos al pleito que siguió el cabildo eclesiástico contra doña Beatriz de Marroquín, encomendera del repartimiento de Huarochirí, sobre el cobro de los diezmos en dinero que adeudaba de los años de 1593,1594 y 1595[313]. La causa del conflicto se dio porque doña Beatriz deseaba pagar el valor de las especies de acuerdo a los precios fijados según la retasa de 1577.

Doña Beatriz Marroquín de Montehermoso había heredado la encomienda de Huarochirí por muerte de su primer esposo Sebastián Sánchez de Merlo. Contrajo nupcias por segunda vez con Diego de Carbajal. Este último enfrentó el mismo problema por el cobro de los diezmos de las especies durante los años de 1583,1586 y 1587. En La retasa del año de 1577 se menciona que su repartimiento estaba compuesto por 1775 indios tributarios cuyo valor monetario montaba un total de 7924 pesos y 4 tomines. Los tributos se pagaban cada año, una parte en plata y en otra en especie. Los productos que se entregaba al corregidor eran: el trigo, la papa, el maíz, las gallinas, el pollo, los puercos y la ropa de algodón y lana. Si lo indios no podían pagarlo en especies tenían la opción de conmutarla en dinero de acuerdo a los precios que se fijaron en la citada tasa. Desde 1577 hasta 1595, año en que se dio inicio al pleito, el valor comercial de los productos tasados se vio alterada por el crecimiento económico que experimentó la sociedad colonial para finales del siglo XVI. La posición del cabildo eclesiástico era razonable por solicitar que la

[312] El historiador Ronald Escobedo (1979) señala que los precios en que fueron tasadas las especies que se pagaba el tributo indígena, con el transcurso de los años sufriría sensibles variaciones. Este hecho produjo enfrentamientos entre los tributarios, encomenderos y corregidores.
[313] A.A.L. Diezmos. Leg 2. Exp 2. 1595-1600. F 41.

cobranza de los diezmos de las especies se diera de acuerdo al precio que se vendía en el mercado colonial. La demandante alegó que sus indios le pagaban la parte de las especies en plata porque la provincia de Huarochirí era un territorio pobre y pedregoso para cultivar. La supuesta pobreza de los indios por lo visto no fue un buen argumento que le valió a la defensa de Beatriz de Montehermoso para hacer respetar sus derechos. En 1600 el tribunal eclesiástico la obligó a pagar los diezmos de las especies según el valor actual de los productos por lo que lo precios estipulados en la tasa de 1577 quedó descartada[314].

El capitán Martín de Ampuero, vecino de Lima y encomendero del repartimiento de Chaclla, fue otros de los funcionarios excomulgados por no querer pagar los diezmos de las especies que los indios de su jurisdicción le entregaban. Gerónimo Rodríguez, arrendador de la provincia de Huarochirí en los años de 1602-1603, lo acusó de evadir pagar las decimas de cinco piezas y cuarta de ropa de abasca que le dieron los indios de Chaclla y Carampoma. El encomendero se excusó argumentando que no sería justo pagar dos veces los diezmos cuando sus indios ya lo habían hecho al momento de entregar sus tributos. El cabildo eclesiástico durante las diligencias probó que los indios tuvieron por costumbre pagar primero sus tributos demostrando que las especies que recibía Martín de Ampuero faltaban cobrar la parte de los diezmos[315].

Estas tensiones se repetirían con Luis de Mendoza y Ribera, encomendero del repartimiento de Mama, quien fuera acusado por el capitán Hernando de la Mota, arrendador de Huarochirí, por deberle el diezmo de los tributos de las especies de los años de 1625 a 1626[316]. En la corte judicial, el encomendero, para fundamentar su reclamo presentó probanza convocando a un conjunto de testigos, entre ellos caciques e indios

[314] A.A.L. Diezmos. Leg 2. Exp 2. 1595-1600.F 434.
[315] AAL. Diezmos. Legajo. 3. Exp. 9.1604. Documento sin foliación.
[316] AAL. Diezmos. Leg. 8. Exp 28. 1628. F 1-4.

principales, quienes declararon que los naturales pagaban los diezmos de todo lo que cultivaban y criaban, añadiendo que por tales motivos su encomendero no debía entregar diezmo ya que si el arrendador lo obligase a pagarlo sería ofrecer el doble. En ciertas circunstancias los caciques, por mantener alianzas políticas con sus encomenderos, apoyaban los reclamos sin temor a manipular la verdad de los hechos. El cabildo eclesiástico mandó a declarar a dos polémicos doctrineros implicados en denuncias por abusos económicos como Andrés de Mujica, cura de San Mateo de Huanchor y Luis Mesía de Estela cura de la doctrina de San Francisco de Chaclla, quienes dijeron que siempre han estado en costumbre que los naturales paguen primero los tributos antes que los diezmos por lo que el encomendero estaba obligado a cumplir con las cargas espirituales. El 22 de enero de 1632, el doctor Juan de Alloza, cura de la catedral y juez de causa, mandó que Miguel de Sese, corregidor de Huarochirí, embargue los tributos de Mendoza y Rivera y pague los diezmos que le corresponde al cabildo eclesiástico[317].

La Iglesia católica, en el virreinato del Perú, desistió de cobrar personalmente los diezmos, lo que hizo que en el arzobispado de Lima se desarrollaran dos tipos de sistemas de cobranza como fueron la administración directa y el arrendamiento. En referencia al primero, los doctrineros por comisión de los prelados lo realizaban en sus respectivas jurisdicciones eclesiásticas. Por otro lado, el arrendamiento, era el derecho que personas con solvencia económica y prestigio social habían obtenido para cobrar los diezmos de ciertas zonas. Entre ese grupo se encontraban los hacendados, mercaderes, obrajeros y sacerdotes, todos ellos representantes de la clase dominante y ligados a la élite comercial, quienes por su poder económico aseguraban a los prelados y cabildos catedralicios un ingreso monetario inmediato. Con este sistema de cobranza la iglesia se evitaba la

[317] AAL. Diezmos. Leg. 8. Exp 28. 1628. F 116

responsabilidad de realizar por su propia cuenta la recolección, transporte, almacenaje y comercialización de los productos que de por sí ya les resultaba dificultoso (Arellano, Bribiesca y Flores, 2012, p.,51-53). La sola presencia de mercaderes y doctrineros en la puja de los diezmos es una clara muestra de lo rentable que resultó ser un arrendador en la colonia. Si bien durante el remate de los diezmos el caudal económico era un factor importante para ganar el derecho de la cobranza, la iglesia a través de sus mayordomos -encargados de la administración de las rentas decimales- tomaban las precauciones debidas obligando a cada arrendatario la presentación de un fiador en caso que no pudiesen cumplir con los compromisos acordados.

Los arrendamientos que se hicieron en la diócesis limeña se caracterizaron por ser contratos bienales, comenzaban en el mes de mayo y terminaban en abril del año siguiente. Por ejemplo, Martín Fernández Roldán, mercader, obtuvo el derecho de arrendamiento del repartimiento de Huarochirí de mayo (1595) a abril (1596) al precio de 537 ½ pesos de a nueve reales. Para asegurar dicha transacción el citado arrendador presentó como fiador a Juan Zambrano Becerra, acordando con el mayordomo Pedro de Escobar pagar la mitad del dinero para navidad de 1595 y la otra para junio de 1596[318]. A pesar que los integrantes de la iglesia, por su condición de sacerdotes estuvieron impedidos de arrendar y cobrar los diezmos, algunos de ellos no les importó quebrantar la ley[319]. Cabe precisar que todas estas irregularidades eran permitidas y apañadas por las propias autoridades eclesiásticas.

[318] AAL. Diezmos. Leg. 1. Exp. 7-A. 1597.F 191.

[319] En los decretos del Tercer Concilio de Lima se prohibió que los curas sean arrendadores de diezmos (Bartra, 1982 [1583], p. 98). Asimismo en la Recopilación de Leyes de Indias (1680) en el Libro 1. Titulo 16. Ley 31, se siguió enfatizando "Que los eclesiásticos y interesados en los diezmos, no los arrienden".

Juan de Robles, siendo mayordomo del arzobispado de Lima, fue el principal arrendador del valle de Ica, Trujillo, Checras, Conchucos y de otras zonas productivas. Las modalidades que utilizó para participar del negocio fueron el traspaso, la fianza y compañías (Ramos, 1994, p. 235-243). En 1626 Antonio Guerrero de Espinar, cura de la doctrina de San Gerónimo de Surco, arrendó los diezmos de su benefició por 207 pesos y 6 reales. Ante el escribano Gregorio López de Salazar se comprometió a pagar al mayordomo Juan Martínez de Uceda los diezmos de 1626 a 1627. A falta de un fiador el padre Antonio Guerrero puso como fianza el sínodo de su doctrina[320]. En otras ocasiones los diezmeros de Huarochirí se concertaban con los doctrineros para hacerles traspasos de los arrendamientos ganando los curas con esta modalidad un buen porcentaje de la misma. El 4 de julio de 1607, Miguel Solís, mercader, persona a quien se remataron los diezmos de la provincia de Huarochirí (mayo 1606-abril 1607) arrendó y traspasó a Diego García Hermoso, cura de San Lorenzo de Quinti, los diezmos de los pueblos de Huarochirí, San Pedro de Mama y Quinti[321]. En ese mismo día también se traspasó al padre Andrés de Terrazas, cura de Chorrillos, los diezmos de su doctrina y la del pueblo de San Damián[322]. A los arrendadores les fue rentable vender por fracciones los diezmos de una provincia. En ciertos periodos estos tratos comerciales no estuvieron libres de conflictos debido al incumplimiento del contrato. Pedro de Mursaval, mayor ponedor de los diezmos del corregimiento de Huarochirí, para 1633 a 1634 acusó a Juan Hidalgo, cura de la doctrina de Mama, de adeudarle los diezmos que le vendió de su beneficio. El dinero que le debía ascendía al valor de 265 pesos, pues solo le había pagado 35 de la suma total que era 300[323].

[320] AAL. Diezmos. Leg. 8. Exp. 20. 1628. F 2-7v.
[321] AGN. Protocolos notariales. Escrituras Pedro Gonzales de Contreras. Año 1607. N 789. F 504v-505v.
[322] AGN. Protocolos notariales. Escrituras Pedro Gonzales de Contreras. Año 1607. N 789. F 504-504v.
[323] AAL. Causas civiles. Leg.43-A. Exp.10-A. 1634. F 1-3.

La presencia de testaferros fue otras de las modalidades que los curas utilizaron para comprar los diezmos y luego traspasarlos a su nombre. Juan de Campomanes arrendó los diezmos de Nazca, Palpa, Guayuri y Changuillo del año de 1630 a 1631 al precio de 1.600 pesos de a ocho reales. Una vez conseguido el remate el diezmero otorgó una declaración indicando que la compra lo hizo a favor de Pedro González de Mendoza, canónigo del arzobispado de Lima, quien a su vez por no poder asistir directamente a la cobranza de los diezmos formó una compañía con Juan de Navarrete el 27 de agosto de 1630[324]. En el repartimiento de Chaclla Francisco Galarza, cura y vicario de la doctrina de San Pedro de Casta, acostumbraba fundar compañías con los diezmeros de la provincia siendo tiempo después acusado por los indios de Carampoma por alterar la costumbre que se tenía de su cobranza[325]. Por lo visto, los doctrineros de Huarochirí y los propios miembros del cabildo eclesiástico haciendo caso omiso a los decretos sinodales participaron de la comercialización de los diezmos.

La necesidad de los diezmeros de recuperar el dinero invertido en los remates los llevó a tener fuertes conflictos con los feligreses (españoles, indios, mestizos y castas), siendo la población nativa el sector social que más agravio recibió por parte de los mercaderes y doctrineros. El origen de dichas pugnas giraron en torno a los montos, las mercancías que se debían entregar y quiénes debían pagar los diezmos. La presencia de eclesiásticos durante las pujas nos muestra que los miembros de la iglesia utilizaron las rentas decimales para continuar beneficiándose de las comunidades andinas. Cada arrendador trató de negociar con los indios su forma de pago, otros en complicidad con los

[324] AAL. Papeles Importantes. Escrituras de Antonio Trevejo. Leg.19. Exp. 12. 1632. Documento sin foliación.
[325] AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp. 2. 1619. F 2.

corregidores y curas alteraban su cobranza sin importarles que los naturales tuvieran que pagar otras contribuciones tributarias que pesaban sobre su persona.

En 1596 los indios del repartimiento de Huarochirí sostuvieron una acalorada discusión con su arrendador Martín Fernández Roldan, prestigioso comerciante quien comprara los diezmos de la provincia para los años de 1594-1595 y 1595-1596. El altercado se suscitó en el contexto mismo donde Antonio de Neyra, procurador general, a nombre de los indios del repartimiento de Tarama (Tarma) había logrado que la Real Audiencia de Lima expidiese una real provisión para que el cabildo eclesiástico cumpla con la Real Cédula de 1554. En dicha ordenanza se mandaba que los diezmos debían cobrarse de tan solo tres productos tal como se hacía en el virreinato de Nueva España (México): trigo, ganado y seda. Con esta nueva disposición se alteraba lo que por "uso y costumbre" se había establecido en el Perú desde la instauración del arzobispado de Lima en 1541. Los indios peruanos pagaban los diezmos en porcentaje de veinte a uno de todas las cosas que criaban, sembraban y cogían tanto en productos de castilla como de la tierra. Recordemos que los diezmos no necesariamente comprometieron al conjunto de la producción agropecuaria de una localidad sino solo de aquellos géneros de mayor valor comercial en el mercado colonial.

Algunos pueblos nativos que mantenían litigios con los arrendadores de su provincia aprovecharon para reclamar a las autoridades reales el cumplimiento de la Real cédula de 1554, perjudicando las rentas decimales de la jerarquía eclesiástica. Los indios que recurrieron a la Audiencia de Lima para alcanzar justicia fueron Pedro Quispe, cacique principal del repartimiento de Recuay; Juan Carguana, cacique principal del pueblo de Santo Domingo de Tauca de los Conchucos; Alonso Susuy, cacique del pueblo de Guañape

en el distrito de la ciudad de Trujillo, los indios del partido de Cajamarquilla, los indios del repartimiento de Cajatambo y Ámbar, los indios del repartimiento de los Yaros e Yanama, los caciques e indios del repartimiento de los Yauyos y los caciques y principales de los pueblos del repartimiento de Huarochirí. De todos ellos, según las cuentas que presentó el mayordomo Pedro de Escobar en 1598, solo los indios del corregimiento de Huarochirí resultaron ser los únicos feligreses que no pagaron diezmos durante los años de 1596-1597 y 1597-1598[326]. ¿Qué había pasado para que los indios de Huarochirí se opusieran a pagar diezmos durante dos años? El problema con su arrendador llevó a que los indios solicitaran por intermedio de Antonio de Neyra que el cabildo eclesiástico y sus arrendadores cumplan con la Real Cédula de 1554.

El arrendador Martín Fernández era un personaje conocido para los indios huarochiranos porque durante los años de 1594 a 1595 se encargó de cobrar los diezmos de la región, llegando a concertar con los caciques e indios principales el pago de 3 reales por cada feligrés tributario[327]. Los indios estuvieron conformes con pagar de este modo sus diezmos; sin embargo para el año siguiente de 1595 a 1596 se quejaron contra su diezmero por alterar la costumbre que se tenía en su cobranza. ¿Qué había pasado? El arrendador había decidido aumentar el monto de los diezmos cobrando ya no solo 3 reales por cada feligrés como la primera vez, sino 10 reales por cada indio tributario, 4 reales las indias y 2 reales los muchachos. Los indios de Huarochirí en el periodo colonial no se opusieron a pagar los diezmos, solo levantaban su voz de protesta cuando los arrendadores o curas transgredían los acuerdos pactados. Hernando Llaxcavilca y Felipe Mulluguaraca juntos a otros indios principales que viajaron a la ciudad de Lima para presentar probanza dijeron

[326] AAL. Diezmos. Leg. 1. Exp. 7-A. 1597.F 189.
[327] AAL. Diezmos. Leg. 2. Exp. 3-A. 1596-1633. F 56v.

que su arrendador les “aflixe e molesta y apremia a todos los indios a que le paguen el diezmo en mucha más cantidad de lo que le debemos”. Asimismo revelaron que al feligrés que no quería pagar, el dicho Martín “entra en nuestras casas y nos toma el maíz, gallinas y pollos que vos que tenemos por fuerça y contra nuestra voluntad”. Los indios principales fueron enfáticos en señalar que los abusos que recibían de Martín Fernández alteraba “la costumbre que antiguamente emos tenido en pagar los dichos diezmos que a sido conforme a la orden dada por cédulas de vuestra real persona”. Lo que los litigantes dieron a entender en su memorial era que la cobranza de los diezmos debía ajustarse al monto económico en que estaban acostumbrados a pagar ya sea en especies o en dinero.

En setiembre de 1596, Miguel Chumbirisi, indio principal del pueblo de Huarochirí, para probar su demanda presentó por testigo a Diego Cajahuaman, quien dijo que el arrendador Martín Fernández habiendo llegado al pueblo de Huarochirí para fines de agosto de aquel año convocó en la plaza pública al doctrinero, gobernador, alcaldes y caciques de toda la provincia para imponerles el modo de pago para el año correspondiente de 1595-1596. A diferencia de lo que había ocurrido la vez anterior, ahora la cobranza se haría sin previa negociación con la élite nativa. Ante la presencia de los caciques y alcaldes de San Gerónimo de Surco, San Lorenzo de Quinti y San Pedro de Casta, el diezmero Martín Fernández obligó a cada indio tributario que le pagase por diezmo 10 reales y los indios viejos, viejas y muchachos a 4 reales. Cuando las autoridades nativas, y en especial el cacique gobernador Quispe Ninavilca, le reclamaron que los muchachos y viejos no estaban obligados a pagar diezmo ya que su manutención dependía de sus familiares, el arrendador “se enoxó con ellos diziendo que les avia de vender las casas e los avia de llevar preso”. Gerónimo Quispisacsa, alcalde del pueblo de Santiago, Sebastián Astovilca, alcalde del

pueblo de San Pedro de Mama, y Gerónimo Caruas, cacique del pueblo de San Lorenzo de Quinti, fueron apresados por su negativa de pagar el diezmo según el tarifario establecido. Los indios y sus agentes legales ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo con el diezmero decidieron recurrir a la justicia para hacer valer sus derechos. Con el apoyo del procurador Antonio de Neyra solicitaron a los señores de la Real Audiencia que el arrendador no continúe abusando de la cobranza de los diezmos, exigiendo además que el cabildo eclesiástico haga cumplir la Real Cédula de 1554. Hasta el término del pleito los huarochiranos se negaron a pagar los diezmos afectando en gran medida las arcas fiscales de la iglesia.

Tanta fue la preocupación que a los jerarcas de la diócesis limeña les causó la resistencia de los indios de Huarochirí y las de otras provincias de no pagar los diezmos que su abogado Juan Bautista de Villapando solicitará a los funcionarios de la Real Audiencia suspender la citada real cédula hasta que las autoridades reales recaben información sobre la costumbre que se tenía de su pago en el virreinato peruano. El procurador del cabildo eclesiástico expresa su descontento sobre la irresponsabilidad que cometen los arrendadores; sin embargo señala que tales agravios no son un pretexto para que se le perjudique en sus negocios. Juan Bautista está a favor que Martín Fernández Roldán sea castigado por abusar de los pueblos indígenas:

> No impide lo que se dize aver fecho Martín Fernández Roldán en el pueblo de Guarochiri en la cobranza de los dichos diezmos porque si el susodicho a excedido y otro qualquier que excediere es justo sea castigado pero eso no a de impedir la cobranza de los dichos diezmos y derecho del dicho mi parte por la qual sean fecho y aran todas las diligencias pusibles para que no aya exceso ni a los indios se les

> aga molestia ninguna sino que con toda suavidad se cobren conforme a las costumbre que siempre se a tenido y si el dicho Martín Fernández excedió fue con ocasión de una vara de la real justicia que tenia del corregidor que […] se atrebiera ni pudiera porque los curas tienen mandamientos del provisor deste arcobispado para que no consientan que los cobradores de los dichos diezmos agan en ello exceso ni molestia a los indios[328].

La defensa del cabildo eclesiástico se dedicó en responsabilizar a los corregidores y doctrineros por incumplir su labor de fiscalización. El 27 de mayo de 1597 los señores de la Audiencia de Lima pronunciaron sentencia, favoreciendo por una parte a los indios de Huarochirí que enfrentaron el exceso de su arrendador y por otro lado decretó que los naturales pagasen las décimas como tenían de costumbre hacerlo desde 1541. Hasta que el rey, informado del asunto provea lo que más convenga, el cabildo catedralicio estuvo obligado de descontar de las tasas tributarias el sínodo que los indios pagaban a sus doctrineros[329]. A pesar que se hicieron todas las gestiones para dar cumplimiento a la referida sentencia nunca se llegó a aplicar en el arzobispado de Lima motivo por la cual el pleito se extendió hasta mediados del siglo XVII. Aun así deberíamos preguntarnos ¿qué ganaron los indios de Huarochirí con este pleito? El resultado fue favorable para ellos porque se les absolvió de no pagar diezmo durante dos años, logrando además que el diezmero le restituyese todo lo expropiado[330]. La participación activa de la población nativa en los fueros judiciales demuestra que se convirtieron en expertos agentes legales del derecho castellano andino.

[328] AAL. Diezmos. Leg. 2. Exp. 3-A.1596-1633. F 32-33.
[329] AAL. Diezmos. Leg. 2. Exp. 3-A.1596-1633. F 185v.
[330] AAL. Diezmos. Leg. 2. Exp. 3-A.1596-1633. F 187v-189v.

Los conflictos sociales que acontecieron entre las comunidades indígenas de Huarochirí y sus arrendadores se hicieron tan recurrentes durante todo el siglo XVII que hoy en día en el Archivo Arzobispal de Lima se custodia una importante documentación sobre las luchas que enfrentaron. Cuando los indios no alcanzaban solucionar sus pleitos por la vía judicial prefirieron tomar el camino de la violencia para proteger el bienestar de su comunidad. Esto fue lo que sucedió en octubre de 1661 con los pobladores de San Pedro de Huancayre, quienes fueron acusados por el promotor fiscal del arzobispado de no pagar los diezmos y de golpear a Francisco de Navarrete, arrendador de la provincia de Huarochirí. No satisfechos de cometer tamaño delito desfogaron su cólera hiriendo a Pedro de Saravia, cura y vicario de San Lorenzo de Quinti, solo porque éste le aconsejó que debían cumplir con pagar el citado impuesto. Los líderes indígenas del tumulto fueron identificados como Melchor Sacsa Quispe, alcalde del pueblo de San Pedro de Huancayre, y el camachico Mateo Achiguaman[331]. El agraviado declaró que sin motivo alguno los acusados azuzaron a los feligreses de Huancayre a no pagarles los diezmos, generando entre ellos una breve discusión que terminaron en golpes y heridas que le causaron los mencionados indios. En su testimonio agrega que si no fuera por la protección del doctrinero Pedro de Saravia los indios hubieran terminado de matarlo. El miedo que le causó a Francisco de Navarrete el comportamiento agresivo de los indios del pueblo de San Pedro de Huancayre fue tan grande que dijo que "los dichos indios son tan malos que an acostumbrado apedrear a otros curas y a matarlos de bocado como lo hicieron con el licenziado don Joseph Calvo[332] según es notorio en todo el dicho curato"[333].

[331] AAL. Causas criminales. Leg. 21. Exp. 9. 1661. F 1.

[332] AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 20. 1655. Ingresó a la doctrina de San Lorenzo de Quinti por permuta (1650). En 1655 Calvo de Sandoval recibió la visita del licenciado Diego de Zarzosa recibiendo muy buenos comentarios sobre su desempeño pastoral. Un año antes mantuvo un altercado con Diego Caruajulca,

El 12 de octubre de 1661, Melchor Sacsa Quispe, estando preso en la cárcel arzobispal, confesó tener 27 años y ocupar el cargo de alcalde ordinario del pueblo de Huancayre. El testimonio que ofreció el acusado al juez de la causa nos permite conocer los verdaderos motivos que empujaron a los feligreses a violentar a su arrendador. De su misma confesión se desprende que el principal diezmero de toda la provincia de Huarochirí había sido Martín Rosales, personaje que luego vendió al sacerdote Pedro de Saravia los diezmos de la doctrina de San Lorenzo de Quinti. Antes que se realizara la cobranza el doctrinero convocó a las autoridades nativas para concertar el monto, indicándole a Melchor Sacsa Quispe, representante de Huancayre, que había convenido con los indios casados del pueblo de Quinti a pagar los diezmos a 4 reales. Cuando el alcalde le recriminó que todo lo dicho era mentira porque se había enterado de otras personas que los indios de Quinti negociaron su entrega al valor de 3 reales, Pedro de Saravia muy enojado por la respuesta apresó al camachico Mateo amarrándolo por las manos en una puerta quien luego de desnudarlo lo azoto varias veces a vista y paciencia de todo el pueblo. Mientras que su compañero recibía tamaña golpiza, el alcalde Melchor fue obligado a arrodillarse ante el doctrinero para ser ajusticiado con una pistola salvando de morir por la inmediata intervención de Martín Rosales.

En ese mismo día del altercado el cura llamó nuevamente al alcalde para limar asperezas y concertar el pago de los diezmos al valor de 3 reales. No había pasado ni una semana cuando se enteraron los indios de Huancayre que su cura había vendido los diezmos de su curato a Francisco de Navarrete. El diezmero llegando a su pueblo obligó a pagarle 4

segunda persona del pueblo de Huarochirí, por lesiones graves y ofensas morales. El origen del conflicto se debió por la regulación del servicio personal de los indios que trabajaban en la mita de chasquis (ver: AAL. Causas Criminales. Leg. 18. Exp 31. 1654). Murió en 1659, desconociéndose que haya sido envenenado por los indios de Quinti (ver: AAL. Concursos. Leg. 4. Exp 82.1659).

[333] AAL. Causas criminales. Leg. 21. Exp. 9. 1661. F 2-3.

reales tal como lo hicieran los indios de San Juan y Quinti. Cuando Melchor le indicó que ya habían concertado con su cura Saravia el pago de 3 reales, el arrendador se enojó mucho por lo que Melchor le aconsejó que mejor vallase a negociar con el camachico y los indios principales el monto. El arrendador, enterado por parte del indio camachico de no estar acostumbrados a pagar más de 3 reales, de cólera le ocasionó tres heridas con una daga, hecho que alteró la tranquilidad de sus paisanos que empezaron a golpear a Navarrete[334]. Está claro que el diezmero estaba alterando la costumbre que se tenía de su cobranza y los indios solo hicieron respetar sus derechos. Los golpes que sufriera Pedro de Saravia de sus indios se debió a que se sintieron engañados y desprotegidos. Recordemos que los doctrineros estaban obligados de acompañar a los arrendadores durante la cobranza de los diezmos con la finalidad de que no se les despoje más cantidad de lo permitido.

Así como los indios se opusieron a pagar diezmo cuando los arrendadores abusaban de su cobranza, hubo casos donde los propios doctrineros persuadían a sus feligreses a no entregarlo con el pretexto que afectaban los recursos económicos de la comunidad. En julio de 1669, Juan Benites Moreno, clérigo de menores órdenes, a nombre del difunto presbítero García de Solórzano y Velasco, persona a quien se le remataron los diezmos de Huarochirí para 1668, denunció a Francisco Doria y Aguilar, cura de la doctrina de Santiago de Carampoma, por azuzar a los indios de no pagar diezmo. Al demandante le sorprendió la negativa de los naturales de no cumplir con sus obligaciones espirituales cuando para el año correspondiente de 1667 lo habían ofrecido sin queja alguna tal como se manifiesta en el siguiente memorial:

[334] AAL. Causas criminales. Leg. 21. Exp. 9. 1661. F 8-10.

> Los indios de los tres pueblos de la dicha doctrina de Carampoma en presencia y con asistencia de el corregidor de el partido que asistió en virtud de provición de el gobierno consertaron y pagaron el diezmos de las comidas de el año de seissientos y sesenta y siete a sinco reales cada indio y aora por consejo de su cura pretenden no pagar ni aun a la mitad[335].

Si bien se desconoce cómo terminó el proceso judicial todos los indicios señalan que el verdadero interés del doctrinero de Carampoma de que los indios no pagaran diezmos a los arrendadores fue la de apropiarse de los bienes de las comunidades. Esta misma actitud se vio expresada en Alonso Ortiz de Cervantes, cura de la doctrina de San Damián, a quien poco le importó que los indios de San Francisco de Sunicancha y San Juan de Laibatambo no pagasen los diezmos. Antonio Pérez, procurador del cabildo eclesiástico lo cuestionó por incumplir los decretos sinodales, pues en ellos se ordenaba que los curas enseñaran a los indios a cumplir con sus deberes católicos[336]. ¿Por qué el padre Alonso se desistió de presentar probanza a favor del cabildo eclesiástico? En ciertos momentos los doctrineros pensando en su futuro económico prefirieron congraciarse con sus feligreses para asegurar su permanencia en la doctrina.

[335] AAL. Diezmos. Leg.29. Exp. 41.1669. F 1v.
[336] AAL. Causas criminales. Leg. 11. Exp.19. 1639. F 1v.

V. Discusión de resultados

La presente tesis desarrolla una nueva propuesta teórica para el estudio de las doctrinas indígenas en la época colonial. Haciendo uso de una valiosa documentación de archivos eclesiásticos y civiles, nuestra investigación reformula las hipótesis que los historiadores de tendencia economicista elaboraron para comprender la organización y funcionamiento de las parroquias rurales. Este estudio, así como rescata el activismo político y legal de los intermediarios andinos, critica con argumentos sólidos aquellas interpretaciones que solo se limitaron a categorizar las doctrinas indígenas como espacios de evangelización o núcleos de explotación colonial. Precisamente, seria esta misma historiografía socio-económica que terminaría por influir en las posteriores publicaciones que se hicieron sobre el proceso de la evangelización, vida económica y visitas de idolatrías.

Con objetivo de replantear los modelos de interpretación que predominan en la historiografía peruana decidimos estudiar el tema de los conflictos sociales que acontecieron entre los doctrineros y feligreses, pero desde el punto de vista de la cultura legal y negociación política de los intermediarios nativos, conceptos teóricos que los especialistas en historia andina restaron importancia. Cabe precisar que el presente estudio se enriqueció de los nuevos aportes que en el campo de la histórica cultural, política y de derecho se viene debatiendo acerca de los pueblos indígenas, intermediarios coloniales, cultura legal y negociación.

Los expedientes judiciales que se analizaron para conocer el desempeño pastoral y económico de los sacerdotes de Huarochirí demuestran que la convivencia social en las doctrinas indígenas estuvo regulada por las negociaciones económicas que las autoridades

étnicas acordaron con sus doctrineros. A pesar de los interesantes aportes que resaltan el proyecto civilizador de las doctrinas como centro de conversión y colonización de los indios, así como aquellos que describen a los sacerdotes como agentes de la dominación colonial por la apropiación ilegal que hicieran de los excedentes productivos de las comunidades; sin embargo, ninguno de los citados planteamientos presentan una imagen real de lo que verdaderamente sucedió en los pueblos rurales. Recordemos que la postura historiográfica actual está escrita sobre la base documental de los pleitos judiciales, la cual enfoca el tema de las parroquias de manera parcial, relegando en segundo plano el activismo legal y político de los pueblos indígenas. Como se ha dado a conocer en esta tesis, la explotación económica de los curas más que imponerse por medios coercitivos se dio mediante un juego de alianzas donde la nobleza nativa tuvo que negociar la entrega de los recursos naturales. Los doctrineros fueron conscientes de lo importante que era pactar con los curacas el porcentaje de las ofrendas religiosas, mano de obra y venta de productos agropecuarios. Sin la orden de estos jefes étnicos los indios del común no hubieran colaborado en sus empresas económicas y labor pastoral. Está claro que las "causas de capítulos" que se iniciaron en las doctrinas de Huarochirí se dieron en contextos donde los curas trastrocaron los acuerdos establecidos, situación que movilizó a los agentes legales a protestar por los agravios recibidos.

Los estudios relacionados al papel que jugaron los intermediarios culturales para el funcionamiento del sistema colonial en los Andes es un tema a debatir en la historiografía peruana, pues la mayor parte de las investigaciones están orientadas al campo de la lingüística y literatura. Estos indios ladinos fueron los agentes mediadores de la sociedad andina, ya que por los cargos políticos y eclesiásticos que ocuparon en la ciudad letrada

fueron piezas claves para consolidar el modelo colonial. Sin la participación de estos indios de la élite nativa el desempeño de los doctrineros hubiera resultado una tarea difícil de ejercerla. Por ejemplo, los curacas y los miembros del cabildo indígena cumplieron la función de controlar y organizar a sus comunidades. En las labores espirituales los asistentes de doctrinas colaboraron en la catequesis, actividades económicas y control de los cultos idolátricos. La propuesta teórica que desarrollamos en esta tesis nos llevó a reflexionar sobre el supuesto carácter pasivo que los anteriores estudios históricos les habían otorgado a los pobladores andinos, sobre todo al considerarlos como meras víctimas del orden colonial. Para la provincia de Huarochirí se demostró que fueron en los cabildos y visitas pastorales donde los intermediarios nativos aprendieron los mecanismos legales del derecho castellano. Dichos espacios administrativos le permitieron adiestrarse en la práctica procesal, experiencia que le sirvió para formular en las cortes judiciales sus demandas contra los agentes de la dominación española. El conocimiento de la legislación indiana le dio la posibilidad de ser escuchados en los tribunales y sobre todo la experiencia jurídica para saber qué negociar con sus curas.

Este trabajo refuerza los estudios que existen sobre el activismo político de los intermediarios culturales. Los pobladores nativos a pesar de las desigualdades sociales que soportaron en la sociedad colonial acudieron recurrentemente a las cortes judiciales para reclamar por derechos que la legislación indiana les otorgó. Los indios de Huarochirí más que manifestar una actitud pesimista ante los abusos de sus doctrineros utilizaron la vía legal como un medio de negociar sus diferencias personales. La cultura legal que practicaron los jefes étnicos y sus agentes en la provincia de Huarochirí se caracterizó por el discurso jurídico colonial que crearon a partir de su práctica legal en las cortes judiciales.

Los conflictos sociales que se ventilaron en las visitas pastorales demuestran que los indios conocían a la perfección el funcionamiento interno de las instituciones virreinales, experiencia que le permitió saber en qué momento adecuar sus reclamos a la base jurídica del derecho castellano. El conocimiento legal que adquirieron estos intelectuales nativos conllevó que a veces no necesariamente recurrieran a los tribunales por "causas justas", pues en ciertos casos lo hacían según su conveniencia con el solo propósito de desacreditar a los doctrineros que no se ajustaban a los intereses de la comunidad. Los documentos de archivo comprueban que los jefes étnicos con apoyo de otros indios principales orquestaron capítulos, llegando al extremo de manipular la información de los testigos con el solo propósito de expulsar a sus curas. Por lo visto, alcanzar una armonía social en las doctrinas no solo dependió de la buena voluntad de la élite nativa de colaborar con sus sacerdotes, sino también la de recibir cierta tolerancia para celebrar sus fiestas y costumbres nativas.

La élite nativa de Huarochirí para conservar sus privilegios y cargos políticos en la sociedad colonial tuvo que colaborar con sus doctrineros en sus actividades económicas y pastorales. Estas autoridades eclesiásticas como representantes del poder real legitimaban los cargos administrativos en los pueblos indígenas. Los intermediarios culturales por ser un grupo heterogéneo -integrado por indios de sangre y por aquellos que escalaron socialmente con la dominación española- mantuvieron rivalidades que terminaron trasladándose a las cortes judiciales. En esa coyuntura de crisis las autoridades étnicas que cumplieron funciones públicas en los cabildos, cacicazgos y parroquias rurales se enfrascaron en luchas políticas con otros indios que ambicionaban los mismos cargos. Para lograr su cometido muchos de ellos utilizaron la denuncia de las hechicerías como arma legal para desprestigiar a sus oponentes. Los indios litigantes perfectos, conocedores del

derecho canónico y civil, fueron conscientes que acusaciones de este tipo los inhabilitaba para próximos nombramientos. Aunque el catolicismo andino de los indios determinó que en coyunturas de paz social las imputaciones sobre idolatrías no se llegaran a ventilar con la finalidad de proteger la clandestinidad de los rituales tradicionales. Esto mismo pasó con los feligreses de las doctrinas de Huarochirí quienes enterados de la muerte del gobernador Sebastián Quispe Ninavilca, los bandos opositores decidieron denunciar las hechicerías que promovía su viuda, con tal que uno de los pretendientes lograra ocupar dicho cargo político. Por muchos años tuvieron la oportunidad de revelar las prácticas paganas de su cacique, pero prefirieron callar.

Los resultados de esta investigación demuestran que la convivencia social en las doctrinas indígenas de Huarochirí estuvo regulada por el nivel de negociación y por la actividad legal que practicó la élite nativa para limitar las exigencias económicas de sus doctrineros. Cabe precisar que esta propuesta teórica ha permitido reconocer el papel que le tocó desempeñar a los intermediarios culturales para el funcionamiento del sistema colonial.

VI. Conclusiones

6.1. Las doctrinas o parroquias rurales fueron jurisdicciones eclesiásticas circunscritas a un corregimiento, las cuales -por disposición real- estuvieron administradas por los sacerdotes del clero regular y secular. Estos funcionarios eclesiásticos se ocuparon de la catequización y colonización en las reducciones indígenas. Con la instauración de dichas doctrinas, la Iglesia católica logró un mejor control espiritual y económico de sus feligreses.

6.2. Las doctrinas de Huarochirí fueron creadas en la época del virrey Francisco de Toledo. Durante el siglo XVII dichas parroquias estuvieron conformadas a nivel administrativo por pueblos principales y sus anexos, componiéndose numéricamente cada una de 200 a 300 indios tributarios. En el plano de la organización social, los doctrineros y asistentes indígenas (fiscales, sacristanes, cantores, y mayordomos) se constituyeron en los principales personajes que posibilitaron el funcionamiento interno de las doctrinas.

6.3. Los intermediarios culturales de Huarochirí agruparon a un conjunto de indios ladinos de la élite nativa que desarrollaron una intensa actividad política, legal, académica y religiosa en la sociedad colonial: curacas, principales, alcaldes, regidores, alguaciles, escribanos y asistentes de doctrina. Estas autoridades indígenas se convirtieron en los engranajes de poder que aseguraron el funcionamiento del aparato administrativo español en los pueblos rurales. Las diferencias internas que existieron al interior de dicho grupo por mantener privilegios y reconocimientos en la sociedad colonial conllevaron a que se enfrascasen en luchas políticas. Con la intención de desacreditar a sus opositores, los litigantes manipularon la acusación de las hechicerías como arma legal para argumentar sus demandas. Estos hechos dieron origen a las visitas de las idolatrías.

6.4. Los asistentes de doctrina representaron a un sector de la élite nativa que ocuparon los cargos de fiscales, cantores y sacristanes. Estos personajes se encargaron de auxiliar a sus doctrineros en las labores pastorales y actividades económicas. Su condición de indios ladinos les permitió desempeñar otras funciones como intérpretes, copistas, escritores y litigantes, habilidades que los supieron aprovechar para moverse según sus intereses entre la república de españoles e indios. Por un lado colaborando con los agentes de la dominación, y por el otro protegiendo las prácticas tradicionales de sus feligreses.

6.5. La cultura legal de los indios de la élite nativa se formó en los cabildos indígenas y en las visitas pastorales, instituciones coloniales que les permitieron a los feligreses aprender y adiestrarse en el conocimiento del derecho castellano. Esta cultura jurídica les dotó de los mecanismos procesales que le sirvieron para negociar en los foros judiciales la convivencia social en las doctrinas. La presencia de los agentes nativos en los tribunales solo se dio en contextos de crisis, pues en otras oportunidades las autoridades locales se desistieron de presentar cargos contra sus doctrineros por los acuerdos que tenían pactados.

6.6. El éxito de los párrocos en las doctrinas de Huarochirí dependió del nivel de negociación que desarrolló con sus feligreses. El desempeño pastoral y económico de los doctrineros solo fue posible por los acuerdos que mantuvieron con los indios de la élite nativa, quienes concertaban la entrega de los recursos de las comunidades a cambio de limitar la explotación colonial y permitir cierta tolerancia de los rituales andinos. En ese sentido, los jefes locales, colaboraban con sus curas para asegurar su posicionamiento político en el orden colonial. El incumplimiento de tales pactos conllevó que los indios decidieran recurrir a los tribunales o esperar la llegada de los visitadores pastorales para

denunciar por delitos que los mismos litigantes habían permitido con el objetivo de regular la convivencia social.

6.7. La convivencia social en las doctrinas de Huarochirí estuvo regulada por las negociaciones que la élite nativa acordó con los párrocos en torno a aspectos económicos, políticos y religiosos. A nivel económico, la entrega de los excedentes productivos de las comunidades mediante el control de la mano de obra indígena y los recursos naturales, así como de las contribuciones pecuniarias en las fiestas y servicios religiosos, fue el principal aspecto que caracterizó la vida en las parroquias. Los jefes nativos buscando posicionarse en sus cargos políticos colaboraron con sus doctrineros en sus negocios particulares. Las alianzas que establecieron con las autoridades eclesiásticas le aseguraban futuros puestos de gobierno. En ciertos casos dichas relaciones sociales implicaron que los doctrineros toleraran las prácticas religiosas tradicionales.

VII. Recomendaciones

Si bien el estudio de las doctrinas indígenas en el corregimiento de Huarochirí nos ha permitido dilucidar las relaciones de convivencia que determinaron la organización y funcionamiento interno de estas jurisdicciones eclesiásticas, consideramos que nuestra investigación más que cerrar el debate sobre la práctica religiosa en los Andes ha abierto otros campos de interés historiográfico como el activismo legal y político de los intermediarios culturales en los cabildos indígenas, institución colonial que congregó a un conjunto de indios letrados versados en el derecho castellano cuya experiencia le permitió negociar con los agentes de la dominación el gobierno de sus comunidades. En este sentido, partiendo de los planteamientos discutidos en la presente tesis recomendamos desarrollar los siguientes ejes temáticos:

7.1. Aplicar la metodología utilizada en la presente tesis a otros espacios regionales del virreinato peruano para conocer el nivel de cultura legal y negociación política que practicaron los intermediarios culturales durante su vida religiosa en los Andes, esto con la finalidad de aportar al debate historiográfico sobre el papel protagónico que cumplieron las poblaciones nativas en las parroquias rurales (continuar estudiando las doctrinas indígenas como centros de evangelización o explotación colonial es limitar el análisis histórico a un solo aspecto de la realidad, ya que en estos espacios eclesiásticos influyeron otro tipo de relaciones sociales de dominación que regularon la vida entre los doctrineros y sus feligreses).

7.2. Estudiar el desempeño de los miembros de la élite nativa que constituyeron al selecto grupo de funcionaros reales que negociaron con los agentes de la dominación la convivencia social. Como hemos expuesto en la presente tesis, los cabildos indígenas que

se instauraron en los pueblos rurales son uno de los grandes temas pendientes que la historiografía peruana debe discutir y desarrollar, sobre todo para replantear el activismo político de las comunidades andinas durante la dominación española. No olvidemos, que la práctica legal y política que desplegaron los intermediadores culturales en estos espacios administrativos de justicia local permitió afianzar el funcionamiento del sistema colonial.

7.3) Continuar con esta propuesta metodológica expuesta en la presente tesis para comprobar si el descubrimiento de las idolatrías en otras provincias del virreinato peruano obedeció también a cuestiones políticas. Tal como hemos explicado, las visitas contra las idolatrías que se realizaron en el arzobispado de Lima no solo respondieron a causas externas donde virreyes y arzobispos decidieron las políticas de evangelización o por los conflictos internos que se suscitaron entre los párrocos y feligreses en las parroquias rurales. Es necesario aclarar que algunas de dichas pesquisas se dieron en contextos de pugnas políticas entre la élite nativa. Tal como vimos en los pueblos de Huarochirí, las luchas por controlar los cacicazgos terminaron por revelar los cultos tradicionales que practicaban clandestinamente los litigantes (1660). Los hechos demuestran que los indios más que actuar por un ferviente catolicismo recurrieron a los tribunales eclesiásticos para denunciar el delito de hechicería con el solo propósito de desprestigiar a sus rivales.

VIII. Referencias

8.1. Referencias documentales manuscritas

8.1.1. Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

A. Causas criminales

AAL. Causas criminales. Leg. 11. Exp.19. 1639

AAL. Causas Criminales. Leg. 16. Exp. 5. 1647

AAL. Causas Criminales. Leg. 16. Exp. 6. 1647

AAL. Causas Criminales. Leg. 17. Exp. 2. 1649

AAL. Causas criminales. Leg. 18. Exp. 16. 1651

AAL. Causas Criminales. Leg. 18. Exp. 31.1654

AAL. Causas criminales. Leg. 21. Exp. 9. 1661

AAL. Causas Criminales. Leg. 26. Exp. 7.1670

B. Diezmos

AAL. Diezmos. Leg. 1. Exp. 7-A. 1597

AAL. Diezmos. Leg 2. Exp 2. 1595-1600

AAL. Diezmos. Leg 2. Exp. 3-A. 1596-1633

AAL. Diezmos. Leg.3. Exp.2. 1601

AAL. Diezmos. Leg. 3. Exp. 9.1604

AAL. Diezmos. Leg. 8. Exp. 20. 1628

AAL. Diezmos. Leg. 8. Exp.28. 1628

AAL. Diezmos. Leg.29. Exp. 41.1669

C. Causas civiles

AAL. Causas Civiles. Leg. 3. Exp 24. 1601

AAL. Causas civiles. Leg.4. Exp. 23. 1604

AAL. Causas Civiles. Leg 7. Exp 27. 1607

AAL. Causas Civiles. Leg 17. Exp 26. 1616

AAL. Causas civiles. Leg. 35. Exp. 22.1629

AAL. Causas Civiles. Leg. 40. Exp.22. 1632

AAL. Causas civiles. Leg.43-A. Exp.10-A. 1634

AAL. Causas Civiles. Leg 45-A. Exp 32. 1636-1637

AAL. Causas Civiles. Leg. 53. Exp. 17. 1642

AAL. Causas civiles. Leg. 59. Exp 23. 1646

AAL. Causas Civiles. Leg. 62. Exp. 10A. 1648

D. Papeles Importantes

AAL. Papeles Importantes. Leg. 2. Exp.1. 1543

AAL. Papeles Importantes. Leg. 3. Exp 13. 1582-1616

AAL. Papeles Importantes. Leg. 6. Exp. 7. 1606

AAL. Papeles Importantes. Leg. 9. Exp 21. 1638

AAL. Papeles Importantes. Leg.19. Exp. 12. 1632.

AAL. Papeles Importantes. Leg. 27. Exp 2. 1629-1630

E. Visitas Pastorales

AAL. Visitas Pastorales. Leg.7. Exp. 22.1644

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9 Exp 1. 1600

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 3. 1618

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 5. 1630

AAL.Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 6. 1631

AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 7. 1631

AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 9. 1631

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp.10. 1631

AAL.Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 11.1631

AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp 13. 1631

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 14. 1642

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 16. 1648

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 18. 1648

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 20. 1655

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 22. 1655

AAL. Visitas pastorales. Leg. 9. Exp. 23. 1656

AAL. Visitas pastorales. Leg. 9. Exp. 26. 1659

AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp 27. 1659

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 28. 1659

AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 29. 1659

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 31. 1659

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 32. 1659

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 33. 1660

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 35. 1660

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 36. 1660

AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp.37. 1661

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 38. 1661

AAL. Visitas pastorales. Leg. 9. Exp. 40.1666

AAL. Visitas Pastorales. Leg.9. Exp. 41. 1666

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 42. 1666

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 43. 1666

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 44. 1666

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 47. 1667

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 48. 1672

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 50. 1692

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp 52. 1692

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 53. 1692

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 54. 1692

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 55. 1692

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 56. 1695

AAL. Visitas Pastorales. Leg. 9. Exp. 57.1695

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 58. 1695

AAL. Visitas Pastorales. Leg 9. Exp 59. 1695

F. Concursos

AAL. Concursos. Leg. 1. Exp. 18. 1614

AAL. Concursos. Leg.2. Exp.32.1634

AAL. Concurso. Leg. 2. Exp. 33.1634

AAL. Concurso. Leg. 2. Exp. 34.1634

AAL. Concursos. Leg. 2. Exp. 38. 1635

AAL. Concurso. Leg. 2. Exp. 40. 1635

AAL. Concurso. Leg. 2. Exp. 41. 1635

AAL. Concursos. Leg. 2. Exp. 52.1637

AAL. Concursos. Leg. 2. Exp. 53. 1637

AAL. Concursos. Leg. 2. Exp. 57. 1637

AAL. Concursos. Leg. 3. Exp. 3.1641

AAL. Concursos. Leg. 3. Exp. 3A .1641

AAL. Concurso. Leg. 3. Exp. 16.1644

AAL. Concurso. Leg. 3. Exp. 18.1645

AAL. Concurso. Leg. 3. Exp. 48.1649

AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 3.1656

AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 62. 1657

AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 63.1657

AAL. Concursos. Leg. 4. Exp. 76. 1658

AAL. Concursos. Leg. 4. Exp 82.1659

AAL. Concurso. Leg. 5. Exp. 2.1672

AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 7.1673

AAL. Concurso. Leg. 5. Exp. 11.1672

AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 14.1675

AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 26. 1678

AAL. Concursos. Leg. 5. Exp. 33.1679

G. Capítulos

AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 4. 1605

AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 4-A. 1606

AAL. Capítulos. Leg.1. Exp.6. 1607

AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp 7. 1607

AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp 8. 1607

AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp.9. 1607

AAL. Capítulos. Leg.1. Exp. 13. 1610

AAL. Capítulos. Leg. 1. Exp. 15. 1611

AAL. Capítulos. Leg. 2. Exp.13. 1617

AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp. 2. 1619

AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp. 5. 1620

AAL. Capítulos. Leg. 3. Exp 11. 1622

AAL. Capítulos. Leg. 4. Exp. 3. 1623

AAL. Capítulos. Leg.4. Exp. 4. 1624

AAL. Capítulos. Leg.9. Exp.10. 1643

AAL. Capítulos. Leg. 9. Exp.10. 1629

AAL. Capítulos. Leg. 9. Exp. 12. 1636

AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp 4. 1656

AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp. 11. 1657

AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp.11. 1659

AAL. Capítulos. Leg. 17. Exp. 17. 1662

AAL. Capítulos. Leg. 19. Exp. 2. 1664

AAL. Capítulos. Leg.22. Exp. 12.1679-1680

AAL. Capítulos. Leg. 25. Exp. 8. 1693

AAL. Capítulos. Leg. 25. Exp 2. 1691

H. Manuscritos sin procesar

AAL. Manuscritos sin procesar. 1618

AAL. Manuscritos sin procesar. 1631

AAL. Manuscritos sin procesar. 1678

I. Hechicerías e Idolatrías

AAL. Hechicerías. Leg. 2-A. Exp. 6. 1660

AAL. Hechicerías. Leg. 3. Exp. 15. 1660

AAL. Hechicerías. Leg. 4. Exp. 13. 1660

AAL. Hechicerías. Leg. 4. Exp. 14. 1660

AAL. Hechicerías. Leg. 4. Exp.15. 1660

AAL. Hechicerías. Leg. 4. Exp. 17. 1660

AAL. Hechicerías. Leg. 5. Exp. 14. 1666

J. Curatos

AAL. Curatos. Leg. 30. Exp.1.1606

AAL. Curatos. Leg.30. Exp.2. 1630

AAL. Curatos. Leg. 30. Exp 3. Documento 1. 1627

AAL. Curatos. Leg. 30. Exp. 3. Documento 2. 1631

AAL. Curatos. Leg. 30. Exp.3. Documento 3. 1634

AAL. Curatos. Leg. 30. Exp.4. 1637

AAL. Curatos. Leg 30. Exp 6. 1643

AAL. Curatos. Leg. 30. Exp. 8. 1692

AAL. Curatos. Leg.33. Exp. 1. 1625

K. Derechos Parroquiales

AAL. Derechos Parroquiales. Leg. 1. Exp. 2. 1602

AAL. Derechos parroquiales. Leg.4. Exp. 20. 1678

L. Cofradías

AAL. Cofradías. Leg. 58. Exp.2. 1628

AAL. Cofradías. Leg 61. Exp 3. 1630

LL. Permutas

AAL. Permutas. Leg. 1. Exp. 8A.1642

AAL. Permutas. Leg. 1. Exp. 16A.1650

AAL. Permutas. Leg. 1. Exp. 7A. 1629

M. Censuras

AAL. Censuras. Sin código. 1627

AAL. Censuras. Sin código. 1610

N. Libros Empastados

AAL. Empastados. Reales Cédulas. Tomo I. 1578.

Ñ. Libros parroquiales

AAL. Libros parroquiales. Sagrario-Matrimonio. Tomo 2.

8.1.2 Archivo General de la Nación (AGN)

AGN. Protocolos Notariales. Escrituras de Pedro González Contreras. 1602. N° 786

A.G.N. Protocolo Notariales. Escrituras de Alonso Hernández. 1592. N° 92

AGN. Protocolos Notariales. Escrituras Pedro Gonzales de Contreras. 1607. N° 789

AGN. Protocolos Notariales. Escrituras Pedro Gonzales de Contreras. 1607. N° 789

AGN. Asuntos eclesiásticos. Leg 70. Documento 6. [1622]

AGN. Asuntos eclesiásticos. Leg 106. Documento 91. [1622]

AGN. Asuntos eclesiásticos. Leg 111. Documento 8. [1622]

AGN. Asuntos Eclesiásticos. Leg 49. Documento 1. 1660

AGN. Juicios de Residencia. 1644

8.1.3 Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

B.N.P. Colección General. Escrituras públicas del escribano Pedro Álvarez. 1544

BNP. Colección General. Escrituras públicas de Diego Gutiérrez.A31. 1545

BNP. Colección General. Escrituras públicas de Diego Gutiérrez y Antón Díaz.A36. 1550

BNP. Colección General. Escrituras públicas de Juan Cristóbal Frías. A 427. 1550

BN P. Colección General. Escrituras públicas de Luis de Villarreal.A516. 1556

BNP. Colección General. A332. 1586

BNP. Colección General. B427. 1648

BNP. Colección General. B639. 1630

BNP. Manuscritos sin Procesar. 1630

BNP. Manuscritos sin Procesar. 1660

8.1.4. Archivo Regional de Ayacucho (ARA)

A.RA. Escrituras públicas del escribano Pedro Isidro. 1577

8.1.5. Catedral de Lima (ACMCL)

ACMCL. Serie C.1642

8.1.6 Archivo General de Indias (AGI)

AGI. Audiencia de Lima, 579. N 5. 1575

AGI. Audiencia de Lima, 211.N 31. 1598

A.G.I. Audiencia de Lima. 222. N 14. 1619

8.2. Referencias bibliográficas

Acosta Rodríguez, Antonio (1982a). Los clérigos doctrineros y la economía colonial, Lima 1600-1639. *Revista Allpanchis Phuturinga. Vol XVI* (19), pp.117-149.

Acosta Rodríguez, Antonio (1982b). Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Revista Histórica. N° IV* (1), pp. 1-33.

Acosta Rodríguez, Antonio (1982c). Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el Arzobispado de Lima, 1600-1620. *Jahrbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschat und Gesellschat Lateinamerias*. Vol 19, pp.69-109.

Acosta Rodríguez, Antonio (1987). Francisco de Ávila. Cusco 1573 (?)- Lima 1647. En: Taylor, Gerald (Editor). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* (pp.551-616). Lima-Perú: IEP-IFEA.

Acosta Rodríguez, Antonio (1996). La iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima. *Revista Andina*. Año 14. N° 1, pp. 53-71.

Adorno, Rolena (1989). *Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima, Perú: PUCP.

Adorno, Rolena (1992). El indio ladino en el Perú colonial. En León Portilla, Miguel y otros (editores). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas* (pp. 369-395). México.

Alaperrine-Bouyer, Monique (2007). *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima-Perú: IFEA-IRA-IEP.

Anello Oliva, Giovanni (1998). *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Edición de Gálvez Peña, Carlos. Lima, Perú: PUCP.

Arellano, Marcela; Bribiesca, María y Flores García (2012). El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el valle de Toluca, según los protocolos de la notaria Nº 1 de Toluca 1650-1700. *Diálogos revista electrónica de historia*. *Vol.* 13(1), pp. 177-192.

Arguedas, José María (2013[1966]). *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima, Perú: IEP.

Armas Medina, Fernando de (1952). Evolución Histórica de las doctrinas de indios. *Anuario de Estudios Americanos. Vol IX*, pp-101-129.

Armas Medina, Fernando de (1953). *Cristianización del Perú 1532-1600*. Sevilla, España: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Armas Medina, Fernando de (1966). La propiedad de las órdenes religiosas y el problema de los diezmos en el virreinato peruano en la primera mitad del siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. XXIII, pp. 681-721.

Arriaga, Pablo José de (1920 [1621]). La extirpación de la idolatría en el Perú. Edición de Romero, Carlos Alberto y Urteaga, Horacio. Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Lima, Perú.

Arriaga, Pablo José de (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Edición de Henrique Urbano. Cuzco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Barragán, Rossana y Thompson, Sinclair (1993). Los lobos hambrientos y el tributo a Dios, conflictos sociales en torno a los diezmos en charcas colonial. Cusco. *Revista Andina*. Año 11, Nº 2, pp.305-348.

Bartra, Enrique (Editor). (1982[1583]). *Tercer Concilio Limense 1582-1583*. Lima, Perú: Facultad de Teología Pontificia y Civil Lima.

Bastos Girón, Luis (1951-1955). Los legajos de visitas del Archivo Arzobispal de Lima siglo XVIII. *Documenta, revista de la Sociedad Peruana de Historia*. N° 1. Año III, pp.349-425.

Benito Rodríguez, José Antonio (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo 1593-1605*. Lima, Perú: PUCP.

Borges Morán, Pedro (1960). *Métodos Misionales en la Cristianización de América siglo XVI*. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionologia Española.

Borges Morán, Pedro (1961). *Análisis del Conquistador Espiritual de América.* Sevilla, España: Escuela de Estudios Hispano-americano de Sevilla.

Borges Morán, Pedro (1987). *Misión y civilización en América*. Madrid-España: Alhambra.

Bueno, Alberto (1992). Arqueología de Huarochirí. En: Toledo, Elías (editor). *Huarochirí: ocho mil años de historia* (Vol. 1, pp.13-66). Santa Eulalia: Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya.

Bueno, Cosme (1951). *Geografía del Perú Virreinal siglo XVIII*. Publicado por Daniel Valcárcel. Lima, Perú: UNMSM.

Carcelén Reluz, Carlos Guillermo (1997). *Las doctrinas de Chaclla-Huarochirí siglos XVI-XVII. Organización y desarrollo de las parroquias rurales en el Perú colonial* (Tesisde pregrado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

Carnero, Nadia y Pinto, Miguel (1983). *Diezmos de Lima 1592-1859*. Lima, Perú. UNMSM.

Charles, John (2004). "Hacen muy diverso sentido": polémicas en torno a los catequistas andinos en el virreinato peruano (siglos XVI-XVII). *Revista Histórica*. Vol.XXVIII (2), pp.9-34.

Charles, John (2010*). Allies at odds. The Andean church and its Indigenous agents, 1583-1671*. Albuquerque, EEUU: University of New México press.

Charles, John (2010). Testimonios de coerción en las parroquias de indios: Perú, siglo XVII. En Traslocheros, Jorge y Zaballa Beascoechea, Ana de (editores). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamericana virreinal* (pp.111-126). México: UNAM.

Charles, John (2011). Felipe Guamán Poma de Ayala en los foros de la justicia eclesiástica. En Zaballa Beascoechea, Ana de (editora). *Los indios, el derecho y la justicia eclesiástica en la América virreinal* (pp.203-222). Madrid, España: Iberoamericana.

Charles, John (2014). Trained by jesuits. Indigenous letrados in seventeenth-century Perú. En Ramos, Gabriela y Yannakakis, Yanna (editoras). *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in México and the Andes* (pp.60-78). Durham, Inglaterra: Duke University Press.

Cordero Fernández, Macarena (2016). *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*. Lima, Perú: PUCP-IRA.

Cunill, Caroline (2012). *Los defensores de indios de Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial 1540-1600*. Mérida, México: UNAM.

Cunill, Caroline (2012). La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica. *Revista Colonial Latin American Review*. Vol. 21 (3), pp.391-412.

Cunill, Caroline (2016). "Nos traen tan avasallados hasta quitarnos nuestro señorío": cabildos mayas, control local y representación legal en el Yucatán del siglo XVI. *Revista Histórica*. Vol XL (2), pp. 49-80.

Dalen Luna, Pieter Van (2014). *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima*. Lima, Perú: UNMSM

Dammert Bellido (1996). *El clero diocesano en el Perú del S.XVI*. Lima, Perú: CEP.

Dávila Briceño, Diego (1881 [1586]). "Descripsion y relación de la provincia de los Yauyos toda, Ana Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por Diego Dávila Brizeño, corregidor de Guarocheri". En Jiménez de la Espada, Marcos (editor). *Relaciones Geográficas de Indias* (pp.61-78). Tomo I. Sevilla, España.

Dubrowky, Sergio (1989). *Los diezmos en Indias en la legislación siglos XVI-XVII*. Pamplona, España: EUNSA.

Durston, Alan (2007). *Pastoral Qhechua: The History of Christian Translation in Colonial Perú, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Durston, Alan (2014). Cristóbal Choquecasa and the Making of the Huarochirí Manuscript. En Ramos, Gabriela y Yannakakis, Yanna (editoras). *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in México and the Andes* (pp.151-169). Durham, Inglaterra: Duke University Press.

Duviols, Pierre (1977). *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y Colonia*. México: UNAM.

Duviols, Pierre (1986). *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglo XVII*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Duviols, Pierre (2003). *Procesos y Visitas de Idolatrías, Cajatambo siglo XVII*. Lima, Perú: PUCP-IFEA.

Egaña, Antonio de (1966). *Historia de la iglesia en la América española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Españoles.

Escobedo, Ronald (1979). *El tributo indígena en el Perú, siglos XVI-XVII.* Pamplona, España: Universidad de Navarra.

Escobedo, Ronald (1992). La economía de la iglesia americana. En: Pedro Borges (editor). *Historia de la iglesia en Hispanoamericana y Filipinas* (pp.99-133). Tomo I. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Espinoza Soriano, Waldemar (1960). El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú. *Anuario de Estudios Americanos*. N° 17, pp.183-300.

Espinoza Soriano, Waldemar (1971). Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí siglos XV y XVI. *Revista del Museo Nacional*. Vol. 37, pp.147-166.

Espinoza Soriano, Waldemar (1983-84). Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rímac siglos XV y XVI. *Revista Histórica*. T.XXXIV, pp.157-279.

Espinoza Soriano, Waldemar (1992). Huarochirí y el estado Inca. En: Toledo, Elías (editor). Huarochirí: ocho mil años de historia (Vol. 1, pp.117-94). Santa Eulalia: Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya.

Espinoza Soriano, Waldemar (1997). La etnia Huarochirí en la era del Tahuantinsuyo. *Sequilao*. *Revista de Historia Arte y Sociedad*. N° 5. Año VI, pp.23-92.

Estenssoro, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima, Perú: IFEA-PUCP.

Garatea, Carlos (2007). El español de un fiscal eclesiástico del siglo XVII. *Revista Lexis*. Vol. XXXI (1 y 2), pp.131-150.

Garatea, Carlos (2017). *Tras una lengua de papel. El español del Perú*. Lima, Perú: PUCP.

García Cabrera, Juan Carlos (1993). Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías. En: Ramos, Gabriela y Urbano, Enrique. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías siglos XVI-XVIII* (pp.241-261). Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

García Cabrera, Juan Carlos (1994). *Ofensas a Dios: pleitos e injurias. Causas de idolatrías e Hechicerías, Cajatambo siglos XVII-XIX*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

García Cabrera, Juan Carlos (1996). ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665. *Revista Andina*. N° 14, pp.7-52.

Gareis, Iris (2004). Extirpacion de idolatrías e identidad cultural en la sociedad andina del Perú virreinal, siglo XVIII. *Boletín antropología*. Vol. 18(35), pp. 262-282.

Griffiths, Nicholas (1998). *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima, Perú: PUCP.

Guibovich Pérez, Pedro (1993). La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655). En: Ramos, Gabriela y Urbano, Enrique. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías siglos XVI-XVIII* (pp.169-240). Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Guibovich Pérez, Pedro (2011). Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII. En: Zaballa Beascoechea, Ana de (editora). *Los indios, el derecho y la justicia eclesiástica en la América virreinal* (pp.177-200). Madrid, España: Iberoamericana.

Guibovich Pérez, Pedro (2015). Las dimensiones de la justicia eclesiástica: las visitas del arzobispo Lobo Guerrero y la población indígena. En: Mayer, Alicia y De la Puente Brunke, José (editores). *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y el Perú* (pp.173-190). Lima, Perú: IRA-PUCP.

Guibovich Pérez, Pedro y Wuffarden, Luis Eduardo (2008). *Sociedad y gobierno episcopal. Las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo 1674-1687*. Lima, Perú: IFEA-IRA.

Guillen, Edmundo (1974). *Versión inca de la conquista*. Lima, Perú: Editorial Milla Batres.

Guillen, Edmundo (1992). Huarochirí, el cerco de Lima: 1536. En: Toledo, Elías (editor). Huarochirí: ocho mil años de historia (Vol. 1, pp.217-239). Santa Eulalia: Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya.

Gutiérrez Arbulu (1993). Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. En: Ramos, Gabriela y Urbano, Enrique. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías siglos XVI-XVIII* (pp.105-136). Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Gutiérrez Arbulu (2010). Catálogo de documentos de la serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. Idolátrica. *Idolatrías e Inquisición en los Andes, España y Portugal* (pp.1-34). https://www.idolatrica.com/wp-content/uploads/2017/03/Catalogo-idolatrias.pdf

Hampe, Teodoro (1979). Relación de encomenderos y repartimientos en el Perú en 1561. *Revista del Museo Nacional de Historia*. N° 12, pp. 81-115.

Hampe, Teodoro (1999). El trasfondo personal de la extirpación: La carrera y la formación intelectual de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño. *Colonial Latin American Review*. Vol. 8(1), pp 91-111.

Honores Gonzales, Renzo (1993a). *Litigiosidad indígena ante la Real Audiencia de Lima, 1552-1598* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

Honores Gonzales, Renzo (1993b). Litigando en la audiencia: el devenir de un pleito. *Historia y Cultura*. N° 22, pp.27-45.

Honores Gonzales, Renzo (2003). La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la Real Audiencia de Lima 1552-1570. *A paper delivered at the Latin American Studies Association* (pp.27-29). Dallas, EEUU: LASA.

Honores Gonzales, Renzo (2007). Los caciques y las pruebas: el uso de las testimoniales en las disputas por cacicazgos en la Audiencia de Lima 1550-1610. *En XI Jornadas Interescuelas/Departamento de Historia*. Tucumán, Argentina: Universidad de Tucumán.

Honores Gonzales, Renzo (2007). *Una sociedad legalista: abogados, procuradores de causas y la creación de una cultura legal colonial en Lima y Potosí, 1540-1670*. (Tesis de doctor). Florida International University. Florida, EEUU.

Huamán Poma de Ayala, Felipe (2015[1615]). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Edición de Carlos Aranibar. Tomos III. Lima, Perú: BNP.

Huertas, Lorenzo (1982). Diezmos en Huamanga. *Revista Allpanchis*. Vol. XVII (20), pp 209-235.

Huertas, Lorenzo (1984). *Tierras, diezmos y tributos en el obispado de Trujillo*. Lima, Perú: UNMSM

Huertas, Lorenzo y Carnero, Nadia (1983*). Diezmos de Arequipa 1780-1856*. Lima, Perú: UNMSM.

Huertas, Lorenzo y Carnero, Nadia (1983). *Diezmos del cuzco 1777-1853*. Lima, Perú: UNMSM.

Lavallé, Bernard (1982). Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial. *Revista Allpanchis Phuturinga*. Vol XVI (19), pp.151-171.

Lee, Bertram T. (editor) (1937-1943). *Libro de Cabildos de Lima*. Tomos VII-X. Lima, Perú: Imprenta Torres Aguirre.

León Fernández, Dino (2009). *Evangelización y control social a la doctrina de Canta siglos XV y XVII*. Lima, Perú: UNMSM.

Levellier, Roberto (1921). *Gobernantes del Perú. Cartas y Pápeles siglo XVI*. Tomo III. Madrid, España: Biblioteca del Congreso Argentino.

Levellier, Roberto (1935). *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú. Su vida, su obra 1515-1582*. España, Madrid: Calpe.

Lissón Chávez, Emilio (1943-1956). *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Peru que se encuentran en vários archivos*. Tomos 1-5. Sevilla, España.

Lockhart, James (1982). *El mundo hispano-americano 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lohman Villena, Guillermo y Sarabia Viejo, Justina (1986). *Francisco de Toledo, diposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*. Sevilla, España: Escuela de Estúdios Hispano-Americanos.

Málaga Medina, Alejandro (1974). Las reduciones en el Perú. *Historia y Cultura*. N° 8, pp.141-172.

Marchena Fernández, Juan y Castañeda Delgado, Paulino (1978). Las ordenes religiosas em América. Propiedades, diezmos, exenciones y privilégios. Anuarios de Estudios Americanos. N° 35, pp. 125-158.

Martínez Céspedes, Jimmy (2013a). La moral sexual en los clérigos limeños del siglo XVII. *Tiempos. Revista de Historia y Cultura*. Número 8, pp.199-226.

Martínez Céspedes, Jimmy (2013b). Presencia del doctrinero Francisco de Ávila en los tribunales eclesiásticos: dos documentos existentes en el Archivo Arzobispal de Lima, 1601-1607. *Revista Historia y Región*. N° 1, pp.41-60.

Martínez Céspedes, Jimmy (2016). "Cristoval Choquecassa" y la extirpación de las idolatrías: una aproximación a la autoria del manuscrito quechua de Huarochirí (1577-1637). *Tiempos. Revista de Historia y Cultura. Número* 11, pp.21-78.

Martínez Céspedes, Jimmy (2017). La extirpación de las idolatrías en el Corregimiento de Chancay, siglo XVII. En Tineo Morón, Melecio y Silva Esquen, Miguel (editores).

Centenario de la Parroquia de San Juan Bautista de Huaral (pp.197-244). Huacho, Perú.

Martínez Céspedes, Jimmy (2017). Pablo Joseph de Arriaga y la extirpación de las idolatrías (1617-1622): un análisis a su archivo privado descubierto en el tomo B352 de la Biblioteca Nacional del Perú. *Revista Fénix*. N° 46, pp.87-142.

Martínez Céspedes, Jimmy (2018). Los jesuitas y la extirpación de las idolatrías: La historia oficial contada desde la crónica del padre Jacinto Barraza (1674-1680). *Revista Yuyarccuni*. Año II-N°2. pp.49-103.

Matienzo, Juan (1967[1550]). *Gobierno del Perú*. Edición de Guillermo Lohman Villena. Lima, Perú: IFEA.

Medina, José Toribio (1956[1887]). *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima, 1569-1820*. Chile: Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina.

Mejía Xesspe, Toribio (1947). *Historia de la antigua provincia de Anan Yauyo*. Lima-Perú.

Mendiburu, Manuel de (1974). *Diccionario histórico-biográfico del Perú. Parte primera que corresponde a la época de la dominación española.* Tomo 1. Lima, Perú: Imprenta Francisco Solís.

Merluzzi, Manfredi (2014). *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú 1569-1581*. Lima, Perú: PUCP.

Miasta Gutiérrez, Jaime (2006) *Arqueología histórica en Huarochirí: Santo Domingo de los Olleros, San José de los Chorrillos y San Lorenzo de Quinti*. Lima, Perú: CONCYTEC.

Murra, John V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Perú: IEP.

Palma Ricardo (2000[1897]). *Anales de la inquisición de Lima*. Lima, Perú: Fondo editorial del Congreso.

Puente Brunke, José de la (1992). Encomenderos y doctrineros: notas sobre encomiendas y evangelización en el siglo XVI. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*. N° 2, pp. 259-269.

Puente Brunke, José de la (2005). Notas sobre la Audiencia de Lima y la protección de los naturales siglo XVII. En Scarleth OPhelan Godoy y Carmen Salazar Soler. *Passeurs, mediadores y agentes de la primera globalización en el Perú* (pp.231-248). Lima, Perú: IFEA.

Puente Luna, José Carlos de la (2006). La huella del intérprete: Felipe Guamán Poma de Ayala y la primera composición general de tierras en el valle de Jauja. *Revista Histórica*. Vol.XXX. Parte 2, pp. 7-39.

Puente Luna, José Carlos de la (2008). Cuando el "punto de vista nativo" no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guamán Poma y el problema de la apropiación de tierras en el Perú colonial. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Vol 37. Parte 1, pp. 123-149.

Puente Luna, José Carlos de la (2008). Felipe Guamán Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad. *Revista Andina*. N° 47, pp.9-40.

Puente Luna, José Carlos de la (2013). *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima, Perú: PUCP.

Puente Luna, José Carlos de la (2015). Choquecasa va a la Audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí. *Revista Histórica*. Vol XXXIX. N° 1, pp.139-158.

Puente Luna, José Carlos de la y Honores, Renzo (2016). Guardianes de la real justicia: alcaldes de indos, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. *Revista Histórica*. Vol XL (2), pp. 11-47.

Quiroga, Pedro (1922[1560]). *Coloquios de la verdad. Trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los indios de los reinos del Piru y de los daños e males e agravios que padecen*. Edición de Fr. Julián Zarco Cuevas. Sevilla, España.

Ramos, Gabriela (1994). Diezmos, comercio y conflictos sociales a inicios del siglo XVII. Arzobispado de Lima: 1600-1630. En *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América siglos XVI-XX* (pp.229-281). Cuzco, Perú: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Ramos, Gabriela (2017). *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima, Perú: IFEA.

Ramos, Gabriela y Yannakakis, Yanna (2014). *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in México and the Andes*. Durham, Inglaterra: Duke University Press.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias (1680). Tomo I y II. Libro 1 y 6. Madrid, España.

Rivarola, José Luis (2000). *Español Andino. Textos de bilingües de los siglos XVI y XVII*. Madrid, España: Iberoamericana.

Robles Bocanegra, Javier (2015). *La efigie del rey en el corregidor de indios: Cultura política y poder real de un magistrado en el proceso de consolidación del Estado virreinal durante el régimen del gobernador Lope García de Castro, Perú 1564-1569*. (Tesis de pregrado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

Robles Bocanegra, Javier (2018). *El sistema políticos-social de la Monarquía Hispánica en los Andes del Perú virreinal: la corte de los corregidores de indios 1565-1600*. (Tesis de master). Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España:

Rodríguez Valencia, Vicente (1956). *Santo Toribio de Mogrovejo. Organizador y Apóstol de Sur- América*. Madrid, España: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Rostorowski, María (1975). Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. *Historia y Cultura*. N° 9, pp. 119-154.

Rostorowski, Marìa (1977). Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica. Lima, Perú: IEP

Rostorowski, María (1978). Señoríos indígenas de Lima y Canta. Lima, Perú: IEP.

Rostorowski, María (2004[1988]). Conflicts over coca fields in XVth-century Perú. *En costa peruana prehispánica* (pp.283-310). Obras completas III. Lima, Perú: IEP.

Salomon, Frank (2003). Testimonios en triángulo: personajes de la Nueva Coronica de Guamán Poma y del manuscrito quechua de Huarochirí en el pleito sobre el cacicazgo principal de Mama 1588-1590. *Revista de Antropología Chilena*. Vol 35(2), pp. 253-268.

Salomon, Frank y Sue Grosboll, Jane (2009). *La revisita de Sisicaya. Huarochirí veinte años antes de Dioses y hombres*. Lima, Perú: PUCP.

Sánchez, Ana (1991). *Amancebados, hechiceros y rebeldes, Chancay siglo XVII*. Cuzco, Perú: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Santiago Otero, Horacio y García y García, Antonio (editores). (1987). *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Tomo VI de la serie Sínodos Americanos. Madrid, España.

Solórzano y Pereira, Juan (1972[1648]). *Política Indiana*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Españoles.

Spalding, Karen (1974). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima, Perú: IEP.

Spalding, Karen (1981). Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas. *Revista Allpanchis Phuturinga*. Vol XV (17-18), pp.5-21.

Spalding, Karen (1984). Huarochirí, an Andean society under Inca and spanish rule. Stanford: Stanford University Press.

Spalding, Karen (1991). Defendiendo el suyo. El Kuraka en el sistema de producción andina. En Moreno, Segundo y Salomon, Frank (editores). *Reproducción y transformación de la sociedad andinas siglos XVI-XX* (pp.401-414). Quito, Ecuador: Movimiento Laicos para América Latina.

Spalding, Karen (2012). *El levantamiento de Huarochirí de 1750. El diario histórico de Sebastián Franco de Melo*. Lima, Perú: Centro Peruano de Estudios Culturales.

Stern, Steve J. (1986[1982]). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista Española*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Taylor, Gerald (Editor). (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. Lima, Perú: IEP-IFEA.

Taylor, Gerald (Editor). (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima, Perú: IFEA-BCR-URC.

Taylor, Gerald (Editor). (2008*)¿Tomas? Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima, Perú: IFEA-IEP-UNMSM.

Taylor, Gerald (Editor). (2017). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima, Perú: IFEA.

Tineo Morón, Melecio (1992). *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de capítulos 1600-1898*. Cuzco, Perú: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Tineo Morón, Melecio (1997). *Vida eclesiástica. Perú colonial y republicano. Catálogos de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, siglos XVI-XX*. Tomo I y II. Cuzco, Perú: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Trujillo Mena, Valentin (1981). La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú durante el siglo XVI. Lima, Perú: Editorial Lumen.

Vargas Ugarte, Rubén (1951-1953). *Concilios Limenses 1551-1772*. Tomo I y II. Lima, Perú.

Vargas Ugarte, Rubén (1953). *Historia de la Iglesia en el Perú 1511-1568*. Tomo I. Lima, Perú.

Vargas Ugarte, Rubén (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo I. Burgos, España.

Vargas, José María (1948). *La Conquista Espiritual del Imperio de los Incas*. Quito, Ecuador: La Prensa Católica.

Vega Loyola, José Javier (1994). *Las huarangas y el corregimiento de Huarochirí siglo XVI*. (Tesis de pregrado). Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima, Perú.

Vega Loyola, José Javier (2015). Padrón y lista de los indios e indias de la China y el Xapon e india de Portugal en Lima de 1613-1614.*Revista Tipshe*. N° 13, pp.197-210. Lima, Perú: UNFV.

Vega Loyola, José Javier (2017). Asiáticos en Lima de inicios del siglo XVII. En Jaime Olveda Legaspi (Coordinador). *Relaciones intercoloniales Nueva España y Filipinas*. México: Colegio de Jalisco.

Vega Loyola, José Javier (2018). "Indios chinos" en la ciudad de Lima de inicios del siglo XVII. En Manuel Alcántara, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López

(coordinadores) *Migraciones.* Memoria del 56 Congreso Internacional de Americanistas. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca.

Vergara Ormeño, Teresa (2014). Evangelización, hispanizacion y poder: Agustín Capcha, fiscal mayor del arzobispado de Lima. *Nueva Coronica*. N° 3, pp. 109-123.

Villar Córdova, Pedro (1935). Las culturas prehispánicas del departamento de Lima. Lima, Perú: Municipalidad de Lima.

Yannakakis, Yanna (2012). *El arte de estar en medio. Intermediarios indígenas, identidad india y régimen local en la Oaxaca colonial*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Yannakakis, Yanna (2013). Indigenous People and Legal Culure in Spanish América. *History Compass*. Vol.11, pp.931-947.

Zuloaga Rada, Marina (2012). *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú 1532-1610*. Lima, Perú: IEP-IFEA.