

## HISTORIA SOCIAL Y ECONÓMICA

### **‘...siendo tan biejos siegas tullidas mal de coraçon...’ : un proceso a ancianos ‘hechiceros’ en San Jerónimo de Pampas (Huaylas, 1647)**

**Luis Arana Bustamante**

aranabus@yahoo.com  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

#### **RESUMEN:**

Un juicio de idolatrías de 1647-1648 del Archivo Arzobispal de Lima es vuelto a estudiar en este artículo para examinar comparativamente el funcionamiento del aparato jurídico-eclesiástico colonial y sus condicionantes sociales. Los protagonistas del juicio son el encausado principal, Jerónimo Auquinivín –un kuraka-gobernador apoyado por los españoles– y cinco ‘hechiceros’ andinos ancianos acusados por el primero a fin de desviar la atención de los visitantes sobre sus propias prácticas ‘idolátricas’. Al final se añaden algunas reflexiones sobre continuidades en el uso del derecho como territorio para las disputas sociales en las sociedades llamadas ‘premodernas’ y en el Perú rural actual.

**Palabras Clave:** Historia colonial peruana; historia del derecho colonial; extirpación de la idolatría; Perú, siglo XVII.

### **‘...siendo tan biejos siegas tullidas mal de coraçon...’ : A trial to Andean old ‘hechiceros’ in town of San Jerónimo de Pampas (Huaylas, 1647)**

#### **ABSTRACT:**

An idolatry trial from 1647-1648 is reexamined here for comparative study of the functioning and social dimension of Andean colonial ecclesiastical law and Andean colonial law itself. In this trial Jerónimo Auquinivín, an Andean chief or kuraka supported by the Spaniards acusated five Andean old ‘sorcerers’ in an effort to redirect the attention of ecclesiastical authorities from his own ‘idolatrical’ practices. Finally I offer some reflections about continuities in the use of courts for processing social contradictions in Peru as a ‘pre-modern’ nation.

**Keywords:** Andean colonial history; history of colonial law; extirpation of idolatry; Peru, XVIIth century.

[...] las cosas de los indios se estiman en poco y deberían juzgar con la estimación que tienen entre ellos...

*El visitador Fernández de Bonilla, venido de la Nueva España, informando al rey sobre el virreinato del Perú, [1592], en Díaz Rementería 1977, p. 217.*

## I. Introducción

En un libro editado en 2010 estudié la mayor parte del material correspondiente al proceso judicial del Archivo Arzobispal de Lima que aquí termino de presentar. En aquella ocasión me enfoqué en el acusado principal —el *kuraka*-gobernador Jerónimo Auquinivin— y en el asunto de los *kurakas* creados por el sistema colonial fuera de los criterios de transmisión tradicional del cargo. Estos *kurakas* —a los que llamé allí ilegítimos— generaban situaciones problemáticas para la administración española, pero a su vez le eran necesarios debido al sistema de administración colonial indirecto sobre los indios de las comunidades. El expediente de Auquinivin de 1647-48 había sido tratado varias veces por los especialistas debido a su atractivo contenido. Sin embargo, hasta antes de aquella publicación no se había hecho un estudio detallado, casuístico y microhistórico de todo el documento y las múltiples facetas del personaje en sí.<sup>1</sup> En ese estudio, que adquirió las proporciones de una monografía, descubrí que este tipo social de los *kurakas* «ilegítimos» fue bastante abundante hasta el periodo medio colonial por lo menos, como afirmaban escritores como fray Pedro de Quiroga (c.1563) o Felipe Guaman Poma de Ayala (c.1615) —y como se observa en las abundantes disputas judiciales coloniales en los archivos por los cargos de *kuraka*— y exploré también allí algunas de las formas de adaptación social y cultural del personaje principal allí juzgado.

Aunque podría haber alguna información en los archivos de Huaraz para seguir rastreando al personaje, preferí en aquella ocasión detenerme en el incidente preciso relacionado a Auquinivin que motivó su acusación, y en el proceso de idolatría que se le siguió. Sin embargo, no estudié en aquella ocasión la sección más breve del expediente (ff. 34r-43v) que contiene el juicio y testimonio de cinco ancianos «hechiceros» indígenas a quienes el gobernador Auquinivin acusó como coartada al presentarse ante el arzobispo Pedro Villagómez, que se hallaba en visita eclesiástica en la región. En esta ocasión quiero tratar esta sección del documento, que trae información de tipo distinto y evoca otros temas, así como hacer una comparación del proceso más largo de Auquinivin con el de sus coacusados.

## II. Consideraciones generales

Aunque este artículo se apoya en los métodos de la historia socio-cultural, he tenido que hacer consideraciones más específicas sobre la estructura y función social del sistema jurídico colonial en atención a los indígenas, campo que constituye propiamente la historia del Derecho colonial. Creo que este campo en nuestro medio adolece del defecto de ser —la mayor parte de las veces— un estudio basado solo en la normativa jurídica colonial, cuando es el análisis de los procesos mismos el que debería ofrecer las verdaderas luces de cómo funcionaba realmente el Derecho colonial, tanto en los juicios entre españoles como respecto a los andinos. Una hipótesis principal del estudio

<sup>1</sup> Su signatura es Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Causas de hechicerías e idolatrías, Legajo 2, expediente 6, 95ff. y fue revelado a la investigación por Luis Millones (1978, 1979). Cito todos los tratamientos anteriores y las conclusiones de sus autores en Arana Bustamante (2010, pp. 138-139).

es que este caso permite ilustrar bien la tendencia generalizada de los miembros de la sociedad colonial a utilizar el sistema judicial como un terreno más en las disputas de poder local, alejándose bastante de las funciones tuitivas e intermediadoras del Derecho —concebido en términos más institucionalizados— al interior de un Estado moderno plenamente organizado.<sup>2</sup>

Además, siendo el aparato judicial dirigido y manejado por las autoridades coloniales, tenía un marcado carácter diferencial en cuanto a la administración de justicia a los distintos miembros de la sociedad colonial, de acuerdo a su posición en la misma dentro de un sistema social fuertemente jerarquizado, con un Estado dirigido desde la metrópoli, poblado por colonos españoles y criollos, sus intermediarios mestizos y la población indígena noble y del común. Esta población indígena a su vez estaba fuertemente afectada en su conformación sociopolítica original; por ejemplo, el poder adscrito a los linajes de *kurakas* hereditarios prehispánicos había sido afectado desde la época del virrey Toledo por la posibilidad de una lucha por un nombramiento al puesto mediado por las autoridades coloniales y la multiplicación de la creación de pequeños cacicatos coloniales. Esta fuente de movilidad social indígena —por emplear un término abstracto moderno— se convirtió en motivo de disputas entre los aspirantes indígenas al cargo de *kuraka*, las cuales se ventilaban muchas veces finalmente a través del aparato judicial colonial.

El trato recibido por los ancianos «hechiceros» en el juicio aquí estudiado, la información que brindaron y su participación misma en la causa dan así —por comparación con la participación, maniobras y apoyo recibido por el *kuraka* gobernador Auquinivin— una buena ocasión para reflexionar sobre algunas de las características de estos procesos y de las condiciones en que nos llega su información. También brindan información sobre cómo el derecho y los juicios terminaban convirtiéndose —en una sociedad de institucionalidad fluida y en formación, proveniente de la coexistencia desigual de sociedades diferentes— en algo bien distinto a lo teóricamente concebido y establecido por la propia teoría jurídica colonial. Asimismo hay en las acusaciones a los ancianos algunos datos sobre religión colonial andina, que aprovechamos la ocasión para mostrar.<sup>3</sup>

### III. El problema generado por el gobernador Auquinivin

En realidad en el pueblo de San Jerónimo de Pampas (actual Pampas Grande), había una disputa indígena local previa a la denuncia.<sup>4</sup> Era la rivalidad entre Auquinivin y el *kuraka* Alonso García, que era hijo del heredero de la línea hasta entonces reconocida tradicionalmente en la sucesión de los *kurakas*. Esta línea hereditaria de la «casa» de los *kurakas* posiblemente se remontaba a tiempo prehispánico —como solía suceder en esta clase de casos— y Jerónimo Auquinivin, de 46 años, tío del *kuraka* heredero, había sido nombrado cacique en todo caso solo «hace unos años» como dijo un testigo en el juicio, pues su sobrino García decía a su vez que Auquinivin le pagaba tributo «como a su curaca legítimo por proviçiones del gobierno...» (17v).<sup>5</sup> En efecto, la

2 Para una anotación en este mismo sentido, más con respecto a este tipo de causas eclesiásticas coloniales en los Andes, véase Mills (1994).

3 Parte de esta información ha sido tratada por Mills (1994 y 1997) que, a la inversa que en mi libro de 2010, solo se detiene en esta parte de la información del proceso.

4 San Jerónimo de Pampas está situado en la región de Huaylas, a la margen derecha del río Casma y a la altura del pueblo de Yaután. Al respecto, véase la interesante página *web* elaborada en el mismo pueblo, con fotografías, mapas, numerosos datos e incluso narraciones míticas locales, en [www.pampasgrande.com](http://www.pampasgrande.com).

5 Sobre los *kurakas* andinos y los cacicatos en Sudamérica en la época previa a la llegada de los europeos, el trabajo moderno estándar es Villamarín y Villamarín (1999) —pero véase una crítica de la tendencia a extrapolar este esquema a los periodos de origen del Estado, aplicable a los Andes, en Yoffee (1993)—. Sobre las llamadas «sociedades de casas» en antropología y antropología histórica ver Gillespie (2000 y 2007) —acerca de la sociedad maya prehispánica— y un breve tratamiento en el área andina en mi libro citado (2010, p. 39). Abundo algo más sobre el tema en un artículo reciente (2014), primera parte de dos proyectados. Las referencias documentales en el texto remiten todas al documento principal estudiado, citado en la nota 2 y en primer lugar en la bibliografía final.

sucesión entre *kurakas* debía ser confirmada por las autoridades coloniales desde la legislación toledana en adelante, y no se hacía más necesariamente por la línea de sucesión de los *kurakas*, aunque frecuentemente el Estado avalaba los criterios tradicionales de elección.

Sin embargo, en este caso —como se lee en el expediente— había un descontento generalizado en el pueblo con el comportamiento del inexperto y oportunista Auquinivin como gobernador indígena y luego *kuraka*, dado su comportamiento desordenado y en ocasiones abusivo con sus nuevos subordinados. A ello se sumó la enemistad del sacerdote del pueblo, que, como denunciaría después Auquinivin en el juicio, deseaba colocar en el puesto a otro indio del común. La verdad, como hemos explorado en el libro anterior, es que individuos como Auquinivin solían traer problemas a la administración colonial por su falta de preparación para el puesto, a diferencia de los *kurakas* de las líneas principales reconocidas, que disponían de cierta fortuna, prestigio entre su gente, tradición de mando e incluso eran entrenados expresamente para su cargo en las nuevas condiciones por el sistema colonial con elementos de la cultura occidental en los colegios de caciques.<sup>6</sup>

Ahora bien, el sistema colonial precisamente necesitaba hacer uso de estos «nuevos» caciques para remover de sus puestos a muchos *kurakas* que empleaban el prestigio ancestral de sus «casas» y la fuerza política de su posición también en la defensa de algunos de los intereses de los aldeanos ‘del común’ subordinados ante los españoles.<sup>7</sup> A este doble papel se le ha denominado como el rol de «bisagra» de los *kurakas* en la sociedad colonial andina.<sup>8</sup> Como los *kurakas* generalmente sabían leer y escribir, conocían de leyes y a veces incluso sabían litigar bien, se podían convertir en una piedra en el zapato para los intereses coloniales locales. Así, mediante un proceso de sustitución gradual y la creación de un sistema paralelo de alcaldes y gobernadores indios —escogidos entre los indios «del común» más manipulables— el sistema colonial pensó debilitar gradualmente la organización política tradicional de los *kurakas*.

Los estudios muestran que este proceso de erosión de los cacicatos prehispánicos en los Andes, —pese a que se usaron los mismos mecanismos institucionales para llevarlo a cabo— tomó mucho más tiempo aquí que en México. Charles Gibson señala ya la década de 1560 como el definitivo ocaso del sistema de *tatloques* o caciques —esta última, como se sabe, es palabra caribe o más bien *arawak*— en el altiplano de México y su reemplazo por la organización de cabildos y pueblos indios. En ellos se nombró un gobernador, llamado por los naturales *gubernadoryotl* y que ganaba un salario (Gibson 1964/1991, pp. 166-193). En el Perú colonial el fenómeno empezó recién en la década de 1570 con el virrey Toledo y así el sistema de pueblos coexistió mucho más tiempo con el de los *kurakas* o caciques, aunque el grado de aculturación y participación de los intereses coloniales en la transformación del sistema político nativo se vio afectado por la mayor o menor cercanía de los pueblos indígenas a las ciudades, centros mineros, haciendas y caminos.

Inclusive se produjo al principio un movimiento de apropiación de los puestos del cabildo indígena por los *kurakas* y su parentela, a su vez organizados en una jerarquía parental y política administrativa que hacía referirse a ellos en los documentos frecuentemente como «...los caciques del pueblo x». Auquinivin pertenecía aparentemente a los rangos más bajos de esa jerarquía, pues aunque era sobrino del *kuraka* legítimo, poseía pocos bienes —como se ve en un inventario en

6 Sobre las condiciones morales del ejercicio del poder político en los Andes actuales, ver el excelente estudio etnográfico de R. Rasnake (1987/1989). Sobre la educación de los *kurakas* coloniales, Alaperrine-Bouyer (2007).

7 Los nuevos estudios de parentesco, sobre todo en Mesoamérica, hacen pensar que el uso del término «casas» por los observadores coloniales para designar a la unidad social de los grupos nobles indígenas estaba bien justificado pues esta, como ha sido señalado, coincidía estructuralmente en buena parte con el tipo de organización que se había establecido en Europa desde la Edad Media para la clase noble propietaria (Gillespie 2000, 2007).

8 Ver Spalding (1974/1970, 1999) y Stern (1982/1986) sobre este aspecto específico de la función de los *kurakas* andinos.

el juicio aquí estudiado (33r), incluido en 2010, pp. 176-177— y poca educación y preparación moral para gobernar. Factores de índole personal y su contacto estrecho desde su niñez con los españoles —como se ve en el expediente— habían determinado un comportamiento incluso en el ámbito familiar y personal bastante alejado de las normas corrientes de comportamiento indígena y aproximado al de los mestizos, con todos los defectos morales que hacían exclamar gráficamente a Felipe Guaman Poma «...cómo de lo más malo han aprendido los indios».

- *La denuncia de Auquinivin a los cinco ancianos*

*Dixo que denunciaba de un indio viejo llamado Guaman Poma... que es laico o hechicero al qual mingan las indias ... y que sacrifica cuies con sanco y con cebo de llama y derramando chicha... y assimismo a oido todo lo dicho / que hacen lo mismo dos indias viejas la una llamada Ines y la otra Anica Muyucarhua que son todos tres indios naturales del pueblo de Pampas las dos mugeres del aillo deste declarante... (1v-2r).<sup>9</sup>*

Así denunció Jerónimo Auquinivin, el citado gobernador indígena, a algunos ancianos de su aldea en Yaután, en diciembre de 1646 ante el arzobispo de Lima, don Pedro de Villagómez y Vivanco, que se hallaba allí de visita pastoral, ascendiendo hacia Huaraz. Aquí resumo la causa principal para facilitar la comparación y análisis con las de los implicados en el proceso, y remito al lector interesado al libro mencionado para mayores detalles.

El gobernador y ahora *kuraka* Auquinivin, enterado de la visita pastoral y en vista que el hijo del anterior *kuraka*, Alonso García —que se sentía con derecho al puesto, y a quien en realidad parece le correspondía según el criterio tradicional— junto con otros *kurakas* subordinados asociados le tenían preparada una acusación, se adelantó a sus enemigos. Dando alcance al arzobispo en Yaután, trató de desviar la atención de este sobre su inminente acusación denunciando a otros del peligroso cargo de idolatría. Sin embargo, el arzobispo Villagómez recibió información reservada de las actividades «idolátricas» del nuevo cacique Auquinivin, y ordenó abrir una visita y proceso a todos los implicados en esta clase de faltas en el pueblo del denunciante San Jerónimo de Pampas. En la reunión inicial con el arzobispo, Auquinivin había incriminado a cinco ancianos del pueblo como «hechiceros» —dos de ellos incluso eran pertenecientes a su propio *ayllu*— con denuncias de este tipo:

*quando huvo de venir a visitar la dicha doctrina de Pampas el doctor Antonio Garavito de Leon se dixo... que [el citado] Guaman Poma y las dichas dos indias avian salido asia el camino por donde avia de entrar [Garavito] a soltar... un cui vivo de color blanco... (2r), [para influenciar sobre el ánimo del visitador, se entiende]*

Incluso Auquinivin llegó a decir

*que tiene por cierto que si se hace alguna diligencia apretada [tortura] con los dichos indios ellos declararan todo lo que ha passado y saben... (idem).*

Dijo, además, por ejemplo, hacía cuatro años, cuando visitó la doctrina el doctor Alonso Corbacho,

*la dicha Anica Muyucahua salio fuera del pueblo al camino por donde avia de entrar el dicho visitador cossa de una quadra y puso encima de una piedra sanco [mazamorra de maíz] y cebo de llama y cosas de diferentes colores para que no entrase enojado el dicho visitador [y que lo hizo] por mandado de don Diego Llaropari que entonces era cacique (idem)*

<sup>9</sup> En el epígrafe evidentemente se trata de un homónimo parcial del cronista andino.

Sin embargo, en el expediente se observa bien que en realidad Auquinivin, que tenía un comportamiento disipado —y hasta antisocial en algunos aspectos—, bailaba y se reunía precisamente con los mismos ancianos a quienes después acusó. Estas eran reuniones que las autoridades eclesiásticas de los pueblos calificaban de ser los mismos viejos «taquíes», es decir fiestas en las cuales se danzaba, bebía y comía, y en las cuales con frecuencia se invocaba a los antiguos dioses. Después de su elección como *kuraka* por la Audiencia, incluso parece que Auquinivin retomó esas prácticas con renovado vigor, pues en los autos figura todo aquello en los siguientes términos:

*que siempre y continuamente se emborracha privandose de juyisio y aporreando con palos a los yndios e yndias porque no van a su casa a llevarle chicha y cuyes haçiendo en la dicha casa juntas de yndios e yndias viejas [sus posteriores acusados] a quienes consulta al uso de su antiguedad [rituales mágicos andinos de adivinación] disiendo que el es ynga y como tal le deben tributar chicha y cuyes... (14r)*

Informado el arzobispo Villagómez —por la llamada «averiguación secreta»— de algunas prácticas religiosas del mismo Auquinivin ordenó de inmediato una visita de la idolatría a San Jerónimo al párroco Juan Gutiérrez de Aguilar para examinar todas las acusaciones. Este formó el equipo de visitadores correspondiente, actuando Pedro de Campos como notario. Auquinivin había incluso confesado al arzobispo los propios actos «mágicos» de que García y sus demás enemigos lo iban a acusar, es decir la libación y adoración disimulada delante de ellos a un *wanka* —monolito de piedra— antes de moverlo de sitio a un corral y la libación a unas bolas de madera durante un juego parecido a los bolos actuales. Pero habló después en el pueblo que el propio arzobispo lo había felicitado —sin decir de qué— diciéndole: «...andad hijo que muy bien aveys hecho» (10r). Sin embargo, cuando el párroco Gutiérrez llegó al pueblo mismo de Auquinivin en visita, el gobernador indio había huído hacia Lima a buscar protección.

Como examiné detenidamente en el libro de 2010 (capítulos 4, 5 y 6), en el pueblo de San Jerónimo de Pampas el visitador Gutiérrez iba acumulando pacientemente información sobre Auquinivin en su visita, aunque iba sobrecargando las culpas y duplicando y multiplicando los testimonios de los enemigos del gobernador. El visitador Gutiérrez de Aguilar era amigo del doctrinero del pueblo de Pampas —Gonzalo Cano—, enemigo jurado del nuevo cacique. La hermana de Auquinivin, María Cargua Hutuy, dió incluso testimonio de su comportamiento y creencias, y recibió sus bienes por los visitadores para que permanecieran en su custodia. Ella confirmó también que los ancianos Diego Guaman Poma, Ynes Yaco Caxa y Maria Mullu Cargua «tienen fama de tales echiseros en toda esta doctrina» (34v).

- *El juicio a los cinco ancianos*

En momento la causa al gobernador Auquinivin se hizo extensiva a los ancianos, que se encontraban en la zona. El 5 de junio de 1647 acude ante el fiscal María Mullu Cargua, de más de setenta años, y después de ser examinada y sometida a tormento, declaró bajo intérprete ser vecina de Auquinivin y que «entendiendo ser ella hechicera» él la llevó a su casa «engañada» para que «sobase por fuerza» a su madre que estaba enferma y le dijera si viviría o moriría. Él le había visto inclusive aparecerse entre las paredes de su casa en Jauja y dijo que desde allí María había venido «...guiándome [a Auquinivin] todo el camino» hasta el pueblo (35v). En otra ocasión Auquinivin y su hermana habrían pedido a Mullu Cargua que adivinase si una mula que habían perdido «abía de [a]parecer», pero ella afirmó

*no ser ella echisera sino que por vieja y muy pobre la tienen en mala opinion de lo qual le pesa y pide a Dios Nuestro Señor misericordia (36r).*

Luego se hizo confesar a Magdalena Chaucas, quien sí aceptó que «es verdad que ella a sido en tiempos pasados echisera» y que en una ocasión, con Juan Anco Guaman,

*...derramó chicha y arina por el ayre llamando al sol para que sanase de la enfermedad que tenía (37r).*

Negó tener *conopas* o piedras sagradas rituales en su casa, e involucró a don Santiago Quispi Guanca, «yndio pachacuraca... hijo de Anica Caymoto» y a Francisca Yaco Llaxa (*idem*), a quienes vio una vez efectuando una ceremonia de adivinación alrededor de «una poca de leña encendida» donde la hicieron sentar. En esa ocasión Santiago se dirigió a ellas como «tías mías» y les contó que iba a marchar a Lima a obtener sus provisiones por la Audiencia, pero antes de ello les pidió

*que me ayudeys a ablar con nuestros antepasados y sepamos dellos si e de volver echo curaca o me e de morir en Lima (37v).*

Quispi Guanca les dio de beber una chicha muy fuerte y a comer «mays crudo y sancó» y echando al fuego todos «arguay sara» o harina de maíz negro al fuego. Luego pidió que llamasen a su madre Anica Caymoto y a sus antepasados, para quienes había colocado muchos mates de chicha como ofrenda y

*levantandose todos tres esparsieron de la dicha arina por todos los rincones y casa del dicho Santiago y tirandola asia arriba con manos y voca [...] en espasio de media ora (idem).*

Efectuaron la ceremonia otras dos veces, cuando el *kuraka* Quispi Guanca fue a Lima a cobrarles los tributos a los indios ausentes del pueblo y cuando fue a capitular o enjuiciar ante el tribunal eclesiástico a su cura el licenciado Gonzalo Cano.

En seguida el expediente hace una memoria de los «hechiceros», que fueron depositados o puestos bajo custodia en casa de varios miembros del cabildo de indios. Los implicados eran Diego Guaman Poma, Magdalena Chaucas, Anica Mullu Carhua, Catalina Cumbi e Ynes Llasca Carua, todos ancianos. El quince de julio el visitador anuncia se les comunique

*se aperciban para yr al Cercado de Lima que [d]entro [de] quatro dias de esta notificacion las tengo que llevar que asi conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y bien de las almas (40r)*

Evidentemente se trataba de llevar a los llamados en el expediente «yndios hichiseros y a las yndias hichiseras y maestras de ydolatras» (*idem*), a la llamada Casa de la Santa Cruz. Esta era una especie de beaterio-prisión en el barrio de indios del Cercado de Lima, donde debían cumplir labores forzadas y realizar penitencias cristianas de por vida. Sin embargo, a los cuatro días, los ancianos presentaron, redactado quizá en su mayor parte por Juan de Torres, escribano indio posiblemente del cabildo —y quizá también por Diego Guaman Poma— un petitorio donde

*todos juntos decimos que a Vuestra Merced le consta que somos siegas, viejas tullidas y empedidas totalmente e impusibelitadas de poder salir no solamente de este pueblo pero ni aun a la plaza de el, pedimos misericordia como a padre reconociendo nuestra culpa y*

*volviendonos a Dios Nuestro Señor en cuya fe protestamos vivir y morir lo poco que nos queda de vida para hacer penitencia (41r)*

Pedían que las penas fueren «...en este nuestro pueblo e yglecia» para que

*podamos cumplir y no perescamos ... pues siendo [por ser] tan biejos siegas tullidas mal de coraçon y finalmente empusibelitadas de poder yr a ninguna parte en nuestros pies ni los ajenos (idem).*

Asimismo pidieron

*absusolusion (sic) en forma de nuestra apostacia y falta de // fe pues protestamos de oy mas vivir y morir por quien pedimos esta merced con justicia etc. (41r-v).*

En este petitorio se puede observar bien, además del castellano del escribano indio Torres, el dominio de las formas procesales necesarias y la terminología correspondiente y el uso de una redacción en los términos lo más persuasivos posibles.

El diecinueve de julio el visitador Gutiérrez de Aguilar dictó sentencia contra los ancianos acusados de ser «...ydolatras e ychiseros y supestiçiosos» (42r). Aunque un simple doctrinero, él se intituló allí como

*cura beneficiado de la dotrina de Pira y Caxamarca y vicario en ella y de los valles de Pariacoto y Llautan comisario de la Santa Crusada en esta provincia de Guailas juez veçitador de la ydolatria por el Ylustrisimo y Reverendisimo señor doctor don Pedro de Villagomes, (etc.)” (idem).*

Diego Guaman Poma fue condenado a

*veinte assotes en el rollo de la plassa publica deste pueblo a vos de pregonero diçiendo que se los dan por echisero y ocultador de sus conopas a otros vesitadores y assimesmo le quiten el cavello y le condeno a que toda su vida sirva a la lampara del Santissimo Sacramento y que ande con una crus en las manos grande con la qual vendra a missa todos los dias y la oyra en medio de la capilla mayor y mando a los alcaldes ordinarios deste pueblo... que luego al punto le quemem la casa y estansia que tiene en la quebrada de Corhongo llamada colca o canchon. En el cual serro pondran una crus grande // y otra quedara puesta en el lugar de la estancia quemada... (42r-43v).*

Aunque no se dice en el expediente, se deduce que en esta casa o estancia, conectada a un cerro, Guaman Poma guardaba sus implementos de «hechicería» y posiblemente allí se realizaban algunas de las reuniones rituales.

Por su parte, Ynes Yaco Caxa, Magdalena Chaucas y Maria Mollo Carua son condenadas a

*que les quiten el cavello y a que toda su vida assistan con una crus grande en las manos a los divinos ofiçios y que todos los dias vengam a doctrina mañana y tarde con los muchachos de ella y asimismo se ocupen en barrer y regar la yglecia y el sementerio y haçer aseyte para la lampara del Santissimo Sacramento, todo lo qual cumplan cada uno por lo que le toca pena de sinquenta assotes (42v).*

Gutiérrez de Aguilar encargó al doctrinero Gonzalo Cano catequizarlos «...como tan gran lenguaraz y seloso de la onra de Dios» (idem) que sería, y que sus nombres



*se pongan por escrito en una tabla, la qual estará pendiente en la pila del agua bendita de las iglesias destes sus pueblos // y que sean absueltos de la apostaçia en que an yncurrido (42v-43r).*

La sentencia se ejecutó en veinte de julio. Ahora, de modo general, observaremos que estos procedimientos de interrogación, castigo y evangelización forzosa en la primera visita como una rutina correspondiente a estos procesos, que estaba también diseñada como una utilización ejemplarizadora de los ancianos del propio pueblo acerca de los castigos que podían sobrevenir a la población respecto a estas prácticas religiosas. El carácter «teatral» de los castigos en las sociedades del Antiguo Régimen, es por otro lado, bien conocido. Más allá de las sentencias de ejecución inmediata, no podemos saber si las demás fueron cumplidas por «toda la vida» como la sentencia estipulaba. Pero las sentencias inmediatas —en su cruda dureza— fueron cumplidas.

Lo que se debe señalar es que nos parece que estos ancianos aparecen en este expediente más como portadores de restos de la función sacerdotal original de las comunidades andinas, cuya antigua funcionalidad social en este caso aparecía más conectada a sus funciones como curanderos. Esta función parecía concentrarse en los más ancianos tanto por una cuestión de conservación de las tradiciones por las viejas generaciones como por un fenómeno que parece conectado al observado etnográficamente en sociedades indígenas sudamericanas menos transformadas —las amazónicas—: la adquisición del rol de sacerdotes vinculada al paso a la clase de edad de los ancianos. El material suministrado al respecto en este expediente aislado es insuficiente para concluirlo de modo definitivo —no es el tema de este trabajo— pero es algo que más o menos se infiere del examen de estos procesos. Es un tema que merecería una atención especial a través de la comparación cuidadosa de más documentos y estudios etnográficos sobre las tierras bajas, tomando en cuenta el grado de transformación de las situaciones andinas.

Por otro lado, la investigación «etnográfica» de tipo inquisitorial en este proceso parece superficial con los ancianos condenados, pues parece que solo se trataba de cumplir con las formalidades del proceso. En esta primera visita «de la idolatría» en el pueblo, el verdadero objetivo de Gutiérrez era más bien recoger —y hasta inventar— evidencias sobre el odiado Auquinivin, a quien el visitador, el doctrinero y el grupo de *kurakas* conjurados —encabezados por García— querían echar a toda costa del puesto.

#### **IV. Pagando los platos rotos: una comparación entre ambos juicios**

Ahora haremos una comparación de tipo más bien jurídico entre el farragoso encausamiento al gobernador Auquinivin y el rápido proceso a los ancianos. En efecto, el 6 de octubre de 1646, Auquinivin, que se encontraba en la capital virreinal —posiblemente escondido pero enterado de lo que pasaba en su pueblo— se presentó al Arzobispado de Lima, cuyo vicario nombró un juez encargado y ordenó su prisión. El acusado contó ahora con la defensa del procurador de indios en Lima, un funcionario que defendía a los indígenas y dependía de la Audiencia, el brazo judicial laico del sistema legal colonial, y era pagado por ellos mismos.<sup>10</sup> La reglamentación de su actuación había quedado establecida por Ordenanza especial de Toledo. Incluso más adelante aparece en el juicio un fiador para buscar liberarlo, lo que muestra que Auquinivin consiguió apoyo efectivo en Lima. Pero por el momento fue encarcelado en la cárcel arzobispal, y padeció bastante por el calor y las malas condiciones carcelarias.

<sup>10</sup> Para un análisis de este cargo, ver De la Puente Brunke (2005).

Una de las primeras acciones del procurador fue ordenar el traslado de los autos de la visita de Huaylas a Lima. Él y su defendido argumentaron —contando incluso con el testimonio de estantes en Lima, quizá llevados *ex profeso* desde Huaylas— que el testimonio del visitador está hecho de mala fe, pues este actúa en consonancia con un enemigo jurado de Auquinivin, el doctrinero Cano. Un arriero declara que

*le oyo decir [al doctrinero Cano] que en esta ciudad [Lima] avia de hacer al dicho don Geronimo Auquinivi todo el mal que pudiera hasta que le quitase // el gobierno... y metiese en posesion del [puesto de kuraka] a don Santiago yndio de Pampas (65r-v)*

Efectivamente, el doctrinero Cano, seguramente enterado de las maniobras de Auquinivin, llega a viajar a Lima pero, como pudimos constatar en un pequeño documento aparte —que transcribimos en el anexo documental del libro citado de 2010, pp. 177-179— es hecho volver a Huaylas por las autoridades eclesiásticas con pretextos y bajo amenaza de excomuni3n.

En general, en el juicio a Auquinivin, la coexistencia de una visita y una revisita en un mismo proceso —dirigidas por dos diferentes visitantes guiados por diferentes intenciones—, interrogando a pr3cticamente los mismos personajes sobre los mismos hechos y obteniendo versiones distintas de los mismos, nos permiti3o efectuar all3 una compulsa raramente posible en esta clase de documentos. Ellos han sido sujetos en la 3ltima d3cada y media a abundantes discusiones sobre problem3tica de su dif3cil lectura. Inevitablemente, en la monograf3a mayor nuestra discusi3n sobre las condiciones de la formaci3n del documento en su contexto concreto, como parte del an3lisis hermen3utico, nos aproxim3 —aunque no abundamos en ese aspecto— al terreno de la l3gica y el derecho procesal colonial, y tambi3n al estudio de sus componentes sociales, lo que suele llamarse en nuestro medio historia social del Derecho.

Señalemos que aunque buena parte de la evidencia recogida sobre el comportamiento social de Auquinivin y especialmente la acusaci3n concreta de haber prestado «adoraci3n» ritual al *wanka* y a unos bolos de juego resultaba evidentemente cierta, los vicios de la recolecta del material quedaron evidenciados por la oportuna queja de la defensa de Auquinivin. En determinado punto del juicio se procede a una fianza «el nombre del fiador no aparece en los autos» y Auquinivin es excarcelado y vuelve a la regi3n de Huaylas. El nuevo visitador es Bernardo de Noboa, que nos es conocido por sus posteriores visitas a Cajatambo (Duviols, ed., 2003). 3l obtiene ahora testimonios contrarios, atenuados o la declaraci3n de casi todas las mismas autoridades ind3genas —vueltas a convocar en esta revisita— de que en la primera visita se les hab3a hecho asentir simplemente a los cargos formulados por los interrogadores. Un testigo importante de la primera visita ahora dice que

*...el notario [quien escrib3a los testimonios en la visita] le mando firmar sin dalle a entender ni leelle el juramento que abia echo ni por el jues ni yntenpete (85r).*

As3, en la nueva visita, ahora «la mano est3 cargada» en favor del exgobernador y ahora cacique indio antes acusado. Las autoridades ind3genas —exceptuando a Alonso Garc3a, que se reafirma pr3cticamente en todas sus acusaciones— obviamente *conoc3an del apoyo obtenido por Auquinivin en la capital*. Sintom3ticamente, el nuevo visitador Noboa obtiene con frecuencia de los llamados «indios del com3n» la declaraci3n m3s simple de que no sab3an nada, ya que encuentran mejor no entrometerse en este problema. Los espa3oles interrogados *in situ* se manifiestan a favor de Auquinivin. Un minero del pueblo, Domingo de Herrada, abunda incluso m3s favorablemente. 3l dijo saber que Auquinivin «es casique», que «...cienpre a sido opuesto al casicasgo con don Alonso Garsia Gonsales» y que

*lo conose en este tienpo por buen cristiano y temeroso de Dios y le a bisto oyr misa y confesar y comulgar y entre semana algunas beses... y asimesmo sabe que a sido amigo de saser // dotes (81r-v).*

Es más, en muchas ocasiones en juntas de indios

*le a bisto [a Auquinivin] este tis[ti] go [Herrada] reprender a los yndios en materia de las borra[cheras] y [diciendo] que dellas no se originara sino mochas superticiones y poco respeto a los sacerdotes que eran cristos en la [tie]rra a quien se debian respetar (81v).*

Sobre las acusaciones idolátricas, dice Herrada no poder entenderlas

*por las buenas costumbres que a bisto en el y asimesmo ser yndio de tanta capacidad y rason porque sienpre le a bisto- cumunicar con españoles y jugar a los naypes con ellos y con este testigo a jugado muchas beses a juegos diferentes y por oyr sus triscas y chansas (id.).*

Juzga

*no es creyble lo que le ynputan de superticion ni que lo yciase con mala fe que repucne a las buenas costumbres de cristianos católicos (id.).*

Este testimonio —obtenido de un minero español posiblemente pobre— nos parece producto de algún cohecho por oportuno para la defensa de Auquinivin y lo demasiado elocuente.

En el expediente aparece luego cierta insistencia del acusador eclesiástico en Lima en el contenido de las acusaciones específicamente idolátricas de Auquinivin, de las cuales había tantos testimonios independientes en la primera visita. Pero, sintomáticamente, este acusador también es cambiado en los últimos tramos del juicio, y el gobernador Auquinivin es así absuelto de sus acusaciones de «idólatra» en setiembre de 1648. Solo es reconvenido en sus costumbres sexuales y se le manda a convivir con su esposa «Barbola Manco Pachoa yndia» (95r) a quien tenía en Huancayo.

## V. Las creencias religiosas en ambos procesos

En cuanto a la acusación de idolatría, este cargo fue aceptado por los ancianos y se actuó de acuerdo a ello. En contraste, el sistema jurídico laico colonial al final apoyó la argumentación de Auquinivin sobre su inocencia en este cargo. Obviamente, es difícil hablar de inocencia o culpa desde una perspectiva moderna, pues la acusación se basaba en la persecución de rasgos culturales, pero así se planteaban la cuestión los jueces eclesiásticos en los juicios de este tipo. Como analicé en el libro de 2010, en realidad quizá habría que hablar, en el caso particular de las creencias de Auquinivin, de una coexistencia de religiones, pues no aparece mayor evidencia de las llamadas creencias sincréticas. Él creía de modo aparentemente espontáneo, como todos en su contexto indígena, en la libación a los objetos, y parece haber tomado muy en serio el culto al *wanka*, materia de la primera de sus acusaciones.

En efecto, la acusación inicial dice que dio de beber al *wanka* «...invocando y llamando a sus guacas al modo de su gentilidad» (10v) e incluye su invocatoria en quechua al *wanka*. En el juicio se mencionó —aunque quien lo hizo fue su principal enemigo y acusador— que trató a la misma «...con gran temor y reverencia como si fuera la dicha piedra su mismo Dios y criador» (18v). A f. 13r, entre otros lugares, se le acusa de vivir, junto a su asociado el *kuraka* Santiago

Quispi Guanca, «como gentiles», y posiblemente compartía con él la adoración al *wanka*.<sup>11</sup> Pablo Mallqui, colector de tributos del pueblo, le acusa también de «...grande idólatra y hechicero...» (15r). La conciencia del riesgo que implicaba la ceremonia de ofrecerle una libación al *wanka* hizo mostrarse turbado a Auquinivin —como anoté en el libro citado— frente a la observación pública de su rival el *kuraka* García acerca del mal ejemplo que ofrecía a los demás indios testigos de sus actos.

Nuestro examen del juicio de Auquinivin constató que, efectivamente, como argumentó su procurador en Lima, había mala intención e incluso deformación y repetición intencional de los testimonios en la visita conducida por Aguilar. De estos hechos la defensa de Auquinivin saltó hábilmente a argumentar la nulidad de *todo* el contenido de los testimonios, logrando la orden del Tribunal eclesiástico de la mencionada nueva interrogación a todos los testigos de la primera visita, es decir prácticamente una revisita. Se buscó así —y se consiguió— salvar al gobernador Auquinivin de la grave acusación de idolatría, y para ello se contó incluso con el consejo de un distinguido jurista de la época, Tomás de Avendaño, adjunto al Tribunal eclesiástico desde 1636.<sup>12</sup> Él apoyó el razonamiento, que en la segunda visita se hizo notar con declaraciones de españoles, de que no era posible que un indio «de tanta razón» y trato con los españoles, podría al mismo tiempo sostener tales creencias (57r).

No considero que se trate tanto aquí de la falta de sofisticación etnográfica de los observadores, seguramente bien habituados a las más diversas «combinaciones culturales» en los indios en estos aspectos religiosos como en muchos otros —puesto que los más eruditos de ellos las trataban incluso en términos doctrinales muy precisos— sino del razonamiento práctico procesal destinado a exculpar a toda costa al útil *kuraka* asociado de los españoles. Inferimos que Auquinivin —a diferencia de los ancianos de su pueblo— contó con el apoyo de las autoridades de la Audiencia del sentido de su defensa jurídica, de la naturaleza muy distinta de la revisita —que incluyó abundantes declaraciones favorables de españoles— y de su redacción en términos completamente distintos, así como de varios indicios más que mencionamos en el libro citado. Esta defensa del gobernador indio debió suceder en parte debido a su convivencia largo tiempo establecida con los españoles en su región de origen y posiblemente por recomendación de alguien que no conocemos y que opinó a su favor —quizá el mencionado jurista Avendaño—. Este apoyo, en todo caso, se debía también a la lógica misma de la sociedad colonial, para quien esta clase de *kurakas* manipulables era necesaria, a pesar de los problemas que traía.

En cuanto al aspecto de las creencias mismas que fueron raíz de la acusación, evidentemente estamos ante las dos caras de testimonios con intereses opuestos en el caso de Auquinivin. Muy posiblemente la verdad esté en un punto medio, en el sentido de que Auquinivin, como «criado entre españoles», haya participado *simultáneamente* de ambos sistemas religiosos, el prehispánico andino y el católico. Este es un fenómeno muy interesante, del cual hay bastante evidencia en esta sección documental del Archivo Arzobispal de Lima y que aún puede observarse etnográficamente en lugares alejados. Esta situación era en él parte de su condición de ladino colonial y explica también parte de la necesidad de su perpetuo acomodo entre las dos culturas. Quizá eso era verdad también incluso para algunos de los ancianos acusados, aunque eso solo se pueda entrever en la poca información existente en el expediente sobre cada uno de ellos.

<sup>11</sup> *Quispi wanka* quiere decir, en efecto, *wanka* o monolito reluciente, y sabemos que los indígenas inventaron un sistema de apellidos a partir de su propio sistema de descendencias de tipo clánico, es decir desde héroes-antepasados litificados y luego sujetos de adoración, como estudió P. Duviols (1979).

<sup>12</sup> La única biografía existente del personaje es de R. Jaeger (1981-1982).

En cuanto al resultado del proceso y a la acusación principal de él —la de idolatría—, hay que notar cómo estas «idolatrías» específicas probablemente eran compartidas por todos los declarantes indios. Ellos posiblemente también daban de libar a las cosas —como en muchos contextos hasta hoy— y quizá adoraban a las *wankas*, como muestra otra documentación en forma abundante, pero estas «idolatrías» fueron primero gravísimas con Auquinivin el indeseable, para después resultar inexistentes en la segunda visita. El indeseable pasó a «tener favor» —en términos del cronista Guaman Poma— luego de recibir apoyo en Lima. Esto avala, desde el punto de vista hermenéutico, las observaciones de la necesidad de ser extremadamente cuidadosos en la lectura con el contexto de los procesos y declaraciones contenidas en ellos, así como la necesidad de estar informados de la posición social e intereses de los declarantes y participantes en el proceso. Nada de esto significa —evidentemente— que su contenido sea inválido o inútil, sino susceptible de depuración o análisis bastante detenido, en términos de prácticas complejas, contextualizadas socialmente y también sujetas a la transformación histórica colonial. La formación o escritura de estos documentos necesita así también un análisis simultáneo al del contenido de los hechos en ellos descritos.

Mencionemos ahora que, algo irónicamente, los ancianos ya condenados durante la primera visita reaparecen en la segunda para decir —probablemente asustados con «el favor» de que gozaba Auquinivin— que no habían entendido *nada* del interrogatorio en la primera visita. Esto resulta contradictorio con la propia parte del proceso que se les llevó a cabo donde, como vimos, argumentaron o construyeron una buena argumentación de defensa junto con el escribano indio.

## VI. A modo de conclusión

*No ay que tener miedo porque Dios y la ley está fixa ya en este rreyno. Porque querer no guardar la ley ni lo que manda Dios y su Magestad ni su consejo rreal es mentira y se engaña[n] en ello [:] obediencia. [...] Porque la ley de cristianos es todo una, el gobernador y la justicia.*

*Felipe Guaman Poma de Ayala sobre el gobierno de don Luis de Velasco, [c. 1615]: [471], 1980, p. 435.*

En general, el análisis de este proceso nos lleva a concluir que la primera visita a Auquinivin estaba construida *ad hoc* para incriminarlo, la segunda para servir de apoyo a su exculpación, y que los ancianos hechiceros terminaron, en gran medida, «pagando los platos rotos» en las disputas en el pueblo entre los caciques, y en el intento de procesarlas a través de las acusaciones de la idolatría. Estas acusaciones por eso eran muy temidas, pues los indios usaban de estas visitas y del territorio que ofrecían para procesar sus diferencias en torno al poder local. Los españoles, detentadores del aparato jurídico eclesiástico y civil, participaban finalmente de ello también. Así, es de notar cómo en tiempo colonial —y en *strictu sensu*, en ninguna época— no se puede separar el ámbito jurídico del contexto y dinámica sociales amplias que determinaban las relaciones entre los individuos que recurrían a él.

Lo que es más valioso de este examen en términos de historia social es que en este periodo de formación estatal se hace muy evidente la praxis de una institucionalidad jurídica dentro de un patrón pre-moderno de relaciones sociales y que esta situación se prolongó bastante en la temprana república. Podríamos decir que entre nosotros nunca ha llegado a plasmar un sistema jurídico totalmente moderno, correspondientemente a la ausencia de dicha condición —la denominada plena «modernidad»— en nuestro actual estado-nación.

Así, características como las diferencias étnicas, estamentales, el aislamiento de unidades sociales con sus propias características culturales, la superposición de fueros tradicionales, la

distancia del poder central, la atribución de poderes jurídicos a autoridades regionales, fueron parte del paisaje jurídico peruano por mucho tiempo en adelante. En ese sentido la instalación de la república parece haber significado a veces un retroceso –en algunos aspectos– inclusive respecto a una situación tan premoderna y pasible de abusos como la aquí estudiada. Se puede notar claramente incluso cómo algunas circunstancias contemporáneas de desinstitucionalización, crecimiento de los poderes privados y debilidad del estado, pueden, en ocasiones, hacer retroceder supuestos atributos intrínsecos del Estado moderno –como la existencia del llamado estado de derecho– a una situación parecida a la que se observaba en estos años fundacionales de la matriz social de lo que se convertiría en el actual estado-nación peruano, con su patrón de relaciones sociales complejo y altamente fluido.<sup>13</sup>

## VII. Bibliografía

### Fuente primaria inédita

Archivo Arzobispal de Lima, Sección *Idolatrías y Hechicerías*:

Legajo 2, expediente 6 (Huaylas). “1646. Yaután. Autos fechos por el licenciado don Joan Gutierrez de Aguilar, cura de Pira y Cajamarquilla, en virtud de comisión de su Ylustrisima, contra unos yndios e yndias sobre la idolatria y especialmente contra don Geronimo Auquiniven?”. 95 folios.

### Fuentes primarias editadas

Duviols, P. (ed.) [1617-1664] 2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Con nuevo estudio preliminar de P. Duviols, transcripción revisada por L. Gutiérrez y L. Andrade y nueva traducción de los textos quechuas por C. Itier. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Francés de Estudios Andinos [Reedición de Pierre Duviols, ed., *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas, 1986].

Guaman Poma de Ayala, F. [c.1615] 1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción de los textos quechuas por Jorge Urioste. 3 volúmenes. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Quiroga, P. de [c.1563] 1992 *Coloquios de la verdad*. Estudio preliminar y edición de Daisy Rípodas Ardanaz, 340 pp.; Valladolid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Casa-Museo de Colón; Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.

### Estudios

Alaperrine-Boyer, M. (2007). *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Arana Bustamante, L. (2010). *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-48)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Arana Bustamante, L. (2014). Hacia una perspectiva diacrónica y etnohistórica sobre parentesco andino, linealidad y ayllu. *Investigaciones Sociales* 32: 177-183.

De La Puente Brunke, A. (2005). Notas sobre la Audiencia de Lima y la “protección de los naturales”. In: Scarlett O’Phelan y Carmen Salazar-Soler, eds., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, pp. 231-248; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva Agüero.

Díaz Rementería, C. (1977). *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico – jurídico*, 338 pp.; Sevilla: Universidad de Sevilla.

<sup>13</sup> Este artículo es la comunicación académica del Informe final del Proyecto 101501015 presentado al Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales y al Consejo Superior de Investigaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en octubre de 2011.

...siendo tan biejos siegas tullidas mal de coraçon...': un proceso a ancianos 'hechiceros' en San Jerónimo de Pampas (Huaylas, 1647)

- Duviols, P. (1979). Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe huanca et sa fonction dans les Andes préhispaniques. *L'Homme XIX* (2):7-32.
- Gibson, Ch. (1964/1991). *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519 – 1810*. Stanford:Stanford University Press.
- Gillespie, S. (2000). Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House”. *American Anthropologist* 102(3):467-484.
- Gillespie (2007). When is a House? En Robin Beck Jr., ed., *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, 25-50. Carbondale, IL:Southern Illinois University.
- Jaeger Requejo, R. (1981-1982). Apuntes para la biografía del jurista peruano doctor Tomás de Avendaño. *Revista Histórica* 33:175-187.
- Mills, K. (1994). Especialistas en rituales y resistencia cultural en la región norcentral del Perú, 1646-1672. En Luis Millones y Moisés Lemlij, eds., *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, 148-183; Lima:Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- Mills, K. (1997). *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation (1640-1750)*. Princeton: Princeton University Press.
- Millones, L. (1978). Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la sierra central. En Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli, eds., *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*, pp. 253-273; Lima: Museo Nacional de Historia - Comisión para Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú.
- Millones, L. (1979). Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra. *Ethnohistory* 26(3):143-263.
- Spalding, K. (1974/1970). Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad colonial. En K Spalding, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, pp. 61-87; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Spalding, K. (1999). The Crises and Transformations of Invaded Societies: Andean Area (1500-1580). En Frank Salomon y Stuart F. Schwarz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Volume III, Part 1, 904-72. Cambridge:Cambridge University Press.
- Stern, S. (1982/1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Tr. de Fernando Santos F. Madrid:Alianza Editorial.
- Rasnake, R. (1987/1989). *Los kuraqkuna de Yura. Autoridad y poder en un pueblo andino*. Tr. de Luis Brédow y Luis Huáscar A. La Paz:Hisbol.
- Villamarín, J. y J. Villamarín (1999). The Prevalence and Persistence of “Señoríos Naturales”. 1400 to European Conquest. En Frank Salomon y Stuart F. Schwarz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Volume III, Part 1, 577-667. Cambridge:Cambridge University Press.
- Yoffee, N. (1993). Too many chiefs? (or, Safe texts for the '90s). En Norman Yoffee y Andrew Sherratt, eds., *Archaeological theory: who sets the agenda?*, 60-77. Cambridge:Cambridge University Press.

---

Presentado: 15 enero 2017

Aceptado: 12 febrero 2018

Publicado online: 11 julio 2018

