

El movimiento del Taqui Onkoy (Huamanga, siglo XVI)

The movement of Taqui Onkoy (Huamanga in the 16th Century)

Recibido: 20/01/2011
Aprobado: 15/03/2011

Samuel Alcides Villegas P.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
<fotossamu@hotmail.com>

RESUMEN

Taki Unquy o *Taqui Ongoy* fue un movimiento indígena surgido en Huamanga, quizá en 1560. El significado literal del quechua *Taki Unquy* sería «danza de la enfermedad». Los miembros del movimiento predicarían el rechazo de las huacas a la expansión del cristianismo. Las huacas, dioses andinos, tomaron posesión de los indígenas, quienes danzaban y anunciaban la restauración de la cultura prehispánica. Se decía que las huacas retornarían con todo su poder y derrotarían al dios cristiano, reestableciendo el equilibrio del mundo, destrozado por la conquista. El líder del movimiento fue Juan Chocne y el visitador que reprimió el Taqui Onkoy sería Cristóbal de Albornoz.

PALABRAS CLAVE: Milenarismo, mesianismo, nativismo indígena.

ABSTRACT

Taqui Ongoy or *Taki Unquy* was an indigenous movement which arose in 1560 in Huamanga. The literal translation from Quechua is «dancing sickness». The member of the movements talking the huacas were annoyed by the expansion of Christianity. The huacas, Andean gods, began taking possession of the aborigines, making them dance and announce divine will to restore the pre-Hispanic culture. It was believed that the huacas would return with all their might and would defeat the Spanish God, re-establishing the equilibrium to a world wracked by the conquest. The leader of the movement was Juan Chocne and the visitor suppressed Taqui Onkoy was Cristóbal de Albornoz.

KEYWORDS: Milenarism, mesianism, indigenous nativist.

I. INTRODUCCIÓN

Luego de organizado el dominio colonial toledano (1569-1581), diversos mecanismos de extracción económica, como la mita y los servicios personales, recrudescieron sobre la población indígena. La respuesta a esta imposición se daría de diversas formas, una de ellas el Taqui Onkoy. El problema consiste en definir su carácter, considerando que hasta la fecha existen interpretaciones y definiciones contrapuestas.

George Kubler lanzó en 1946 una primera mirada al Taqui Onkoy en su *The quechua in the colonial World*, caracterizándola de culto mesiánico. Millones reinició el estudio del movimiento en 1964. Desde entonces la discusión ha girado en torno a la definición del fenómeno. Curatola (1977: 65) lo califica como «culto de crisis». Flores Galindo (1988: 45) lo colocó al nivel de las «utopías andinas». Ossio (1973) señala en la introducción de su compilación que fue un movimiento mesiánico (p. xxix). Otros autores han definido este movimiento como de revitalización, por ejemplo Wallace (1956: 265) y Villarías (1997: 109). Wachtel la denomina milenarista (1973: 118), al igual que De la Torre (2004: 84).

Gabriela Ramos y Henrique Urbano simplemente afirman que no existió tal revuelta, que las *informaciones* de Albornoz son falsas y creadas por intereses personales del mismo. En la última publicación de la crónica de Molina, Urbano sigue manteniendo su posición, descalificando al testigo de Albornoz, Luis de Olivera (2008: xxvii).

Una perspectiva importante es la del ayacuchano Abdón Yaranga. Éste define al movimiento de carácter restaurador, apelando al significado lingüístico del término; «cambios de cuerpos celestes», «constelación» (YARANGA, 1979: 119). Taqui Onkoy significa el canto de las pléyades o *ayra* (cambio y transformación irreversible del mundo), propagado por las dos lenguas principales del mundo andino: el quechua y el aimara (YARANGA, 1979: 124). La conquista española es el resultado de la lucha contra las divinidades indígenas, derrotadas por las divinidades españolas. El abandono del mundo (*Kay Pacha*) por las divinidades indígenas significa el abandono de los valores culturales y el triunfo de los valores culturales occidentales, que están en el mundo alto (*Hanan Pacha*).

El cambio de las pléyades anunciaría el retorno de las guacas, resucitadas y multiplicadas por la reproducción masiva y la poligamia (cumpliendo este último un papel no solo reproductor, sino de salvación de la nación a punto de ser acabada). Así, el Taqui Onkoy anuncia una inevitable revolución, el cambio cíclico de la historia, donde el ciclo anterior termina para dar nacimiento a una nueva era, la desaparición de una humanidad y el surgimiento de otra (YARANGA, 1979: 130). El Tahuantinsuyo (cuatro regiones) devendría en Iskaynintinsuyo (dos regiones). El Chinchaysuyo y el Antisuyo se unirían sobre la

costa, el Kollasuyo y el Kuntisuyo sobre la montaña. El Cusco, como ombligo del universo, sería parte del nuevo mundo con dos centros: Pachacamac en la costa, y Titicaca en la montaña.

Por último, Duviols (1971: 112) califica la enorme difusión del movimiento como resultado de una «histeria colectiva» y lo vincula a las acciones indígenas de Vilcabamba. Este movimiento «mesiánico e insurreccional», sería «descubierto por Luis de Olivera en la provincia de Parinacochas».

2. METODOLOGÍA

El objetivo del presente trabajo es identificar del movimiento su rasgo principal, examinando el medio o espacio donde se desarrolló y su influencia. Además se encara los significados lingüísticos de los términos denominativos, se examina los elementos del rito y las *Informaciones* del visitador Cristóbal de Albornoz.

En tal sentido, se aplica el método analítico crítico sobre los documentos publicados, las *Informaciones de méritos y servicios* de Cristóbal de Albornoz sobre el Taquí Onkoy y la *Instrucción para descubrir todas la huacas del Perú y sus camayos y haciendas* (1584). Millones publicó en 1990 tres *Informaciones* de Albornoz, el primero de Huamanga (1570) con 25 testimonios, incluido los de doce encomenderos. Las otras *Informaciones* son de Huamanga y del Cusco (1577 y 1584, respectivamente). Otra fuente clave es la *Relación de fábulas y ritos de los incas* (1575), de Cristóbal de Molina, *El Cusqueño*, publicado por Urbano y Calvo en una nueva edición del año 2008.

3. EL DESCUBRIMIENTO DE LA «SECTA»

En la *Información* de 1570, Albornoz señala que él descubrió «la seta y apostasía que entre los naturales se guardaba del Taqui ongo, por otro nombre Ayra», que los naturales predicaban no creer en Dios y sus mandamientos, cruces o imágenes, no entrar a las iglesias y confesarse a los clérigos, y que ayunasen ciertos días, «no comiendo sal ni ají ni maíz ni teniendo cópula con sus mujeres, sino solo bebiendo agua destemplada...» (MILLONES, 1990: 63).

Así, por la diligencia y cuidado «que tuvo dicho Cristóbal de Albornoz andando en la dicha visita, lo descubrió y supo y fue el primero que los descubrió y averiguó y sacó de raíz la orden y forma que en ello tenía algunos principales e inventores de ellos envió presos a la ciudad del Cuzco...» (MILLONES, 1990: 64). Al respecto, Varón (1990: 403) advierte que los declarantes de Albornoz muestran un conocimiento superficial de la religión indígena, religión que en este caso, fue una respuesta violenta a la colonización y que «tuvo como base la tradición indígena».

La *Información* de 1570 recoge la versión del clérigo presbítero Pedro de Prado, quien afirma «que es público que el dicho Cristóbal de Albornoz en la visita que a hecho a otros muchos repartimientos, descubrió entre los naturales» la secta y apostasía del Taqui Onkoy (MILLONES, 1990: 157). La afirmación de que fuera público o conocido, término que se repite hasta el hartazgo, no ha sido debidamente sopesada por los historiadores. Tratándose de actos prohibidos y pecados no tolerados por el catolicismo español, cabe interrogarse para quiénes era público y si tal conocimiento tenían las autoridades españolas. Son posibles dos situaciones: o fueron prácticas vistas ocasionalmente por los españoles, pero toleradas debido a que no arriesgaban el orden social; o que el costo de reprimirlas resultaba mayor a los recursos disponibles, así como pobres las expectativas de éxito. Así, los rituales se convirtieron en cosa «pública» y clandestina a la vez, subalterno al predominio católico. En todo caso se procesaba un sincretismo religioso: elementos religioso-católicos articulándose a las costumbres religiosas indígenas locales y a la inversa.

En segundo lugar, estas prácticas surgen en una coyuntura crítica, la cual hace que se tornen visibles, si es que la propagación no excedió sus inicios clandestinos. Inevitablemente, la extensión del fenómeno acarrearía tarde o temprano la gravedad de las noticias y la consiguiente represión, sea de Cristóbal de Albornoz u otro funcionario semejante.

Como ejemplo existe otro testimonio recogido por Barnadas (1993: 99). Los adoratorios «son de ordinario públicos y a vista de todos, que en cada pueblo y caminos hay muchos, hay en cada pueblo otro oculto y secreto; y allí se les aparece el demonio en figura de cuervo o de otra ave, donde la adoran, haciendo con el preguntas, respuestas, peticiones, aconsejándoles, regalándoles y riñéndoles la diligencia o descuido en su servicio, ofrecen ahí plata y oro e hijos suyos pequeños, degollándolos...». Estas huacas las tienen ocultas «por orden del demonio», hasta que algún sacerdote, «con halagos y buenos tratamientos a los indios, las descubren...».

Una versión testimonial, citada por Aramón (1993: 370) dice que la idolatría en los infieles «era tan pública como antes». En las puertas sacrificaban a animales, quemaban incienso y yerbas olorosas. El español que pasaba lo veía y no hacía más caso de ello. Al nacer el hijo, ponerle nombre o destetarlo, al ir a la feria o partir a la guerra, al sembrar el maíz y hasta al urdir la tela se hacía algún sacrificio. Los bautizados «no tan en público» tenían en el monte sus ídolos, donde les hacían fiestas y sacrificios. Incluso ciertos vicios se añadieron de los cristianos: si después de bautizado el indio, éste hurtaba, juraba, mataba, mentía o robaba mujeres, se decía: «ya me voy haciendo un poco cristiano». Los caciques «no lo podían castigar como cuando eran señores absolutos, y el español como le pagasen sus tributos, no se les daba nada de cuantos malos e insultos hiciesen, eran peores los indios bautizados que los infieles...».

Mostrando las incoherencias de los testigos, Urbano atribuye a Olivera la primacía de haber descubierto la existencia del movimiento indígena, por los años 1564 o 1565 en Parinacochas, siguiendo la *Relación* de Molina. Pero el mismo cronista, relevante para Urbano, afirma que Albornoz halló esta «nueva secta» (URBANO, 1989: 38), una versión distinta que levanta serias sospechas.

En general, cabe esperar que los curas fueran permisivos con los indígenas hasta antes de la llegada de Albornoz, y por ello se torna conveniente al canónigo Albornoz reimpulsar la extirpación de idolatrías conocidas. La voz «son públicas y notorias» expresa una coyuntura política ciertamente, pero confirma la ocurrencia cotidiana de praxis culturales persistentes en el mundo andino.

4. CAUSAS Y EXTENSIÓN DEL MOVIMIENTO

El movimiento se habría extendido por Chuquisaca (hoy Sucre), La Paz, Cusco, Huamanga, Huánuco, Lima y Arequipa (VILLARIAS, 1971: 122). El factor catalizador sería una terrible epidemia de gripe que asoló el virreinato en 1558. Albornoz, Olivera y Poma de Ayala atribuyen su origen a «los hechiceros que en Vilcabamba tenían los Incas», entre los que se encontraba Juan Chono y dos mujeres, llamadas María y María Magdalena (VILLARIAS, 1971: 123).

Según la *Información* de 1570, el movimiento «estaba todo sembrado» en los repartimientos de los Yauyos, del pueblo de «Allauca», de Antonio de Oré, Ordóñez Peñaloza y del pueblo de Guacras de los Lucanas. También en las provincias de Laramati y Hatun Lucanas, la provincia de Apcara y Andamarca de la encomienda de Juan Velázquez, Vela Núñez y en la provincia de Soras, y el repartimiento de Juan de Mañueco y Pedro de Rivera (MILLONES, 1990: 93).

Salas anota que el movimiento se desarrolló entre varios pueblos sometidos antes por los incas, incluyendo los mitimaes. Los chillques, pabres y condes fueron *mitmaquna* incaicos y en la colonia estuvieron ligadas a la familia Oré desde 1584, una vez fundada el Obraje de Chincheros, con excepción de los Hanan Chillques, quienes en 1563 pasaron a la encomienda, participando igualmente del movimiento. Este último grupo por aquella época estuvo sometido por el encomendero Antonio de Oré a un rudo sistema de trabajo en la mina de plata que poseía. Situaciones similares estarían viviendo el resto de los repartimientos señalados (SALAS, 1979: 155). El mismo Oré testimonió sobre la erradicación del movimiento realizado por Albornoz.

En cambio, según Yaranga (1979: 122), el movimiento comprendió la actual provincia de Víctor Fajardo: Huancaraylla (dirección de Chinchaysuyo), Sacsamarca (Collasuyo), Cayara (Antisuyo), Guamanquiquia o Huamanquiquia, del antiguo Cuntisuyo.

Millones recoge la versión de Albornoz, quien dice que luego de ser nombrado visitador general, visitó las ciudades de Arequipa y Huamanga, destruyendo gran número de huacas o ídolos, «e dejar bien compuestos en el servicio de Dios...» a los sacerdotes y ministros de la idolatría y a los caciques que estaban implicados en la «nueva apostasía» (MILLONES, 1990: 169).

Stern sostiene que el Taqui Onqoy fue un «movimiento mesiánico» que significó literalmente «enfermedad del baile» (1986: 93) y que «constituyó una parte de una crisis muy general que amenazó al Virreinato del Perú como un todo» (1986: 121), con cerca de ocho mil participantes condenados en los tres años que dura la extirpación de idolatrías. El movimiento se iniciaría en los repartimientos de HarunSORAS, Tunlucanas, Chocorvos y Río Pampas, además de Huamanga. Por el norte llegaría hasta Jauja y Lima. Por el este, hasta Cusco y Charcas (STERN, 1982: 52).

Varón afirma que el fenómeno se dio sobre un área indígena esencialmente y no en las zonas españolas y que hay diferencias entre el Taqui Onkoy y otras prácticas religiosas andinas. Niega la difusión que señalan otros autores, aunque lo cataloga de «movimiento subversivo», que «compartió con los incas la meta de erradicar a los españoles del Perú» (1990: 404).

Así, el movimiento del Taqui Onkoy tuvo relativa extensión. En diferentes lugares los indígenas realizaban prácticas no cristianas, ritos prehispánicos o locales. En concreto, los rituales siempre habrían ocurrido, aun en los mejores tiempos de la evangelización cristiana. Los años críticos (de pestes, crisis económica o hambruna) le otorgarían connotaciones apocalípticas. No se tienen pruebas directas ni fehacientes que demuestren un alcance regional o continental, que pusiera en peligro el orden colonial.

Asimismo, no se puede vincular fácilmente las ocurrencias de Chuquisaca y Huamanga. Ciertos documentos hablan de prácticas semejantes en lugares alejados entre sí, lo cual refuerza más bien la hipótesis de múltiples espacios indígenas que ingresan a una etapa colonial decisiva, incluido el factor demográfico, propiciando el brote de resistencias culturales al régimen colonial.

En suma, la expansión del Taqui Onkoy fue muy limitada, siendo Huamanga (incluida Soras, Huancaraylla, Lircay y zonas aledañas) el escenario principal. Asimismo, el número de practicantes indígenas sería alto, pero la cifra de 8 000 taquiungos más suena a un ejército imaginado.

5. LOS «PREDICADORES» DE LOS RITUALES

La *Información* de 1570 presenta el testimonio de Pedro Barriga Corro (MILLONES, 1990: 146), clérigo o cura de Laramati (Lucanas). Declara que Albornoz visitó su doctrina y descubrió una *guaca*, y que Juan Chono (o Chocne), acusado

posteriormente de «dogmatizador», había huido de Albornoz. Barriga añade que los dogmatizadores del Taqui Onkoy hablaban a los «demás indios» sobre la falsedad del cristianismo, que admitía en los templos la presencia de quienes no habían recibido el bautizo. Transmitían luego lo que las huacas les decían, y para mostrar la ineffectividad de los símbolos cristianos, colocaban irreverentemente una cruz en algún rincón mientras realizaban sus prácticas religiosas.

Ramos toma estos datos y recuerda que guardan mucha semejanza «con las proporcionadas por los testigos en otros casos de brujería y hechicería, tanto en algunas ciudades de España como en Lima durante el siglo XVII: los crucifijos y otras imágenes sagradas eran colocadas irreverentemente en lugares y posiciones inapropiadas...» (RAMOS, 1993: 147). Respecto a lo dicho, el testigo Barriga parece haber escuchado el diálogo, lo cual es muy difícil de creer a menos que fuera referido por algún indígena partícipe del ritual.

Con respecto al líder del repartimiento de Laramati (Juan Chocne), quien supuestamente burló la persecución varias veces e infundió veneración entre los indígenas, su prédica entremezclaba elementos religiosos, tanto cristianos como tradicionales o locales. Afirmaba que era el portador de alguien al cual nadie podía ver sino él, este dios era sustentador de la raza humana, hablaba por boca del profeta y entre sus poderes tenía el poder trasladarse de un lugar a otro, a través de una canasta y surcando los aires.

Un punto esencial en la presencia de Juan Chocne el «predicador», es la eficacia del mando e influencia sobre sus seguidores, limitadas por la obligada clandestinidad de la práctica, las distancias entre los poblados y la deficiente capacidad de organización de los indígenas a nivel regional. La otra opción es que no existió un líder carismático y convocante de la desperdigada población, en la medida en que no se trató de una insurgencia política sino de una reacción cultural a la opresión colonial. Esto significaría hablar de prácticas sin un director, contextuales y discretas, contrario a las formas adoptadas por la rebelión de Túpac Amaru. En tal sentido, la figura de Juan Chocne se presta más a la necesidad pública de una cabeza de turco.

Consecuentemente, es válido la hipótesis de que el auge del movimiento descansara en el proselitismo activo de células indígenas, que imitaría el método de trabajo empleado por los doctrineros católicos.

Yaranga (1979: 167) rescató una carta en Huancaraylla, provincia de Víctor Fajardo. Fue enviada por el padre Guerrero al vicario de Parinacochas don Luis de Olivera (1564). Según el documento, cundía en la provincia de Vilcashuamán una idolatría de los indios llamado Cuyllur Onkoy. Los asientos principales eran los pueblos y ayllus de Huancaraylla, Guamanquiquia y Sacsamarca; «los indios creen en la aparición en el cielo de una estrella llamado choque chinchay u Oncoy [...] dicen en la lengua general pacha ticramunca pacha cutimunca».

Según Yaranga (1979: 130), los maestros predicadores andaban en grupos de tres, dos hombres y una mujer; los hombres se hacían llamar *qatun qolla qocha* (gran lago de la región de los collas o Titicaca) y *camaq pacha* (creador del mundo o Pachacamac). La mujer tenía el nombre de una divinidad de la montaña, como *guamani tinka* o *guamani karwarasu*. Ellos simbolizaban la nueva organización social dual: Hanan Saya (parte superior) y Hurin Suyu (parte inferior) y la tripartición segmentaria de la comunidad del ayllu: *qolla*, *pacha* y *wamani*, en otros términos: *qollana*, *payan* y *qayao*.

De acuerdo a la *Información* de Albornoz, Juan Chocne, educado por misioneros españoles y ladino, forma un núcleo dirigente con dos mujeres, «Santa María» y «María Magdalena» ¿Por qué elige a dos mujeres y no a varones? ¿Fue debido a las circunstancias o era necesario a los planes de Chocne? Millones ha explicado que se intentó ganar el favor de las divinidades menores. Sugiere una crisis de confianza en la capacidad de los dioses andinos (Millones, 1990: 59). En efecto, teniendo en cuenta el objetivo y esencia del movimiento, estos nombres reflejan una contradicción: Juan Chocne busca contrarrestar el poder del bautismo cristiano y reencarnado en Juan *el Bautista*, asume el poder de ungir nuevos taquiungos.

En el caso de las féminas, el asunto recuerda aquellas escenas de dolor y abatimiento de las dos mujeres santas que vieron morir a Jesús. ¿Existía la conciencia de que el bautismo cristiano podía ser contrarrestado con el «bautismo indígena»? Al tomar estos nombres o aquellos escogidos en los bautizos de Chocne, ingresamos a un campo minado del análisis antropológico cultural indígena del siglo XVI. Algunas categorías han sido esbozadas por autores como Linton (1943: 232), quien ha asegurado que el culto de las huacas, de carácter milenario y místico, requería de un vital reconocimiento «de implicancias mágicas».

6. EL RITUAL DEL TAQUI ONKOY

En la secuencia del rito, Millones señala primero la danza, segundo los trances, temblores y espasmos, renegándose el catolicismo, y finalmente, al volver en sí, el indígena declaraba solemnemente estar poseído por alguna *guaca*. Yaranga (1979: 128) también acepta la posesión de las *guacas* en los taquiungos, incluso refiere que el documento de Huancaraylla y el mismo cronista Molina resaltan esta posesión de las *guacas*. Éste dice que se invocaba «a la *guaca* que aquel representaba y decía tenía en el cuerpo...» (MOLINA, 2008: 130).

En su *Relación*, Molina (2008: 132) dice: «Durante este tiempo hubo diversas maneras de apostasía en distintas provincias, unos bailaban dando a entender que tenían las *guacas* en el cuerpo, otros temblaban por el mismo respecto y otros se encerraban en sus casas o piedra seca y daban alaridos, otras se despedazaban y despeñaban y mataban y otros se echaban a los ríos, ofreciéndose a las *guacas*...».

Estos bailes y tembladeras, por un lado, y los suicidios, requieren un análisis multidisciplinario profundo, sin limitarse a explicar los suicidios como posesiones del cuerpo del indígena por el demonio (o las huacas), o impulsados a la muerte por la anomia vital.

Urbano y Ramos coinciden en que el rasgo principal del fenómeno sería la posesión de las *guacas*. Sin embargo, el examen de tales posesiones como manifestaciones de una enfermedad aún no se ha llevado a cabo.

La *Información* de 1584 dice que los indios después de bautizados, bailaban y temblaban «a la redonda y en aquel baile invocaban al demonio y a sus huacas e ídolos y en el baile renegaban y apostataban de la verdadera fe de Jesucristo y de todas las enseñanzas que habían recibido de los cristianos y sacerdotes que en este reino habían pasado, la cual secta iba cundiendo...» (MILLONES, 1990: 205).

La *Información* de 1570 añade respecto al rito lo siguiente: «Taqui ongo, por otro nombre Ayra, que era que los dichos naturales predicaban que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos y que no creyesen en las cruces, ni imágenes ni entrasen en las iglesias, y que se confesasen con ellos y no con los clérigos...» (MILLONES, 1990: 63).

Una vez cumplido lo anterior, se harían ayunos que duraba generalmente cinco días, no comiendo sal, ají ni maíz, con abstinencia sexual y bebiéndose solamente chicha. Luego adorarían y ofrecerían carneros y otras cosas naturales. Se predicaba en nombre de las huacas Titicaca, Tiahuanaco y otras sesenta, que estas huacas «habían vencido al dios de los cristianos, que ya era acabada su mita y otros vicios. ...» (MILLONES, 1990: 64).

El nuevo profeta era trasladado a un lugar sagrado, en la cima del cerro. En algunos casos lo pintaban de rojo. Luego era ofrendado y adorado por los creyentes. Varios testimonios coinciden en que los ponían a los taquiungos en unos cercados y allí iban los indios a adorarles por tal guaca e ídolo que decía que se le había metido en el cuerpo, aparte de las demás ofrendas recibidas, estas reuniones les servían de foro autorizado para predicar la ideología de la secta.

Las ofrendas consistían generalmente en alimentos, ropa o ganado. Una vez iniciado la prédica, con mucha pasión se avisaba de la vuelta de los incas, amenazando con convertir en animales a los escépticos. En esta disyuntiva la adhesión era inmediata. En señal de acatamiento se reanudaban los ayunos y empezaba una pasiva pero agresiva resistencia al catolicismo. Se ordenaba revitalizar las costumbres prehispánicas, ubicar los ídolos destruidos y lograr su restauración. Una vez hallado el despojo, era recuperado simbólicamente el valor de todo el santuario y recibía los sacrificios correspondientes. Los fieles convertidos lo serían hasta la muerte.

Luego, en cualquier momento, comenzaba la danza durante la cual se sufría temblores y espasmos en evidente estado de trance, bailaban y temblaban an-

dando a la redonda y en el baile renegaban y apostataban de la fe de Cristo. Al volver en sí declaraban solemnemente estar poseídos por alguna «dacha» o *guaca* (proveniente de algún cerro o manantial, etc.) que usaría en adelante su cuerpo para manifestarse. Las *guacas* «se metían en los cuerpos de los indios y los hacían hablar» (MILLONES, 1990: 191).

El testimonio de Cristóbal de Molina, que se incluye en la *Información* de 1577, afirma la existencia de los dogmatizadores, el rechazo de la religión cristiana y la conversión de los que no obedecieran a los «dogmatizadores» en guanacos, vicuñas y otros animales (MILLONES, 1990: 181). Pero añade que los supuestos culpables confesaron el haber actuado movidos por la necesidad de tener sustento a sus vidas.

El cronista Molina se encargó de dar el sermón a los penitentes que fueron conducidos al Cusco para recibir castigo ejemplar. Posiblemente Molina no vio los hechos del Taqui Onkoy, y haya sido informado al respecto. Cabe preguntarse si el problema es la posesión de las guacas como rasgo principal del Taqui Onkoy. Existen otros rasgos que en conjunto son coherentes a la tradición religiosa indígena, mientras que el parecer español de la posesión se asemeja a las posesiones diabólicas descritas en la Biblia cristiana. La omisión en el testimonio de Molina no extraña si vemos los casos anteriores. Queda la duda si Molina distinguía los bailes con espasmos de los patológicos, de danzantes bajo los efectos de plantas alucinógenas o poseídas por las *guacas*¹.

Según Urbano, Molina es parco en la *Relación*, distinto a la dramática descripción del Taqui Onkoy hecha en la *Información* de 1584. ¿Qué ocurrió para que hable de un movimiento que incluso amenaza todo el territorio y que está ligado al movimiento de resistencia inca en Vilcabamba? Sus testimonios en la *Información* son más entusiastas y explícitas, concediendo a Albornoz el mérito de ser el visitador que más exitosamente combatió las idolatrías y como predicador de los indígenas de la ciudad del Cusco. Pero el cambio de parecer no significa necesariamente que una versión sea falsa y otra verdadera. En todo caso, urge una revisión de las fechas de redacción de la *Relación* de Molina, como lo pide Ramos.

Asimismo, en la *Información* de 1570, destaca el testimonio del padre Jerónimo Martín por su amplio conocimiento del evento (MILLONES, 1990: 128). Dado que sabía quechua y vivía en el Perú desde muy joven, examinó a los penitenciados y predicó a la población. Sin embargo, aunque denuncia en su manifestación el rechazo indígena a la religión cristiana, no menciona las características de la posesión de las huacas en los seguidores.

1 Es decir, los católicos asumen como gran verdad la posesión de las personas por el espíritu maligno o Satanás. Solo personas tan experimentadas como Molina podrían haber distinguido entre personas que aparentaban estar poseídas pero fingían y los que sí lo estaban. Acá es importante el espacio local, pues en la ciudad sería más fácil hallar a los «poseídos», mientras que en el campo o los cerros sería casi imposible.

En la *Información* de 1577, la mayoría de los testigos viven en el Cusco y conocen de la existencia del Taqui Onkoy, por ser «público y notorio», pero tres declaraciones resaltan: la de Luis de Olvera, Cristóbal de Molina y Cristóbal Ximénez, los tres clérigos. También vale tener en cuenta las declaraciones del arcediano Francisco Toscano. Olvera y Ximénez mencionan la posesión del que eran objetos los indígenas del Taqui Onkoy por parte de las *guacas* que habían revivido. Olvera señala que conoce lo que declara porque supo de esto e hizo los respectivos informes en 1564, mientras se hallaba en Parinacochas como cura y vicario de la provincia y también porque leyó las actas de la visita de Albornoz (MILLONES, 1990: 178).

El testigo Ximénez corroboró que Albornoz halló la «nueva secta», que todas las *guacas* quemadas por los cristianos habían resucitado en Pachacamac y el Titicaca, y que se habían juntado para dar batalla al dios cristiano y que las *guacas* ordenarían enfermedades para matar a los españoles. Las *guacas* estaban enojadas con los indios cristianos, y si no querían enfermedad ni muerte sino salud y aumento de bienes, debían renegar del cristianismo, de sus nombres, la comida y vestidos de Castilla. Las *guacas* hicieron esta tierra, a los indios, a los mantenimientos y a las cosas y si Pizarro venció a los indios fue «porque entonces Dios había vencido las *guacas*...» (MILLONES, 1990: 191).

Las *guacas* ya no se incorporaban en piedras, árboles o fuentes como antes, sino que se metía en los cuerpos de los indios, les hacía hablar y temblar, diciendo que tenían las *guacas* en el cuerpo y se pintaban los rostros de rojo, les ponían en unos cercados y allí iban los indios a adorarlos y les sacrificaban carneros, ropa, plata maíz y otras cosas, predicándose grandes abominaciones contra Dios y la religión cristiana. Albornoz dejó aquellas partes de su visita enmendadas y reducidas al servicio de Dios. Descubría las *guacas* e ídolos, castigando a sus sacerdotes. Ximénez decía saberlo porque «estaba en esta ciudad y vio que fueron castigados muchos de los dichos indios por la dicha secta por predicadores de ella y por la sede vacante fueron castigados a la puerta de esta Santa Iglesia...» (MILLONES, 1990: 192).

7. LA REPRESIÓN DEL VISITADOR ALBORNOZ

Cristóbal de Albornoz, a pedido del cabildo eclesiástico del Cusco, cumple la tarea de visitar la zona y desarraigar la idolatría. ¿Cómo pasó a cumplir su tarea en una población desconfiada? Los seguidores se encontrarían en las montañas o valles inaccesibles. Menor sería la práctica del ritual en las ciudades y pueblos reducidos, pues en ellas estaban las autoridades políticas, curas o indígenas cristianos. Los testimonios refieren que los indígenas, quizá en su mayoría agricultores, buscaban lugares escondidos, si bien no puede descartarse la participación de artesanos, comerciantes o arrieros. También es probable que se acusara a personas inocentes.

Según las *Informaciones* de Albornoz, su labor en el obispado de Huamanga lograría «miles de guacas destruidas», doctrinas reformadas, ídólatras castigados y un movimiento que amenazaba la seguridad del «reino descubierto». En pocos meses el mal fue extirpado y los líderes enviados al Cusco para recibir ejemplar castigo. «Todo esto lo hizo Albornoz sin recibir salario alguno, y sin conocer la lengua general, recurriendo por lo tanto a un intérprete que lo acompañó en la visita, el padre Jerónimo Martín, quien transmitió los mensajes exhortatorios para la conversión al cristianismo y (quien) refirió a Albornoz las inmundicias, apostasías e idolatrías de los indios» (RAMOS, 1993: 142).

Sobredimensionado la secta o no, lo cierto es que la destrucción de huacas fue en número desconocido. Sería incorrecto acusar de falsa la afirmación de Albornoz e inverosímil tamaña actividad y eficacia en poco tiempo. Por lo menos, y para promocionar su imagen en aquellos que pudieron verlo y divulgarlo, debió trabajar con rapidez en los lugares donde se sabía de la práctica indígena.

Con la experiencia y empeño del joven extirpador de idolatrías, la represión fue efectiva y rápida, aunque obviamente no definitiva. Albornoz envió al Cusco a los jefes ídólatras o indios notables, para que sean castigados y desmintieran públicamente su creencia, obligados a escuchar misa. Para ello se había escalonado el grado de su participación ritual: maestros, predicadores, dogmatizadores y seguidores.

Los jefes fueron obligados a escuchar públicamente el sermón de Molina. 95 taquiongos de Huacancia (Soras) fueron destinados a concurrir tres días a la semana donde el párroco, a recibir instrucciones religiosas y servir a la iglesia en la localidad cercana de Marcolla «en que fuera necesario». Las mujeres fueron llevadas a un convento. Los curacas recibieron fuertes multas y servicios extraordinarios a la parroquia, y por «apostasía» cincuenta azotes y reglamentación de su vida un año, vigilado por un cura del lugar. El indio común no fue tan castigado, porque se estimó que la mayoría había seguido al líder sin mayor convicción. Fueron azotados y trasquilados (MILLONES, 1990: 261).

En 1577, en el Cusco, Albornoz elaboró la tercera *Información* de sus servicios: había sido nombrado visitador de la provincia de Chinchaysuyo por Toledo, donde hizo reducciones, continuó descubriendo y destruyendo *guacas*. Fue nombrado vicario y provisor por el controvertido obispo del Cusco, Sebastián de Lartaún, y era comisario de la Santa Cruzada, siendo esto «pública voz y fama».

En 1584 se escribe la cuarta *Información*. Las preguntas a los testigos se refirieron a la calidad de persona de Albornoz, su nombramiento de vicario y visita a las provincias de Chinchaysuyo por encargo de Toledo, su visita a Huamanga e instrucciones precisas sobre el modo como los naturales debían adorar a Dios. Varios de los declarantes afirmaron que Albornoz era la persona que más *guacas* e ídolos había descubierto en esta tierra.

Según Millones, el movimiento nativista duró 5 años, mientras Stern lo extiende a 25 años. En 1613, Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Lima, nombró a Fernando de Avendaño, visitador general, el que desempeñando sus funciones descubrió sesenta «maestros dogmatizadores» y les castigó enviándolos a la capital. La cifra, acrecentada poco después con los indígenas de los pueblos de los llanos «daría una idea de la tenacidad del movimiento» (MILLONES, 1973: 97).

Acerca del posible vínculo con la insurgencia en Vilcabamba, Wachtel (1973: 118) dice que Lope García de Castro encontró «solo» 564 picas sin hierro a los taquiungos. Wachtel afirma que este «movimiento milenarista» sublevó a una parte de la masa indígena, «extendido hasta Lima al oeste, Cuzco al este, la Paz al sur».

Las autoridades españolas formularon sus acusaciones a muchos curacas y miembros de las elites menores, mas por su alianza con la secta que por su encabezamiento. Además, desde el comienzo, la vulnerabilidad del movimiento consistió en que hubo indios que se pusieron en contra del movimiento. Las autoridades españolas reconocieron diferentes niveles de liderazgo o compromisos, según reflejan la diversidad de castigos y penas. Un hecho sintomático es que el virrey Toledo, una vez concluida su visita general, se declaró a favor de la institución de los Corregidores de Indios, destinando a la provincia de Vilcashuamán el primer corregidor, que con apoyo del virrey llegaría a ejercer su autoridad en toda Huamanga.

8. DISCUSIÓN

La mayoría de los autores mencionados, según vimos en la parte introductoria, aceptan la existencia histórica del tema, solo cuestionado por Urbano y Ramos. En décadas pasadas se refirió un movimiento de amplia extensión, basados en pruebas insuficientes y que en la actualidad resulta difícil corroborar. Por el contrario, quienes cuestionan su veracidad se deslizan al otro extremo, arriesgando algo más que la simple duda razonable.

Ramos sostiene que el Taqui Onkoy y su existencia fue un asunto que se construyó progresivamente, a la par que fueron aumentando las aspiraciones del clérigo Cristóbal de Albornoz, para escalar posiciones en la jerarquía eclesiástica cusqueña. En segundo lugar, esta construcción sería parte del proceso de afirmación, al interior de la iglesia, «de una postura mucho más definida sobre el papel que le cabía a la evangelización en la consolidación del poder colonial del Perú» (RAMOS, 1993: 140). Y añade: «en mi opinión, ha sido sobredimensionado debido a sesgos de carácter político e ideológico tanto en el momento en que sus pormenores fueron publicitados a fines del siglo XVI, como en nuestros tiempos» (1993: 165).

Millones y Urbano representan los extremos de las interpretaciones referidas al Taqui Onkoy. Al contrario de Millones, Urbano no cree en los papeles de Albornoz, califica de impropio el nombre de Taqui Onkoy y sitúa el «cuento»

en un escenario de amoríos clandestinos, denuncias y prisiones, en las que se involucran Betanzos y Albornoz. «El supuesto movimiento de rebelión indígena», buscaba levantar el maltratado recuerdo del canónigo Albornoz, quien no tuvo oportunidad de alcanzar el reconocimiento que pedía por sus méritos. Incluso, dice Urbano (1997: 213), Albornoz se autoproclamó licenciado cuando solo era bachiller de la Universidad de Valladolid.

Urbano destaca sobre todo que la *Información* de 1569, de Cristóbal de Albornoz, no contiene «sospechosamente» ninguna referencia a la existencia del Taqui Onkoy. Ramos (1993: 146) resalta un aspecto clave y poco atendido: los diezmos. «Este nos es sugerido por la excomunión del encomendero Diego Gavilán, al negarse a pagar las primicias. Este encomendero fue el primer testigo en la información llevada a cabo al año siguiente». Guivovich (1991: 208) también señaló el motivo de la primera visita de Albornoz a Huamanga: la negativa de los encomenderos de la región a pagar los diezmos al cabildo eclesiástico del Cusco.

En efecto, puede decirse que los encomenderos tuvieron interés en una campaña de extirpación de idolatrías, que significara la expropiación de las propiedades de tierras o bienes de los indígenas sindicados como responsables, sobre todo los indígenas principales. Existen antecedentes antes y después de 1570. Pero aún comprobándose el interés de los testigos en referir la existencia del Taqui Onkoy, no contradice categóricamente la existencia de idolatrías y posesión de las huacas. En las *Informaciones* las versiones de los testigos aluden a un hecho «grande», visto por muchos y «públicos». Por el contrario, los intereses personales resultan difíciles de reconocer fuera de la simple hipótesis.

Uno de los cuestionamientos más fuertes a la veracidad de los testimonios recogidos por Albornoz es que lo dicho por varios de ellos se basa en versiones de terceros. Diego Gavilán, encomendero del repartimiento cuya doctrina estaba a cargo del cura Jerónimo Martín, declaró que Martín le había comunicado en conversaciones y cartas los resultados positivos de la visita de Albornoz (MILLONES, 1990: 73). También el padre Barriga Corro afirmó en su declaración que supo del evento porque el padre Martín se lo había comunicado por carta. Y Pedro del Prado refiere que oyó contar a Martín algunas incidencias de la visita (MILLONES, 1990: 158).

Otro testimonio, que echa dudas sobre la existencia del movimiento, es la declaración dada en 1577 por Francisco Toscano, arcediano y canónigo más antiguo del Cabildo eclesiástico. Toscano confirmó la labor del canónigo Albornoz, «en el ejercicio de la dicha visita y supo por cosa muy cierta que en el distrito de la ciudad de Huamanga destruyó mucho número de guacas» (MILLONES, 1990: 183). Sin embargo, observa Ramos, su testamento dado en enero de 1576 debió mencionar al movimiento, dado que Toscano fue un canónigo de amplia e importante trayectoria en la iglesia. Si Parinacochas era una zona importante del Taqui Onkoy y al permanecer Toscano en el lugar diez meses, Ramos se pregunta por qué no

menciona siquiera al movimiento. Su testimonio parece ser el de alguien que supo del hecho solo de oídas (RAMOS, 1993: 156).

Las circunstancias que rodearon la elaboración de su hoja de servicios nos ofrecería la imagen de un Cristóbal de Albornoz ansioso por hacer carrera dentro del Cabildo Eclesiástico del Cusco (perfectamente comprensible y quizá común en aquella época), dispuesto a presentar al Taqui Onkoy como grave idolatría. El «piadoso» visitador eclesiástico compartiría con el clero secular el deseo de aplicar una intensa campaña de extirpación de idolatrías.

Un papel secundario ocupa en el papel Guamán Poma. Ya cristianizado, como fiscal del visitador, Poma sería otro representante del poder local dominante, un respetuoso defensor de los derechos de la Corona y a la vez eficaz instrumento del proceso de extirpación de idolatrías.

CONCLUSIÓN

Frente a las diversas definiciones del llamado Taqui Onkoy ofrecidas por los historiadores y antropólogos, resulta claro la dificultad en lograr una definición que conforme a los especialistas. Es evidente que las afirmaciones extremas sobre este fenómeno no reúnen pruebas suficientes o son utilizadas muy subjetivamente. Una ruta alterna es planteada por Yaranga, quien vincula el mensaje del Taqui Onkoy a los fenómenos astrales. Sin embargo, todo indica que se trata de un movimiento más complejo, donde es clave la llamada «posesión de las guacas», no estudiado lo suficiente en el espacio de la dinámica cultural indígena, pero cuya aparición en el espacio ayacuchano colonial iniciaría el desarrollo de las formas culturales andinas actualmente prevalecientes. Por lo tanto, este fenómeno de la «posesión de las guacas», deberá ser abordado de forma conjunta y multidisciplinaria.

AGRADECIMIENTOS

Al Instituto de Investigaciones de mi alma máter y especialmente a la doctora Ali-da Díaz, a quien agradezco por su gentileza en invitarme a publicar en la Revista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAMONÍ, D. (1993). Iglesia, cultura y represión entre los zoques de Chiapas en el siglo xvii. En Millones, L. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onkoy en el siglo xvi*. (pp. 367-387). Lima: IEP, SIP.
- BARNADAS, J. (1990). Idolatrías en Charcas (1560-1620): datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación. En Millones, L. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onkoy en el siglo xvi*. (pp. 89-103). Lima: IEP, SIP.

- CURATOLA, M. (1977). Mito y milenarismo en los Andes: del Taquí Onqoy a Inkarrí. *Allpanchis Phuturinga*, 8, 65-92.
- DUVIOLS, P. (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima: I. F. E. A.
- FLORES, A. (1988). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- GUIBOVICH, P. (1991). Cristóbal de Albornoz y el Taquí Onkoy. *Histórica*, XV, 205-236.
- LINTON, R. (1943). Nativistic movements. *American Anthropologist*, 45, 230-240.
- MILLONES, L. (1973). Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy. En Ossio, J. (ed.). *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología*. (pp. 95-101) Lima: ed. Ignacio Prado Pastor.
- MILLONES, L. (1990). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onkoy en el siglo XVI*. Lima: IEP, SIP.
- MOLINA, C. (2008). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas [1575]*. Lima: USMP.
- OSSIO, J. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor.
- PEASE, F. (1974). Un movimiento mesiánico en Lircay (Huancavelica) 1811. *Revista del Museo Nacional*, XL, 221-252.
- RAMOS, G. (1993). Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taquí Onqoy. En Ramos, G. y Urbano, H. (comp.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglo XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*. (pp. 137-165). Cusco: CBC.
- SALAS, M. (1979). *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades de Vilcashuamán, siglo XVI*. Lima: Imp. SESATOR.
- STERN, S. (1982). El Taquí Onkoy y la sociedad andina. Huamanga, siglo XVI. *Allpanchis*, 19, 49-77.
- STERN, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid: Alianza Americana.
- URBANO, H. (1997). Sexo, pintura de los incas y Taquí Onkoy. Escenas de la vida cotidiana en el Cuzco del siglo XVI. *Revista Andina*, 15, 207-246.
- VARÓN, R. (1990). El Taki Onkoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En L. Millones (comp.). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onkoy en el siglo XVI*. (pp. 331-405). Lima: IEP, SIP.
- VILLARIAS, J. (1997). *Entre la palabra y el texto. Problemas en la interpretación de fuentes orales y escritas*. Madrid: Sendoa Editorial.
- WACHTEL, N. (1973). Rebeliones y milenarismo. En Ossio, J. (ed.). *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología*. (pp. 103-143) Lima: ed. Ignacio Prado Pastor.
- WALLACE, A. (1956). Revitalization movements. *American Anthropologist*, 58, 264-281.
- YARANGA, A. (1979). Taki Unkuy ou la vision des vaincus au XVI et XII siècles. Actes du XIII Congrès de la Société des Hispanistes français de l'enseignement supérieur, Université de Tours, 119-179.