



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta
Argentina

López, Mariel Alejandra
Chuchos o Cutis y Chacpas. El culto a los cadáveres de infantes y adultos dentro de ollas según los
extirpadores de idolatrías andinas
Andes, núm. 22, junio, 2011
Universidad Nacional de Salta
Salta, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12719967002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**CHUCHOS O CUTIS Y CHACPAS.
EL CULTO A LOS CADÁVERES DE INFANTES Y ADULTOS DENTRO DE OLLAS
SEGÚN LOS EXTIRPADORES DE IDOLATRÍAS ANDINAS**

Mariel Alejandra López*

Introducción

Las exhortaciones e instrucciones escritas en el Perú el siglo XVII para luchar contra las idolatrías del mundo andino coinciden en describir los entierros de los *Chuchos* o *Cutis* y *Chacpas* como idolatrías a las cuales era preciso extirpar.

Se trata de los característicos entierros de niños y adultos en ollas, frecuentemente hallados en el mundo andino y, en particular, dentro de nuestra región en estudio, Quebrada de Humahuaca, dentro de los recintos domésticos de los sitios conocidos como “pueblos viejos o *antigales*” y *pukaras*.

Las fuentes consultadas revelan la naturaleza y origen de esta costumbre que no se habría generalizado a todos los niños y adultos y que surgiría, desde el punto de vista de la cosmovisión europea, parte de un ritual funerario pero también ceremonial en tanto se consideraba a estos individuos como “seres sagrados”.

En este trabajo se presentan datos etnohistóricos y procedentes de fuentes relativos a lo que en arqueología denominamos “contexto de uso” de este tipo de prácticas rituales y/o ceremoniales, su vinculación con el problema de la extinción de idolatrías y observaciones y datos actuales referidos a registros arqueológicos de colección y de excavaciones contemporáneas, a fin de poner en relieve la necesidad de llevar a cabo una arqueología orientada a explicar las prácticas más allá de los indicadores observables en el registro arqueológico¹. Para ello será de utilidad poner en perspectiva histórica la problemática abordada.

Con la caída del *Tawantinsuyu* y la autoridad de los Inkas bajo el dominio español, las expresiones colectivas vinculadas con el ritual y las creencias andinas habrían quedado más que suprimidas, tal como expresan algunos autores², suspendidas públicamente u ocultas y “*clandestinas*”³. Esto sería así ya que si bien lo deseable hubiera sido su total eliminación, como consecuencia de las sugerencias que el Rey de España comienza a recibir hacia mediados del siglo XVI, es claro que la eliminación de las idolatrías no habría sido posible hasta aquel entonces. Es por esta razón que el Rey ordenó la creación de un equipo especial cuya función fue la de erradicar las idolatrías.

¹ Dietler, M. e I. Herbich, “Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Soc Understanding of Material Culture and Boundaries”, en M. Stark (ed.), *The archaeology of social boundaries*, Smithsonian Institution Press, Smithsonian Series in Archaeological Inquiry, Washington D.C. 1998, pp. 232-263. Ver un ejemplo de este tipo de arqueología en López, Mariel A., “De los estilos tecnológicos a las identidades de los alfareros. Propuesta teórica y metodológica para la identificación de distintos productores de piezas cerámicas consumidas en un mismo sitio arqueológico”, en *Pacarina*, EdiUnju, San Salvador de Jujuy, en prensa en N° 6.

² Ver por ejemplo, Bunster, Cora, “Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio”, en *Andes*, CEPIHA, UNSa, Salta, Argentina, 2001, N° 12, pp. 83-122.

³ Ver por ejemplo, Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, Universidad Autónoma de México, México, 1977, pp. 168-169; o Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes, De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 65.

Así, si bien los Concilios limeños de 1551-52, 1567-68 (ambos convocados por el obispo Jerónimo de Loaiza, fraile dominico) y el de 1582-83 (convocado por el obispo Toribio de Peña Mogrovejo, clérigo menor) reglamentaron los castigos y organizaron el modo en que debían de conducirse los extirpadores de idolatrías, es recién en el siglo XVII cuando comienzan las llamadas campañas o visitas de idolatrías en América.

Según Duviols, las verdaderas campañas de extirpación habrían comenzado a partir de 1610 con Francisco de Ávila, quien por entonces fue nombrado primer juez extirpador de idolatrías, y como consecuencia de sus denuncias sobre las prácticas idolátricas observadas hacia 1608 en Huarochirí, cuando él era su cura doctrinero. El tardío inicio de estas campañas se habría debido, fundamentalmente, a que como en un principio no hubo un criterio preciso para identificar los verdaderos cristianos de aquellos que seguían siendo idólatras, el clero se había apresurado en suponer que el problema de la idolatría de los indios había sido resuelto una vez realizada la instrucción y los bautismos.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Ávila, del pe de ayuda a la Compañía de Jesús, a la creación de un cuerpo de Visitadores Generales de las Idolatrías para llevar a cabo una primera misión oficial, el Sínodo de 1613, otras visitas y campañas llevadas a cabo por los primeros arzobispos de Lima, fue recién en la tercera campaña llevada a cabo por el sexto arzobispo de Lima, Don Pedro de Villagómez (1641-1671), cuando se concibió un “*plan de extirpación sistemática*” y más ambicioso que el de sus antecesores en el cargo⁴.

Villagómez redactó en 1649 una Carta Pastoral en la cual insistió una y otra vez sobre la importancia de la realización de las visitas de extirpación dando a entender que solo con una presencia activa y reiterada podrían ser suprimidas dichas idolatrías. Es por ello que, según Duviols, fue durante su actividad misionera que aparecieron textos tan indispensables para la extirpación como lo fueron los catecismos y sermonarios del tercer Concilio en 1585, aunque en esta oportunidad la diferencia con ellos fue que las obras fueron especialmente destinadas a los extirpadores de idolatrías. Así, su Carta Pastoral es considerada como el único texto que, después del célebre libro de Pablo José de Arriaga, trató en conjunto las cuestiones de la extirpación. Según Duviols, este documento vale más por sus cualidades de síntesis que por su originalidad⁵ y, lo que es más importante para este estudio, por haber concluido su obra justificando la generalización de la extirpación a todo el mundo andino y no solo a los alrededores de Lima.

Para poder lograr una mejor comprensión de los diversos mecanismos que pudieron haberse desencadenado frente a la presencia del español en el mundo andino en general y, en particular en su porción más meridional, interesa entonces comparar esta fuente limeña con el análisis de la fragmentaria, pero no por ello poco importante, documentación eclesiástica de nuestra región en estudio, la Quebrada de Humahuaca. Asimismo, será de suma utilidad comparar ambas fuentes documentales con la cultura material correspondiente a los registros arqueológicos funerarios y rituales que han quedado en sitios indígenas de la Quebrada de Humahuaca, donde podemos suponer, en algunos casos, que los indígenas continuaron habitándolos luego del contacto con el español. Es de este modo que habrían persistido en sus creencias, conservando y ocultando algunos de sus ídolos u objetos que participaban en sus rituales.

Al respecto, tanto en la documentación eclesiástica publicada o inédita a nuestro alcance y en relación con nuestra región de estudio, como en textos publicados por algunos

⁴ Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonización)*, Universidad Autónoma de México, México, 1977, pp. 176-198.

⁵ *Ibid.*, pp. 199-201.

estudiosos del tema desde el punto de vista religioso, algunos datos puntuales nos aseguran que, al menos desde el Tercer Concilio limeño, habría existido una clara preocupación por la extirpación de las idolatrías en el Tucumán colonial, que es a partir de ese concilio que realmente comienza a organizarse la iglesia en América.

Por ello es que este Tercer Concilio, considerado “*El Trento Hispanoamericano*” debido a su sentido pastoral en los países de misión⁶, tuvo una importancia decisiva en nuestra región en estudio. Un ejemplo de ello es la participación activa en el mismo, aunque algo cuestionada, que tuvo el primer Obispo del Obispado de Tucumán, Francisco de Victoria (Dominico y obispo entre 1582 y 1587), bajo cuya responsabilidad se encontraba la Quebrada de Humahuaca⁷. Respecto de su participación es interesante señalar que los documentos del Archivo General de Indias contienen interesantes detalles respecto de las dificultades que este obispo tuvo para participar en dicho concilio y sobre sus reclamos respecto de las “*injusticias*” en Indias⁸.

No obstante, las conclusiones del Tercer Concilio limeño entraron en vigor realmente recién y por Cédula Real en 1591⁹ y, entre las más relevantes a nuestro problema de estudio, se encuentra la idea de la necesaria visita que los obispos debían realizar en su diócesis para “*misionar*” en “*doctrinas o reducciones*”, de modo que los indígenas abandonaran sus costumbres “*bárbaras*” y “*salvajes*”, viviendo “*con orden y costumbres políticas*”. Ello implicaba, por ejemplo, “*que en sus casa tengan mesas para comer y camas para dormir, que las mismas casas o moradas suyas no parezcan corrales de ovejas sino moradas de hombres en el concierto, limpieza y aderezo y las demás cosas...*”.

En este sentido, este concilio editó un Catecismo escrito por el Padre José de Acosta y traducido en lenguas *quechua* y *aymara* y dos cartillas en castellano, *quechua* y *aymara* (“*La exhortación breve para los indios que están muy al cabo, para que el sacerdote o algún otro los ayude a bien morir*” y la “*Plática breve en que se contiene la suma de lo que ha de saber el que se hace cristiano*”). También aprobó el “*Sumario de los privilegios concedidos a los indios*” y una “*Introducción de las ceremonias y ritos que deben usarse con los indios*”¹⁰.

Dando continuidad al marco de reformas que pretendió imponer este concilio se efectuó el 1º Concilio Provincial en La Plata (1627-1629), donde participó el Obispo del Tucumán, Fraile Tomás de Torres (dominico y obispo entre 1626 y 1630). Si bien las sesiones, constituciones e impresiones originales de este Concilio provincial se encuentran en el Archivo Eclesiástico de Sucre (Bolivia), estudiosos del tema como Dussel señalan que de este concilio surge claramente que serían los curas y catequizadores de indios quienes deberían ocuparse de la tarea de evangelización a través de su propio ejemplo (evitando hacer trueques, comercio, etc.) pero, también, hablándoles en su propia lengua. De hecho, aunque la copia del catecismo de 1583 que se conserva actualmente en el Museo Mitre de Buenos Aires,

⁶ Dussel, E, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979, pp. 199, 212, 216.

⁷ Obispo Mario Poli, comunicación personal, 2005. Ver también Alen Lascano, L. C., “Historia de la Compañía de Jesús en Santiago del Estero, capital del Tucumán. Siglos XVI-XVIII”, en *Archivum*, Buenos Aires, 1970, T. IX, pp. 5-53 y Dussel, E, ob.cit., pp. 201, 215.

⁸ Dussel, E, ob.cit., p. 216.

⁹ *Ibid.*, pp. 203, 222.

¹⁰ *Ibid.*, p. 222. Ver, *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los indios y de las demás personas que han enseñar en nuestra sante Fe. Con un confesionario y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen, en la pagina siguiente. Compuesto por autoridad del Concilio Provincial, que se celebrou en la Ciudad de los Reyes, el año 1583, y por la misma traducido en sus dos lenguas generales de esta Region, Quichua y Aymara. Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impresor en estos Reynos del Piru. Año de MDLXXXIII. Efta taffado vn Real por cada pliego, en papel, (Concuerta con el original según firma de Jofeph de Acosta), Lima, Perú, 1583.*

Argentina, se encuentra traducido al *quechua* y *aymara*, este Concilio provincial también autorizó a traducir el catecismo a otras lenguas si el necesario¹¹.

De este Concilio Provincial surge, más específicamente, que las visitas al Tucumán tendrían por objeto examinar las doctrinas imponiendo la legislación del Tercer Concilio limeño en casos de crímenes, borracheras, idolatrías, nestos, entre otras idolatrías y, con especial referencia al tema de nuestro interés, en estas visitas se corregiría especialmente la costumbre de deformar el cráneo a los niños y el culto a los muertos en general¹².

Según Dussel, hasta 1629 son entonces tres los obispos del Tucumán que visitaron efectivamente el territorio del Tucumán. El criticado oria, quien lo hizo acompañado de algunos jesuitas, Hernando de Trejo y Sanabria, Franciscano y obispo entre 1596 y 1614 y Julián de Cortázar, Clérigo menor y obispo entre 1618 - 1626¹³.

Entre los sínodos diocesanos hispanoamericanos llevado a cabo entre fines del s. XVI y comienzos del s. XVII se destacan los llevados a cabo por el Obispo del Tucumán Trejo y Sanabria publicados por Levillier¹⁴. El primero de ellos de 1597, el segundo de 1606 y el tercero de 1607, todos llevados a cabo en la ciudad de Santiago del Estero. El cuarto, de 1637, fecha próxima a la Carta Pastoral de Villagómez, analizada con particular detalle en este trabajo, fue realizado en Córdoba bajo la convocatoria del Obispo Melchor de Saavedra.

Entre las cosas más importantes que de ellos surge resalta un párrafo, en el prólogo al Primer Sínodo, donde el Obispo Trejo y Sanabria señala como obligación primera: “*ante todas cosas acavar de visitar por nuestra persona todos los pueblos de españoles y también de los yndios*”¹⁵. Esta frase deja expresamente aclarado que las visitas en el Tucumán fueron no solo necesarias sino, también, obligatorias a fin de guardar lo mandado por los concilios limeños, en particular el tercero. De hecho, el Padre Vergara indica que en el mismo año en que la bibliografía y documentos coinciden en marcar como el año en que se llevó a cabo el Primer Sínodo, es decir en 1597, el obispo Trejo y Sanabria visitó la provincia del Tucumán y, según este autor, es probable que él haya sido quien insistió en la necesidad de la construcción de una iglesia matriz en Jujuy¹⁶.

Es en este contexto de situaciones, y a partir de algunos de los datos provistos por la mencionada Carta Pastoral del arzobispo Villagómez y algunos documentos vinculados a ella, que puede analizarse el supuesto “*rebrote*” de las idolatrías por un lado, y las visitas como única herramienta capaz de controlarlas por el otro.

Para el caso de análisis en nuestra región de estudios, los niños y adultos enterrados en ollas (muy habitualmente interpretados por los arqueólogos como los contextos funerarios característicos de la población infantil o como casos funerarios excepcionales para el caso de algunos adultos) serán reinterpretados aquí como referentes materiales de los casos de

¹¹ Dussel, E, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979, pp. 249-251

¹² *Ibid.*, p. 252.

¹³ *Ibid.*, p. 168.

¹⁴ Levillier, R, *Papeles Eclesiásticos del Tucumán*, Juan Pueyo, Madrid, 1926, T. I, pp. 8-78.

¹⁵ Dussel, E, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979, p. 276.

¹⁶ Vergara, M. A., “Jujuy eclesiástico en el siglo XVII”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, FFyL, UBA, Imprenta de la Universidad, 1932, T. XV, Año XI, N° 53-54, pp. 352-431.

idolatrías a los conocidos “*niños huaca*” los cuales, según Ondegardo, fueron objetos de culto o ídolos debido a sus particulares características de crecimiento¹⁷.

Este tipo de entierro o “*huacas móviles*”, factible de hallar en los registros arqueológicos de la Quebrada de Humahuaca, habría sido entonces uno de los tantos tipos de objetos buscado por los españoles para su destrucción.

La Carta Pastoral de Villagómez, arzobispo de Lima y su vinculación con datos documentales y arqueológicos de la Quebrada de Humahuaca

Nacido en la provincia de Zamora en España, Villagómez cursó sus estudios superiores en la Universidad de Salamanca, Sevilla, y posteriormente se ordenó sacerdote. Fue nombrado Juez del Tribunal de la Inquisición y visitador de monasterios, mereciendo en premio a sus servicios una canongía en la Catedral de Sevilla y el ser instituido caballero de a Orden de Calatrava.

Felipe IV lo presentó por Real Cedula de fecha 31 de marzo de 1631 para Obispo de Arequipa en Perú y le dio al mismo tiempo por comisión la visita¹⁸ de la real Audiencia de Lima, tribunales y Universidad de San Marcos. Como nuevo prelado fue preconizado por el Papa Urbano VIII y consagrado en Lima por el Arzobispo de Ugarte el 25 de septiembre de 1633, tomando posesión de su iglesia por intermedio del Deán don Francisco Godoy, mientras daba cumplimiento en Lima a las visitas que le había encomendado el soberano.

Cuando fallece el Padre Ugarte (27/1/1638) pastor de la Iglesia de Lima, el Rey Felipe IV presentó para el arzobispado al Doctor Villagómez el 31 de marzo de 1640, siendo preconizado para este cargo por el Papa Urbano VIII recién el 17 de julio del mismo año. Se estableció en Lima el 20 de mayo de 1641 donde gobernó la iglesia por casi 30 años, período en el cual realizó la visita general del Arzobispado a partir de marzo de 1646. Según su biógrafo, bajo su mandato dictó “*prudentes y acertadas*” medidas para la catequización y extirpación de idolatrías de los “*naturales*”¹⁹.

En su “*Carta Pastoral de exhortación, e instrucción contra las idolatrías de los indios, del arzobispado de Lima*”, Villagómez sistematizó para la región una serie de procedimientos y pasos a seguir por los extirpadores de idolatrías o visitadores bajo la forma de un edicto precedido de una serie de capítulos en los cuales describió y trató de explicar muchas de las ceremonias y objetos de culto que los indígenas tenían bajo la dominación del imperio incaico.

En dichos capítulos el arzobispo enfatizó sobre la importancia de realizar las visitas a modo de controles, aún cuando se sostuviera que en esa región “*los indios son ya antiguos en la fe*” presumiéndose que, como ya había pasado un buen tiempo desde la primera evangelización, éstos habrían abandonado totalmente las idolatrías. Asimismo, objetó ese argumento citando al conocido Padre Arriaga quien, como jesuita y extirpador de idolatrías,

¹⁷ Ondegardo, P. de, “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”, en *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Lic. Polo de Ondegardo (1571) seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima*, Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Imprenta y Librería Sanmartín y Cia., Lima, 1941, T. III, pp. 3-43.

¹⁸ De acuerdo con el Concilio de Trento era necesario efectuar cada año y, según Villagómez, cuando menos cada dos años, visitas ordinarias. Ver Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martín y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, p. 83.

¹⁹ *Ibid.*, V-XII.

en su relación sobre la extirpación de la idolatría en el Perú (1621) también remarcó la necesidad de continuar con las visitas.

Entre las principales causas de la persistencia indígena en la idolatría y que claramente advierte Villagómez, el arzobispo señala algunas que resultan de importancia en un análisis antropológico e histórico pero también arqueológico:

- el hecho de que persisten en la idolatría porque son hijos de idólatras.
- la frecuente embriaguez que es vista como un “vicio” y las “visiones imaginarias” a consecuencia de ello.
- la gran cantidad de “ministros” de idolatrías y sus habilidades.
- la constante visibilidad de muchas de las cosas o seres que idolatran.
- la falta de doctrina y/o el mal ejemplo que reciben de los españoles.

En el desarrollo que el arzobispo realiza de cada una de estas causas es fácil advertir que los hombres de Iglesia, al menos los del clero secular, solían sentirse algo impotentes frente a las tradiciones y costumbres arraigadas en el mundo andino. En este sentido, los hombres de Iglesia fueron concientes de que no bastaba con la destrucción de los objetos. Algunas frases del arzobispo son evidencia de ello:

Añado yo en esta parte, para confirmación de lo dicho, que visitando el obispado de Arequipa, cuando era indigno Obispo de aquella santa Iglesia, hallé ser necesario derribar muchas huacas antiguas, sepulcros de los Indios gentiles, que había en unas doctrinas del corregimiento de Arica, porque eran ocasiones de algunas idolatrías, y supersticiones, y para que acudiesen de buena gana a derribarlas (pagándoles sus jornales por años de los caciques, y en presencia de los curas) hallándome presente en uno de los pueblos principales al tiempo de hacerles saber mi mandato, advertimos casi todos los españoles que estábamos presentes, que mucho de los Indios, especialmente los viejos, se entristecieron dello.

Todo, y cada parte de lo dicho descubre, y manifiesta o que los Indios en lo oculto de sus corazones aman, y veneran las memorias de sus antepasados, y lo que desean conservarlas²⁰.

Siguiendo con las posibles causas de la persistencia de las idolatrías, la embriaguez por consumo de vino o *chicha* sería otra fuerte causal de la persistencia en las idolatrías. Con respecto a esta causa, en un trabajo anterior²¹ he sugerido que los objetos típicos para los brindis o libaciones con *chicha*, los vasos *keros*, fueron objetos que en la Quebrada de Humahuaca funcionaron y entraron a formar parte de los contextos funerarios de los personajes o actores sociales con cierta importancia (jefes étnicos, o *curacas*), aún en momentos donde pudo existir algún tipo de contacto con alguno de los actores sociales españoles. Esto puede observarse, por ejemplo, en algunas tumbas como las del sitio La Huerta (Nº 88, 89, 90, 93 y 94) donde junto a ellos también se hallaron cuentas de vidrio. Los brindis ceremoniales del tipo de los descritos por Guaran Poma de Ayala²² continuaron llevándose a cabo con toda seguridad, aún frente a la presencia del español, y en particular en aquellos rituales de índole más “privada” como pudieran ser los rituales funerarios llevados a cabo en los llamados pueblos viejos o *antigales*.

²⁰ Ibid., p. 52.

²¹ López, M. A., Persistencia o resistencia: los ritos funerarios en contextos fúnebres de la Quebrada de Humahuaca, República Argentina. El caso del sitio La Huerta, siglos 16 y 17, Buenos Aires, M. S.

²² Poma de Ayala, G. F., *Nueva crónica y buen gobierno*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1980 [c. 1615], p. 172, f. 246; p. 174, f. 250; p. 204, f. 287; p. 208, f. 293.

El arzobispo en cuestión señala, además, una importante cantidad y variedad de “*ministros de idolatrías*” que no solo propiciaban dichas borracheras sino que, también en relación con las ceremonias funerarias, propiciaban las ofrendas de comidas a los muertos:

...porque en cada parte tienen su ministro mayor, que cuida, no solamente de hacer su oficio, sino también de hacer llevar las ofrendas, echar los ayunos, y mandar hacer la chicha para las fiestas, y contarles sus fábulas, y enseñarles sus idolatrías, y reprender á los descuidados en el culto, y veneración de las huacas.

[...] cuando se ofrece alguna borrachera, de las muchas que hacen, y cuando en ellas llegan á estar tan entorpecidos sus cuerpos, queda dicho que los pone su embriaguez [...], fácilmente le persuade el Demonio (...) á uno le dice que si tiene á su hijo, ó á su hija enfermos; ó si le ha sucedido otro semejante trabajo, es porque él se ha hecho cristiano, y no adora, ni da de comer á sus difuntos, ó porque no adora á los Dioses de sus antepasados, ó no ha acudido á sus supersticiones²³.

Otra causa, no menos importante que las anteriores y que será objeto de discusión en un trabajo aparte, es la visión permanente en el paisaje, natural pero también social o construido por los indígenas, de muchas de aquellas cosas que idolatraban. Creo que esta era, sin lugar a dudas, la causa más difícil de eliminar y tal vez ello sea lo que explique por qué los eclesiásticos del clero secular, aún a costa de que se confundiera el culto a las imágenes religiosas europeas con el culto a los ídolos, trataron de reemplazar a estos últimos por imágenes cristianas, dando lugar de este modo a lo que algunos autores como Gruzinski (1995) denominaron la “*guerra de las imágenes*”. Entre las cosas que el arzobispo menciona como imposibles de erradicar se destacan:

... á saber, el Sol, la Luna, las estrellas, especialmente las siete cabrillas, y el lucero de la mañana, el rayo, y el trueno, la mar, los manantiales, los ríos, las lagunas, la tierra, los cerros altos, y los montes, y algunas piedras, y peñascos grandes, las sierras nevadas, y los lugares de sus pacarinas, y ninguna de estas cosas se les puede quitar delante de los ojos. Y aunque también hay otras huacas móviles, y instrumentos de su idolatría que se les puede quitar, y muchas destas se les han quitado; les es muy fácil volver otras algunas tales en su lugar, como lo diremos más por extenso adelante; y el Demonio se aprovecha de todo esto para que con la vista dello hagan de continuo recordación de sus supersticiones, y de las de sus antepasados²⁴.

¿Cómo combatir las imágenes entonces? Según el arzobispo no solo era preciso erradicarlas de sus ojos “*sino mucho más del corazón*”. Por ello es que a pesar de la falta de confianza en ello, lo cual se deja entrever en esta función, el arzobispo propone y hace hincapié en los “*continuos sermones, y catecismo*”²⁵, táctica por la que también se habrían inclinado insistentemente los jesuitas en la región de Humahuaca²⁶.

²³ Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martí y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, pp. 55-56.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, p. 59.

²⁶ López, M., “Análisis de la cultura material en documentación jesuita edita e inédita referida a la Misión de Omaguacas en la región del Tucumán”, en *VI Congreso Argentino de Americanistas*, Editorial Dunken, Buenos Aires, 2008, T. 2, pp. 237-261.

La última de las causas aquí enumeradas es, por fin, el mal ejemplo o “*mal tratamiento*” que muchas veces daba al indígena o natural de la región andina, el español que cumplía distintas funciones, incluyendo desde luego a los eclesiásticos²⁷.

En este último sentido es de destacar que la economía comercial inicial que se instala en el Perú de aquella época, aún con poca mano de obra libre y asalariada, generó una especie de ambición desmedida que llevó a los europeos a buscar oportunidades para enriquecerse no sólo de la minería sino también de la agricultura, la ganadería, las manufacturas y el comercio mismo. Esa ambición no excluyó a los hombres de Iglesia²⁸, por ello ni siquiera el mismo obispo del Cuzco pudo resistir a la tentación de vender miles de cestos de coca en los mercados de Potosí, cultivo que oficialmente era prohibido por la Iglesia²⁹. En ese contexto el mismo Villagómez, quien enjuició este comportamiento, participaba del enriquecimiento de sus curas mediante la Cuarta Ferial, que era la cuarta parte del ingreso de los doctrineros para ciertas ocasiones especiales, y que era recolectado por los visitadores episcopales. Del mismo modo, por documentación conservada en el Archivo de la Prelatura de Humahuaca, es posible observar que los curas doctrineros del pueblo de reducción o encomienda de Humahuaca, fundado hacia 1594, muy tempranamente a comienzos del siglo XVII ya “explotaban” las ganancias que las cofradías de indios obtenían de sus “*estancias*” y “*fincas*”, tanto mediante la obtención directa de productos primarios (ganado en pie o cereales), como mediante el aumento de objetos de culto y ornamentos que la primitiva iglesia obtenía a través de ellas³⁰.

Pero, volviendo a Villagómez, el resto de los capítulos preliminares al edicto recalcan la importancia de que los que están encargados de perseguir y destruir las idolatrías sean concientes de ello y lo ejecuten. También se da detalles de cómo deben hacerse las visitas, el valor que deben tener los extirpadores de idolatrías y por contraposición a la última de las causas aquí mencionadas, las virtudes que debían tener los españoles que eran hombres de Iglesia: sinceridad, rectitud, fidelidad, prudencia y desinterés, pero también experiencia, destreza, ciencia y sabiduría respecto de la lengua y las “*cosas de indios*”³¹.

A continuación, y para el mejor conocimiento de los rituales o ceremoniales que debían tener los visitadores o extirpadores de idolatrías, el arzobispo aclara que, aunque en el Segundo Concilio de Lima (1567-1568) ya habían sido impresos dos largos tratados sobre estos temas, era importante resumirlos nuevamente. Para ello se vale de lo dicho por el Padre Arriaga, cuya obra de 1621 cita y resume quitándole algunas cosas que no eran de su interés.

²⁷ Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martí y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, pp. 77-79.

²⁸ Barriga Tello, M., “Fe y realidad: adaptación del religioso-conquistador”, en *Sequilloa Revista de Historia, Arte y Sociedad*, N° 8, Año 4, Lima, Perú, 1995, 1° semestre, pp. 31-42. Lockhardt, J., *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

²⁹ Stern, S., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Alianza Editorial, Madrid, España, 1986.

³⁰ Ejemplo de ello es lo que se narra en distintos documentos conservados en el Archivo documental de la Prelatura de Humahuaca en los cuales se establece que las cofradías colaboran ya sea con la compra de imágenes para la iglesia, ya sea con parte de los ornamentos o mobiliario (Por ejemplo, *Constituciones de la Cofradía de la Sma Virgen Nra Sra Copacavana del Pueblo de san Antonio de Omahuaca, 22 de Maio de 1634*, Archivo documental de la Prelatura de Humahuaca, Libro de las elecciones y cuentas de la Cofradía de la Virgen, f. 1-2). Los indios también “colaboraban” con ganado en pie o cereales para el cura doctrinero, especialmente aquellos que detentaban cierto prestigio y poder como el curaca de turno, aunque, muchas veces bajo la apariencia de donación testamentaria a los “pobres” del pueblo (Por ejemplo, *Modificaciones y agregados al testamento de Andrés Choque, 1632, diciembre, 13. San Salvador de Jujuy*, Archivo de Tribunales de Jujuy, Caja 6, Legajo 112). Agradezco el acceso de este documento a la Pf. Clara E. Mancini.

³¹ Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martí y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, pp. 86-142.

En ese resumen Villagómez señala que no sólo era necesario conocer estas creencias, sino además, también era preciso saber cómo combatir las:

... se ha de procurar quitárselas del corazón, enseñándoles la verdad, y desengañándoles de la mentira; y así es necesario enseñarles muy de propósito las causas de las fuentes, y de los ríos, y cómo se fraguan los rayos en las nubes, y se congelan las aguas, y otras cosas muy naturales, que ha menester saber quien las enseña³².

Las *huacas* descritas como *huacas* móviles son, según este resumen, las “*ordinarias*”, generalmente hechas de piedra y sin figura alguna, aunque también las hay con figuras de hombres y mujeres o animales. Se trata de las *huacas* de los *ayllus* ya que cada uno de ellos poseía una principal y “*otras menos principales*”. Poseen nombres y “*sacerdotes*” particulares que son los únicos quienes les ofrecen los sacrificios y las pueden visitar en aquellos lugares en que “*descansan*” y “*donde ellos las invocan*”.

Además de estas *huacas* de piedra, la mayor veneración adoración es la que los indios brindan a sus *Malquis* o *Munaos* (como le llaman en los llanos) que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles y que, según los indios, son hijos de las *huacas*. Estos últimos se encuentran “*en los campos en lugares muy apartados, en los Machais, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas; o de plumas de diversos colores, o de cumbi*”. Estos *Malquis* tienen también sus “*sacerdotes o ministros*” particulares encargados de ofrecerles “*los mismos sacrificios*” y fiestas que a las *Huacas*.

En este punto resulta interesante resaltar la diferenciación de género que Villagómez establece en relación con los correlatos materiales que aparecen en lo que sería el contexto fúnebre a modo de ajuar y ofrenda, ya que esta dualidad ritual es posible de ver en muchos de los contextos funerarios de los sitios prehispánicos de la Quebrada de Humahuaca³³.

³² Ibid., p. 145.

³³ A diferencia del concepto de “*acompañamiento mortuario*”, señalado desde la arqueología regional de Humahuaca por Palma (1993; 2003), mi análisis sobre los contextos de uso funerarios a partir de los datos documentales y sobre los registros arqueológicos mismos (López, 2008) sostiene que es posible distinguir claramente la dualidad ritual: ajuar/ofrenda en dichos contextos. Esta postura ya ha sido mencionada en López, M. A., *Tecnología cerámica en La Huerta, Quebrada de Humahuaca provincia de Jujuy, República Argentina*, Tesis para optar al Doctorado de la Universidad de Buenos Aires, especialidad Arqueología, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2004, M.S; y difiere de lo publicado por Palma, J. R., “Aproximación al estudio de una sociedad compleja: un análisis orientado en la funebria”, en *Arqueología*, UBA, Buenos Aires, Argentina, 1993, V. 3, pp. 41-68 y Palma, J. R., “La funebria de Campo Morado, Quebrada de Humahuaca (Depto. de Tilcara, Pcia. de Jujuy)”, en *Relaciones*, Buenos Aires, Argentina, 2003, T. XXVIII, pp. 61-74.

En este sentido, y desde mi perspectiva de análisis, “ajuar” no necesariamente remite a lo que habría sido elaborado intencionalmente para ser enterrado con el muerto. Dentro de esta categoría y, tal como también aparece en varias fuentes, quedarían comprendidos aquellos instrumentos que utilizaron los individuos en vida (Villagómez, 1919 [1649]: 147). La complejidad del concepto de “ajuar” incluye entonces una variedad de objetos de diverso origen y función. Un ejemplo de este último es el tratamiento que hace Comejo Guerrero en su análisis sobre algunos contextos funerarios con sacrificios de niños en cuna de la costa peruana (2002-2005: 232) donde como ajuar funerario de los individuos diste varios tipos de elementos rituales: ofrendas materiales (regalos materiales), ofrendas inmateriales (regalos inmateriales y de nula o muy baja visibilidad arqueológica), adornos personales (utilizados en la preparación del cuerpo), utensilios de oficio (herramientas y utensilios que el individuo utilizó en vida), objetos rituales (artefactos asociados al ritual) y objetos funcionales (manifestaciones físicas del ritual funerario como por ejemplo literas o cunas). En este caso de análisis, las ollas utilizadas como urnas funerarias podrían ser interpretadas como objetos funcionales en el contexto de uso ritual.

Dentro de lo que podríamos considerar en términos generales, y de acuerdo con muchas de las crónicas, como ajuar o “*utensilios de oficio*” (en términos de Cornejo Guerrero³⁴), los correlatos materiales según el sexo del individuo muerto fueron: “*los instrumentos que ellos usaban en vida, las mujeres usos, y mazorcas de algodón hilado, y los hombres las tacllas, o lampas, con que labraban el campo, o las armas con que peleaban*”. En cambio, en lo que respecta a la ofrenda, los relatos de la época señalan la presencia de vajilla para darles de comer y beber: “*que son mates, y vasos; unos de barro, otros de madera, y algunas veces de plata, y conchas de la mar*”³⁵.

Por otra parte, Villagómez habla de las *conopas* o *canopas*, objetos confeccionados en diversos materiales (piedra, madera) que pueden ser pequeños y distinguirse por sus colores o por sus figuras (“*como dado de echar suertes*”, piedras “*bezares*”, piedras pequeñas de cristal al modo de puntas, en forma de “*figuras de carneros*”). La reverencia a estos objetos estaba vinculada al bienestar general y la obtención de mucha comida, siempre se heredaban de padres a hijos primogénitos quienes debían cuidar de ellas y al igual que con los vestidos para la fiesta de las *Huacas*, las *canopas* nunca podían ser divididas entre los hermanos porque eran cosas destinadas al culto y adoración como a las *Huacas*. La diferencia entre estos objetos y las *Huacas* consistía, según Villagómez, en que mientras que las *Huacas* eran objeto de adoración pública, las de las *canopas* era secreta y particular de los de cada casa. En este sentido su culto era llevado a cabo por los de la casa junto con el “*hechicero*” que llamaban para tal efecto. Con respecto a estos objetos es interesante destacar que en el sitio arqueológico La Huerta uno de ellos ha sido hallado dentro de una Tumba (Nº 94) perteneciente a uno de los personajes de elite. La misma localizada, al interior de un recinto doméstico, se encuentra en el sector con edificación de tipo incaica. El objeto en cuestión consiste en una talla en madera de una especie de camélido³⁶.

Finalmente, Villagómez señala la adoración a distintos tipos de objetos, algunos con características más naturales que otros, o considerado como más sagrados que otros. Por ejemplo, describe el culto a un tipo de piedra larga que solían poner los indios parada al lado de sus *Huacas* y a otra que solían poner en los campos y/o acequias³⁷. También se refiere a especies de muñecas, las *zaramamas*, realizadas con cañas de maíz y vestidas como mujer con su *anaca*, *hijita* y sus *topos* de plata. También tenían las *Cocamamas* para aumentar los cultivos de coca y tallas en piedra de choclos o mazorcas de maíz que usaban al modo de las

³⁴ Cornejo Guerrero, M. A., “Sacrificios humanos: El caso de niños sacrificados en cunas-literas en la costa central del Perú”, en *Xama*, Mendoza, Argentina, 2002-2005, Vol. 15-18, pp. 229-239.

³⁵ Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martín y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, pp. 146-147.

³⁶ Raffino, R. A., *Inka. Arqueología, Historia y Urbanismo del Altiplano Andino*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 1993, p. 88, fig. 3.3. La función de estas miniaturas vinculadas a los conceptos de bienestar, abundancia y fertilidad o reproducción ha sido recientemente analizada para nuestra región de estudio en el marco de un trabajo subsidiado por el Fondo Nacional de las Artes durante el año 2008. Una síntesis de ello ha sido escrita en López, M. A., “Miniaturas en contextos arqueológicos andinos. Bienestar, fertilidad y abundancia”, en López, M. A., V. J. Acevedo, A. L. Espinoza y C. E. Mancini, *Miniaturas en la Tradición Andina. De las piezas arqueológicas a las Fiestas y Fieles contemporáneas*, Informe Final al FNA, Beca Grupal 2008, M.S., cap. III, pp. 16-37. Disponible en la Biblioteca del Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires.

³⁷ En líneas generales puede decirse que los monolitos, o *Huancas* fueron utilizados en distintos sitios y contextos del mundo andino, especialmente en la *qeshua* (2500 a 4000 msnm) y en la puna (más de 4000 msnm), como referente o “doble mineral” de un cadáver sagrado, *mallqui* o ancestro fundador o héroe. En este sentido se estima que habrían podido funcionar ya sea como señales o indicadores de la apropiación o pertenencia de un grupo humano o etnia, aldea, e incluso, a una provincia entera a un determinado espacio (no necesariamente coincidente con el de una *huaca*), ya sea como elementos propiciadores de la fecundidad (agrícola/ganadera). Duviols, P., “Un symbolisme de l’occupation, de l’aménagement et de l’exploitation de l’espace. Le monolithe huanca et sa fonction dans les sites préhispaniques”, en *L’homme*, Paris, Francia 1979, T. XIX, Nº 2, pp. 7-31, y en *Persée*, <http://www.persee.fr>.

conopas, lo mismo que ciertas cañas de choclo o mazorcas de maíz con características y/o colores especiales y que eran guardadas por considerar que con ellas conseguirían buenas cosechas. Algo similar a lo que ocurría cuando cultivaban papas que salían unidas y las guardaban supersticiosamente para augurar más cosechas³⁸.

El Edicto

Entre los puntos señalados en el edicto de Villagómez, el primero de ellos comenzaba por resaltar la necesidad que existía de no solo leerles dicho documento sino también explicarle a los “Indios” de qué se trataba el llamado “Edicto de Idolatrías”:

Después de ser recibido, lo primero, que ha de hacer el visitador es reunir toda la gente del pueblo por el padrón, y dar orden para que si entonces han faltado algunos vengan los demás días de la visita; y el siguiente a su recibimiento habiendo juntado la gente por la mañana en la forma, y a la hora conveniente se dirá la misa principal, y en lugar del padrón se ha de leer el edicto de gracia de las idolatrías, y se les ha de dar a entender todo a los Indios en su lengua con toda claridad, para que desde ahora no temiendo el castigo presente, los culpados vengan a confesar sus culpas, y pedir misericordia dellas³⁹.

Este paso resultaba de fundamental importancia ya que los “Indios” debían cobrar conciencia de la importancia de denunciar las idolatrías y la de otros a fin de poder ser “reconciliados” con la nueva fe. Por ello el mencionado edicto consistía en un interrogatorio que, a modo de guía y de acuerdo a la usanza de los documentos de la época, estaba formado por una serie de preguntas que el visitador debía requerir a todo el pueblo.

En este punto resulta de interés para este trabajo señalar que entre las diversas preguntas que se hacían en estos interrogatorios, se encontraban aquellas referidas a las costumbres y ceremonias funerarias en general, y a ceremonias “gentílicas e idólatras” con niños nacidos bajo determinadas circunstancias:

24. Si han hecho, o hacen ceremonias gentílicas en los entierros de sus difuntos.

25. Si han llevado, o llevan los cuerpos de los Indios difuntos cristianos a las sepulturas, que llaman Machais donde están sus Malquis, y para ello los han desenterrado de la Iglesia hurtando los dichos cuerpos de los Indios cristianos.

*26. Si han tenido, o tienen mucho tiempo de por bautizar a sus hijos siendo ya grandes, o si los que ya están bautizados se han llamado, o llaman con el nombre de sus huacas, o con el del trueno, llamándose *truenos*⁴⁰, o con el rayo, llamándose Libiac, o Santiago.(...)*

³⁸ Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martí y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, pp. 148-150.

³⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁰ Según notas de Horacio H. Urteaga al documento de Villagómez, los niños gemelos si morían en edad tierna eran conservados en ollas y los reverenciaban como a seres sagrados. Los indígenas aseguraban que uno de ellos era hijo del rayo, de allí que daban el nombre de *Chuchos* o *Cutis* a los cadáveres de estos infantes. Del mismo modo conservaban a los niños que nacían de pies o *Chacpas* cuando fallecían en edad tierna, en *Ibid.*, p. 212, nota al pie. Asimismo, este autor asegura que eran destinados a la hechicería aquellos quienes hubieran nacido en medio de una tempestad o aquellos que hubieran nacido *obrados*, ya que se los consideraba señalados por Dios como intérpretes de su voluntad. Arriaga y Cobo también hablan de ello, en *Ibid.*, p. 211, nota al pie.

28. Si cuando alguna muger pare dos criaturas de un vientre, que llaman Curi, o Chucho, o alguna criatura de pies, que llaman Chacpa entonces la chacha parida ha ayunado, o ayuna ciertos días por ceremonia e su gentilidad sin comer sal, ni agí, y sin dormir con su marido, y encerrándose en su huasi⁴¹, o en otra parte secreta, donde nadie la vea

29. Si después a las dichas criaturas que nacieron de un vientre, o la que nació de pies las han sacado, o sacan en procesión con tambo y ciertas ceremonias.

30. Si cuando se muere alguna de las dichas criaturas, que nacieron de un vientre la han guardado, o guardan en alguna olla, o otra parte por ceremonia de su gentilidad.

31. Si algunos han amoldado, o amoldan las cabezas de sus muchachos de la forma que los Indios llaman Caytuma, o Paltauma⁴².

Como puede apreciarse, las campañas o visitas de extirpación de las idolatrías pretendían barrer con todo aquello que formara parte de los rituales o ceremonias públicas pero también privadas, como en un punto podían constituir los rituales funerarios y domésticos en general. Como sostiene Gruzinski para el caso mexicano, en los Andes los españoles también necesitaron sustituir los objetos de culto, ahora llamados “*ídolos*”, desde una concepción occidental pero, además, específicamente española⁴³, por las imágenes cristianas. Para imponer a estas últimas fue preciso llevar a cabo un proceso que debía ser llevado a cabo en etapas y que comprendía primero la reificación del “*ídolo*”, luego su demonización hasta llegar, finalmente, a la destrucción de los mismos. Un ejemplo de ello puede verse en las explicaciones que da la Doctrina Cristiana y Catecismo de 1583⁴⁴, cuya copia debía estar presente no solo en el obispado del Perú sino, además, en todas y cada una de las parroquias y doctrinas del mismo.

Por todo ello es que también una parte de las campañas contra las idolatrías estuvo dedicada a la incineración de aquellos objetos que el español consideraba “*ídolos*”. La misma debía realizarse en un lugar público y a la vista de todos. Con posterioridad a dicha incineración se aseguraban, incluso, de que ningún resto de esta quema quedara a la vista de los “*Indios*” de modo que nadie se los llevara. Para ello, dispersaban las cenizas y residuos en algún lugar donde nadie, ni siquiera los indios de confianza o “*confidentes*” pudieran ver de qué lugar se trataba⁴⁵.

⁴¹ *Huasi* significa casa.

⁴² Cabeza “redonda” y cabeza “aplanada o chata” respectivamente según Urteaga. Villagómez, ob.cit., p. 212.

⁴³ Para Gruzinski mientras los españoles hablaban de “*ídolos*”, los portugueses hablaron de “*fetiches*”, en Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes, De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp.20-21.

⁴⁴ También del 2º Concilio de Lima (1567-1568) se publicaron aproximadamente hacia 1585 dos relaciones que a modo de instrucciones para los “*curas de indios*” formaban parte de “*libros de catequistas*”. Según H. Urteaga, las relaciones del Lic. Ondegardo eran tan exactas que los padres del Concilio limeño al redactar las instrucciones para los curas de indios habrían intercalado las noticias que había dejado este autor sobre la idolatría de los Incas, agregando sus informes a las disposiciones conciliares. Las relaciones mencionadas son entonces de autoría anónima aunque se le adjudican al Lic. Ondegardo, y se denominan: *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad y Supersticiones de los Indios, sacadas del segundo Concilio provincial de Lima que se celebró el año sesenta y siete*, ambas publicadas en *Informaciones acerca de la religión y Gobierno de los Incas por el Lic. Polo de Ondegardo (1571) seguidas de las instrucciones de los Concilios de Lima*, Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, imprenta y librería Sanmartí y CIA, Lima, 1941, T. III, Ap. A, pp. 189-203 y Ap. B, pp. 205-208.

⁴⁵ Villagómez, D. Pedro de, “*Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios*”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martí y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, p. 247.

En el recordatorio constante sobre la necesidad de persuadir los “*Indios*”, “*ganárselos*” con regalos y caricias y darles la doctrina y sermones donde se enfatizara la importancia de no adorar “*ídolos*”⁴⁶, se refleja una y otra vez en este documento, la persistencia de las costumbres y rituales o ceremoniales andinos, costumbres a la que es de suponer y tal como se señaló anteriormente, salvando las distancias y las diferencias entre las situaciones políticas y administrativas de cada región en particular, no habrían escapado los pueblos de la Quebrada de Humahuaca.

Incluso, muchas veces, se señala que los mismos curas pueblos toleraban las idolatrías con tal que los indígenas luego se arrepintieran y que, en algunas ocasiones, fueron los mismos españoles los que dieron mal ejemplo. Esto fue particularmente así cada vez que se propició las borracheras o las ceremonias o fiestas donde dejaban circular mucho alcohol, y cada vez que se trató mal a los indígenas⁴⁷. De hecho, en nuestra región de estudio, y en lo que respecta al curato de Humahuaca, existen numerosos casos e abusos por parte del clero desde épocas bien tempranas⁴⁸ y hasta bien entrado el siglo XVIII⁴⁹.

Las procesiones hacia la “pampa” y las ceremonias con los *Chuchos* o *Cutis* y *Chacpas*. “*Abusiones*” y penitencias

Uno de los 56 textos rituales contenidos en los procesos de idolatrías de Cajatambo (1656-1663) los que, según el lingüista Itier⁵⁰ (1992: 1027-1029), constituyen una de las escasas fuentes paleográficas de tradición oral *quechua* primitivas, es la “*Oración que pronuncia el auca y (confesor) del ayllu de llacuz de Otuco, para que el enfermo quede limpio de sus pecados*”.

En este texto aparece la palabra *chuchu* inserta en un marco ritual donde se menciona a las “*estrellas gemelas*” (*chuchu quyllur*) como, según interpreta Itier, aquella constelación que mantendría los vínculos simbólicos con la divinidad de Rayo, de quien las personas o animales *chuchu* eran considerados como sus encarnaciones o hijos. En ese sentido, debe considerarse que el nacimiento de gemelos o mellizos, era signo de que la colectividad estaba en peligro ya que estaba en “*pecado*”.

En lo que concierne al objeto de idolatría planteado en este artículo, los niños nacidos de un mismo vientre y los nacidos de pié, es interesante destacar que su particular tratamiento ritual comenzaría desde el mismo momento del nacimiento de estas criaturas, persistiría a lo largo de su corta o larga vida y continuaría después de su muerte:

⁴⁶ Ibid., pp. 233-238.

⁴⁷ Ibid., pp. 41-42 y pp. 77-79.

⁴⁸ En un documento localizado en el Archivo Obispal de Jujuy, AOJ, fechado en 1684 y que trata sobre el remito de 20 ejemplares de un despacho librado por el Virrey, se mencionan los abusos “*con que algunos curas aniquilan a los Yndios*” en Jujuy, y por ello se solicita que se haga pública anualmente las instrucciones que se envían para ser distribuidas en todos los partidos de la jurisdicción de su mando. A tal punto es el reconocimiento de este tipo de abusos que también se ve que se “*cele su puntal cumplimiento castigando a los transgresores y que se de cuenta a esta superioridad todos los años de que se está ejecutando y que se empiece aplicar de inmediato*”, Fondo de documentación histórica del Obispado de Jujuy (1662-1950), Caja 6, Legajo 10, fs. 111-115.

⁴⁹ Ver, por ejemplo, Cruz, E. N., “Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy y sus curas doctrineros, siglo XVIII”, en *Anuario del CEIC*, Jujuy, EDIUNJU, 2001, pp. 177-203.

⁵⁰ Itier, C., “La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo”, en *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, Institut Français d’Études Andines, Lima, Perú, 1992 T. 21 N° 3, pp. 1009-1051.

Los cuerpos Chuchos, y por otro nombre Curi, que es cuando nacen dos de un vientre, si mueren chiquitos, los meten en unas ollas, y los guardan dentro de una casa como una cosa sagrada, y dicen, que el uno es hijo del rayo. Tienen en su nacimiento muchas supersticiones, todas endereza as a hacer penitencia, porque se les perdona el pecado, que entienden que fue el haber nacido juntos.

De la misma manera guardan los cuerpos Chacpas, si mueren pequeños que son los que nacen de pies, en lo cual también tienen grandes abusos, y si viven, añaden al sobrenombre el de Chacpas, y a los hijos destos llaman al varón Masco, y a la mujer Chacbi. Pero el mayor abuso que tienen en esto es, que ni a los Chuchus, ni a los Chacpas no los bautizan, si ellos lo pueden esconder de los curas⁵¹.

En este sentido y, de acuerdo con la descripción de estos sujetos-objetos de idolatría, las campañas de persecución apuntarían no solo al culto de los niños o adultos muertos y colocados en ollas, lo que podría identificarse más fácilmente con un “ídolo”, sino también a todas las ceremonias gentiles de las cuales participaban dichas criaturas durante su vida junto a sus padres, el hechicero, el *kuraka* y la comunidad en general.

En el edicto mencionado anteriormente, Villagómez hace constar en el interrogatorio que ambas categorías de criaturas eran sacadas en “*procesión con tamboril*” y participaban de “*ciertas ceremonias*” pero nada aclara respecto de si estos rituales eran llevados a cabo inmediatamente después del nacimiento o si se repetían a lo largo de su vida. Lo mismo respecto de las particularidades del entierro en ollas que se hacía a estos individuos.

Es a través de otras fuentes que se conocen algunos detalles más de aquellas procesiones que, de acuerdo con algunos autores, no serían de índole privada ya que se tratarían de “*rituales preparatorios para la purificación de los mellizos, destinados a alejar el peligro del grupo en el que aquellos habían nacido*” y de los cuales aparentemente también podría haber participado el *kuraka* o jefe étnico del grupo.

Siguiendo la fuente de Francisco de Ávila, Martínez sostiene que en dichos rituales se desarrollaba la siguiente acción:

Mientras tanto, los cinco masas que habían salido anteriormente rapaban cualquier animal salvaje, aunque fuera un venado pequeño y, en caso de no haberlo, lo llevaban, hacían salir a los curi a la pampa; y ya eso es otro asunto. Permanecían tocando el caracol, el llamado [...] paya⁵².

A partir de estos datos lo que queda más o menos claro es que esta procesión de los niños hacia la “*pampa*” implicaba un ritual público del cual participarían distintas categorías de personas y personajes sociales. Una de ellas, tal como se mencionó anteriormente, sería el jefe étnico ya que, según Martínez, entre sus usos rituales durante ceremonias de carácter colectivas y que además entrañaban algún peligro, tal como es el caso del nacimiento de los *Curi* o la ida hacia a la guerra, las trompetas de caracol constituían no solo un “*emblema*” más de la autoridad o parte de un “*conjunto emblemático*” de objetos asociados

⁵¹ Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martí y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, p. 150.

⁵² Martínez, J. L., *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 1995, p. 90.

con los jefes étnicos sino, además, un instrumento o arma de guerra de uso generalmente masculino.

Una interpretación más o menos similar puede realizarse a partir de los dibujos de Guaman Poma de Ayala cuando representa estos instrumentos en situaciones tales como la prisión de *Waskar* y una procesión de ayuno y penitencia⁵³. Según Martínez, las trompetas confeccionadas en distintas materias primas (caracol, bronce o plata) convocaban al ritual y eran objetos polisémicos, es decir, cargados de significaciones.

Por otra parte, interesa destacar que la presencia de un jefe étnico en estas circunstancias estaría cargada de significados en cuanto a su actuación como mediador ya que, siendo que la ceremonia debía ser llevada en la “*pampa*”, este personaje cumpliría con la función de “*allanar*” y “*perdonar al culpado*” reestableciendo el orden⁵⁴.

Este emplazamiento del ritual o procesión en la “*pampa*” asimismo revelaría una situación de “*liminalidad*” y hasta de “*asocialidad*” ya que también aparecen asociados elementos que, según Martínez, podrían vincularse con el dominio de lo salvaje y de la naturaleza. Por ello, según este autor, cobra sentido el uso de las *masas* que llevaban los padres de los recién nacidos y que serían de utilidad para atrapar cualquier animal salvaje, también el uso del instrumento en caracol y la procesión de los mellizos a la *pampa*.

Como hijos del trueno, los mellizos⁵⁵ eran, asimismo, considerados *illapas*⁵⁶ y tenían un carácter sagrado pero peligroso, interpretado como consecuencia de una acción “*pecaminosa*” llevada a cabo antes de su nacimiento. En este sentido Martínez también encuentra algunos contenidos en común entre el ritual de los *Curis* y el mito de Pachacuti⁵⁷.

Es por todo lo anteriormente expuesto que, para Villagómez, este tipo de criaturas formaban parte de los diversos abusos o “*abusiones*” de los indios y, como consecuencia de ello, sus propios padres también tenían que cumplir con una serie de supersticiones antes de las procesiones a la “*pampa*”:

Cuando nacen dos en un parto, que llaman Chuchus, o Cuchus, y en el Cuzco Taquihuahua, lo tienen por cosa sacrílega, y abominable. Y aunque dicen que el uno es el hijo del rayo, hacen grande penitencia con ayuno y si hubiesen hecho un gran pecado; lo ordinario es ayunar muchos días así el padre como la madre, no comiendo sal, ni agü, ni juntándose en ese tiempo, que en algunas partes suelen ser por seis meses. En otras partes así el padre como la madre se echan de un lado cada uno de por sí, y están cinco días sin menearse de aquel lado, el un pie encogido, y debajo de la corva ponen un pallar, o haba hasta que con el sudor comienza a brotar, y otros cinco días se vuelven del otro lado de la misma manera, y este tiempo ayunan al modo dicho. Acabado esta penitencia los parientes cazan un venado, y desollándole hacen uno como

⁵³ Ibid., p. 91, nota 11.

⁵⁴ Ibid., p. 135. Según Bertonio *Pampa en aymara* es: “*El campo, o todo lo que está fuera del pueblo, ahora f cuefta, ahora llano. Todo lo baxo respecto de la mefa, o poy la tierra llana*”. Bertonio, L., *Vocabulario de la lengua aymara*, Ed. Ceres, Cochabamba, Bolivia, 1984 [1612], p. 246.

⁵⁵ En aymara la palabra Mellizo es *Pacha huahua*, Ibid., p. 312.

⁵⁶ Albornoz, C. de, “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”, en P. Duviols, “Un inédito de Cristóbal de Albornoz”, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LVI-1, *Musée de L’Homme*, Paris, 1967 [c.1580], p. 19.

⁵⁷ Martínez, J. L., *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 1995, p. 167.

*palio de pellejo, y debajo dél pasean a los penitentes con unas soguillas al cuello, las cuales traen después por muchos días*⁵⁸.

Con respecto al vínculo que une a los vivos con los muertos y el culto que les profesan los “Indios” a ellos, para los hombres de Iglesia era claro que las “ofrendas” a las cuales también mencionan como idolatrías tienen que ver con la necesidad de los indígenas de “*dar de comer*” literalmente a sus muertos y no tan solo de adorarlos⁵⁹. Por ello, entre las prohibiciones que señala esta fuente se encuentran no solo el no ofrendar cosa alguna asada o cocida a los muertos en general y a este tipo de ídolos en particular sino, además, no practicar culto alguno hacia los muertos en general⁶⁰ y hacia los infantes en particular. También se le exigía que el día en que concurrían a la plaza para sacar sus ídolos “*móviles*”, llevaran a los muertos con los cuales se hacían ceremonias gentiles, lo que incluía a los niños enterrados en ollas, y a aquellos otros antepasados que habían de enterrado de alguna iglesia donde fueron depositados luego de muertos por estar bautizados⁶¹.

En cuanto a la destrucción de los entierros de niños en ollas, es interesante señalar que aparece su clara mención en un documento jesuita contenido en el volumen VII de la Monumenta Peruana correspondiente a los años 1600 a 1602 época en la cual, ya “*se alarga la mirada a nuevas zonas*”⁶². Esto fue especialmente así a partir de la sexta Congregación Provincial del Perú reunida en el Colegio Máximo de San Pablo, en Lima, donde ante la imposibilidad de gobernar “*-nulla retione-*” regiones tan distantes del Perú, se propuso crear nuevas viceprovincias autónomas dentro de las cuales, a del sur, abarcaba las zonas correspondientes a la Audiencia de Charcas, donde se encontraba el Tucumán y la zona de *Omaguaca*. Esta última sería zona de “*Misión de indios infieles*”, según consta en un mapa jesuita contenido en el volumen I de dicha Monumenta⁶³.

⁵⁸ Villagómez, D. Pedro de, “Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios”, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Imprenta y Librería San Martí y CIA, Lima, Perú, 1919 [1649], T. XII, pp. 168-169.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 163-166 y pp. 170-171.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 245-246.

⁶² De España, A. (JS) y E. Fernández (JS), *Monumenta Peruana*, Roma, Italia, 1981, Vol. VII (1600-1602), p. 1.

⁶³ De Egaña, A. (JS), *Monumenta Peruana*, Roma, Italia, 1954, Vol. I (1565-1575), p. 69, mapa 1. Es importante observar, arqueológicamente hablando, que la identificación en dicho mapa de una “*misión*” o “*puesto de misión*” en Humahuaca no implicaría en principio la presencia de una residencia estable de jesuitas en la región en estudio, al menos para aquellos primeros momentos (1565-1575). Por otra parte, en este mapa el símbolo de residencia de Jesuitas aparece claramente indicado en Santa Cruz de la Sierra.

De acuerdo con las primeras instrucciones que recibió el Provincial, Padre Portillo, el mejor puesto para su residencia debería ser: “*donde más se pueda comunicar a las otras partes; pero de tal manera que pueda ir a otra cuando pareciere convenir; y los superiores de las otras partes muy remotas de donde él esté, se procurará sean tales, que, no solamente en espíritu, mas en prudencia puedan dar razón de su misterio y del officio de la Compañía a mayor gloria de Dios nuestro Señor*”. En este sentido los jesuitas debían: “*procurar hazer la su residencia donde tiene la suya el gobernador, o donde haya presidio seguro; y allí procurer su iglesia y recaudo para el ministerio de los sacramentos y de la predicación...*”. *Ibid.*, pp. 121 y 123, f. 42. Doc. N° 21, Marzo de 1567. Expte. Reg. manu. P. 1°. Fernández in cod. Hisp. 68, ff. 41v-42v. “Instrucción de las cosas que se encargan al padre Portillo y a los otros Padres que van a las Indias de España en marzo 1567”. Estas indicaciones también concuerdan con las que el mismo Rey Felipe I da a los provinciales de la Compañía de Jesús, según las cuales debían buscar: “*sitios donde puedan hacer sus casas e iglesias*”. *Ibid.*, p. 138. Doc. N° 27 Junio de 1567. Expte. Impr. In Arch. Prov. Tolet. Fasc. 3, n° 14, f. 3v.

Por lo anteriormente señalado no sería de extrañar que el pueblo de Humahuaca, como primer pueblo de reducción de encomienda pasara a ser en el siglo siguiente, siglo XVII, pueblo de indios donde los jesuitas pudieron asentarse aunque sin colegio. De hecho, el molino que actualmente se halla en el pueblo de Uquía, muy próximo a Humahuaca, es adjudicado por sus dueños y la tradición oral a los jesuitas. Este tipo de resto o monumento arqueológico es, por lo demás, altamente significativo respecto de la relativa estabilidad que debió tener la misión jesuita en la región en estudio.

La mención de destrucción de ollas con entierros de niños aparece específicamente dentro del relato jesuita de una misión que se realizó desde el Colegio Máximo a la provincia de los Chancas de Andahuaylas, en el departamento de Arequipa, provincia de Andahuaylas, con el objeto de predicar contra los ritos y abusos que tenía esta provincia. La mención a este tipo de niños aparece de la siguiente manera:

*... a quien avía nacido un hijo de pies y consultó un hechicero, el qual dixo era la criatura hijo de Santiago, que ansí llaman al rayo, y le ofrecieron la criatura, sacrificando dos animales, haciendo sus ceremonias antiguas*⁶⁴.

En base a lo dicho por Arriaga, entre las notas aclaratorias a este texto se señala que se cometen abusos y sacrificios contra los niños nacidos de pies o *chacpas*. Además, se indica que estos niños son los que se suelen esconder para evitar que se los bautice y que, si mueren chiquitos, se los entierra dentro de ollas en sus casas y, “... de éstos se an quemado en diversos pueblos muchos”. Asimismo se aclara que, en realidad, suelen dar el nombre de Santiago no a los niños nacidos de pies o *chacpas* sino a uno de los *chuchos* (hijos gemelos) por ser hijo del rayo⁶⁵. Con respecto a esta última cita, es interesante notar que los jesuitas hablan de “ofrecer” la criatura, con lo cual queda abierta la cuestión de si estos niños eran sacrificados al nacer o solo se ofrecían al Dios Rayo en caso de que murieran pequeños. Es de esperar que las investigaciones arqueológicas con sus métodos de análisis puedan dar respuestas a este tipo de cuestiones en la medida que disponga de registros bien contextualizados y completos, ya que, todas aquellas piezas cerámicas de colección que han sido identificadas como urnas y que hoy forman parte de los principales museos del país, no conservan, en su gran mayoría, los esqueletos asociados por cuestiones metodológicas de la época en que han sido recuperadas.

No obstante, algunos avances han sido llevados a cabo a partir de estudios osteológicos sobre restos y urnas provenientes de excavaciones contemporáneas tal como se verá en el siguiente apartado.

El registro arqueológico en la Quebrada de Humahuaca

¿Qué sucedía en el Tucumán y más específicamente, en la región de la Quebrada de Humahuaca? ¿Hubo visitas y persecución de idolatrías? ¿Fueron ellas tan severas como en el resto del Perú?

Tal como se mencionó anteriormente, nuestra región de estudio, la Quebrada de Humahuaca, formó parte del Obispado del Tucumán desde sus comienzos y, según Dussel, ya desde el año 1582 participó del Tercer Concilio Límense mediante la presencia del Fraile Francisco de Vitoria (dominico y obispo del Tucumán entre 1582 y 1587)⁶⁶.

Por la Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), los textos del Tercer Concilio Limeño debían ser respetados como ley (eclesiástica y civil) por todas las provincias de las Indias. Por ello, sus textos debían ser tenidos por cada doctrinero, parroquia o convento y debían ser examinados en sus contenidos y puestos en práctica, principalmente a partir de

⁶⁴ De España, A. (JS) y E. Fernández (JS), *Monumenta Peruana*, Roma, Italia, 1981, Vol. VII (1600-1602), p. 72.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 72, nota al pie.

⁶⁶ Dussel, E., *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979, p. 201.

los sermones y de las visitas⁶⁷. En este sentido, el obispado del Tucumán no estuvo al margen de sus instrucciones y debió llevar a cabo acciones concretas para implementarlas en las regiones que formaron parte de su jurisdicción. Un ejemplo de ello es la posesión que este obispado tuvo de una copia de la Doctrina y Catecismo editada en 1583 en Lima y que posee los catecismos en lenguas vernáculas.

Por datos aportados por Vergara⁶⁸ se sabe que el Obispo Trejo y Sanabria habría visitado la provincia de Jujuy hacia 1597, es decir, a las orillas de la Quebrada de Humahuaca al control español. Sin embargo, tal como también señala este autor, no hay en Jujuy documentos que recuerden esta visita del obispo. Al respecto es preciso aclarar que el hecho de que se obligara a realizar visitas y que se llevaran a cabo efectivamente, no debe confundirse con la obligación ni con la realización efectiva de campañas de extirpación de idolatrías en nuestra región en estudio. Este punto, algo oscuro en los documentos de la época para la Quebrada de Humahuaca, tal vez pueda aclararse a partir de aspectos de los registros arqueológicos que hasta el momento permanecieron invisibles, principalmente debido a la ausencia de este problema de estudio en la región y a la falta de manejo de datos documentales por parte de los arqueólogos.

En la Quebrada de Humahuaca y arqueológicamente hablando, lo poco que se conoce de este lapso en estudio proviene de los sitios indígenas característicos de los momentos tardíos e incaicos conocidos como *antigales* o pueblos viejos y *pukaras*. En varios de ellos han sido hallados entierros de niños y, más escasamente, de algunos adolescentes o sub adultos en *ollas* o *cántaros* (de acuerdo con el tamaño del individuo) que fueron recicladas o reutilizadas para tal fin.

Estos entierros han sido usualmente interpretados por la literatura arqueológica como una práctica particular para el entierro de niños en ceremonias rituales. Sin embargo, ésta aún no ha sido estudiada en profundidad en todo el noroeste, excepción de los casos particulares investigados por Baldini y Baffi desde una perspectiva bioantropológica en la provincia de Salta y publicados en trabajos recientes⁶⁹ o el investigado por Williams y de Hoyos en la provincia de Catamarca⁷⁰ por citar algunos ejemplos.

En este sentido, la mayoría de los trabajos arqueológicos que se han referido a este tema lo han hecho, la mayoría de las veces, mediante una mención al pasar y generalmente desconociendo los casos de individuos enterrados de esa manera y que se identificaron como sujetos sub adultos o adultos o, solo lo han hecho enfatizando su aspecto ritual. Asimismo, unos cuantos han identificado sin dar mayores razones esta práctica de entierro en urnas como

⁶⁷ Ibid., pp. 193-194.

⁶⁸ Vergara, M. A., "Jujuy eclesiástico en el siglo XVII", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Año XI, Nº 53-54, FFyL, UBA, Imprenta de la Universidad, 1932, T. XV, p. 362.

⁶⁹ Ver por ejemplo, Baldini, L. y E. I. Baffi, "Evidencias y percepciones. Acerca de los entierros tardíos en vasijas utilitarias del Valle Calchaquí", en *Libro de resúmenes del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Facultad de Humanidades y Arte, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina, 2001, p. 136. Baldini, L. y E. I. Baffi, "Análisis del contenido y el contenido. Un examen de las tumbas de La Paya (Valle Calchaquí, Pcia. de Salta)", en *Libro de resúmenes del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Argentina, 2004, p. 214. Baldini, L., E. I. Baffi, L. Quiroga y V. Villamayor, "Los desarrollos regionales en el Valle Calchaquí", en *Relaciones* T. XXIX, SAA, Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 59-80. Baldini, L., E. I. Baffi, M. T. Salaberry y M. F. "Candelaria: una aproximación desde un conjunto de sitios localizados entre los cerros de las Pirguas y el Alto del Rodeo (Dto. Guachipas, Salta, Argentina)", en *La mitad verde del mundo andino. Investigaciones arqueológicas en la vertiente oriental de los Andes y las tierras bajas de Bolivia y Argentina*, editado por B. Ventura y G. Ortiz, EDUNJu, FHyCS, Jujuy, 2003, pp. 131-151.

⁷⁰ Williams, V. y M. de Hoyos, "El entierro de Agua Verde. Variables bioarqueológicas para el estudio de la complejización social" en *Intersecciones en Antropología*, Nº 2, UNCPBA, Argentina, 2001, pp. 19-34.

una influencia proveniente de las tierras bajas u orientales. Entre los más recientes ejemplos de este tipo de mención se encuentra el último trabajo de revisión de Rex González⁷¹. La persistencia de esta “creencia” entre muchos arqueólogos del NOA tal vez se explique debido a los recientes avances que Baldini y Baffi han hecho sobre este tema en sus trabajos centrados en sitios localizados en la sub área conocida como “Selvas Occidentales” adyacentes a los Valles Calchaquíes.

Pero, volviendo a la Quebrada de Humahuaca, en un trabajo de síntesis que trata sobre la “evolución social” en la Quebrada de Humahuaca, Nielsen⁷² se refiere a que los entierros humanos entre el 700 al 1536 d.C. se habrían realizado mayormente en áreas domésticas (citando sitios como por ejemplo La Huerta, Campo Morado y Yacoraité), aunque en los registros también existen “cementorios” definidos en sitios como el Pukara de Tilcara y en el Volcán.

En ese trabajo Nielsen omitió la presencia de entierros de niños en ollas para la Quebrada de Humahuaca, aunque muchos de los sitios los poseen. Un ejemplo de ello es el caso por él trabajado en estos últimos años, el sitio Los Amarillos. De hecho, recientemente se ha dado a conocer el hallazgo de un niño enterrado en una urna, con un ajuar de dos hachitas metálicas en miniatura y en un contexto o componente claramente incaico y ceremonial⁷³.

En el trabajo anteriormente mencionado Nielsen menciona algo interesante y que consiste en que los entierros en la Quebrada de Humahuaca son generalmente directos, tanto para el caso de los adultos como para los niños, aunque también considera frecuente el uso de cámaras subterráneas de planta subcircular o cuadrangular, con muros de piedra y cierre en falsa bóveda. En este último caso, se trataría de entierros colectivos, producto de eventos de inhumación sucesivos en donde los individuos se presentan generalmente en posición genuflexa, a veces envueltos en tejidos o asegurados con sogas y horquetas de atalaje. Menos frecuentes, según Nielsen, serían por una parte lo que denomina “entierros secundarios” que serían “verdaderos osarios” y, por la otra, el entierro de adultos en grandes vasijas. También señala que, a veces, determinados sectores de algunos sitios “ya deshabitados”, habrían sido reutilizados como áreas de inhumación como en el caso de los sitios Los Amarillos, Juella y Tilcara y que, la manipulación de los “cráneos trofeo” (en términos de Vignati⁷⁴) habría alcanzado su mayor popularidad entre el 1200 y el 1430 d.C.

En relación con lo observado en los análisis de contextos funerarios, Palma contabilizó en el sitio La Huerta (sitio tipo Pueblo Viejo o *Antigal*) la presencia de 86 unidades funerarias o “sepulcros” a partir de los cuales interpretó 172 inhumaciones. Estos números implican evidentemente que la mayor cantidad de entierros fueron de carácter colectivo. También describió que la mayoría de ellos fueron practicados en cámaras funerarias, de planta circular, elíptica o cuadrangular, revestidas en piedra, a veces pavimentadas y con cierre de grandes lajas o en falsa bóveda. Por el contrario, los entierros en fosas simples, lo que para Palma constituyen “inhumaciones directas”, habrían sido menos frecuentes.

El predominio de estas inhumaciones colectivas en este sitio junto con la evidencia de que en el 40% de los recintos excavados se halló más de una unidad funeraria llevó a este

⁷¹ Rex González, A., “La arqueología del Noroeste Argentino y las culturas formativas de la cuenca del Títicaca”, en *Relaciones*, SAA, T. XXIX, Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 29.

⁷² Nielsen, A. E., “Evolución social en Quebrada de Humahuaca (A.D. 700-1536)”, en *Historia Argentina Prehispánica*, editado por E. E. Berberían y A. E. Nielsen, Editori I Brujas, Argentina, 2001, T. I, p. 207.

⁷³ Angiorama, C. J. “Acerca de Incas y metales en Humahuaca. Producción metalúrgica en los Amarillos en tiempos del Tawantinsuyu”, en *Relaciones*, SAA, Buenos Aires, Argentina, 2005, T. XXIX, pp. 47-48.

⁷⁴ Vignati, M. A., “Los cráneos trofeo de las sepulturas indígenas de la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy)”, en *Archivos del Museo Etnográfico*, UBA, Buenos Aires, Argentina, 1930, N° 1.

autor a suponer, además, que estos sepulcros podrían haber funcionado como “criptas familiares”, caracterizadas por una relativa homogeneidad en el tratamiento dispensado a “los difuntos de todos los niveles”⁷⁵.

Otro caso de estudio es el análisis que este mismo autor efectuó 10 años después sobre el registro funerario del sitio Campo Morado (*pukara*) con similares objetivos que en el caso anterior. En este sitio Palma menciona que sobre un total de 49 tumbas o sepulcros, habría unas 86 inhumaciones y lo que es más importante para este análisis, a partir del uso de estadística descriptiva aplicada sobre una muestra de población obtenida a comienzos del siglo XX por Debenedetti, obviamente con criterios de excavación disímiles a los actuales, este autor ensayó una interpretación respecto de los entierros de niños en ollas observados en dicho sitio⁷⁶.

Para este último sitio arqueológico Palma señala que hubo una gran proporción de niños inhumados en ollas (48,8% del total de la muestra)⁷⁷, lo que no sería compatible con la población estimada para dicho sitio y que rondaría los 250 habitantes (cálculo para el cual remite a su Tesis inédita 1987/88). En este sentido el autor destaca que para el sitio La Huerta, cuya población fue calculada en más de 700 habitantes⁷⁸, hubo una menor proporción de niños inhumados de esta manera.

Eludiendo la importancia de efectuar interpretaciones a partir de una estadística descriptiva, altamente susceptible al tamaño de las muestras, Palma concluyó que para Campo Morado la mayor presencia de entierros de niños podría relacionarse con la cercanía del Trópico de Capricornio y el *ushnu* presente en dicho sitio⁷⁹, confundiendo, además, las inhumaciones de niños en ollas con la práctica de sacrificios de niños o *Capacocha* y, vinculándolos con las celebraciones del solsticio de verano o fiesta de *Capac-Raymi* que se llevarían a cabo a un lado del *ushnu*⁸⁰.

⁷⁵ Palma, J. R., “Aproximación al estudio de una sociedad compleja: un análisis orientado en la funebria”, en *Arqueología*, UBA, Buenos Aires, Argentina, 1993, V. 3, pp. 41-68. Palma, J. R., *Curacas y señores. Una visión de la sociedad política prehispánica en la Quebrada de Humahuaca*, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Tilcara, Jujuy, 1998.

⁷⁶ Palma, J. R., “La funebria de Campo Morado, Quebrada de Humahuaca (Depto. de Tilcara, Pcia. de Jujuy)”, en *Relaciones*, Buenos Aires, Argentina, 2003, T. XXVIII, pp. 61-74.

⁷⁷ Es de notar que este tipo de apreciaciones dependen fuertemente de los distintos criterios con que fueron realizadas las excavaciones practicadas desde los comienzos del siglo pasado y las distintas características de las muestras disponibles.

⁷⁸ Raffino, R. A., *Inka. Arqueología, Historia y Urbanismo del Altiplano Andino*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 1993

⁷⁹ Palma, J. R., A. Bueno, L. Capizzi, S. Fernández Do Río, P. Pupkin, R. Quinteros y M. A. Runcio, “Control imperial inka en Campo Morado (Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy)”, en *Simposio Tawantisuyu 2001 del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Rosario, Libro de resúmenes, 2001, p. 319.

⁸⁰ Palma, J. R., “La funebria de Campo Morado, Quebrada de Humahuaca (Depto. de Tilcara, Pcia. de Jujuy)”, en *Relaciones*, Buenos Aires, Argentina, 2003, T. XXVIII, p. 69.

El ritual de la *capacocha* ha sido estudiado en estos últimos años en el NOA por algunos arqueólogos de sitios de alta montaña que, retomando los pioneros trabajos de Schobinger, se han dedicado a este tipo de sitios tanto en Argentina como en Chile. Entre ellos se destacan en la Argentina los trabajos llevados a cabo por el Dr. Reinhard y la Dra. M. C. Cerutti quienes, a partir de sus hallazgos, han podido constatar gran parte de las características observadas por las crónicas con respecto a la *capacocha*.

Los estudios interdisciplinarios más recientemente llevados a cabo sobre los cuerpos de los niños muertos en un contexto ceremonial de este tipo señalan que este tipo de ritual consistió en la ofrenda o el sacrificio de individuos especialmente elegidos según su belleza, esatus social y edad (la mayoría de los cronistas los ubican entre los 4 a 15 años aproximadamente según el tipo de víctima a sacrificar y el dios al que se sacrificaba cada una de ellas), de allí que fueran especialmente alimentados y vestidos. Los cuerpos hallados en las cimas de altos picos, siempre por encima de los 5000 m de altura se sacrificaban, asimismo y recurrentemente, con hallazgos vinculados a elementos rituales especialmente producidos para el evento y muy posiblemente de elites tales como textiles, metálicos y piezas cerámicas de tipo incaicas (provenientes de centros ceremoniales como Cuzco

Sin descartar la hipótesis de Palma acerca de que el contexto funerario o “acompañamiento mortuorio” en sitios de Quebrada de Humahuaca podría estar variando según la pertenencia a determinado grupo social, ni tampoco los datos que nos proporcionan fuentes como la aquí presentada y en la cual, además, puede verse claramente que los ajuares también tienen que ver con el género; desde el análisis que puede realizarse a partir de las crónicas es más que claro que en el mundo andino y con seguridad o la influencia incaica, en este tipo de sociedades, usualmente denominadas como “*complejas*”, existían varias posiciones sociales más que el par de opuestos *kuraka*-gente del común. Incluso, los jefes étnicos tendrían diversas jerarquías y sus insignias, aunque iguales, muchas veces se distinguirían de acuerdo con la materia prima con la que estaban realizadas⁸¹. Este tipo de datos también se desprenden de fuentes como la consultada cuando se comenta que solían hallarse, junto a los objetos de idolatría, elementos de “*valor*” identificados con materias primas como el oro y la plata.

De acuerdo con hipótesis de trabajo como la anterior y con las metodologías de estudio utilizadas hasta ahora, sólo se ha avanzado en las posibles interpretaciones de registros actuales. Tal es el caso de las recientes interpretaciones hipotéticas realizadas sobre niños en urnas hallados en el sitio La Huerta de la Quebrada de Humahuaca⁸².

Aún así, la arqueología aún no ha explicado claramente, o utilizando más líneas de evidencia que las procedentes de crónicas o documentos de la época, por qué en la Quebrada de Humahuaca algunos niños fueron sepultados directamente y otros dentro de ollas, mucho menos por qué fueron enterrados algunos adultos o sub-adultos, muy escasos, de este mismo modo. Es de suponer que ello se debe, tal como se anticipó y en gran parte, no sólo a que todavía no se ha constituido en un problema de estudio en sí mismo sino, además, a los marcos teóricos desde los cuales se ha abordado hasta el momento este tipo de registros arqueológicos.

Para dar un ejemplo de cómo pesa la teoría y la metodología de trabajo en la interpretación de este tipo de hallazgos que se vinculan con el ceremonial o ritual, y con muchos aspectos “*invisibles*” en el registro arqueológico podría citarse el trabajo de Rowe en

o Tiwanaku). Como dichas piezas son predominantemente en miniatura, se de carta la posibilidad de asociar este tipo de contextos con el hallazgo de niños dentro de urnas cerámicas. Ver, por ejemplo, Bray, T. L., L. D. Minc, M. C. Ceruti, J. A. Chávez, R. Perea y J. Reinhard, “A compositional analysis of pottery vessels associated with the Inca ritual of *capacocha*”, en *Journal of Anthropological Archaeology*, N° 24, Elsevier Inc., Detroit, USA, 2005, pp. 82-100. Ceruti, M. C., “La *capacocha* del nevado Chani. Una aproximación preliminar desde la arqueología”, en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, N° 33(2), Chile, 2001, pp. 279-282. Ceruti, M. C., *Llullaillaco: sacrificios y ofrendas en un santuario indígena de alta montaña*, edición de la Universidad Católica, Salta, Argentina, 2003. Ceruti, M. C., “Human bodies as objects of dedication at Inca mountaintop shrines (northwest Argentina)”, en *World Archaeology*, N° 36(1), USA, 2004, pp. 103-122. Ceruti, M. C., “Actores, ritos y destinatarios de las ceremonias incaicas de *capacocha*: una visión desde la arqueología y la etnohistoria”, en *Xama*, Vol. 15-18, Mendoza, Argentina, 2002-2005, pp. 287-299. Ceruti, M. C., “A la sombra del Volcán Lincancabur: Santuarios de altura en los cerros Toco, uriques y Laguna Verde”, en *Xama*, Vol 15-18, Mendoza, Argentina 2002-2005, pp. 301-313. Ceruti, M. C., C. H. Previgliano, J. González Diez, F. Arias Aráoz y J. Reinhard, “Síntesis de estudios interdisciplinarios en las momias congeladas del Volcán Llullaillaco”, en *XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Libro de Resúmenes*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, Argentina, 2004, p. 216. Reinhard, J. y M. C. Ceruti, *Investigaciones arqueológicas en el Volcán Llullaillaco*, Ediciones Universidad Católica de Salta, Salta, Argentina, 2000.

⁸¹ Martínez, J. L., *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 1995, p. 32.

⁸² López, M. A., “Enfants *Huaca*: Sepultures en ollas des enfants nés dans des circonstances spéciales selon les extirpateurs d'idolâtries andines du XVII^e siècle.”, en Bacvarov, Krum (ed.), *Babies reborn: Infants/Childs burials in Pre and Proto-History ArchaeoPress*, International Series 1832, British Archaeological Reports (BAR), Oxford, Inglaterra, Reino Unido, 2008, Vol. 24, pp. 205-213.

el cual se avanzó sobre algunos aspectos de la época del contacto con los españoles. En un trabajo de características generales, pero centrado en ejemplos del Cuzco, Rowe caracterizó el entierro de niños en urnas como un tipo de entierro que para los momentos incaicos y de contacto con el español, se realizaría muy probablemente en las unidades domésticas aunque de manera ocasional⁸³.

A pesar de la gran trascendencia de su obra y de que menciona la acción de persecución por parte de los españoles a los indígenas, es interesante destacar que este autor no ha considerado a los entierros dentro de ollas como un elemento vinculado a la “*religión*” o a los “*seres sobrenaturales*”, subtítulos en los que incluyó la vida ceremonial y rituales característicos de la época como los referidos al Trueno, considerado por él como la segunda divinidad en importancia luego del Sol⁸⁴. Tal vez por la misma razón es que tampoco haya considerado a los entierros de niños en ollas bajo el subtítulo de “*Huacas*”⁸⁵ sino que, los ha tratado simplemente bajo el título de “muerte y entierros”.

Más allá de este tipo de trabajos es interesante resaltar que, en líneas generales, la arqueología de la Quebrada de Humahuaca también ha asumido y en muchos casos sigue asumiendo que, la práctica de entierros en ollas, ha sido producto de la influencia del oriente, es decir, de las tierras bajas o yungas. Un ejemplo de ello puede leerse en artículos como el de Cocilovo y otros⁸⁶, donde los entierros de niños y, excepcionalmente, el entierro de adultos en ollas, se presenta como un rasgo relacionado, para las ocupaciones tardías en general (1000-1470 d.C.) e Inca (1470-1536 d.C.) de la Quebrada de Humahuaca, con los bosques subtropicales. Aunque por otro lado, la muestra estudiada por estos autores también se encuentra relacionada con restos culturales de distintos períodos anteriores, en términos tradicionales: “Temprano” y “Medio”. Entre los estudios más recientemente llevados a cabo con materiales provenientes de excavaciones de enterratorios en la sub área de Selvas Occidentales en el sudeste de la provincia de Salta adyacente a los valles Calchaquíes también puede mencionarse el trabajo de Baldini y otros anteriormente citado.

En todos los casos, considero que lo que deberíamos rescatar del análisis de los contextos funerarios que vienen siendo publicados desde hace casi un siglo es la caracterización que puede hacerse a partir del estudio de los rasgos epigenéticos (por ejemplo, deformaciones craneales, en los dientes, entre las principales) de los cuerpos asociados a las piezas cerámicas que oficiaron de “urnas funerarias”. En términos de arqueología y etnicidad⁸⁷ la presencia recurrente de este tipo de rasgos en contextos arqueológicos de nuestro interés es lo que mejor nos permitiría acercarnos, como arqueólogos, a la caracterización de estos individuos “especiales” y determinar, además, si fueron o no sacrificados mediante la observación de golpes, agresiones u otro tipo de muertes provocadas.

En este último sentido es interesante señalar que, a partir de la bibliografía consultada, se sabe que los hallazgos esqueléticos para la Quebrada de Humahuaca se asocian más

⁸³ Rowe, J. H., “Inca culture at the time conquest of the Spanish”; en *Handbook of South American Indians*, B. 143, editado por J. H. Steward, Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, Washington D. C., USA, 1946, p. 287.

⁸⁴ Rowe, ob.cit., pp. 293-295.

⁸⁵ Rowe, ob.cit., pp. 295-297.

⁸⁶ Cocilovo, J. A., H. H. Varela y S. G. Valdano, “Estructura de la población antigua de la Quebrada de Humahuaca”, en *Historia Argentina Prehispánica*, editado por E. E. Berberían y A. E. Nielsen, Editorial Brujas, Argentina, 2001, T. I, pp. 265-287.

⁸⁷ Reycraft, Richard Martín (ed), *Us and them. Archaeology and ethnicity in the Andes*, Monograph 53, The Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles, 2005.

recurrentemente con la deformación tabular oblicua⁸⁸ por sobre la deformación circular o tabular erecta.

A modo de conclusión

Según Dussel⁸⁹, hacia finales del 1620 se produjo un cambio de política en la Iglesia americana que favoreció la imposición del castellano. Según él esto condujo, a su vez, al “*endurecimiento de la frontera*” o “*muro*” que separó a los españoles, criollos y mestizos del indio en el transcurso de los siglos XVII y XVIII y, en muchos casos hasta el presente mismo.

Como nuevo arzobispo de Lima Villagómez participaba del enriquecimiento de sus curas mediante la Cuarta Ferial, la cuarta parte del ingreso de los doctrineros para ciertas ocasiones especiales, recolectada por los visitadores episcopales. En este sentido, el arzobispo no escapó a los intereses económicos de los españoles de su época.

Villagómez fue quien también reanudó hacia 1649 las campañas contra la idolatría. ¿Por qué lo hizo? La documentación al respecto no es del todo clara pero, al parecer, la razón podría haber sido exterior al mundo de las doctrinas, quizás producto de la crisis que atravesaba el virreinato.

En cuanto a nuestra región de estudios, la Quebrada de Ahuaca, y tal como ya fue mencionado, no son muchas las fuentes en las cuales poder rastrear las prácticas idolátricas (en este caso vinculadas a los contextos funerarios), y tampoco hay trabajos antecedentes que vinculen documentación con registros arqueológicos en que respecta a este tema. No obstante, algunos datos interesantes han ido saliendo a la luz.

Sabemos, por ejemplo, que en nuestra región en estudio y para la época de la segunda oleada de campañas de extirpación de idolatrías, los jesuitas que estuvieron activamente presentes en ella se negaron a participar de dichas campañas. En este sentido, y a través de la documentación regional de los padres de la compañía pudo observarse que ellos prefirieron intentar que los indios declararan sus ritos ocultos por medio de sermones y confesiones, es decir, prefirieron el método de la persuasión. Sin embargo, también pudo observarse en documentación del clero secular que el maltrato hacia las comunidades originarias ha sido moneda corriente en situaciones como las de las tantas veces mencionadas borracheras y, en documentación de índole testamentaria, pudo verificarse que los abusos de las autoridades eclesiásticas se expresaron de diversos modos, incluye apropiaciones o ventajas económicas.

Por todo ello es que considero que no sería extraño esperar hallar más documentación que mencione prácticas vinculadas a la extirpación de idolatrías aunque, indirectamente hablando y, de acuerdo con la historia regional, de maneras más solapadas y más expresamente ejercidas en el ámbito de los pueblos de educación, en lugar de los antiguos pueblos de indios y/o *pukara*, sitios en los que considero que aún es posible hallar objetos vinculados a las idolatrías fechados contextualmente entre los siglos XVI y XVII.

A partir de los estudios de los historiadores del arte andino y más precisamente en la provincia de Jujuy y en relación con nuestro objeto de análisis también se ha podido constatar que, por ejemplo, la figura de Santiago fue y sigue siendo considerada como la que reemplazaría al hijo del rayo. Según Ricardo González, refiriéndose a la puna jujeña:

⁸⁸ Cocilovo y otros, ob.cit.

⁸⁹ Dussel, ob.cit., p. 142.

Esta identificación de Santiago sigue vive actualmente. Un objeto robado de la iglesia de Abrapampa fue devuelto inmediatamente cuando el cura recordó a los feligreses la condición de 'hijo del Rayo' del santo, según su propia visión (Manolo Santiago, comunicación oral)⁹⁰.

A partir de este testimonio, González interpretó que en Jujuy se habría producido un “*sincretismo funcional*”⁹¹ en el cual los santos reemplazarían al ídolo. Sin embargo, este autor desconoció el posible origen de esta identificación ya que al citar a Henri Stierlin, quien sostiene que lo “*más perturbador*” era que San Juan y Santiago el Mayor fueran considerados hermanos gemelos e hijos del Trueno, no menciona las creencias prehispánicas narradas por las fuentes señaladas en este trabajo sosteniendo, por el contrario, que las mismas podrían devenir de tradición de filiación europea.

De acuerdo con esta nueva perspectiva de análisis arqueológico, por el momento puede decirse que los casos de entierros de niños en ollas en sitios de la Quebrada de Humahuaca nada tendrían que ver con la práctica anteriormente mencionada y publicada por Palma y, tampoco necesariamente, con una costumbre y práctica proveniente de las tierras bajas u orientales ya que, de acuerdo con los documentos eclesiásticos consultados, esta práctica sería tradicional en el mundo andino, incluso con anterioridad al Inca. De hecho, algunos de los últimos trabajos arqueológicos en distintos sitios del Noroeste Argentino confirmarían que este tipo de práctica de entierro en ollas también se ha dado para momentos anteriores.

El hallazgo de este tipo de entierros de niños en ollas en sitios periféricos a los primeros pueblos de encomienda, como el caso de San Antonio de Humahuaca, que continuaron siendo habitados por las comunidades originarias en momentos post contacto, y los datos documentales de la región vinculados a ello, nos obliga como arqueólogos a replantear el análisis de estos contextos de hallazgos y a revisar más sistemáticamente su relación con la documentación de los primeros siglos de la presencia española en el área, en particular, la procedente de reservorios vinculados con la historia de la iglesia. Solo de este modo podremos avanzar en una más acabada reconstrucción de estas prácticas que tradicionalmente la arqueología argentina ha considerado como modalidades funerarias sin más.

Agradecimientos

Al Obispo de Flores y Doctor en Historia de la Iglesia, Pbro. Mario Poli. Al Padre Martín Morales (Js) por permitirme el acceso a Cartas Anuas inéditas del Fondo Antigo de la Compañía de Jesús situado en Buenos Aires, Argentina y, a las bibliotecarias del Colegio del Salvador, Martha Velásquez e Inés Filloy, por su siempre amable colaboración. Al CONICET porque el inicio de esta investigación fue posible gracias a una beca postdoctoral y continuó con mi ingreso a la carrera de investigador. Al Fondo Nacional de las Artes gracias a quien fue posible realizar el trabajo de campo y archivo durante el año 2008 para completar esta investigación vinculada a otro tema de estudio, el de miniaturas en el mundo andino. A la Dra. Callegari le agradezco los comentarios y observaciones a una versión anterior de este

⁹⁰ González, R., “Imaginería popular y vida en la Puna (”, en *BOA, Boletín de Arte*, N° 10, Facultad de Bellas Artes, U.N.L.P., La Plata, 1993, pp. 50-87.

⁹¹ El término sincretismo aunque cuestionado por muchos investigadores sigue siendo un término ampliamente aceptado por la Iglesia católica.

artículo. A un evaluador anónimo, gracias a quien he mejorado algunos pasajes de este artículo. Los datos así como las interpretaciones realizadas son, sin embargo, de mi exclusiva responsabilidad.

Ingresó 8 de abril de 2009
Aceptado 10 de junio de 2009

Chuchos o cutis y chacpas.

El culto a los cadáveres de infantes y adultos dentro de ollas según los extirpadores de idolatrías andinas

Resumen

Las exhortaciones e instrucciones escritas en el Perú el siglo XVII para luchar contra las idolatrías del mundo andino coinciden en describir los entierros de los *Chuchos* o *Cutis* y *Chacpas* como idolatrías a las cuales era preciso extirpar.

Se trata de los característicos entierros de niños y adultos en ollas, frecuentemente hallados en el mundo andino y, en particular, dentro de nuestra región en estudio, Quebrada de Humahuaca, dentro de los recintos domésticos de los sitios conocidos como “pueblos viejos o *antigales*” y *pukaras*.

Entre las fuentes consultadas, la de Villagómez revela la naturaleza y origen de esta costumbre que no se habría generalizado a todos los niños y adultos y que constituiría, desde el punto de vista de la cosmovisión europea, parte de un ritual funerario pero también ceremonial en tanto se consideraba a estos individuos como “seres sagrados”.

En este trabajo se presentarán datos relativos a lo que en arqueología denominamos “contexto de uso” de estos hallazgos, su vinculación con el problema de la extirpación de idolatrías y las observaciones actuales en registros arqueológicos de colección y excavaciones contemporáneas.

Palabras claves: idolatrías; ollas; niños y adultos; entierros; Humahuaca

Mariel Alejandra López

**Chuchos o Cutis y Chacpas.
The cult to the Child and adult's dead body within *ollas* according to the extirpators of
Andean idolatries**

Abstract

The Peruvian's exhortations and instructions of s. XVI for battle the idolatries in the Andean world, describe these categories of child's sepulture, *Chuchos* or *Cutis* and *Chacpas*, like idolatries object of extirpation.

They are the characteristics child and adult's sepulture in *ollas*, in the Andean world and especially, in our region of study, *Quebrada de Humahuaca*, inside the domestic structures in sites well known like "*pueblos viejos* or *antigales*" and *pukaras*.

Within the sources consulted, Villagómez source's reveal the nature and origin of these ritual not generalized to all dead Childs and adults. On the contrary and from European cosmovision, these sepulture were part of an funerary and ceremonial ritual as long as consider these individuals as "sacred beings".

The information presented in this paper is about the "context of function", archaeologically speaking, of these historical records your relation with the problem of the extirpation of idolatries and the present observations in archaeological records of collections and present excavations.

Key words: idolatries; *ollas*; childs and adults; burial; *Humahuaca*

Mariel Alejandra López