

ARRIAGA ¿EXTIRPADOR DE LA IDOLATRÍA O ANTROPÓLOGO DE LA RELIGIÓN ANDINA?

Manuel M. Marzal

El autor explica, en este artículo, que el sacerdote jesuita Pablo José de Arriaga, autor de “La extirpación de la idolatría en el Pirú” (1621), no es un extirpador de idolatrías ni tampoco ideólogo de éstas, sino que se trata de un misionero de las visitas de idolatrías. A partir de esto, rescata la importancia del libro de Arriaga como documento antropológico para la investigación de religión andina. La obra de Arriaga ofrece, en este sentido, una etnografía de las costumbres religiosas, reflexiones sobre el fracaso de la evangelización e incluso una guía de entrevista para conocer la religión de los pueblos visitados.

ARRIAGA. EXTIRPATOR OF IDOLATRY OR ANTHROPOLOGIST OF THE ANDEAN RELIGION?

The author, explains in this article, how Jesuit priest Pablo José de Arriaga, author of “the extirpation of idolatries in Pirú” (1621) is not an extirpator of idolatries or the ideologist of them, but a missionary of the idolatries visits. Starting from that, he rescues the importance of Arriaga’s book as an anthropological document useful for the Andean religion research. The work of Arriaga offers, in this sense, an ethnographic description of religious costumes, reflects over the failure of evangelization, and even presents an interviewing guide for approaching the religions of the visited towns.

Manuel M. Marzal: Sacerdote Jesuita, Antropólogo e Investigador de temas religiosos, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú. E-mail: mmarzal@pucp.edu.pe

Sin duda Pablo José de Arriaga es un pensador importante del Virreinato Peruano. Aunque dedicó la mayor parte de su vida a la educación, implantando la nueva y exitosa pedagogía jesuita en los colegios de Lima y Arequipa, es más conocido por su breve actuación en los años finales de su vida en las campañas antiidolátricas del Arzobispo de Lima Lobo y Guerrero y por su libro *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (1621). Por ello, no es raro que se le llame extirpador y aún el ideólogo de las visitas de extirpación, con toda la carga negativa que tienen estas palabras para muchos estudiosos de la cultura andina. Sin embargo, Arriaga no fue extirpador, título que debe reservarse para los visitantes, como Francisco de Avila (1646-1648)

o Hernando de Avendaño (1649), sino misionero en las visitas de idolatría; no hay que olvidar la división del trabajo que había en éstas entre los jueces visitantes, responsables de descubrir la persistencia de las religiones andinas por medio del examen de acusados y testigos, y los misioneros, responsables de la recristianización de los indios por medio de una predicación intensiva y de la administración del sacramento de la penitencia. Además, Arriaga tampoco fue el ideólogo de dichas visitas, porque no las inició, ni les dio su forma peculiar, tareas que se deben a Avila, quien fue así el verdadero ideólogo. Sin duda la habitual atribución de este término a Arriaga se debe a haber escrito sobre el tema un libro que fue analizado antes de su

publicación por cinco visitantes, y que era un buen manual para la realización de las visitas y se acabó convirtiendo en un clásico.

Esta ponencia, que actualiza otros dos trabajos (Marzal 1981, 1992), defiende que Arriaga debe ser considerado más bien un antropólogo de la religión andina. En efecto, si la antropología religiosa es la rama de la antropología que describe y explica el funcionamiento y significado de los sistemas religiosos, analiza sus cambios en el tiempo y proporciona los métodos y las técnicas adecuadas para recoger tal información, Arriaga, quien pudo estudiar la religión andina persistente en la sierra central a comienzos del siglo XVII, cuando acompañaba como misionero a los jueces visitantes, y escribió un libro sobre la misma, puede ser considerado antropólogo de la religión andina. Dicho libro contiene una cuidadosa síntesis etnográfica de esta religión, un buen análisis etnológico de las razones de su persistencia y de los caminos para promover su transformación, y una exposición sistemática de métodos para investigar que son válidos al margen del contexto judicial y no antropológico en que se aplicaban. Antes de hablar el libro, me refiero brevemente a la vida y personalidad de Arriaga.

Nace en la ciudad de Vergara del país vasco en 1564 y muere trágicamente frente a La Habana (Cuba) el 6 de septiembre de 1622, cuando la nave en que iba a Europa se hundió por una tempestad¹. Arriaga ingresa en la Compañía de Jesús en 1579 en Ocaña (Toledo) y, siendo todavía estudiante, es destinado al Perú, llegando en 1585 a Lima, donde completa sus estudios en el colegio de San Pablo y se ordena de sacerdote. Fue profesor de retórica y rector de los colegios criollos de Lima (1588-1612), en tres períodos interrumpidos en 1601 por su viaje como procurador a Roma, y de Arequipa (1613-1615). Estaba dotado de una aguda inteligencia y de gran capacidad

de trabajo y era considerado un hombre de consejo. La llamada "*Crónica Anónima de 1600*" (Mateos 1944) confirma este juicio, si bien no debe olvidarse, al leerlo, el carácter ejemplar que tenían dichas crónicas, en la reseña que hace sobre él:

"Entre ellos el P. Pablo Joseph de Arriaga, el cual sustentó las escuelas menores de latinidad en Lima muchos años, leyendo el siempre Retórica. Fue este padre un hombre que en pequeño cuerpo tenía un corazón en todo grande, y no menor entendimiento, hombre verdaderamente espiritual en lo interior, y en lo exterior hacendoso en gran manera, de suerte que en industria y trabajo hacia por cuatro ordinariamente (...) Nunca sabía estar sin muchas ocupaciones juntas, pues le veían siempre en un mismo tiempo leyendo a los estudiantes, confesando mucha gente, acudiendo al gobierno de los colegiales, atendiendo a la prefectura de los estudiantes y a la congregación, y con todo esto buscaba siempre limosna para los pobres de la cárcel, para lo cual tenía algunas casas conocidas que iban por su rueda haciendo la comida los domingos, la cual el mismo iba a dar a los presos, sirviéndoles por su mano y haciéndoles después una plática..." (Mateos 1944:I,332).

Apesar de vivir sobre todo en ciudades españolas y de dedicarse a la formación de los criollos, debía conocer suficientemente el mundo indígena y así estuvo encargado de iniciar el colegio de caciques y de construir la casa de Santa Cruz en el pueblo del Cercado. Por eso, al iniciarse las visitas de extirpación, fue elegido para acompañar a los visitantes, como lo cuenta en su libro: "Aunque S. E. me tenía ocupado en dar principio al colegio de caciques y en la fábrica de la casa de Santa Cruz (...), me mandó salir a la visita, en la que acompañé año y medio al doctor Avendaño y algunos meses al doctor Francisco de Avila, y así

lo que dijere será como testigo de vista o informado de persona de tanto más crédito que el mío” (Arriaga 1968 [1621]:299).

No me detengo a hablar en detalle del origen de las campañas de extirpación, ni de sus vicisitudes, ni de sus resultados. Pero es sabido que, a principios del XVII, cuando la mayoría de los indios había recibido el bautismo y parecían haber aceptado el culto católico, el cura cuzqueño Francisco de Avila, párroco en San Damián de Huarochirí, descubrió la persistencia del culto a la diosa Pariacaca y otras muchas formas de religión andina, como lo cuenta detalladamente en el prólogo de su *Tratado de los evangelios* (Avila 1646-1648). A raíz de ese descubrimiento, el Arzobispo de Lima Lobo y Guerrero organizó campañas para procesar a los indios que practicaban ocultamente su antigua religión. Tales procesos fueron como una Inquisición para indios, que estaban exentos de la jurisdicción del Santo Tribunal, con la diferencia de que los procesos iban precedidos de una misión religiosa para evangelizar a los indios, y de que éstos no podían ser condenados a pena de muerte, sino a otras penas menores. Sin duda estas visitas de extirpación respondían a una concepción de Iglesia y de Estado muy diferente a la actual. Se basaban en el supuesto jurídico que los indios, por haber recibido el bautismo, estaban sometidos como todos los cristianos a las leyes penales de la Iglesia en sus desviaciones, tanto en la doctrina como en el culto, y se iniciaron dentro del clima reinante de defensa de la unidad religiosa, que en España llevó a la expulsión de los moriscos y en muchos países de Europa ensangrentó los campos y ciudades por las guerras religiosas.

Hay que subrayar la importancia que tuvo Arriaga, por su libro *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), en sistematizar aquella extraña forma de evangelizar que promovió el Arzobispado de Lima en la segunda y quinta década del siglo XVII, en

torno a Francisco de Avila, a quien Arriaga acompañó personalmente unos meses, y al Arzobispo Pedro de Villagómez (1649), autor de las *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios*, quien cita a menudo el libro de Arriaga. Este libro ha sido reeditado cuatro veces en el siglo XX: Buenos Aires 1910 en la edición facsimilar de Pedro N. Arata; Lima 1920 en la Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú; Madrid 1968 en la Biblioteca de Autores Españoles por Francisco Esteve Barba en *Crónicas peruanas de interés indígena*; y Cuzco 1999 en el Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” por Enrique Urbano. Sobre el contenido del libro, Arriaga escribe en el prólogo:

“Aunque no va esta relación dividida en partes se podrá reducir a tres. La primera, que ídolos y huacas tienen los indios, qué sacrificios y fiestas les hacen, que ministros y sacerdotes tienen en su gentilidad e idolatría el día de hoy. La segunda, las causas de no haberse desarraigado entre los indios, pues son cristianos e hijos y aun nietos de cristianos, y los remedios para extirpar las raíces de este mal. La tercera, la práctica muy en particular de cómo se ha de hacer la visita para la extirpación de estas idolatrías” (Arriaga 1968:194).

Este artículo tiene tres puntos, que corresponden a las tres partes del libro, si bien comienza por la tercera, que trata de cómo se hacían las visitas y de que técnicas y métodos de investigación empleaban los visitantes para descubrir la religión andina que querían desarraigar.

Realización de la visita y sus métodos de investigación

Como se dijo, el libro de Arriaga es un manual de la visita. En su parte tercera el

jesuita describe, paso a paso, el desarrollo de ésta, a base de su experiencia de casi dos años de misionero acompañando a los visitantes. La minuciosa descripción presenta el contenido de los doce sermones de la misión, la distribución del tiempo y horario de la visita, los cuestionarios que debían utilizarse para el interrogatorio de acusados y testigos, los principales actos públicos que debían realizarse durante la visita (entrada solemne, acto central con el auto *auto de fe*, fiesta de la Cruz), etc. Como ejemplo, resumo la celebración de dicha fiesta de la Cruz. Desde un sitio previamente señalado se emprendía la procesión de todo el pueblo hacia la iglesia, llevando un Cristo crucificado. Los sacerdotes andinos confesos “con su candela en la mano y sogá en la garganta y los más culpables con corazas” constituyen una parte importante del cortejo y asisten a la misa que se celebra a continuación en primera fila. Después del sermón, cada uno de los ministros de la “idolatría” se dirige al pueblo para reconocer públicamente que “les han traído engañados y que todo lo que les han dicho es mentira y que, en adelante, no les llamen para ofrecer a las Huacas”. Acabada la misa, se realiza una segunda procesión, cantando en quechua la letanía de la cruz y yendo los ministros en la misma forma de penitentes. Así se hacía una solemne adjuración de las idolatrías y, en recuerdo de ésta, se colocaba una cruz en la plaza, y cada año el día litúrgico de la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre) debía hacerse una fiesta con misa y procesión (Arriaga 1968:255).

En este contexto religioso-judicial, Arriaga expone una peculiar metodología para investigar las religiones indígenas. Esta contiene observaciones útiles para un misionero y para un policía, pero también para un científico social, que llega a una comunidad con su diseño de investigación. Son aprovechables los consejos sobre la exacta anotación de la idolatría que se

descubre en tal pueblo y en tal fecha y sobre la anotación en otro cuaderno de la idolatría que, incidentalmente, se descubre en otros pueblos; las observaciones que se hacen para lograr que los caciques, los ministros y los demás miembros de la comunidad se presten a comunicar la información; y hasta el modo de vencer la desconfianza que despierta todo juez puede ser útil, pues es sabido que la antropología se ha hecho, casi exclusivamente, por miembros de la otra sociedad, a la cual la sociedad nativa sigue teniendo recelo. Pero sobre todo son aprovechables las guías de entrevista para descubrir la religión andina, como el siguiente cuestionario de treinta y siete preguntas con el que se examinaba a los “hechiceros” y testigos en la visita. Se pregunta primero si el interrogado es originario del pueblo o foráneo, aunque hayan nacido ya en el pueblo tanto él como sus padres y abuelos, lo cual es clave para determinar el ayllu al que pertenece y que trae como consecuencia que los originarios veneran más a las huacas y los foráneos a los malquis:

“1. (...) se ha de preguntar al indio si es Llacuaz o Huari, y llaman Huari o Llacayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de fuera, y Llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores, vinieron de otras partes. Y así se conserva en los ayillos esta distinción en muchas partes, y los Llacuaces, como gente advenediza, tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que (...) son los cuerpos de sus progenitores. Y los Huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores tienen muchas huacas, y los unos y los otros cuentan sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría (...).

Una vez conocida la situación desde la que habla el interrogado, hay que averiguar todo el sistema religioso, que está integrado, como cualquier religión, por creencias, ritos, formas de organización y normas éticas. Las preguntas dos a veinte se refieren a la creencia en las huacas, primera categoría de seres sagrados del panteón. Se trata de averiguar sus nombres, sus mitos de origen, su especialización en la protección que otorgan, la organización del culto en torno a ella y su ubicación para que el visitador pueda examinarla:

2. Cómo se llama la huaca principal de este pueblo que todos adoráis.

3. Esta huaca es algún cerro o peñasco grande o piedra pequeña, y sacalle las más circunstancias y señas que pudiere de ella.

4. Esta huaca tiene hijo que sea piedra y huaca como ella, o padre, hermano o mujer. (Esta pregunta se les hace porque siempre todas las huacas principales tienen sus fábulas de que tuvieron hijos y fueron hombres que se convirtieron en piedra, etc.).

5. Quién guarda esta huaca.

6. Qué más huaca adoran en este pueblo.

7. Qué huaca adoran para las chacras y para el maíz o para papas o qué huacas adoran para el aumento del ganado o de los cuyes.

8. Si tiene Cocamama o Zaramama.

9. Qué huancas (éstas son otro modo de huacas) adoran en sus chacaras para el aumento de ellas que llaman chacrayoq.

10. Qué puquios o lagunas adoran.

11. Cómo se llama su paqarina, porque siempre la suelen adorar.

12. Cómo se llama el marcayoc o marcachara, que es como el patrón y abogado del pueblo, que suele ser algunas veces piedra, y otros cuerpo de algún progenitor suyo, que suele ser el primero que pobló aquella tierra (...).

13. Cómo se llama la huaca que adoran para las lluvias, que algunas veces suele ser piedra y otras el rayo, y aunque digan que se llama Lliviac, se les ha de preguntar si es de piedra.

14. Cómo se llama la huaca que adoran para que las acequias no se quiebren.

15. Qué huaca adoran para que no llueva demasiado o para que llueva a su tiempo.

16. Qué huaca adoran para que el maíz crezca bien y no le coma el gusano, de qué laguna traen cántaros de agua para rociar la chacra y pedir la lluvia; a qué lagunas tiran piedras para que no se sequen y vengan lluvias.

17. A qué huaca ofrecen los nacidos de un vientre juntos, que llaman Chuchu o Curi, o al que nace de pies, que llaman Chacpa.

18. Qué huaca es la del cacique, que siempre suele ser muy célebre.

19. Qué huaca adoran cuando van a la mita de chacras, estancias, obrajes o minas para que vuelvan sanos y presto y los españoles no les maltraten y qué ceremonias usan en todas estas cosas.

20. Háseles de preguntar diciendo dónde está la huaca y de qué marca, con qué vestido y con qué ornato y todas las demás circunstancias que se pudieren preguntar y saber, porque no den una cosa por otra, y una huaca fingida por esconder y quedarse con la verdadera, como ha acontecido muchas

veces, y, si fuera posible, ir luego donde está.

Las dos preguntas siguientes inquierien sobre las otras dos creencias del panteón, los malquis y la conopas, y en las preguntas se indican no sólo los rasgos del culto que se desea conocer, sino también el énfasis que ha de ponerse para llegar a la verdad:

21. Qué malquis adoran, que son los cuerpos de sus progenitores, y cómo se llama el padre y cuántos hijos tuvo y en qué partes los tienen, en qué cueva o machay y de qué manera.

22. Qué conopa o chanca tiene, que es su dios Penate, y si es micuy conopa o zara conopa o llama conopa, si es conopa del maíz o del ganado y si todos los demás indios las tienen, lo cual es cosa certísima y en que se ha de instar mucho, porque se ha experimentado que más fácilmente descubre las huacas comunes que las particulares que cada uno tiene.

La pregunta 23 se refiere a las distintas funciones de los “hechiceros”, las que se evidencian por el mismo nombre que se da a éstos, mientras que la 34 se refiere a cómo se consultaba a las huacas:

23. Para examinar al hechicero en su oficio se le ha de preguntar si es villac o huacahuan rimac, que es lo mismo, el que habla con la huaca y le ofrece las ofrendas, o si es humu maxa, que es el más consultado y mingado, o rapyac, o socyyac, o moscoc, o pachacac, o azuac, o yanapac, o brujo, y si habla con el demonio y en qué figura se le aparece (...).

34. Preguntar al hechicero cuando iban a mochar la huaca, qué respuesta daba a los indios y cómo fingía que hablaba la huaca, y si dijere que cuando hablaba a la huaca se tornaba loco (que

suelen decir muchas veces) si era por la chicha que bebía o por efecto del demonio.

Las preguntas 24 a 33 tratan de los ritos festivos, en los que siempre confesaban sus pecados a los hechiceros, de los ritos de transición, como el corte de pelo y el entierro, donde se alude al traslado clandestino de los muertos, que estaban enterrados en los templos, a los antiguos sepulcros o machays, y de los ritos de adoración a otros seres del panteón, como el Sol, el Rayo, los nevados, el mar, etc.:

24. Háseles de preguntar de las fiestas que hacían, a qué tiempos y con qué ceremonias (...), porque suele haber variedad en diversas partes, y muy en particular si se han confesado con sus hechiceros (...).

25. Qué días bebían y qué bailes bailaban, y qué cantos cantaban en las fiestas de las huacas, y dónde se juntaban a confesarse estos días con sus hechiceros, que suelen tener lugares señalados para este efecto que llaman cayan.

25. (sic) Si tienen cuerpos muertos chuchus, que son los nacidos de un parto, o chacpa, los que nacen de pies, guardados en sus casas, o saben quién los tiene, y si a estos tales que murieron o están vivos los bautizaron, que suele no hacello.

26. Preguntar quién trasquiló a su hijo los cabellos y quién los tiene guardados (...).

27. Los cuerpos muertos, que han desenterrado de las iglesias.

28. Averiguar qué lugares hay y dónde están, que llaman Apachita y Tocañca.

29. Inquirir desde qué lugar y en qué tiempo adoran al Sol y al Rayo (...).

30. Si adoran la sierra nevada y a la mar cuando van a los llanos tirándose las cejas.

31. Qué hechiceros tienen a su cargo echar las fiestas y ayunos y mandar hacer la chicha y enseñar a los mozos sus idolatrías y supersticiones.

32. Si ponen parianas para guarda de las chácaras y quiénes son.

33. Qué cosa ofrecen a las huacas y si tienen llamas (...) o chácaras, y quién es el mayordomo de las chácaras de las huacas, que llaman Pachacac.

Finalmente, las dos últimas preguntas tratan de averiguar las personas no bautizadas y la base económica del culto las huacas. En cuanto al primer punto, es interesante la formulación de la pregunta (“con recato y prudencia “), que indica la general aceptación del bautismo, la posible excepción en la zona rural y su manipulación para los propios fines:

35. Inquirir con recato y prudencia si hay algunas personas que no están bautizadas. Porque suelen esconder algunos por no bautizados, especialmente en las estancias y en el campo. Y también ha sucedido, y yo lo he visto, decir a las indias, por descasarse de sus maridos, que no estaban bautizadas (...).

36. A la postre se ha de preguntar por la hacienda que la huaca tiene; si tiene dinero, que éste suele estar en poder del que la guarda o en el mismo lugar de la huaca, si tiene oro o plata, huasas, chacras hincas, o tincurpas, o aquillas, con que les dan de beber, que casi todas las huacas las tienen” (Arriaga 1968:248-250).

Sin duda estos treinta y siete puntos del cuestionario forman una guía de entrevista válida para un antropólogo de la religión

andina. En mi larga experiencia docente me he encontrado con no pocos estudiantes que, al preparar su diseño de investigación, se detenían mucho en la presentación del problema, en el marco teórico de análisis, en la formulación de las hipótesis, en la selección de los informantes o en el tamaño de la muestra, etc., para terminar añadiendo que iban a aplicar una guía de entrevista o una encuesta, pero sin presentarlas detalladamente. Sin embargo, cualquiera que se dedique a la investigación social sabe que es básico construir muy bien la herramienta con la que se va a descubrir la realidad; dicha construcción exige, por una parte, conocer suficientemente el hecho social que se investiga, pues en caso contrario no se puede hacer preguntas, para lo cual debe leerse antes la etnografía existente sobre el lugar o sobre lugares parecidos, y por otra, conocer bien la teoría desde la que se quiere investigar, que también es parte de las preguntas que se formulan, pues de lo contrario no puede leerse la realidad con el enfoque elegido. Los cuestionarios de Arriaga tienen ya una base empírica sobre la religión andina persistente y, además, una base teórica sobre las razones de la persistencia, que eran el verdadero objeto de su investigación. Paso a exponer ambos puntos, que son la segunda y tercera parte de la ponencia.

La etnografía religiosa andina

En los primeros capítulos de la obra, del segundo al sexto, Arriaga ofrece una apretada síntesis etnográfica del sistema religioso andino, noventa años después de la conquista. En el capítulo segundo describe el panteón andino, donde señala tres categorías de seres sagrados, que son wakas, malquis y conopas. Llama la atención que no haga ninguna referencia al Dios creador, a pesar de que tanto Avendaño (1649) como Avila (1646-1648)

hablarán en sus respectivos sermonarios del Dios creador andino. Esto quizás se deba a que Arriaga describe la religión popular andina de la sierra central, y en la religión popular el Dios creador, aunque se acepte, suele tener escasa importancia ritual, como sucede con muchos católicos populares que “creen en Dios y rezan a los santos”.

Sobre las wakas, distingue entre wakas fijas y móviles. De las primeras enumera el sol (*Inti o Punchao*), la luna (*Quilla*), el trueno (*Libiac o Hillapa*), el mar (*Mamacocha*), la tierra (*Mamapacha*), los manantiales (*Puquios*), los ríos, los cerros, los nevados (*Razu o Ritti*) y a los ancestros (*Paqarinas*): De las wakas móviles dice: “de ordinario son de piedra y las más de las veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o de mujeres, y a algunas de estas wakas dicen que son hijas o mujeres de otras wakas; otras tienen figuras de animales. Todas tienen sus particulares nombres” (Arriaga 1968:202). La segunda categoría son los malquis, “que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las wakas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los machays, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas y de plumas de diversos colores o de cumbi” (Arriaga 1968:203). La tercera categoría, las conopas, que son los ídolos familiares para la protección de la casa o de la chacra.

En el capítulo tercero, Arriaga describe los diferentes ministros o funcionarios de la religión andina, a los que da el nombre genérico de *Umu o Laica*. Se distinguen por las funciones que cumplen, y así hay sacerdotes que pueden hablar con las wakas o malquis y hacerles ofrendas (*Wakapvillac o Malquipvillac*), curanderos (*Macsa*), confesores (*Aucachic*), adivinos, que reciben diferentes nombres según la técnica de adivinación que utilicen (maíz,

cuy, araña, sueños) y, finalmente, brujos (*Cauchus*), que pueden incluso causar la muerte a las personas. En el capítulo cuarto, enumera las principales ofrendas: chicha, llamas, cuyes, maíz, frutillas secas (*espingo y aut*), plumas de ave, polvos de color, conchas marinas (*mullu*), sebo de llama (*bira*), plata, coca, etc.

En el capítulo quinto, Arriaga describe los ritos festivos, que se hacen en honor de las wakas. En ellos se denominan a éstas: “*Runapcamac* o criador del hombre y otros nombres semejantes debidos a sólo Dios, y le piden que les dé salud y vida y de comer” y se hacen diferentes ofrendas, ayunos y confesiones de los pecados, para terminar bebiendo, bailando, cantando y danzando. Finalmente, en el capítulo sexto, se presentan los ritos de transición con motivo del embarazo, el nacimiento, la imposición del nombre, el corte de pelo, la colocación de huaras o pañetes, el matrimonio previo o *tincunucuspa* y la muerte. Allí mismo se recogen ritos impetratorios con distintos fines: la maduración de los frutos, conseguir el amor de una mujer, asegurar la maternidad, construcción de una nueva casa, protección durante un largo viaje, las neblinas o los eclipses.

En general, puede decirse que la etnografía que presenta Arriaga es minuciosa y se confirma con ejemplos de la rica experiencia de campo del autor, pero su base judicial, por más que fortalezca la exactitud del dato con las preguntas y respuestas concretas de varios informantes que facilitan la generalización, parece desvalorarla, al privarla de la simpatía y de la aceptación del punto de vista del investigado, que son propias de la buena etnografía. Además, en esta desvaloración influyen también el clima ideológico y teológico de la época; en efecto, a la apertura ante el humanismo propia de la primera época de la conquista americana, cuando el franciscano Bernardino de Sahagún

hizo una etnografía religiosa azteca en su “*Historia de las cosas de Nueva España*” (1585?), sigue cierta intransigencia de la contrarreforma y el endurecimiento de la política religiosa española. Como ya observé, la extirpación de las idolatrías en el Perú se inicia precisamente poco después de la expulsión en España de los moriscos, la población musulmana que se bautizó después de la conquista de Granada para permanecer en el país, y Arriaga lo recuerda consabor a justificación: “donde más se echa de ver la dificultad que hay en que errores en la fe, mamados con la leche y heredados de padres a hijos, se olviden y desengañen, es en el ejemplo que tenemos nuevo delante de los ojos, es la expulsión de los moriscos de España”, por más que concluya: “no ésta encanecido el mal en nuestros indios: fácil es el remedio al que desea curarse, como ellos lo desean, cuando le descubren su falta” (Arriaga 1968:195). Como ejemplo de la etnografía religiosa de Arriaga recojo su descripción de la confesión indígena, de la que éste habla en los capítulos tres y cinco:

“Aucachic, que en el Cusco llaman Ichuris, es el confesor; este oficio no anda solo, sino que siempre es anexo al Villac o al Macsa sobredicho. Confiesa a todos los de su ayllu, aunque sea su mujer e hijo. Estas confesiones son siempre en las fiestas de la wakas y cuando han de ir camino largo. Y son tan cuidadosos en su oficio que he topado yo algunos muchachos que nunca se habían confesado con sacerdote alguno de Dios Nuestro Señor y se había confesado ya tres o cuatro veces con estos ministros del demonio (...).

Durante el ayuno se confiesan todos, indios e indias, con los que tienen este oficio, sentados en el suelo el que oye y el que se confiesa, en lugares que suelen tener en el campo diputados para este efecto. No confiesan pecados interiores, sino de haber

hurtado, de haber maltratado a otros y de tener más que una mujer (porque tener una, aunque sea estando amancebado, no lo tienen por pecado); acúsanse también de los adulterios, pero la simple fornicación de ninguna manera la tierra por pecado; acúsanse de haber acudido a reverenciar al Dios de los españoles y no haber acudido a las wakas. El hechicero les dice que se enmienden, etc. Y ponen sobre una piedra llana de los polvos de las ofrendas y hace que los sopla, y con una piedrezuela que llaman Pasca, que quiere decir perdón, que la lleva el indio o la tiene el que confiesa, le refriega la cabeza con maíz blanco molido, y con agua le lavan la cabeza en algún arroyo o donde se juntan los ríos, que llaman Tincuna. Tienen por gran pecado esconder los pecados cuando se confiesan, y hace grandes diligencias para averiguarlo el confesor. Y para esto en diversas partes tienen diversas ceremonias. En unas, en llegando el indio al confesor (...), teniendo una cuentecilla del mullu con dos dedos de la mano derecha, levantando la espina hacia arriba, dice sus pecados y en acabando la da su al confesor, y él la toma, e hincando la espina en la manta, la aprieta hasta que se quiebre la cuenta, y mira en cuántas partes se quebró, y si se quebró en tres ha sido buena la confesión, y si se quiebra en dos no ha sido buena la confesión, y dice que torne a confesar sus pecados.

En otras partes para verificar esto mismo toman un manojillo de hicho (...). En otras lo adivinan por la sangre de los cuyes, y en un pueblo cerca, atando las manos atrás al penitente cuando acaba de confesar y apretándoselas con un cordel, le hacía el confesor decir la verdad. Hoy dijo delante de mí un indio al visitador (*donde se confirma que Arriaga no interrogaba, sino que era testigo presencial*) que, dándole el confesor con un palo, le apretaba a que confesase todos sus pecados y otro, que dándole con una sogá. Danles por

penitencia los ayunos sobredichos de no comer sal ni ají, ni dormir con sus mujeres, y uno dijo que le habían dado este ayuno por seis meses” (Arriaga 1968:212-213).

Etnología religiosa andina

Llamo así a la reflexión sobre el hecho religioso descrito por el etnógrafo, para tratar de comprenderlo dentro de su propia lógica y para descubrir las leyes de funcionamiento. La etnología andina es especialmente útil para analizar la evangelización hecha por los misioneros y los mecanismos de resistencia cultural de los indios. A pesar de la cristianización intensiva de la población indígena, sobre todo después del fin de las guerras civiles y de la reducción general de los indios a pueblos ordenada por Toledo, las religiones nativas seguían vivas. Es cierto que el culto oficial cayó con el imperio, pero quedaban los cultos locales, cuyo desarraigo se trazó la extirpación. Arriaga analiza en su obra por qué había sobrevivido dicha religión nativa local. Su análisis se parece al de un antropólogo moderno que analiza el fracaso de un proceso de aculturación dirigida, y aunque Arriaga no maneja “naturalmente” ciertos conceptos y teorías, que crea la antropología cultural tres siglos después, no por eso su análisis deja de ser una explicación científica de un hecho social.

Arriaga desarrolla las *raíces y causas de la idolatría, que hoy en día se halla entre los indios* en los capítulos siete y ocho del libro y las amplía en el once, al hablar de los medios para desarraigarla. Para dicho autor, la causa del fracaso está en que no se han presentado de un modo adecuado las creencias y ritos de la nueva religión y, al mismo tiempo, se ha olvidado la capacidad de resistencia de las creencias nativas y de los hombres interesados en mantenerlas, sobre todo los ministros de idolatría y los curacas. Paso a exponer cada punto:

1) Desconocimiento de la doctrina por falta de catequesis. Aunque los muchachos asistan a diario y los adultos los miércoles y los viernes a la catequesis, como está mandado en las ordenanzas y sinodales, cuando la recitan bien, “es como papagayos, sin entender lo que dicen, y si les preguntan, responderán todos juntos, y si le preguntan a cada uno de por sí, de veinte sabe uno la doctrina, digo el texto de la cartilla, y de éste cuando muchachos saben más y cuando más viejos menos”. Además, la catequesis a veces “se enseña con muchos errores, trastocando o mudando algunas palabras o letras (...), como en el credo por decir Hucllachacuininta, que es la comunión o junta de los santos, decir Pucllachacuininta, que es la burla o trisca de los santos “. Por otra parte, hay curas que no saben el quechua y hay demasiados pueblos en una sola doctrina. Por eso, Arriaga concluye: “no hay muchacho, por pequeño que sea, que no sepa el nombre de la huaca de su ayllu, y aunque sólo sea por hacer esta experiencia, lo he preguntado a muchos, no me acuerdo que ninguno, por muchacho que fuese, me haya dejado de decir su huaca, y son bien pocos los que, preguntados quiénes Dios y quién Jesucristo, lo sepan” (Arriaga 1968:218-219).

2) Resistencia de la cosmovisión andina, sobre todo en lo referente al origen y fin del hombre. Arriaga constata que los indios “están persuadidos no sólo que los españoles proceden de un principio y los negros de otro, sino que cada ayllu y parcialidad de los indios tiene su principio y Pacarina “ (cerro, fuente, etc.), al que rinden culto y del que conocen leyendas o mitos. Luego, aludiendo a las dificultades de la política de reducciones de Toledo, Arriaga observa. “Esta es una de las razones por que los indios están tan pertinaces y tercios en conservarse en sus sitios y pueblos

antiguos y en volverse a ellos, cuando los reducen a otros pueblos, porque tienen a aquéllos por su patria y Pacarina “. En cuanto al fin, los indios siguen creyendo que “las almas de los que mueren van a una tierra que llaman Ypamarca (...); dicen que antes de llegar hay un gran río, que han de pasar por un puente de cabellos muy estrecho; otros dicen que los han de pasar unos perros negros, y en algunas partes los criaban y tenían de propósito con esta supersticiosa aprehensión y se mataron todos “. Esta creencia en perros negros que ayudan al muerto a cruzar por el río hasta el más allá se mantiene todavía y es confirmada por la moderna etnografía andina. Además, según Arriaga, en la sierra central no reconocen que en el otro mundo “haya de haber ni pena para los malos ni gloria para los buenos (...), no tienen conocimiento de la resurrección de los muertos” (Arriaga 1968:220).

Pero los indios no sólo conservaron sus creencias sobre el origen y fin, sino que reinterpretaron la predicación católica desde sus categorías politeístas y con el recurso al sincretismo, que es una forma de resistencia. En este sentido Arriaga presenta dos afirmaciones comunes en los indios que él califica de “errores”:

“El primero es que entienden y lo dicen así, que todo lo que los padres predicán es verdad y que el Dios de los españoles es buen Dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas y sus malquis y sus fiestas y todas las demás cosas que le han enseñado sus antepasados y enseñan sus viejos y hechiceros; y ésta es (...) cosa muy repetida de sus hechiceros y así dicen que las huacas de los viracochas son las imágenes y que, como ellos tienen las suyas, tenemos nosotros las nuestras (...).

Otro error y más común que el pasado es que pueden hacer a dos manos y acudir a entrambas dos cosas. Y así sé yo donde de la misma tela que habían hecho un manto para que la imagen de Nuestra Señora, hicieron también una camiseta para la huaca, porque sienten y dicen que pueden adorar a sus huacas y tener por Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las huacas y hacelles sus fiestas y venir a la iglesia y oír misa y confesar y aun comulgar” (Arriaga 1968:224).

Tal reinterpretación sincrética se ha debido, según Arriaga, a no haber suprimido los misioneros las huacas ni otras ocasiones de “idolstrar” y a no haber comprendido las formas de resistencia religiosa de los indios. Luego enumera las huacas móviles (malquis, conopas, símbolos varios, instrumentos musicales, etc.), que debieron quitarse “de los ojos, que hubiera sido motivo para quitárselas también del corazón” Arriaga cree que donde ha habido “mayor descuido y remisión es en consentir y disimular sus borracheras y las juntas que hacen para ellas, especialmente en las *mingas* que llaman, para hacer sus chácaras o casas” y que tal disimulo se ha hecho por los intereses creados de las personas metidas en el negocio del vino, “falta que no es de todos, pero de los más”. Finalmente, Arriaga se refiere a distintos casos donde los indios han camuflado sus ídolos y ritos bajo imágenes y ritos cristianos, como la fiesta del Corpus, que se celebra en honor de Oncoy, las llamas adornadas, que acompañan la procesión del Corpus y luego son sacrificadas a dos lagunas, las huacas escondidas en las peanas de los santos o debajo del altar, etc. (Arriaga 1968:223). Es sabido que estos camuflajes y ocultamientos eran formas de resistencia que se dieron realmente en la primera época de la evangelización; sin embargo, hay estudiosos que sostienen,

sin mayor prueba empírica desde mi punto de vista, que siguen dándose entre los católicos quechuas; personalmente juzgo que, en aquella lucha entre las wakas y los “santos”, éstos acabaron ganando, porque los indios fueron tomando conciencia de que los “santos” respondían con “milagros” a las súplicas de sus “devotos”, y fueron haciendo suyos muchos rasgos del catolicismo popular español, que habían transplantado tanto los misioneros como los colonos españoles. Puede consultarse al respecto mi reciente trabajo sobre la importancia de los santos (Marzal 2002).

3) Descuido en el culto y en los templos, junto con la ignorancia que los indios tienen sobre el sacramento de la eucaristía. Arriaga parte de la experiencia de que:

“no ayuda poco, mayormente a la gente común, a tener estima de las cosas de la cristiandad, el ornato y aparato en el cultivo divino. Y siendo comúnmente los indios inclinados a la veneración y adoración de Dios, bien se deja ver cuán poco ayuda tienen (...), por la negligencia que hay en el ornato exterior de los templos y celebridad de los oficios divinos” (Arriaga 1968:221).

Además, sostiene que hay dinero suficiente, por el que se saca cada año de los tributos para la Iglesia y porque “los indios acuden con facilidad a semejantes gastos, o haciendo algunas chacaras para tal efecto o de otras maneras, si hay quien los alienta a ello” (Arriaga 1968:236). También aquí se trata de un factor que debió darse sobre todo al comienzo, porque la Iglesia, a lo largo del período virreinal, hizo un gran esfuerzo tanto en la construcción de templos, que siguen siendo la admiración de los turistas que llegan a remotos pueblos, lo cual se facilitó con la gran colaboración de los indios que ya observa Arriaga, como en la organización del culto, que se llegó

a arraigar profundamente en la vida del pueblo, al punto que Mariátegui (1928), aunque concluya sin mayor prueba que “el paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico”, llegue a decir enfáticamente que:

“el catolicismo, por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una actitud tal vez única para cautivar una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual (...). Los misioneros no impusieron el evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas” (Mariátegui 1928:149-150).

4) Resistencia de los sacerdotes andinos y curacas. Los primeros, que, según Arriaga, eran al menos el diez por ciento de la población, se oponían por ser afectados en sus intereses:

“Otra causa se puede dar próxima de las idolatrías que se hallan entre los indios, que es los muchos ministros y maestros que tienen de ellas, como se ve en los que han sido descubiertos y penitenciados en todos los pueblos. Y hecha la cuenta de todos, mayores y menores, de ordinario se halla para diez indios, y para menos un ministro y maestro. Cada ayllu y parcialidad tienen sacerdotes particulares y acontece no haber quedado en el ayllu más que tres o cuatro casas, y éstas tienen una huaca y sacerdote particular (...). Bien se deja entender que, teniendo como tienen tantos maestros, que en todas ocasiones y en todas partes les están repitiendo las cosas que aprendieron con la leche y que son conforme a su capacidad e inclinación, y no teniendo quien les enseñe los misterios de nuestra fe, que son tan superiores a su entendimiento, sino como dice el refrán: ‘Tarde, mal o nunca’, cuánta ignorancia tendrán en las cosas de la religión cristiana y cuán enseñados y actuados estarán en las

cosas de su gentilidad” (Arriaga 1968: 221).

Para remediar esto, Arriaga propone tres medios: examinar a los curanderos “(ambicamayos), para que, quitando lo que es supersticioso y malo, se aprovechen de lo que es bueno como es el conocimiento y uso de algunas yerbas y de otros simples “; ayudar con alguna limosna a dichos sacerdotes, porque “los más de ellos son muy pobres y viejos y que no ejercitan el oficio sino para tener que comer “; y a los más peligrosos, recluirllos en la casa de Santa Cruz, “que la temen grandemente “, o en un centro similar en los demás obispados, o repartirlos en los conventos o en hospitales porque “el quedar estos viejos en sus pueblos es el mayor daño y la principal causa de sus errores” (Arriaga 1968:228). En cuanto a los curacas, observa Arriaga:

“Otra causa para conservar la idolatría entre los indios (...) es la libertad de los curacas y caciques en hacer lo que les parece y el cuidado y solicitud en honrar y conservar los hechiceros, esconder sus huacas, hacer sus fiestas, saber las tradiciones y fábulas de sus antepasados y contallas y enseñallas a los demás. Y si ellos fuesen lo que debían ser, sería el único medio para desterrar la idolatría, porque ellos hacen de los indios cuanto quieren y si quieren que sean idólatras, serán idólatras, y si cristianos, cristianos, porque no tienen más voluntad que las de sus caciques y ellos son el modelo de cuanto hacen” (Arriaga 1968:222).

Sin duda, los caciques o curacas, que tenían un gran poder, heredado de la tradición cultural y reforzado por el régimen colonial español, que los había convertido, junto a los alcaldes, en intermediarios indígenas, fomentaban la idolatría, de forma más o menos encubierta, para alimentar la conciencia étnica entre los indios. Para asegurar la mediación de los curacas en la tarea evangelizadora, Arriaga aconseja no abusar nunca de ellos y ganárselos con dones, porque “ganada

la puerta de los curacas, no hay dificultad en descubrir todas las huacas e idolatrías, y aconseja, además, educarlos en la policía y la religión cristiana” desde niños, en el colegio de caciques del Cercado de Lima y en otros dos colegios que el rey había ordenado abrir en Cuzco y en Charcas.

En síntesis, puede decirse que, bajo estas causas y observaciones que Arriaga hace sobre la supervivencia de la religión nativa, hay muchos conceptos y teorías etnológicas y muchas técnicas del cambio dirigido, que la antropología cultural norteamericana va a desarrollar durante el siglo XX; por eso, el análisis de Arriaga para explicar el poco éxito de la cristianización indígena hasta ese momento tiene seriedad científica.

No quiero terminar esta ponencia sin referirme al amplio y bien documentado estudio introductorio de Urbano (1999) en su edición de Arriaga para explicar el nacimiento de las campañas de extirpación promovidas por el arzobispo Lobo y Guerrero y el Sínodo de 1613, y en concreto a su hipótesis de la construcción retórica de la sociedad carcelaria andina (Urbano 1999: CXVI-CXXIV) que, en mi opinión, contiene puntos discutibles. Urbano, recurriendo a los conceptos de “discurso” antiidolátrico y de “invención” de un grupo social, trata de armar el rompecabezas de los hechos para explicar cómo nace la extirpación. Parte de que, a comienzos del XVII, “la construcción de una sociedad virreinal con grupos diferenciados y con fronteras simbólicas bien diseñadas no planteaba inconvenientes, ni tenía que vencer obstáculos mayores. Al contrario, social y políticamente, la administración colonial y la Iglesia viven en armonía” (Urbano 1999: CXX). En efecto, era la construcción de una sociedad culturalmente mestiza y de un reino con dos repúblicas, que tenían una relativa autonomía política y cultural, pues a los indios se les permitía conservar sus costumbres y sus instituciones no contrarias

al proyecto político del virreinato, según la real cédula de 1555, así como conservar ciertas prácticas religiosas no contrarias al evangelio, según el planteamiento del *De procuranda* de Acosta. Luego Urbano se pregunta qué significa la “extirpación de la idolatría” en medio de dos formas sociales armoniosas y complementarias y responde:

“En primer lugar, Avila y el clero secular del arzobispado buscan ser reconocidos en sus funciones de actores sociales y difusores de la *doctrina christiana*. Esta tendencia se venía poco a poco dibujando desde el Tercer Concilio limense y se consolida a comienzos del XVII con Lobo y Guerreo. *Item*, la Compañía de Jesús abarca la gran mayoría de los campos hasta ese entonces ocupados y definidos por otras órdenes religiosas. En Lima, la instalación del colegio-cárcel para indios idólatras y la implantación de instituciones educativas para distintos grupos sociales da a los teatinos una responsabilidad social que las otras formaciones religiosas desempeñaron hasta el Tercer Concilio limense en forma improvisada, intuitiva y luego algo relajada en muchos casos. *Item*, la existencia de idólatras aparece como el último recurso para afirmar la cohesión de la sociedad virreinal. Con los indígenas-idólatras y con el colegio-cárcel, el poder político y religioso virreinal puede atraer la atención de los grupos y personas hacia lo que los unen. En ese sentido, el indígena idólatra y la institución colegial-carcelaria, guardan los residuos de lo que Todorov llama el otro. Entiéndase: la institución antiidolátrica no denuncia al indígena para reconocer al Otro, sino más bien para fortalecer la igualdad o identidad de la sociedad colonial” (Urbano 1999:CXXI).

Personalmente, estoy de acuerdo con las dos primeras respuestas, que reflejan el dinamismo y los conflictos de la naciente Iglesia virreinal y sobre las que hay abundante documentación fácil

de interpretar. En cambio, me parece más discutible la tercera respuesta y su interpretación de los hechos. Apoyo mi postura en que las visitas de extirpación fueron un acontecimiento bastante restringido tanto en el espacio, pues se limitaron casi únicamente al arzobispado de Lima, como en el tiempo, pues se realizaron sobre todo en la segunda y quinta década del siglo XVII, y así no se pueden pensar como mecanismo de identidad de toda la sociedad colonial. Por otra parte, el nacimiento de las visitas se debió a los descubrimientos de Avila, que supo canalizar lo que muchos, en el clima de la expulsión de los moriscos a la que se alude Arriaga, pensaban sobre la persistencia de formas religiosas contrarias al bautismo recibido y sobre la ineficacia, para solucionarla, de la política de destrucción violenta de la primera hora por misioneros y conquistadores, así como de la política de tolerancia posterior que esperaba que dichas formas religiosas fueran desapareciendo poco a poco. Por eso, se implementa una política sistemática de desarraigo de las supervivencias religiosas en indios que eran hijos y aun nietos de bautizados. Finalmente, el colegio-cárcel, los mismos colegios de caciques y la importancia de la confesión general que se practicaba a menudo con ocasión de las misiones con que se iniciaban las visitas pueden explicarse perfectamente por razones propias vinculadas a las prácticas ascético-jurídicas y a la pedagogía y espiritualidad jesuitas, sin necesidad de postular un discurso antidolátrico o una invención del indio.

Referencias Citadas

- Arriaga, P. J. de
1968 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Editado por F. Esteve. Crónicas Peruanas de Interés Indígena. Biblioteca de

- Autores Españoles, Madrid.
- Avendaño, F. de
1649 *Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general el Inca*. Jorge López Herrera, Lima.
- Avila, F.
1646-1648 *Tratado de los evangelios*. 2 Vols., Lima.
- Mariategui, J. C.
1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Marzal, M. M.
1981 Pablo José de Arriaga (1564-1622). En *Historia de la antropología indigenista. México y Perú*, pp.381-392. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1992 Pablo José de Arriaga (1564-1622). En *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial* Vol. 1, pp.269-290. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 2000 *Los santos y la transformación religiosa en el Perú colonial*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- Mateos, F. (Editor)
1944 *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. 2 Vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Urbano, H. (Editor)
1999 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, por P. J. de Arriaga (1621). Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- Villagómez, P.
1919 [1649] *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios*. Horacio Urteaga y Carlos A. Romero, Lima.

Nota

1. El religioso de San Jerónimo que iba en el mismo galeón cuenta: "no se ahogó, porque junto a la chalupa, con un Christo entre sus brazos, con el cual había animado toda la gente del galeón, y esforzado a que muriesen como buenos cristianos, después de haberlos confesado, se arrimó, vestido con su sotana y un manteo de anascote, y allí hincado de rodillas, los ojos clavados en el Christo que tenía entre sus brazos, dio su alma a Dios" (citado por Urbano 1999: CXXXIX).