

Universidad de Chile Facultad de Filosofía y Humanidades Licenciatura en Historia

Seminario de Grado: Sociedad y Cultura durante la Colonia

Vicios a ojos del Señor: Satanización y persecución del consumo de alcohol y la hoja de coca en el Perú colonial (1550 – 1700)

Informe para optar al Grado de Licenciatura en Historia presentado por:

Miguel Cañas Arriagada

Profesora Guía: Celia Langdeau Cussen.

Santiago de Chile 2021

Índice

Introducción	Pg. 3
Discusión Bibliográfica	Pg. 5
Cap. 1. Leyes y Prejuicios: La Corona y los Vicios Andinos	Pg. 10
Cap. 2. El Vicio en Perú, la visión clerical	Pg. 16
2.1 Las campañas de extirpación de idolatría	Pg.16
2.2 José de Arriaga y la ignorancia	Pg. 17
2.3 Pedro de Villagómez y los antepasados	Pg. 20
Cap. 3. Gentiles, Cristianos y el Temor a Dios	Pg. 24
3.1 Acusación Criminal contra Cristóbal de la Torre	Pg. 24
3.2 El Indio buen cristiano	Pg. 27
3.3 Un concepto de Vicio Colonial	Pg. 29
4 Conclusiones	Pg. 31
5 Bibliografía	Pg. 35

Agradecimientos

En deuda con mi profesora guía, Celia Cussen, cuya buena disposición y activa participación en este trabajo, terminaron por facilitar mucho su avance, así como permitirme disfrutar de esta investigación.

También a nombre de mi familia, mis padres y mis hermanas, gracias a quienes pude llegar a esta instancia, dándome un apoyo incondicional en todo momento.

También a mis amigos más cercanos, a quienes mostraron interés, se dieron el tiempo de leer mis avances, y darme sus opiniones.

Introducción

Una figura que, históricamente, siempre ha llamado la atención a partir de documentación colonial de los prejuicios heredados del período, ha sido la del "indio vicioso", el indígena conquistado que cede a impulsos reprochados por autoridades hispanas, así también, posteriormente por la propia comunidad criolla. Indio vicioso, como constructo colonial, hace directa referencia a los peores hábitos de estos: el ocio o holgazanería, la borrachera, la idolatría incluso. Se trata de características negativas que varias veces resultan ser reductivas, así también estigmatizadoras, que durante mucho tiempo se atribuyó al así llamado "trauma colonial", pero como veremos en nuestro trabajo, tiende ser funcional a los intereses hegemónicos.

En la práctica, esta imagen de "indio vicioso" está en directa relación con los ritos, costumbres y cultura asociados al consumo tanto de bebidas alcohólicas, como la hoja de coca en el mundo andino, en tela de juicio al momento de la conquista y colonización occidental, derivando en una satanización relativa de estas prácticas. Para profundizar en ello, la pregunta que guiará la presente tesis sería la siguiente: ¿Cómo se construye la idea de vicio en el contexto de la evangelización en el Perú colonial, en relación con el consumo del alcohol y la hoja de la Coca?, es decir, cómo estos objetos, algunos de culto y otros asociados a la vida cotidiana de los indígenas colonizados, abren paso a un debate profundo respecto a la imposición de un nuevo paradigma político – religioso, al mismo discurso cristiano y su imposición sobre la mentalidad nativa. Con ello en consideración, nuestro argumento se basa en la propuesta de que el Perú virreinal sirvió como un campo de transformación, no solo de las mentalidades nativas, sino que también de los propios conquistadores, generando un proceso de satanización que utilizó fiestas y hábitos usuales, como la coca y la chicha, de estas comunidades como un mecanismo de evangelización y "culturalización", al ser catalogadas como "vicios".

La idea de vicio en el período colonial (1550 – 1700), nos parece particularmente interesante en la medida en que alude a una actitud desviada que, en la práctica, atenta contra las buenas costumbres: ahí nace parte de nuestras inquietudes, en ese choque entre definiciones de "buenas costumbres" de dos mundos completamente diferentes. Por supuesto, dicha disputa se resolvió en la imposición de un modelo claro, europeo de buenas costumbres, en rechazo constante a esas tradiciones andinas que buscaban desacreditar. Sin ir demasiado lejos, una representación histórica y que se ha repetido varias veces, tanto en textos académicos como en salas de clase, es esta imagen de "indio vicioso" o "indio borracho", que invisibiliza la explotación laboral que ejercían los hispanos sobre sus indios de encomienda, retratando a estos como flojos, holgazanes, hechiceros, idólatras y borrachos sumidos en cuánto placer pudiesen obtener.

Para profundizar en lo que entendemos por vicio, trabajaremos con dos acepciones del término, que emanan desde el campo cívico y cristiano, respectivamente. A inicios de siglo XVII, Covarrubias en su diccionario *Tesoro de la lengua Española o Castellana* (1611) señala:

"VICIO, es un afecto, o hábito del animo nacido; que se opone al compuesto vivir de los hombres. (...) Nos lleva por sendas erradas, como por caminos reales la virtud, (...) porque de la manera que es más mortífero veneno se disfraza, con más dulzura se nos representa el vicio mayor, más apetecible, y más suave (...)" 1

Se trata así de una definición normativa de una conducta que atenta contra lo que representa el "compuesto vivir de los hombres", al que se refiere Covarrubias. Alejan al individuo, a la sociedad, de lo que se entiende por virtud, atraídos por engaños dañinos para dicha población. Por otro lado, desde una perspectiva eclesiástica nos encontramos con un paralelo, que define que vicio es aquello que se opone a la actitud de los "buenos cristianos", que se asimila a esta idea del "compuesto vivir de los hombres". Tal sería el caso manifiesto en el "vicio de la borrachera", expuesto en la *Monumenta Catechetica*, donde se concluye que la borrachera es un vicio que atenta contra la palabra de Dios, una actitud animal y salvaje que debe ser reprendida², combatida en beneficio de su reparo.

Tomando ambas definiciones en consideración, nos encontramos con un doble discurso, complementario, sobre la idea de vicio en el contexto colonial que, en última instancia, terminó dibujando esta figura del indio vicios. De esta forma, el análisis del discurso hispano sobre la presencia de vicios en el Virreinato del Perú se torna un poco más complejo en la medida de que este no evoca a una sola idea. Por lo que, en este trabajo pretendemos analizar cómo el concepto fue construido en el tiempo, hasta lograr que los conquistadores vincularan la idea de vicio con los nativos andinos.

Así entonces, proponemos tres líneas de análisis: 1. El rol y pensamiento de la Corona sobre el consumo de alcohol y la hoja de coca; 2. Las observaciones de la Iglesia sobre el vicio andino respecto a dicho consumo; 3. La intersección entre ambas perspectivas (cívico – eclesiástica), y la configuración de un nuevo imaginario de lo vicioso a partir del papel de los antepasados en la cosmovisión indígena, una noción que vincula lo "satánico" con lo político. Para ello, en primer lugar, abriremos el debate explorando el apartado cívico o administrativo en relación con los prejuicios con que asocian el consumo de estas sustancias. Luego profundizaremos en la visión cristiana a través del jesuita Pedro de Villagómez, y finalizaremos con el impacto de esta discusión y evangelización sobre la misma comunidad nativa colonizada.

Este trabajo, entonces, se concibe como un análisis discursivo en tanto nuestro foco de interés es el lenguaje con el cual se refiere a la coca, el alcohol, categorizados como vicios. Por supuesto, este estudio no deja de preocuparse por aspectos culturales o religiosos, sociales y

¹ Covarrubias, Tesoro de la lengua Española o Castellana, p. 208r

² Concilio Provisional de Lima del año 1583. Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y formas de impedimento del matrimonio, p. 545.

económicos en el cual se inserta este debate sobre el vicio colonial, por lo que nuestra metodología en sí pretende hacer un análisis de fuentes históricas, en conjunto a lo que distintos autores pueden aportarnos desde su bibliografía complementaria a la hora de revisar estos documentos. De esta forma entonces, esperamos desglosar el cómo, y el por qué entenderían estas sustancias como viciosas, y cómo el impacto de esta dialéctica no solo afectó a la comunidad nativa de la época, sino que se tradujo en una retórica y figura estereotipada que ha llegado a repercutir hasta tiempos recientes.

Discusión Bibliográfica

Antes de ahondar en el grueso de nuestro trabajo, es pertinente revisar los estudios que se han realizado respecto al papel que cumplen tanto el alcohol como la hoja de coca en el mundo andino. Es necesario, entonces, establecer breve línea cronológica de algunas de las investigaciones que tocan este tema, algunos debates que se han presentado y propuestas levantadas por autores que, son pertinentes a nuestro tema de estudio.

Sobre la coca

En primera instancia, y como marco referencial contamos con el artículo *El Uso de la Coca entre los Incas* (1972) de Remedios de la Peña Begue, donde la autora ofrece una perspectiva general del uso de la hoja de la coca en la época prehispánica y reúne distintos comentarios y versiones de cronistas hispanos en lo que respecta al consumo de esta planta. Plantea que dicho consumo, durante el Incanato, estuvo restringido, sea por la abundancia de otros alimentos que limitaban la necesidad de este, o por su carácter sagrado dedicado al culto demuestra como la coca y su consumo eran un privilegio reservado para los altos cargos del Incanato. El texto resulta útil en la medida en que, efectivamente, nos acerca a una perspectiva hispánica frente a la utilidad del consumo de coca, a pesar de que resulta un poco reduccionista e insuficiente en su exploración de fuentes. Apenas dos años después, en 1974, Roderick E. Burchard publicó *Coca y Trueque de alimentos*, donde expone como el cultivo de la coca era una práctica incluso anterior a formación del Incanato, cuyo uso era para el consumo local, o bien, como moneda de cambio dentro de regiones apartadas, a veces no asociadas al futuro Tawantinsuyu.

Philip T. Parkerson (*The Inca Coca Monopoly: Fact or Legal Fiction*, 1983), amplía el debate sobre la extensión que señalan sobre la producción y cultivo de la hoja de coca. Plantea que no constituía un monopolio del Tawantinsuyu, pues regiones periféricas plantaban coca y, que, si bien existió cierta restricción por parte del Incanato durante su gobierno, este control de la coca se centró en la capital que constituía el Cuzco, no así ejerciendo su autoridad con la misma fuerza en regiones más apartadas del propio Tawantinsuyu. Un trabajo posterior en 2015, de Valdez, L. Taboada, J. & Valdez, J.: *Ancient Use of Coca Leaves in the Peruvian Central Highlands*, ofrece un breve recorrido histórico sobre el consumo de la coca,

apoyándose en evidencia tanto etnográfica, como arqueológica, lo que le permite sostener que en efecto dicha planta se consumía antes de la instauración del Tawantinsuyu y, por tanto, su circulación no se centraba en el Incanato, si bien este lo regulaba dentro del Cuzco, reafirmando lo propuesto por Parkerson. A su vez, también expone para qué otros fines podía usarse esta hoja de coca, más allá de masticarse: ofrendas, elaboración de bolsas, etc.

El mismo año, Peña Begue publicó: El Uso de la Coca en América, según la Legislación Colonial y Republicana, donde siguió profundizando en la utilización y costumbres ligadas a la hoja de coca, esta vez trasladadas a la realidad colonial en Perú, dentro de un marco legal y administrativo que no dejaba de ser cuidadosa con su circulación. Narra el encuentro entre hispanos y la hoja de coca, y demuestra que los españoles consideraban que su utilización no traía consigo grandes riesgos (desconociendo los efectos tóxicos de la planta), y, lo que es más, se beneficiaban del comercio de la coca, del "coqueo". Esta apreciación queda todavía más clara en el texto de Luis Miguel Glave: Propiedad de la Tierra, Agricultura y Comercio, 1570 – 1700: el gran despojo (2009), que señala que la coca funcionaba tanto como moneda de cambio para los indios, así como insumo potenciador de las faenas mineras, al punto en que familias españolas como la de los Esquivel del Cuzco lograron amasar su riqueza en base al trato de dicha coca. De ahí pues, volviendo a lo que expone Peña Begue, se extraen importantes ganancias. Al mismo tiempo, existe un peligro inherente a la circulación de la coca en la colonia: permiten la supervivencia de prácticas idolátricas, e incluso atentan contra la propia salud física de los indígenas que la cultivan o consumen. Por eso el Concilio de Lima (1567 – 1569) la tilda de "cosa inútil y perniciosa que conduce a la superstición por ser talismán del diablo". Con ello en consideración, argumenta Begue que la corona española se vio en la necesidad de restringir la coca casi en su totalidad en territorio virreinal.

Lo que, sin embargo, las autoridades eclesiásticas fallaron en percibir era el hecho de que la hoja de coca tenía otras funciones además de ser parte del culto religioso. Catherine J. Allen, en su estudio sobre la provincia de Paucartambo. Según la autora, las comunidades quechuas masticaban la hoja de coca, no solo con un fin ceremonial, sino también dentro de la cotidianeidad, como saludo o formalidad. No obstante, eso no implica que no exista una estrecha relación entre consumo y creencias, pues como Allen indica a continuación: "Reciprocidad es la esencia de la ceremonia en torno al masticar coca. Aunque Juana y María compartieron entre ellas, primero cada una de ellas compartió con la Tierra y las Montañas, seres espirituales que las rodean y se sienten constantemente."³.

En 1985, Jeffrey A. Cole publicó *The Potosí Mita, 1573 – 1700*, donde no solo se refiere a la adaptación de la mita, trabajo por turnos establecido bajo el dominio incaico, ahora bajo administración hispana, sino que también describe las particularidades de esta práctica. Una de estas sería el consumo de coca y chicha, por parte de mitayos y otros indígenas asociados al trabajo minero, mientras esperaban ser llamados a su jornada laboral, o bien, como

6

³ J. Allen, C., To be Quechua: the Symbolism of Coca Chewing in Highland Peru., p. 159.

suplemento alimenticio ante una marcada deficiencia de raciones⁴. En el caso de la mina de Potosí, plantea que las restricciones coloniales de la coca no eran tan generales como postulaba Peña Begue, aunque sí era un consumo regulado, como bien señala Enrique Orche García: *Coca y Minería en el Alto Perú durante el Período Colonial* (2008), y *Venta de la Hoja de Coca en la Villa Minera de Potosí, siglos XVI a XVIII* (2015). El primero se trata de un estudio que presenta una visión general y acotada del panorama de relaciones cocaminería, con la particularidad de que ahonda en el aspecto indígena de este, por sobre la importancia económica que rescatan los colonos españoles. Por otro lado, el segundo artículo ahonda en el estudio de dicha hoja como un insumo minero en la zona Minera de Potosí, incluso como una importante mercancía que permitía sustentar la economía minera per se, así como ofrecer importantes ganancias para la corona española.

Ampliando la discusión, en 1997 Ana Sánchez abarca la arista religiosa en un artículo que consideramos bastante completo, y atingente a nuestro argumento: *El Talismán del Diablo*", *la Inquisición frente al consumo de la Coca*. Aquí ella presenta las observaciones de distintos cronistas coloniales respecto a la planta, refiriéndose a partidarios de la tolerancia, como de prohibicionistas, respecto al consumo de la coca dentro del marco legal. Introduce un debate que llama mucho la atención, respecto a clérigos y autoridades que se mostraban o como tolerantes, o como prohibicionistas, del consumo y comercialización de la hoja de coca. Describe así las contradicciones del propio esquema colonial que perseguía esta práctica, pero al mismo tiempo, la aceptaban en ciertos contextos.

Lo mencionado por Sánchez, dialoga perfectamente con lo que posteriormente expondrá Ángel Muñoz García en 2006: *La Coca en la Colonia: cultura, negocio y satanismo*, el cual se centra en la perspectiva del jesuita Diego de Avendaño en su "Thesaurus Indicus" (1668). Sin perder la perspectiva del clérigo, el autor lo pone en constante discusión con otros autores y cronistas, siendo Avendaño uno de los "prohibicionistas" a los que se refería anteriormente Ana Sánchez. En este trabajo se profundiza, por un lado, en la comprensión de la importancia de esta planta para el indígena, rescatando incluso el mito del origen divino de la coca y, por otro lado, los usos rituales asociados o bien la utilidad de la coca como un negocio para el mismo español, sea como moneda de truque, o incentivo para el indígena en su labor minera, al poseer la hoja de coca propiedades energéticas. Así también, ahonda en el análisis del temor religioso de los dominadores españoles respecto a la coca, expuestos en el Primer y Segundo Concilios Límenses, pues su uso implicaba la conservación de prácticas idolátricas y paganas. Aquí rescatamos el uso de la palabra "satanismo", vinculada aquí principalmente con la salud del indígena (desde la perspectiva del cronista, Diego de Avendaño) sea por el consumo de la coca, o la producción de esta en altitudes denominadas como "poco salubres".

En 2009, López Parada publicó *Un Relato Mestizo del Inca Garcilaso: el caso transculturado del español pobre y la coca*, que expone posturas de Guamán Poma y el Inca Garcilaso, respecto al consumo de la coca. El primero adopta una actitud de rechazo, mientras el

⁴ Jeffrey A. Cole, *The Potosí Mita*, 1573 – 1700, p. 31.

segundo se muestra mucho más mediador al respecto, siendo en ambos casos el tema de fondo la relación de la clase dominadora (española) con la hoja de coca. En efecto, la transculturación no afecta en grandes rasgos a la cultura dominante: simplemente incorpora ciertos hábitos y costumbres, sin dejar de mostrarse celosos vigilantes al dicha "interiorización" (como el consumo de la coca) de forma que, al probarla, reafirman su supuesta superioridad moral al condenarla.

Sobre el alcohol

En cuanto a trabajos que examinan el alcohol entre los indígenas en la colonia es destacable la obra póstuma de Thierry Saignes: Borracheras Andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? (1993). Aquí se nos presentan ideas interesantes, como la costumbre prehispánica de beber alcohol (chicha) como una práctica para afianzar lazos entre participantes y dioses, "reafirmar la cohesión social", al mismo tiempo que se usaba como un eje festivo. Saignes explica que, con la irrupción de la hegemonía hispana y las nociones de "esfera pública" – "esfera privada" occidentales, esta tradición entra en conflicto con las costumbres hispanas, de forma que el consumo público del licor terminó condenado, lo que se traduce en la introducción de un estereotipo colonial: el indio borracho. A ojos de la Iglesia, la borrachera estaba en estrecha relación con la idolatría y la ociosidad, una asociación que será de suma importancia en nuestro trabajo. La propia administración política existía cierta "flexibilidad" en torno al consumo de esta sustancia, similar a lo que ocurría con el caso de la coca: la chica era parte de la dieta altiplánica como estimulante, incluso como recompensa, para la labor indígena. O al menos tal sería la tónica hasta finales de siglo XVI, cuando las restricciones serían más severas, sin que estas asegurasen la erradicación de su consumo. Lo que destacamos de este texto no es solamente el que rebate la idea de que la borrachera indígena sea producto del trauma colonial, sino que aporta un punto clave para entender la propia figura del "indio vicioso": la importancia del alcohol como un medio para reafirmar su identidad, los lazos locales con su ancestralidad o sus pasados, así también, dar vida a sus propias creencias, todo aquello que implicaba ser andino y su mundo espiritual.

Luego, con el texto de Nelson Castro, Jorge Hidalgo y Viviana Briones: *Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777)*, publicado en el 2003, nos permite profundizar en otro aspecto de la borrachera indígena. La transcripción de un documento relacionado con levantamientos indígenas en el siglo XVIII se percibe como el esquema colonial vincula de forma más estrecha la fe cristiana y el gobierno español: es decir, la política funciona en conjunto a lo religioso.

Lo que aquí nos interesa es una propuesta en particular: no se habla de que en las celebraciones y el estado de embriaguez son de carácter religioso, u obra del diablo. En este caso, los festejos se prestan como situaciones ideales para juntas confabuladoras y conspiradoras, unidos los nativos con la ilusión de recuperar sus territorios ancestrales y expulsar al invasor: se presentaban como espacios de subversión. Un análisis que

efectivamente se presta más hacia un aspecto político, pero que guarda relación con prácticas tradicionales, si bien readaptas, en lo que respecta a los festejos de estas comunidades indígenas.

Por su parte, en 2008 Rebecca Earle (*Algunos pensamientos sobre el "indio borracho" en el imaginario criollo*) nos ofrece un análisis respecto al paradigma hegemónico que existía en las mentalidades dominantes, respecto al súbdito indígena, tanto en período colonial, como republicano e incluso de años recientes. El eje central del ensayo es la imagen del indígena en su relación con el alcohol, donde Earle repasa las perspectivas criollas hacia las tendencias indígenas a la borrachera. Encuentra que estas pueden ser de origen satánica, o bien, una reacción al trauma de la conquista (esto la distingue de la propuesta del texto de Castro, Hidalgo y Briones, que sugieren que las festividades y celebraciones que involucran el alcohol son instancias propicias para levantar revueltas).

Similar es el texto de Gaspari, *Reflexión Histórico – Antropológica sobre las prácticas del Consumo del Alcohol en el Perú Andino. Entre Arqueología Histórica y Estereotipos sobre el Indio Borracho por Naturaleza* (2020). Artículo dividido en tres partes, primero se repasa el valor simbólico del alcohol y la borrachera, desde una perspectiva indígena en su relación con la chicha, luego profundiza en la mirada europea, y finalmente abarca la herencia criolla en este imaginario.

Junto con ello, Gaspari señala: "Los momentos de ebriedad eran instantes de suspensión temporal de los comportamientos socialmente aceptados que, si no eran controlados, podían revelarse peligrosos y potencialmente 'revolucionarios'." ⁵ . Así retrata una de las preocupaciones incaicas que coincide con las de administración hispana: el potencial de una revuelta. El alcohol, en tiempo prehispánico, ya era un riesgo, pero aun así no dejó de ser un elemento importante de su sociedad, incluso en relación con la mita, el "control de la energía humana" de las comunidades étnicas adheridas al Tawantinsuyu⁶. Una vez realizada su labor o cumplido su turno, los mitayos encontraban un espacio para celebrar, se les daba esa libertad de consumir alcohol como parte de su descanso, o bien, cumpliendo con este principio de "reciprocidad", en el que se entregan como mano de obra.

Así entonces, en ambos casos (coca y alcohol) nos encontramos con una amplia variedad de ideas y propuestas, algunas que pueden establecer un diálogo sólido y fructuoso como en el caso de Muñoz y Ana Sánchez, así también discrepancias como las que se dan a partir de Peña Begue con otros autores, o bien, los contrastes entre perspectivas o períodos presentes en los trabajos de Castro, Hidalgo y Briones frente a Rebecca Earle, que debemos tener en cuenta. A pesar de los aportes de todos estos autores, queda la pregunta que ordena esta investigación: ¿Cómo se construye la idea de vicio en el contexto de la evangelización y la mita en Perú colonial, en relación con el consumo del alcohol y la hoja de la Coca? Para

⁵ Gaspari, 2020.

⁶ Pease, F. Los Incas, p. 51.

abordar esta pregunta, partiremos por analizar el rol, pensamiento de la Corona sobre el consumo de la coca y el alcohol.

1.- Leyes y Prejuicios: la Corona y los vicios

A lo largo del período de conquista y colonización española. se dictaminaron diferentes leyes de carácter económico, social, político y religioso. Los cuerpos legales eran de carácter civil y eclesiástico, pero todo en un contexto donde la cristiandad tenía mucha influencia sobre las decisiones de gobierno. Este apartado pretende inmiscuir en el aspecto cívico de dichos dictámenes, en cuando a su relación con el indígena peruano, su labor y consumo de coca o alcohol. Estos dictámenes exponen prejuicios de las autoridades hispanas de este período.

La Recopilación de Leyes de los Reynos de las Yndias, sirve como una compilación de las diferentes proclamas para el continente, no solo dirigidas al Virreinato de Lima sino a los "Reinos" en general. Publicado en 1680, la recopilación contiene desde las primeras cédulas reales emitidas hasta los decretos de un siglo después, con los cuales los reyes españoles pretendían controlar a sus súbditos en sus territorios en América, tanto los funcionarios de la Corona como la población hispano-criolla. Dada la extensión de esta obra, no es de sorprenderse que conste con cuatro volúmenes con un total de nueve libros formados sobre ejes temáticos bajo los cuales se enumeran las legislaciones de Indias. Lo que, sin embargo, complica nuestra labor a la hora de marcar una línea de tiempo en relación con las fechas de publicación de estás leyes, pues su aglomeración en base a ejes temáticos no obedece necesariamente un orden cronológico en el cual dichas legislaciones entraron en vigor. Será nuestro desafío entonces, trabajando fundamentalmente con el Tomo II, intentar dar un sentido temporal de estas proclamas, con el fin de detectar los prejuicios ibéricos respecto del consumo de sustancias como la hoja de coca y el alcohol, y qué clase de transformación sufrieron con el correr del siglo XVI y XVII.

En primera instancia nos encontramos con la Ley Primera de Felipe II de España promulgada en el año 1569, que denota una apreciación por parte del mundo hispano respecto de la hoja de la coca. El Título XIV, titulado *Del servicio en la coca y añir*, estipula: "*Que los indios que trabajan en la coca sean bien tratados, y no usen de ella en supersticiones y hechicerías.*"⁷. De esto podemos rescatar dos puntos interesantes: en primer lugar, que para mediados de siglo XVI el cultivo de la coca no estaba condenado, sino regulada y, en segundo lugar, dicha práctica sería aceptada siempre que no se destinara a fines idolátricos. No deja de ser un inconveniente para las autoridades, en tanto se presenta, además, como una vía hacia la hechicería y herejía, pero pese a ello, de momento, los mismos ocupantes hispanos no han tomado medidas verdaderamente severas o prohibitivas respecto de su producción.

10

_

⁷ León Pinelo y Solorzano Pereira, Recopilación de Leyes de los Reynos de las Yndias, p. 288.

Esto que resulta particularmente inquietante, cuando se considera la preocupación transversal por la evangelización de esta población nativa.

"(...) los indios del Perú tienen en el uso de la coca y su granjería, grandes inconvenientes por ser mucha parte para sus idolatrías, ceremonias y hechicerías, y finjen que trayéndola en la boca les da mas fuerza y vigor para el trabajo, que según afirman los experimentados es ilusión del demonio, y en su beneficio perecen infinidad de indios, por ser cálida y enferma la tierra donde se cría, é ir á ella de tierra fría, de que mueren muchos, y otros salen tan enfermos y débiles, que no se pueden reparar (...) Ordenamos á los virreyes, que provean como los indios que se emplean en el beneficio de la coca, sean bien tratados, de forma que no resulte daño en su salud y cese todo inconveniente (...) hechicerías, ceremonias y otros males y depravados fines, encargamos a los prelados eclesiásticos, que estén con particular cuidado y vigilancia de no permitir en esta materia (...)"8

Claramente son conscientes de que la misma hoja representa un peligro: su relación con la idolatría es un vínculo estrecho que no deja de ser preocupante. Junto con ello, una segunda preocupación sale a la luz: la tierra donde se cultiva la coca resulta ser perjudicial para la salud de quienes la siembran, en principio, dadas las diferencias de temperaturas que se dan de un punto a otro, y como bien sabemos ahora, también el efecto de la diferencia de presión en las alturas. El cultivo de la coca debía realizarse en valles a gran altura, cálidos y húmedos, pero dañinos, nocivos incluso para el bienestar físico de los indígenas que trabajan esta planta, lo que resulta preocupante para las autoridades⁹. Aquí también podemos apreciar cierta actitud "paternalista", en la que, en teoría, dichas autoridades pretendían dar cierta "libertad", o bien, mostrarse tolerantes con el fin de no alejar a los indios de su control y no generar rechazo. Por ende, pese al daño que puede ejercer a la mente andina, se invita a cuidarlos y vigilar que no caigan en idolatrías, o menoscaben su salud física. Es una protección inicial, no en beneficio del mutuo entendimiento pues las dinámicas coloniales siempre fueron unilaterales y verticales (el español por sobre el nativo), sino más bien como un "tutor" cuidando que un menor no se haga daño mientras juega, consciente de que de igual forma terminará ensuciándose, pero al final aprenderá su lección.

Pero ¿Por qué habrían de preocuparse de la salud de los indígenas? Precisamente, porque pera mano de obra, que necesitaban para trabajar en otras faenas o, posteriormente, encomiendas. Aun así, las autoridades seguían permitiendo la siembra de la coca, pese a sus temores, porque funcionaba como "alivio", "energizante", según indígenas, o bien un suplemento alimenticio¹⁰ y que fomentaba la actividad minera.

La coca como un insumo minero resultaba rentable, y no solo por el supuesto efecto que tenía sobre los nativos andinos, sino también como negocio: la coca podía comerciarse dentro de

11

_

⁸ León Pinelo y Solorzano Pereira, Recopilación de Leyes de los Reynos de las Yndias, p. 288

⁹ Muñoz, La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo, p. 51.

¹⁰ Jeffrey A. Cole, *The Potosí Mita*, p. 31.

las minas, especialmente en Potosí¹¹. La hoja de coca circulaba dentro del mundo minero como mercancía, pues siempre habría quién la consuma: los indios. De esta forma, entonces, nos encontramos con una contradicción que las mismas autoridades virreinales debían vigilar: por un lado, existe el peligro de que la coca se use como elemento religioso, o bien, que su producción resulte dañina para la salud de los indios bajo su jurisdicción, pero al mismo tiempo pueden obtener ganancias de saber aprovechar el uso de la misma planta. Así entonces, pese a los peligros inherentes de esta sustancia, mientras pusiesen clérigos o eclesiásticos al cuidado y observación de los indios, podrían de alguna forma "socavar" los efectos negativos de esta para así absorber sus beneficios económicos que podían captar de la misma. Además, podían mostrarse mucho más tolerantes respecto de las costumbres de los nuevos súbditos que habían conquistado, o sea, como buenos "padres".

Respecto de esta "tolerancia" que señalamos, debemos rescatar la importancia de la Ordenanza 140 dictada por el mismo Felipe II, en el año, Título IV, "De las Pacificaciones", del Libro IV, que señala: "Que hecha amistad con los naturales se les predique la santa fe conforme a lo dispuesto" 12. Se trata de una pauta reguladora para el proceso de cristianización de los nativos andinos, acudiendo a la "caridad" o "amabilidad" con que los colonizadores debían dirigirse a esta gente. Si bien sabemos que dicha actitud no necesariamente fue llevada a la práctica, resulta interesante tener en cuenta esta preocupación por parte de las autoridades a los denominados gentiles, que se condice con su interés por la salud de los andinos y la persistencia de la producción de coca.

"(...) enseñarles con mucha prudencia y discreción por el orden que se contiene en el título de la Santa fe católica, usando de los medios más suaves, que parecieren para aficionarlos a que quieran ser enseñados, y no comiencen a reprenderles sus vicios ni idolatrías, (...) porque no se escandalicen, ni le cause estrañeza la doctrina cristiana (...)" 13

Se trata entonces de una invitación hacia la fe cristiana, no la imposición violenta que terminó llevándose a cabo. En este documento, Felipe II cuida sus palabras, tanto como pretende que sus emisarios cuiden y protejan a sus nuevos súbditos en el continente americano, atrayendo estos de las formas "más suaves" y "discretas", con tal de no espantarlos. Esto último se ve reforzado por la idea de no reprender, ni perseguirles por viciosos o idólatras. Si en base a esta propuesta, revisamos lo expuesto arriba sobre la plantación de la hoja de coca, vemos un intento por calmar las inquietudes clericales respecto de los peligros de la idolatría que puede conciliarse con los intereses de la Corona, a través de la práctica pedagógica como herramienta evangelizadora, y civilizadora. Podemos asumir pretenden combatir ese perjuicio de la hechicería, tan estrechamente vinculada a las tradiciones que implica el consumo de la hoja de la coca. Así entonces, solo tendrían que preocuparse de mantener a

¹¹ Jeffrey A. Cole, *The Potosí Mita*, p. 31.

¹² León Pinelo y Solorzano Pereira, Recopilación de Leyes de los Reynos de las Yndias, p. 101.

¹³ Ídem.

sus súbditos andinos en buenas condiciones de salud, mientras los clérigos se dedicaban a evangelizarles para facilitar el rédito económico.

No hay que perder de vista esta idea de invitación al cristianismo o principio pedagógico que promovía la Corona en lo que respecta a la difusión de la fe en el territorio, pues es un factor relevante para poder entender la definición de vicio que se da localmente. Este punto lo profundizaremos posteriormente, sin embargo, es prudente destacar aquí la vocación evangelizadora que emana desde la misma autoridad española, señalada en el mismo Título IV del Libro IV:

"(...) enséñensela primero, y después que estén instruidos, les persuaden a que de su propia voluntad dejen lo que es contrario a nuestra santa fe católica, y doctrina evangélica, procurando los cristianos vivir con tal ejemplo, que sea el mejor y más eficaz maestro." ¹⁴

En este contexto específico, encontramos una nueva relación al tema de los vicios, sea la coca o el alcohol: persuadir a los nativos de que sus acciones son contrarias al correcto vivir. Es decir, convencerles que sus costumbres anteriores eran viciosas cuando lo que corresponde es llevar una vida cristiana. Ya no solo se trata de cuidar la salud de estos, o bien, permitirles cierto alivio, sino también se pretende redefinir una costumbre arraigada en su cosmovisión como un mal que atenta contra ellos mismos, en una actitud que denota cierto "paternalismo" por parte de las autoridades en que, efectivamente, se muestran tolerantes a ciertas prácticas, pero no dejan de preocuparse de corregir a la comunidad indígena, en base a sus valores occidentales.

Siguiendo por esa línea, para 1576 el mismo Felipe II proclamó la Ley XXXVIII, ubicada en el Libro VI, del Título I referente a los Indios: "Que no se consientan bailes a los indios sin licencia del gobernador, y sean con templanza y honestidad." Se observa la clara intención de controlar y regular las festividades que llevan las comunidades autóctonas bajo su cargo. Por supuesto, "templanza" y "honestidad" son términos que aluden a esta modelo de vida cristiano que pretenden inculcar en las comunidades andinas, y, por tanto, son definiciones que obedecen a su propia percepción de lo que el mismo refiere: es decir, podrán llevarse a cabo estas fiestas, siempre que se observen estas "virtudes", siempre que sean según el modelo cristiano.

La definición de templanza, según el Diccionario de Covarrubias, se entiende como: "(...) la moderacion de las cosas y las acciones. Templado, el bien regido, y moderado." que podemos asociar con actitud calma y prudente, sin incurrir en excesos (moderación), mientras que el concepto de honestidad se define como: "HONESTO, en nuestro vulgar vale hombre compuesto, mesurado, virtuoso, bueno, exemplar (...) Honestidad, compostura la persona,

-

¹⁴ León Pinelo y Solorzano Pereira, Recopilación de Leyes de los Reynos de las Yndias, p. 101.

¹⁵ Ibidem, p. 223.

¹⁶ Covarrubias, p. 185r.

en las palabras, y en la vida (...)"¹⁷. De estas definiciones, entonces, podemos afirmar que se permitirán las celebraciones, siempre que sean "moderadas" y "mesuradas", sin excesos y regulado, bajo la supervisión del gobernador.

"(...) en ninguna ocasión se permita, que en juntas, y festejos se desconcierten, y destemplen en la bebida pues se han experimentado muchos excesos, y deshonestidades en semejantes juntas." 18

Es una representación clara de esta actitud paternalista que acusábamos anteriormente, que, si bien procura controlar y regular los excesos, también introduce una nueva arista: dichas celebraciones se presentan como "deshonestidades". Obviamente, es una contraposición lógica a lo que los mismos ibéricos defienden como "honestidad", pero que, si profundizamos un poco más en ese aspecto, podemos apreciar las festividades y, sobre todo, el consumo de alcohol como una vía hacia actitudes opuestas al correcto vivir cristiano, que se traduce como una oportunidad de "resistirse" al control hegemónico español por medio de sus propias costumbres. Con ello en consideración, existe cierta precaución con este tema que bien aborda el trabajo de Hidalgo y Briones¹⁹, respecto de la borrachera, no desde una perspectiva simbólica, sino más bien política, argumentando que dichas instancias podrían presentarse como situaciones ideales para conspirar en contra del dominio español. Podían construirse como espacios de subversión, lo que obviamente sería preocupante para la administración ibérica.

De esta forma, podemos vislumbrar una nueva asociación entre excesos y deshonestidad, que hace referencia a la idea de "deslealtad", sea a las buenas costumbres que impulsan las autoridades hispanas o bien contra la misma Corona. ¿Qué significa esto, según las líneas generales de este texto? Que el alcohol puede mostrarse como un vicio, en la medida en que su exceso atenta contra las buenas costumbres, y que al mismo tiempo, representa un obstáculo o alteración al control de las autoridades hispanas, por lo que su consumo y circulación debe ser regulado por las mismas.

La Ley XXXVI del Título I en el Libro VI de 1594 fortalece esta postura, pues la misma señala: "Que no se pueda vender vino á los indios"²⁰, argumentando el grave daño que hace contra la salud de los indios. En esta ocasión, vemos un caso similar al cuidado y protección del bienestar de los nativos andinos, promoviendo además el castigo por el exceso de este. Dicho castigo representa cierto distanciamiento de esta actitud tolerante respecto al consumo de dicha sustancia, que no puede justificarse únicamente bajo esta presunta preocupación por la salud de los indígenas. Se trata además de una clara segregación que retrata claramente los

¹⁷ Covarrubias, p. 58v.

¹⁸ Pinelo y Solorzano, p. 223.

¹⁹ Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777), 2002.

²⁰ Pinelo y Solorzano, p. 222.

límites coloniales entre ambos mundos: el vino de uva, a diferencia de la chicha, se asociaba con la cultura europea²¹, y dentro del contexto colonial, exclusivo para castas superiores.

Con todo ello en consideración, damos un salto hacia inicios del siglo XVII. En el mismo Libro VI de la Recopilación, la Ley VI, u Ordenanza 8 de 1601, Felipe III señala: "Que para la coca, viñas y olivares no se repartan indios."²², donde nos encontramos nuevamente con esa especial precaución referente al consumo y producción de bebidas alcohólicas, junto a la hoja de coca: ambos objetos de culto y, por lo tanto, de entrada, hacia las idolatrías y otras dificultades para la administración.

La Ley VII también es digna de mención, pues hace referencia precisamente a uno de estos grandes inconvenientes. Datada en 1609, establece: "Que a ningún indio se pague su jornal en vino, chicha, miel ni yerba."²³. De esto podemos arriesgarnos a afirmar que, por un lado, sea para mantener la economía circulando, así para evitar casos de corrupción y explotación en las que los encomenderos retengan dinero. Pero, por otro lado, puede ser más bien una medida para evitar, precisamente, excesos y "deshonestidades" como pretendía la Ley XXXVIII del Título I; Pagar con especias que pretendían regular, sería lo mismo que dar rienda suelta a malos hábitos, el potencial de una revuelta o, peor aún, la revitalización de prácticas idolátricas.

Sintetizando todo lo que hemos revisado en este acápite, podemos vislumbrar o acercarnos a una definición de la idea de vicio desde una perspectiva cívica, que se complementa con la definición aportada por Covarrubias. El término no solo hace alusión hacia una conducta contraria al modelo de vivir cristiano impuesto por la ocupación hispana, sino también es funcional a los intereses de los propios conquistadores, en la medida en que el mismo sirve como una "herramienta" reguladora de las costumbres nativas. Se permite el uso de la hoja de coca, sí, reservado (en cierta medida) para los trabajadores mineros de Potosí, pero aun así se sigue denunciando su consumo como dañino en términos físicos, pues su cultivo resulta peligroso. Proclamando esa idea, en conjunto a las denuncias de que era una planta dañina por parte de la comunidad eclesiástica, podía regularse su producción en función del beneficio económico de la Corona, mientras que en lo que respecta al consumo de bebidas alcohólicas, este no solo era dañino porque atentaba contra el buen juicio de quién la consumía, sino más bien porque su uso en celebraciones podía dar espacio para ceremonias, no necesariamente idolátricas, pero sí confabulaciones o resistencia a lo que los hispanos intentaban imponer.

El vicio, entonces, es tal en cuanto es un exceso, pero dentro de este contexto colonial, también es vicio aquello que se aleje de las pautas de conductas y legislaciones dictadas por las autoridades ibéricas. Es aquello que permite la supervivencia de ciertas tradiciones sin la

²¹ Esteban Mira Caballos, Vinos y Élites en la América de la Conquista.

²² Pinelo y Solorzano, p. 285.

²³ Ídem.

celosa vigilancia clerical, o aquello que simplemente se resista a la vocación pedagógica inicial del proceso de colonización.

2.- El vicio en Perú, la visión clerical

Resulta pertinente iniciar este apartado con las siguientes líneas, extraída del *Confesionario* para los Curas de Indios²⁴, en 1584, en el contexto del Tercer Concilio Límense (1583 – 1591):

"Mira que Dios ha dicho que el que se emborracha irá al infierno, y por lo que ha bebido pasará tormentos rabiosos para siempre. Procura, pues, hijo, de quitar ese vicio; y haz como los Padres y como los buenos cristianos que no se emborrachan, mas beben lo que han menester y dan gracias a Dios por ello."²⁵

Nos encontramos aquí con una relación implícita entre borrachera y vicio, donde el mismo exceso de alcohol se configura como pecado, porque es capaz de transformar a uno en bestia sin juicio, salvaje, violento y errático, asesinos e incluso incestuosos. También es un peligro para la salud, es decir, este clérigo señala que no solo te induce a cometer maldades, sino que, por medio de la bebida, en exceso, estas perjudicando tu propia salud.

Esta reprimenda no se aleja demasiado de la definición de vicio del Diccionario de Covarrubias, pero agrega elementos interesantes, como es la acusación del incesto y la transformación del hombre en bestia. Dibujan al cristiano como un individuo superior que, precisamente, no ha perdido su humanidad al no caer en semejantes errores. Al mismo tiempo, introduce al debate la figura de Dios y el Infierno, como dos paralelos a los que pueden avanzar a partir de la caída o superación del mencionado vicio.

Esta última idea se repetirá a lo largo de este acápite. Aquí la analizaremos a través de las ideas de figuras eclesiásticas como el jesuita José de Arriaga, y el Arzobispo de Lima (164 – 1671) Pedro de Villagómez y Vivanco. Referiremos no solo a la labor docente y evangelizadora que les corresponde a los colonizadores hispanos, sino que también, veremos sus reflexiones sobre la tradición andina, en las cuales la hoja de coca y el alcohol son un vicio arraigado que las fuerzas cristianas deben combatir.

2.1.- Las campañas de extirpación de idolatría

En 1608, el cura doctrinero Francisco de Ávila denunció la realización clandestinidad de cultos prehispánicos que no han sido erradicados a pesar de los intentos de evangelización que se han llevado hasta la fecha no habrían logrado penetrar en la mentalidad indígena. En 1610 se institucionalizó la empresa de la extirpación, la cual consistía en visitar, categuizar

16

²⁴ Durán, J. Monumenta Catechetica, 2011.

²⁵ Ibidem, p. 545.

y destruir todos aquellos ídolos, huacas o mallquis que los indios adorasen: "Todo lo que se pueda quemar, se quema luego, y lo demas se hace pedazos.", señala Arriaga²⁶.

Se trataba de un proceso que no solo buscaba la eliminación de todo elemento que se considerase idolátrico por sus características "ceremoniales", o su relación con creencias prehispánicas, sino que también, desde una perspectiva de la administración colonial, tenía el potencial de ser una herramienta importante para el control de la población indígena²⁷. Más allá de ello, desde la mirada eclesiástica, junto con ser una medida que permitiría el fortalecimiento del desarrollo de la evangelización, también significaba un control más estricto de los indios: no solo estarían a cargo de su transformación religiosa, sino de su educación como "seres civilizados" (según el canon occidental), ante ojos de Dios. Se trataba pues, de una campaña religiosa, que al mismo tiempo gozaba de autoridad política — civil.

De esta forma, las "visitas" cobrarían un peso importante, pues era la oportunidad de extender el alcance de colonización efectiva más allá de Lima, pues estas idolatrías se presentaban fundamentalmente en sectores provincianos o periféricos, apartados de la celosa vigilancia española. El visitador se encargaba de examinar las distintas comunidades, tomar confesiones y tomar nota de sospechas²⁸. En la práctica se trató de una persecución mucho más diligente, en tanto se trataba de la destrucción material de ídolos, del cultos clandestinos e incluso costumbres previamente más o menos toleradas (como bailes o celebraciones públicas, que incluían alcohol).

Arriaga señala que, gracias a este proceso: "(...) todos los Indios quedan enseñados, desengañados y escarmentados, y que los hijos serán mejores que sus padres (...)²⁹, haciendo clara alusión que, a través de este proceso, los indios avanzarán desde su estado salvaje e idólatra, hacia un ser humano correcto según los modelos cristianos. O al menos, tal sería el caso ante ojos clericales, si recordamos que, en el Confesionario para los curas de indios, se establece una analogía de las conductas indígenas (la borrachera) en las que estos se comportan como bestias, y sería la fe en Dios la los que humanizaría.

2.2.- José de Arriaga y la ignorancia.

El texto de Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Piru* (1621), una obra de los primeros años de la campaña de extirpación. Señala la importancia y el bien que entrega esta iniciativa para el esquema colonial. Empieza narrando el rol fundamental de Francisco de Ávila, quien denunció la existencia de cultos indígenas clandestinos más allá de la capital, y describe la labor de otros visitadores enviados a otros pueblos de indios, que entregaron resultados similares: las idolatrías eran una realidad que no habían logrado erradicar. Luego, Arriaga

17

²⁶ José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Piru*, p. 9.

²⁷ Gareis, Extirpación de idolatrías e identidad cultural en la sociedad colonial del Perú virreinal, p. 265.

²⁸ José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Piru*, p. 9.

²⁹ Ídem.

señala cuáles son las causas de la pervivencia de estas, y por qué las visitas son una herramienta tan importante para combatir el paganismo.

Esta obra nos introduce tres puntos clave para entender ciertos prejuicios respecto de los indígenas colonizados en los Andes: la dificultad de su enseñanza, la diversidad de las supersticiones y ceremonias, y finalmente el rol de los ancestros en su cosmovisión. Juntos explica la relevancia de la extirpación de las prácticas idolátricas en las provincias virreinales.

"No saben, que procedemos todos de nuestros primeros Padres, y así están persuadidos no solo que los Españoles proceden de un principio, y los negros de otro, sino que cada Ayllo, y parcialidad de los Indios tiene su principio, y Pacarina, que ellos llaman particular, y la nombran, y la adoran, y le ofrecen sacrificio; llamándolo Camac, que es Criador, y cada uno dize que tiene su Criador, unos dizen que tal Cerro, otros que tal fuente, otros quentan de sus Pacarines muchas fábulas, y patrañas." 30

Las líneas de Arriaga acusan cierta "ignorancia", que desde un inicio complica el mutuo entendimiento y enseñanza de la fe a los indígenas, partiendo por el hecho de que conciben al mundo y su gente como procedentes de fuentes divergentes, de forma que "cada uno tiene su Dios Creador". De ahí surge un importante problema de comunicación, pues si bien desde un inicio no hablaban en términos similares (ni siquiera en la misma lengua), también se presenta un conflicto de creencias donde el cristiano pretende imponer su propia fe sobre los locales, pero ante su supuesto "rechazo", no queda otra opción que denunciar la poca disposición o, de nuevo, ignorancia de quienes que intentan adoctrinar. Si prestamos atención, podemos hablar nuevamente de una actitud "paternalista" como señalamos anteriormente, donde si bien la vocación docente del clero no es tan tolerante como la de la Corona inicialmente, se pretende encaminar al indígena hacia las pautas correctas.

Siguiendo con esa línea entre ignorancia y la dificultad de la enseñanza, Arriaga señala:

"(...) dizen que pueden adorar a sus Huacas, y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Spiritu Santo y adorar a IesuChristo, que pueden ofrecer lo que suelen, a las Huacas, y hazelles sus fiestas, y venir a la Yglesia, y oyr missa (...)"³¹

Según Arriaga, en la cosmovisión indígena, pueden convivir ambos mundos espirituales, no únicamente las deidades sino incluso las formas de adorarlas: los indios quieren preservar sus viejas costumbres, así como aprender sobre esta nueva fe que se les impone ³². La persistencia de las pacarinas, objeto o ubicación del origen mítico de su comunidad, junto a los símbolos cristianos, permite organizar su visión del mundo. De esa forma, afirma el mismo Arriaga, se estructura una suerte de "pirámide o jerarquía de divinidades", en la que el Dios cristiano se ubica en la cúspide como autoridad espiritual máxima, cuyas enseñanzas

³⁰ José de Arriaga, p. 40.

³¹ José de Arriaga, p. 47.

³² Juan Carlos Estenssoro, *El Simio de Dios*, p. 458.

se dirigen a Viracocha y los españoles. Luego en la escala se encuentran las huacas y mallquis que adoran, quienes enseñan sus fiestas para alabarlos.

Los nativos andinos, al conciliar sus creencias tradicionales con las que los españoles pretenden imponerse sobre ellos, encuentran la posibilidad de justificar sus ritos: venerar a sus propias deidades, no implica necesariamente rechazar a Dios. Desde esta perspectiva indígena, sus celebraciones o rituales (en la clandestinidad), no necesariamente estarán atentando contra el dogma cristiano, pues lo hacen en honor a una de sus autoridades religiosas nativas, por lo que beber o utilizar la hoja de coca, aparentemente, solo sería penalizado por autoridades legislativas. Esto, acusa Arriaga, es producto de la mala enseñanza, o bien, la negligencia, sea porque no se ha transmitido correctamente el mensaje cristiano, o bien, por la complicidad de ciertos clérigos que permiten estas prácticas en sus comunidades³³.

Es importante tener en consideración que antes de la invasión hispana ya existía cierta "regularización" del consumo de alcohol, por parte de las autoridades incaicas quienes, por ejemplo, prohibían el consumo de chicha a jóvenes, guardias imperiales, soldados y jueces³⁴, o bien, respetaban ciertas pautas de conducta en base al estatus social de los participantes. Se trataba de la persistencia de los principios de reciprocidad, intercambio y orden que daban forma al mundo incaico³⁵, no solo en términos ceremoniales, sino también sociales, que embestían este consumo de alcohol, o chicha concretamente, cuestión que bien sabemos los cristianos y españoles jamás llegaron a comprender. De ahí entonces, Arriaga señala:

"La principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios, es la chicha por ella, y con ella comiencan todas las fiestas de las Huacas, en ella median y en ella acaban todas sus fiestas, y ella es todo. (...) después de aver hechado sobre la Huaca lo que les parece, beven la demas los Hechiceros, y les buelve como locos."36

Claramente no existe noción sobre qué representan estas fiestas, qué pautas internas obedecen, y ante este desconocimiento, el cuerpo eclesiástico no duda de tachar estas prácticas como hechicerías, idolatrías. En cierta forma no se equivocan, pues se trata de la permanencia de prácticas y tradiciones ancestrales, ahora en el contexto cristiano colonial. Por supuesto, no podemos arriesgarnos a señalar que estas mismas costumbres ahora estaban dedicadas al Dios cristiano, sino a las Huacas y divinidades propias de la comunidad, en armonía con la doctrina católica. Esta capacidad de rendir adoración a dos sistemas simultáneamente es uno de los motivos por el cual Arriaga, Villagómez y otros tantos clérigos insisten en erradicar la ignorancia de los andinos. Es ignorancia no aceptar al Dios cristiano como único creador y divinidad superior.

³³ José de Arriaga, p. 39.

³⁴ Gaspari, M. Reflexión Histórico – Antropológica sobre las prácticas del Consumo del Alcohol en el Perú Andino., p. 12.

³⁵ José de Arriaga, p. 13.

³⁶ Ibidem, p. 24.

Arriaga denuncia también las borracheras, como una práctica antigua que, de no controlarlas debidamente, o al menos, restringirlas, persisten las idolatrías³⁷. Es decir, no solo ofrecer chicha, sino consumirla en una ceremonia les permite estar en contacto con su pasado prehispánico, con los espíritus de su comunidad y, por consiguiente, ser sujetos a "errores" o "manipulaciones" que, según Arriaga, los mantiene en la incapacidad de reconocer la fe cristiana como única y verdadera.

De aquí entonces, Arriaga señala que, por un lado, debe reforzarse la enseñanza de la fe cristiana y, a la vez, es necesario arrebatar cualquier medio o instrumento que pueda servir a los andinos para seguir incurriendo en idolatrías. De no haberlo hecho antes explica por qué las hechicerías y herejías seguían en práctica en el siglo XVII, afirma el cronista. Podemos advertir que, según el pensamiento de Arriaga, los llamados gentiles son idólatras por naturaleza, no solo a causa de la ignorancia que acusan desde la evangelización, sino por las costumbres que han llevado hasta la llegada de los españoles, "malos hábitos" que se han arraigado en la cosmovisión indígena. Esto se debe combatir de cualquier manera posible, acudiendo a endurecer los procesos de extirpación, sumados a los intensos controles realizados en pueblos de reducción. Sin embargo, la necesidad de combatir esta ignorancia y reforzar la enseñanza no es responsabilidad únicamente de los indios idolátricos; la culpa recae también sobre los propios evangelizadores³⁸, pues no han sabido combatir la diversidad de huacas ni educar correctamente a los indígenas a su disposición.

2.3.- Pedro de Villagómez y los antepasados.

Pedro de Villagómez, nombrado arzobispo de Lima, en donde participó de forma activa en el proceso de extirpación de idolatrías, habiendo trabajado como visitador desde 1633 hasta 1635. Es además autor de la fuente que estaremos revisando a continuación: *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*, publicada en 1649. Así como Arriaga señalaba cuáles eran, según él, los principales motivos de la hechicería por parte de las comunidades indígenas, Villagómez hace algo similar, agregando un elemento fundamental para este trabajo: el vicio de la embriaguez como una de las principales causas de estas hechicerías, como bien denunciaban desde el Tercer Concilio Límense.

En su obra, Villagómez hace una relación fundamental entre borrachera y reverencia hacia sus ancestros que, en última instancia, se entiende como un vínculo o responsabilidad de los mismos antepasados sobre los vicios de los indígenas cristianizados. El capítulo 16 de su carta pastoral se titula: "De como el vicio de la embriaguez, es una de las causas mas principales que ay de la idolatría de los Indios, por ser imitadores en ese vicio de sus antepassados.", y desde un inicio está estableciendo esta relación vicio – antepasados que ya

-

³⁷ José de Arriaga, p. 46.

³⁸ Ibidem, p. 40.

apuntaba Arriaga o algunas leyes de la Recopilación, con el agregado fundamental del vínculo entre ambos.

"(...) generalmente los Indios se dexan vencer de este vicio de la embriaguez tan frecuentemente, y en tanto grado como es notorio, con eso el Demonio a tenido, y tiene mayores, y más frecuentes ocasiones de persuadirlos eficaz mente a la idolatría, y demas supersticiones, y errores de sus antepasados, cuyos imitadores se muestran más en este vicio que en todas las demas acciones torpes, que ellos acostumbraban (...)"³⁹

De este fragmento podemos extraer dos aspectos importantes del concepto de "vicio" según la perspectiva "villagomezca": demonio y antepasados, dos figuras clave para el período. "Demonio", se asocia obviamente con la cristiandad, mientras que "antepasados", si bien en antecesores o figuras familiares, tienen un valor trascendental dentro del mundo andino. Volviendo al punto que tratamos arriba través de las legislaciones presentes en la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, y las ideas de José de Arriaga, podemos señalar que estos ancestros jugaban dos roles fundamentales en la espiritualidad indígena: en primer lugar, como una base de su propia espiritualidad, y en segundo lugar, como referentes o docentes que, junto con poner en orden este mundo espiritual, heredan ciertas pautas de conducta o tradiciones que su descendencia se encargará de reproducir.

"Y el más ordinario modo que el Demonio tiene de aprovecharse destos ministros tantos, y tan diversos para que buelvan los Indios a la idolatria, es que quando se ofrece una borrachera, de las muchas que hacen, y quando en ellas llegan a estar tan entorpecidos sus cuerpos, como queda dicho que los pone su embriaguez: lo ordinario es, que entonces todos ellos se ponen a conversar desatinadamente, y en aquel concurso, em aviendo algun maestro de idolatria, fácilmente le persuade el Demonio (...)" ³⁴⁰

Las borracheras, entonces, son un espacio para que el Demonio pueda interferir en la vida y religiosidad de los nativos andinos. Este mismo capítulo, 17 y titulado "De como el gran numero, diversidad, y diligencias de los maestros de idolatrías, entre los Indios son causas de ello.", reitera ideas que ya habría destacado Arriaga: la diversidad de creencias, de comunidades indígenas que se traduce en una pluralidad espíritus, costumbres, mallquis, huacas o tradiciones, pues al ser "tantos" y "diversos" ministros hechiceros, no se ha logrado combatir en su totalidad estas prácticas. En términos más sencillos, se trata de un gran número de comunidades y cultos propios que, a través de un maestro hechicero quien, en complicidad con un curaca o jefe del grupo, termina por guiar la reverencia de una gran gama de espíritus y los antepasados propios de su agrupación, como eje estructural de la misma.

Lo más sencillo es afirmar que, a ojos de Villagómez, los antepasados han sido engañados por el demonio cristiano, o bien, engatusados por el mismo de forma tal que sus alabanzas,

-

³⁹ Pedro de Villagómez, Carta Pastoral, p. 14

⁴⁰ Ibidem, p. 15.

las divinidades o huacas que alaban incluso, son idolatría. Son lo opuesto a Dios no solo por ignorancia o desconocimiento, sino cierta ignorancia "activa" en la que prefirieron apartar la mirada en favor del mismo Diablo cristiano. Por lo tanto, seguir respetando o reviviendo la costumbre de estos ancestros, no es solo abrir la puerta a esta figura del diablo, sino más bien invitar al mismo a sus vidas. Así entonces, el consumo de alcohol y la borrachera no son únicamente un vicio en la medida en que se dejan engañar por el demonio cristiano, sino porque precisamente, es un medio de acercarse al mismo.

Algo similar ocurre con el caso de la coca, pues se trata de otra práctica heredada por estos antepasados blasfemos, cuyo consumo refuerza esta perspectiva "villagomezca" de los vicios coloniales. Juan Carlos García Cabrera, "Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de Idolatrías y Hechicerías en Cajatambo", presenta otro de los registros del mismo Padre Villagómez, que consideramos prudente traer a colación, datado para 1652: "Testimonio de las sentencias de la visita de ydolatría de Caxatambo de los indios que van desterrados a Lima"⁴¹. Este documento presenta un total de seis casos de idolatría denunciados por parte de Villagómez en su calidad de visitador de la provincia de Cajatambo, donde se encarga de desterrar a los condenados a Lima bajo un cargo común: hechicería. Los acusados son: Juan Capcha Callan, Pedro Puma, Martin Curi Puma, Martin Chinchai, Juan Nuna Chagua y Luisa Quellay, imputados de hechiceros por realizar la práctica idolátrica de ofrecer "chicha, coca y otras cosas a la azequia llamada Cocaparcco (...)"42. Además, se les denuncia de haber realizado curaciones y enseñado estas "supersticiones" a otros miembros de su comunidad. Se trataba de un ritual que pretendía asegurar el paso del agua por dicha acequia y obtener el beneficio de buenas cosechas gracias a estas ofrendas, costumbre habitual escapaba de festividades o contextos laboral – religioso regulados (como la mita), pero que las fuerzas eclesiásticas temían fuese una ceremonia que les permitía, a los indios, mantenerse en contacto con su mundo espiritual, sus espíritus, sus antepasados.

Lo que nos interesa destacar en este caso es la sentencia de Martin Chinchai, sucesor de Juan Iapia y Juan Carca en el oficio de hechicero, compañero de los denunciados Pedro Puma y Martin Curi Puma.

"(...) le cupo la suerte de mirar por la azequia de este pueblo fue a la toma de ella i ofreció por el buen sucçesso i conserbaçion chicha i coca como sacerdote i porque por enseñanza de sus antepasados ha derramado chicha por el augmento de sus chacaras (...)"⁴³

Es la única oportunidad dentro de este breve documento en que se menciona el rol de los antepasados como causantes de estas hechicerías. Viendo cómo la mayoría de estos casos comparten motivos de denuncia, y considerando todo lo que hemos expuesto hasta ahora, podemos establecer a los antepasados como un denominador común de todas las prácticas

⁴¹ García Cabrera P., *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de Idolatrías y Hechicerías en Cajatambo, siglos XVII – XIX,* 477 – 480.

⁴² Ibidem, p. 478.

⁴³ Ibidem, p. 479.

que aparecen enunciadas en cada sentencia. Se siguen reproduciendo estas enseñanzas ancestrales, pese a la expansión de la fe cristiana en el territorio, incluso ante las persecuciones, extirpaciones y reducciones de indios que se han llevadas a cabo desde el Tercer Concilio Límense.

La hechicería por sí misma, junto con ser un crimen, podemos observarla también como un vicio, o bien, la suma de estas prácticas idolátricas que recurren bien al alcohol, o en este caso, a la coca, es una acción hechicera. Es a través de esta última que se dan estos espacios para ceremonias paganas, derrochando la chicha y la coca en un intento de beneficiar los cultivos, ignorantes de que estos sacrificios no tendrán resultado alguno pues, según el cristianismo, dice Villagómez, no son más que vicios heredados por sus antepasados, alejados de la palabra de Dios.

Entonces, en conclusión, podemos afirmar que el concepto de "vicio" ya no solo hace referencia a la oposición del compuesto y correcto vivir del hombre, cristiano, sino que su significado se expande. El indígena parece condenado a ser entendido como "vicioso", producto de las acciones y enseñanzas de sus antepasados, y en la medida en que estas sigan presentes dentro de su cultura y sociedad, el Demonio cristiano tendrá injerencia en su vida, o al menos así parece ser ante ojos del Arzobispo Villagómez, quien además cuenta con el respaldo de legislaciones anteriores y otros, como Arriaga o Diego de Avendaño.

Mientras que, por un lado, el alcohol sirve de puerta de entrada al contacto con los antepasados, es también una puerta de entrada al mencionado demonio cristiano. "Satanás" aprovecha de atraer a los emborrachados hacia el rechazo o resistencia aparente del cristianismo. Así también el consumo de la hoja de la coca, como supuesto "alivio" o "energizante", según la creencia prehispánica, también se postulaba como un engaño del Diablo. Al utilizarse como ofrenda ceremonial, se establecen tratos con el mismo demonio, o bien, como dicta la prédica evangélica, manipulaciones que mantendrían a los indios en la oscuridad y apartados del Señor.

Se trata de la corrupción del espíritu. Así como en el apartado que dedicamos al aspecto cívico del debate, hicimos referencia a los daños físicos de la salud de los andinos, aquí también podemos referirnos a este perjuicio desde una vertiente espiritual: la cosmovisión indígena está contaminada. Los indios adoran de forma activa al diablo a través de estos ritos en los que recurren a la borrachera, inconscientes del daño espiritual que les produce. Los ancestros, a ojos cristianos, dejaron una herida enorme en su comunidad que sigue abierta gracias a las prácticas que los mismos heredaron, de forma que permanecen ignorantes, incapaces de comprender la fe cristiana y, por lo tanto, no tienen problema en asimilarla dentro de su "panteón" espiritual, uno más entre tantos ídolos.

Este daño a su salud espiritual debe ser reparado mediante la correcta enseñanza de la fe cristiana, pero también, a través de la extirpación peligroso en términos religiosos, sean templos o huacas. De igual forma, se deben eliminar los usos rituales del alcohol y la coca.

Solo así podrán combatir la ignorancia que lleva a los indios a caer en vicios, señala Arriaga y coincide Villagómez, quien atribuye la responsabilidad hacia los antepasados que tuvieron contacto con el diablo. Así entonces, la figura del "indio vicioso" tenía bases lógicas (desde la perspectiva cristiana) para ser llamado como tal, pues no es un producto de la colonia, sino más bien, anterior a ella. Es en el período colonial que descubren esta imagen, y en el mismo en que pretende combatir.

Un vicio ya no es una simple conducta desviada, es la perversión del alma andina. Es la perseverancia de estos antepasados, fantasmas que bien pueden ser demonios para los españoles, que habitan en las mentes de estos gentiles y no les permiten comprender la santa fe cristiana. Es también la ignorancia y el rechazo para aprender, cultivar el alma dentro del mismo dogma religioso, así como la perseverancia de prácticas idolátricas y sacrílegas. Entonces, la chicha y la coca no son solo un vicio por sí mismas, sino que además se configuran como un medio, una herramienta para la continuidad de conductas viciosas más allá del consumo y borrachera.

3.- Gentiles, cristianos y el temor a Dios.

En este apartado daremos un paso más allá de las posturas de las autoridades civiles y religiosas sobre el consumo de la chicha y el alcohol, para examinar la influencia de la visión cristiana en las comunidades indígenas. Veremos cómo confluyen la perspectiva andina y cristiana, cómo se complementan entre sí, y cuál es su impacto en las conductas de los andinos colonizados. Básicamente pretendemos analizar cómo, o en qué medida, los nativos andinos terminaron absorbiendo la idea sobre el concepto de vicio y el ataque a sus costumbres de autoridades civiles como clericales. ¿Cuál fue el peso de la idea de vicio en su cultura y sociedad? ¿Dicho concepto terminó por reconfigurar la visión nativa respecto de sus antepasados como guía espiritual? Preguntas sencillas que intentaremos abordar a lo largo de este apartado, aproximándonos a una respuesta que nos permita determinar cuál fue el peso real del diálogo y el discurso evangelista, en el período colonial.

3.1.- Acusación criminal contra Cristóbal de la Torre

Uno de los casos que tenemos a disposición, es una acusación criminal en contra de uno de los indígenas colonizados en Lima: "Caussa criminal contra Xpval de la torre indio sombrerero"⁴⁴, fechada el 18 de agosto del año 1668. Archivo Arzobispal de Lima, 6, expediente 6.

La denuncia contra Cristóbal de la Torre gira en torno a la constatación de que dicho sujeto tenía en posesión una porción de coca al interior de una calavera en su casa. Surge la sospecha

⁴⁴ Agradezco a la profesora Celia Cussen, quien nos ha facilitado este documento.

de que se trataba de un rito, o bien, el comercio de la misma hoja. ¿Cuál es la relevancia de traer este caso a colación, entonces? Pues a diferencia de las condenas que mencionamos en el apartado anterior, que terminaron en sentencias a prisión para la totalidad de los imputados, en este extracto nos encontramos con la defensa que el propio Cristóbal hizo a favor de su persona, apelando al discurso cristiano, e incluso, refugiándose en el propio orden colonial para justificar la posesión de esta planta. Podemos arriesgarnos a afirmar que ha interiorizado símbolos religiosos o la propia estructura colonial en su persona, sea de forma efectiva, o como una excusa para obtener la libertad, podemos rescatar esbozos de cómo confluyó la visión cívica y religiosa en torno a los temores, acusaciones de vicios.

La denuncia explica:

"(...) me he querellado generalmente y en especial nombrando algunas personas cuyos nombres he espresado en la dha mi querella de las que an bendido y benden coca en particular me querello sibil y criminalmente de Xpoval de la torre yndio sombrerero i de Fran.ca de Blandar su mujer lixitima los quales son sospechosos en la fee de Dios por aberles allado una calabera en su casa en un rincón del corralillo donde hacen masamorra y tienen el fogon donde la cuesen y la dha calabera entre un olla vieja grande y debaxo la dicha calabera en asiento de la dha olla con un cantidad de un puño de coca señales de superstición e idolatría (...) y saber la Ver.d de ello de mas de ser publico y notorio que los susosdhos benden coca y aber aberiguada la Ver.d del caso de un y otro se sirva V md de mandarlos castigar (...)"⁴⁵

Declaró el presbítero fiscal Francisco de Cárdenas, a lo cual se suma el Bachiller Bernabé López de Burgos quién acusa también a una mujer de nombre María de los Ríos y una tal Beatriz, cuyo apellido desconoce, señalando que venden hoja de coca públicamente a pesar de su prohibición, reforzando la hipótesis de que efectivamente Cristóbal de la Torre encajaba perfectamente dentro de aquel grupo idólatra. Es menester, no obstante, reflexionar sobre las declaraciones de Bernabé López: existe conocimiento público de la venta de hoja de coca en los pueblos y ciudades del virreinato peruano. Esto pese a la aparente prohibición de su circulación dentro de estos sectores, cuando su comercio estaría estrictamente regulado para las tierras altas del Perú y la minería del Potosí.

En su confesión, Cristóbal de la Torre señala dos puntos interesantes: en primer lugar, confiesa haber vendido la hoja de coca, luego de que su mujer se la comprase; Luego, señala que la coca que los inspectores encontraron en su residencia pertenecía a mitayos que se quedaban a dormir en su hogar de forma esporádica. Respecto de la calavera, afirma que esta la lleva con él hace más de ocho años, por consejo de su amigo, "indio donado de San Francisco de Padua", para que pensara en la probabilidad de la muerte, que reflexionase con dicha calavera a pies de la cruz. En base a esas declaraciones, podemos corroborar las sospechas de los bachilleres Francisco de Cárdenas y Bernabé López de Burgos, junto con

_

⁴⁵ Caussa criminal contra Xpval de la torre indio sombrero, p. 1v.

reafirmar esa "flexibilidad" respecto al trabajo minero y el permiso de los trabajadores mineros de masticar, portar coca con ellos. Pero lo que resulta más interesante, a nuestro parecer, es la ubicación de la mencionada calavera a pies de la cruz, signo impoluto de la cristiandad.

"(...) preguntandole a este confesante que si a sido idolatra hechicero o acusado de algunos supersticiones, dijo este confesante que niega aver cido idolatra echicero y aver usado de supersticiones porque es cristiano por la gracia de Dios (...)"⁴⁶

A pesar de contar con claros objetos relacionados con la idolatría, Cristóbal de la Torre insiste en su inocencia, afirmando ser "cristiano por la gracia de Dios". Esto se puede complementar con lo mencionado por el jesuita José Arriaga, cuando acusa esta "ignorancia" por parte de los propios indígenas al poder convivir ambas cosmovisiones: desde esa perspectiva, es perfectamente válido que Cristóbal afirme ser cristiano, pues en ningún momento ha ofendido a Dios ni se ha alejado del "camino correcto" que vivir como cristiano implica. Por ello también enfatiza que vendió la coca, no la usó para fines ceremoniales o paganos. Además, se apresuró en deshacerse de la hoja hasta que no pudo vender más.

Para respaldar esta postura de "buen cristiano" a la que apela Cristóbal de la Torre, testigos acuden a su defensa: Francisca, la mujer de Cristóbal e imputada bajo los mismos cargos, reclama que la coca que consiguió hace tiempo atrás la compró junto a otros productos que luego vendería. Dice que no era consciente de la existencia de la coca que los ministros y visitadores encontraron en su hogar y que la calavera era uno de tantos trastes que trajeron con ellos luego de una mudanza.

"(...) como vienen aqui a descansar los mitallos y ellos usan a mascar coca puede ser que traeria en sus taleguillas coca porque estan hechos a trabajar en las minas con esso y estos mitallos guardan en esa olla su comida (...)"⁴⁷

Una vez más, la mujer excusa la presencia de esta coca como resultado de recibir indios mineros en su residencia, quienes tienen permiso y acostumbran a masticar coca con tal de poder afrontar las adversidades del trabajo en Potosí. Así, entonces, adjudica la responsabilidad a ellos, alegando no haberla consumido, mucho menos ser propietarios tanto ella como su pareja: fueron los mitayos quienes dejaron la coca en una calavera que, casualmente, estaba con ellos. La coca no guardaba relación con idolatría en la medida de que estaba a pies de la cruz. No obstante, aquel detalle no deja de ser una expresión de lo que Arriaga acusaba como confusión, lo que nosotros podemos entender como la convergencia entre cristianismo y creencias andinas, sin ser excluyentes entre ellas, a ojos de los propios indígenas. Es su propia forma de expresar la cristiandad, aun si no terminan de absorber completamente el dogma cristiano en su totalidad.

_

⁴⁶ Caussa criminal contra Xpval de la torre indio sombrero, p. 18v.

⁴⁷ Ibidem, p. 20.

Es ahí donde entran nuevos testigos para dar crédito de la cristiandad tanto de Cristóbal de la Torre como de su mujer. Ignacio de los Reyes (Ynasio de Reies), Francisco Santos de Neyra, Pablo Izquierdo (español), Fray Ignacio (Ynasio) de Istueta, Nicolás Fernández de Valdes, Juan Pérez Cañete, responden a seis preguntas de forma unánime. Conocen a los acusados como buenos cristianos, quienes asisten constantemente a misas y participan en cofradías. Jamás los han visto vender coca, y estaban en conocimiento de que suelen recibir a indios mineros en su residencia, indios del cerro que suelen llevar coca con ellos. Sobre la calavera, afirman que es un obsequio, donado de un amigo, prácticamente un adorno sin destino a ceremonia, ritual o idolatría alguna. Importante sería tener en cuenta las declaraciones del Fray Ignacio de Istueta, religioso que ha estado en contacto tanto con Cristóbal como con Francisca, y una persona de peso que podría dar fe de la buena cristiandad de ambos:

"(...) o que save dellas es que lo conose por un yndio birtuoso y muy deboto de oyr misa y frequenta los santos sacramentos muy de ordinario y que su entretenimiento es trabajar en su ofisio de sombrerero y muy asistente sin que denota de su percona con que se sustenta y que la calabera que disen le allaron le dijeron deste testigo como un donado ce la avia traído para que contenplase en ella quando estuvo malo y que pudo cer que con la mudada la Rebolbiesen con los demas trastes y que en la dha su casa se apean muchos yndios de la sierra (...)"⁴⁸

Un hombre de fe, religioso, español, testifica a favor de Cristóbal de la Torre, sospechoso de idólatra, señalando actitudes clave que juegan a su favor: es virtuoso, deboto, participa en misa y asiste a los sacramentos como cristiano.

3.2.- El indio buen cristiano

En el caso de Cristóbal de la Torre, encontramos un factor común señalado por los sujetos colonizados, y respaldado por un clérigo, incluso, como prueba clave de la buena cristiandad de él y su señora: la participación en misa y el respeto de los santos sacramentos. Esto parece coincidir con la ignorancia de los nativos que acusa Arriaga, quienes supuestamente no respetan ni conocen sacramentos, especialmente de penitencia y eucaristía ⁴⁹, acciones inherentes del cristianismo. Cristóbal de la Torre, no obstante, aparentemente logra cumplir con parte de estos requisitos, los cuales que juegan a su favor a la hora de defender su inocencia. Junto con ello, parece ser consciente de los males que produce la hoja de la coca, según el pensamiento europeo hegemónico, señalando no ser idólatra, y que dicha hierba pertenecía a los trabajadores mineros a quienes se les toleraba su consumo. Como buen cristiano, prefirió vender coca que tuvo en su momento antes que consumirla, apelando a principios que vimos expuestos, incluso, en la *Recopilación de Leyes de las Indias*, que pretendían que los indios, por voluntad propia, se alejasen de estos así llamados males. Si bien no hace una mención explícita del término vicio, la idea sigue presente al ser motivo de

⁴⁸ Caussa criminal contra Xpval de la torre indio sombrero, p. 36v.

⁴⁹ José de Arriaga, p. 41.

temor por su estrecha relación con la idolatría: la presencia de aquellas hojas es una preocupación, pues ello parece ser un acto de rechazo, no solo hacia las "virtudes" cristianas, sino contra las propias normas y legislaciones que restringían la libre circulación de éstas. ¿Pero cómo se comporta, o se presenta esta idea de vicio a ojos andinos, a través de lo expuesto en esta causa criminal?

Si nos fijamos en su confesión, más la declaración de los testigos, nuevamente resulta importante considerar factores como la asistencia a misa y la recepción de los sacramentos. Con ello, además, se refieren a la dedicación de este "indio sombrerero" a su oficio, atendiendo y comportándose tanto como sombrerero, así también como civil: ¿Qué clase de vicioso que consume hoja de coca podría ser tan correcto? No solo destacan su conducta como buen cristiano cumpliendo la cuota mínima antes mencionada, sino que su buen comportamiento como miembro de la sociedad: obedece los principios y normas establecidas por la nueva hegemonía hispana, y reconocen que el consumo, o venta de coca, es una acción que escapa de este marco regulador colonial.

No podemos afirmar que han sido completamente adoctrinados en la mentalidad y modelo de vida cristiano, pero sí son conscientes de algunas nociones: pueden distinguir entre el supuesto correcto vivir que deben llevar, así como también, que aquellas viejas costumbres asociadas a la utilización de la coca son conductas alejadas de este "correcto vivir" que implica el modelo occidental. Comprenden, o al menos asimilan qué se entiende por idolatría al negar ser hechiceros (tanto Cristóbal, como su mujer Francisca), porque ambos son "cristianos por la gracia de Dios". Es decir, reconocen que son prácticas contrarias al modelo de vida que necesitan llevar para adaptarse a este nuevo modelo de sociedad que impuso su colonización. Esto se traduce en que, de usar la hoja de coca que habían conseguido meses atrás, estarían en directa oposición a la fe cristiana y estarían reproduciendo las mismas creencias de sus antepasados. O sea, entienden que la coca es vicio, puesto que los aleja del modo de vida cristiano, de los buenos hábitos que les inculcaron en este período.

Algo similar ocurre con el asunto de la calavera, cuestionada su posesión por parte de Cristóbal, sobre todo si tenemos en consideración que, pese a la importancia del proceso de extirpación idolátrica, la destrucción de ídolos o de representaciones religiosas que promovía Arriaga a inicios de siglo XVII, la campaña no fue del todo exitosa; en gran medida los alcances de estas normativas no llegaban más allá de Lima⁵⁰. Resulta que el clero jamás logró comprender la esencia de las *huacas* o los *mallquis*, que no eran precisamente el objeto de culto en sí, sino más bien una "representación" del espíritu o divinidad a la cual se rendía culto De esa forma entonces, la destrucción de un templo, ídolo o tumba no implicaba la desaparición de su "alma" a ojos de los indígenas, de forma que seguían presentes entre ellos, en su memoria: "Los mallqui, y en muchas ocasiones las huacas, fueron considerados ancestros de los grupos locales que los veneraban. Estas deidades, por consiguiente,

_

⁵⁰ Iris Gareis, Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades coloniales del Perú virreinal, p. 279.

relacionaban el grupo social con la tierra y les dieron arraigo."⁵¹. La calavera puede ser un mallqui, existe la posibilidad de que el amigo de Cristóbal se lo haya entregado con esa idea en mente y que, además, la coca hubiese sido una ofrenda al mallqui, sosteniendo esta relación entre el presente con los antepasados de su comunidad.

Desde esa perspectiva, con esa premisa, también se entiende la preocupación de Cristóbal por rechazar su relación con la calavera, responsabilizando constantemente a este amigo suyo que se la dio, negando así cualquier conexión con la reproducción de costumbres prehispánicas que pudiesen estar asociadas. Junto con ello, también está rehuyendo de las propias raíces de su identidad indígena, asumiendo, o bien, adhiriendo a las pautas civilizatorias del buen cristiano, reconociendo en esta última la posibilidad de defender su inocencia, demostrar ser un individuo íntegro del marco social colonial. El vicio entonces se vincula una vez más con aquellas tradiciones que se alejen de este esquema.

Ya no se trata de la ignorancia que acusaba Arriaga, o de las disposiciones de los naturales que denunciaba Villagómez, ahora existía cierta consciencia respecto del tema, del debate de los vicios y las santas enseñanzas. El vicio es entonces un condicionante, una actitud o costumbre andina de la cual tienen que huir, sea por el aparente mal que produce sobre sus almas según el discurso cristiano, o bien, por temor a recibir alguna penalización alguna. Como bien vimos en el caso de la acusación contra Cristóbal de la Torre, el consumo de la hoja de coca es reservado, restringido a un grupo determinado y con un objetivo laboral, sin ningún rito aparente (más allá de la "creencia" o "superstición" de que masticar la coca revitalizaba el cuerpo). De ser usado en contextos ajenos al mundo minero, indudablemente se asociará con idolatrías. Vicio es seguir incurriendo en la idolatría, vicio es negarse a la cristiandad y permanecer en la ignorancia, la barbarie.

3.3.- Un Concepto de Vicio Colonial

Lo anterior es la transformación y adaptación indígena al modelo de civilización que se estaba imponiendo en su territorio, pero vale preguntarse entonces, ¿Cuál es la idea que, en última instancia, logró configurarse en el Virreinato del Perú? Teniendo un esbozo de esta idea, que emana desde la confesión de Cristóbal de la Torre, esta conceptualización es la recepción indígena del mismo término, y considerado además los acápites anteriores sobre la definición cívica y religiosa de "vicio", podemos delinear una conceptualización más amplia de esta idea, que compartan tanto los funcionarios de la Corona como el clero.

Mientras que, desde lo administrativo, legislativo o cívico, vemos que existe cierta tolerancia del consumo de la coca (en el caso concreto de la acusación contra Cristóbal de la Torre), su persecución no deja de ser una preocupación de las autoridades: no puede circular fuera de los límites mineros de Potosí. ¿Qué implica esto? Mientras su uso sea como estimulante o "alivio" dentro del contexto laboral, no será considerado idolatría, pero todo lo demás termina

-

⁵¹ Iris Gareis, Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades coloniales del Perú virreinal, p. 279.

por caer dentro de esta categoría al no significar ningún beneficio económico para la Corona. El consumo y producción de la hoja de coca, además, tiene efectos nocivos sobre la salud de los indígenas bajo su cargo, atenta contra su mano de obra, así también existe el estigma de ser una planta alucinógena, "Talismán del Diablo", como señala Ana Sánchez⁵².

Por otro lado, según la corriente religiosa cristiana, la penalización de su consumo es necesaria para así sostener la figura de Dios en la colonia. No quedará así espacio para que el diablo siga contaminando las mentalidades de los gentiles bajo su cargo, discurso refugiado también bajo la preocupación por la salud espiritual de los nativos, denunciando estas creencias prehispánicas como veneno del alma, prácticas inherentemente malignas. Este adoctrinamiento religioso tiene su peso, no solo en la conversión de los andinos, sino más bien, considerando que ya desde finales del siglo XVI dicho discurso se volvió mucho más severo a través de las visitas, con el fin de eliminar a todos los ídolos, monumentos, rituales, y herramientas que permitan la persistencia de las idolatrías en su jurisdicción. El alcance de esta campaña de extirpación no deja de ser cuestionable, no llegó a cubrir la totalidad del virreinato, pero en esencia, era una advertencia, la clara intención de erradicar cualquier rastro de creencias precristianas en el territorio.

Pero la existencia, o permanencia, del principio de reciprocidad que ordena la tradición andina, y su vinculación con el rol fundamental de los mismos antepasados que ayudaban a dar sentido a la cosmovisión indígena, complicaba este combate, pues su presencia trascendía diversos aspectos de la vida⁵³, tanto sociales, culturales, como político y religiosos: los mallquis, como ejemplo de ello. Los colonizadores no lograron entender esta estructura de la sociedad andina, por lo que su difamación resultaba todavía más sencilla bajo la bandera del discurso civilizatorio cristiano. Los antepasados se configuran como un enemigo común, tanto de la autoridad política como del clero, pues de ellos heredaron prácticas y costumbres que pueden resultar dañina para los intereses de la administración colonial. Así también, representan todo un imaginario religioso que atenta contra la propia doctrina cristiana.

El consumo y venta de la coca, por ejemplo, es anterior a los mismos incas y su relevancia siguió vigente hasta período colonial, regulado por emisarios del Rey, pero no completamente erradicado: de ahí que se juzgue a Cristóbal de la Torre por tener un puñado de coca en su posesión, sea consciente o no de ella, pues existe el riesgo de que él la haya producido, o peor, el contrabando y producción clandestina de la misma, que podría presentar un mercado negro que escapa de la vigilancia colonial. También el recelo por la presencia de la calavera, un posible mallqui, siendo la coca una ofrenda que podría reforzar aquella hipótesis, pues ello implicaría que el propio Cristóbal está en contacto con sus antepasados, en oposición al régimen colonial.

⁵² Sánchez, A. El Talismán del Diablo.

⁵³ Pease, F. *Los Incas*.

El pasado andino, los ancestros propiamente tal, resultaban ser una figura tanto religiosa, como política y, por consecuente, una amenaza para el sistema político – religioso colonial que llevaba adelante el dominio español. Por lo tanto, la criminalización, o bien, la satanización de estos cumple una doble función: imponer la figura de Dios, del cristianismo como una verdad religiosa, y al mismo tiempo, es un medio para reestructurar, "descomponer" costumbres y lealtades de antaño para así asegurar el correcto control político de la Corona. A ojos eclesiásticos y civiles, el consumo de coca y alcohol no es solamente un vicio porque evoca a una fe distinta a la cristiana, o porque atente contra la salud física y mental de los indígenas colonizados. Es también un vicio, porque replica enseñanzas anteriores, porque permite la circulación de estos antepasados andinos en el mismo contexto colonial, lo que implica la presencia del demonio cristiano, y a su vez, la persistencia de un arraigo que puede atentar contra su misma hegemonía política.

El rechazo de Cristóbal al consumo o manipulación de sustancias como la coca, o su relación con la calavera, son precisamente lo que pretendían lograr autoridades y clérigos: la conversión de las viejas costumbres en un vicio, y como tal, la aceptación o validación de su dominio.

Conclusiones

La ideología que traían consigo los españoles a la hora de ocupar el territorio andino, junto con el peso de la fe cristiana, les permitieron dibujar una figura concreta del nativo americano que no pudieron, o bien, no quisieron entender en su momento. Para ellos, el indígena o "indio", categoría propia del período colonial que retrata las relaciones de poder entre colono y colonizado⁵⁴, era un ser ignorante, salvajes. Por otro lado, ellos españoles, occidentales, eran superiores en todo aspecto, político, económico, cultural, social e incluso religioso y su dios era el único y verdadero que guiaría a todas las naciones por el buen camino de la vida.

En resumidas cuentas, tal sería el discurso colonial que se impondría en los dos primeros siglos de ocupación hispana del territorio peruano: ellos eran una fuerza civilizatoria que vendría a poner orden, dar sentido a la pobre gente alejada de la gloriosa luz europea. Traían sus propias ideas de cómo debía ser el mundo y, por lo tanto, no tenían reparos para imponer dicha visión sobre quienes tenían una cosmovisión diferente: parecía ser su derecho, un deber sagrado que llevar a cabo. Es por ello por lo que incluso su lenguaje, el español, y sus propios conceptos debían ser difundidos, comprendidos e interiorizados en el imaginario indígena, para que el mismo pudiese iluminarse.

⁵⁴ Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad*, p. 456.

El "indio borracho", o bien, "indio vicioso" es una construcción plenamente colonial de un ser ignorante e idólatra, naturalmente desviado hacia conductas opuestas al buen vivir cristiano, desconocedor de las normas de conducta y comportamiento que emanan desde la ley.

Este imaginario colonial queda manifiesto, como vimos en nuestro primer acápite, en el aspecto legislativo colonial, la misma administración política valida, o bien, argumenta su existencia: por naturaleza son viciosos y se dejan llevar por los excesos, sea la coca y el alcohol. En primera instancia, la Corona se mostró tolerante respecto al consumo de estas sustancias, pero a medida que avanzaba el período, junto a la celosa vigilancia y denuncia del clero, las mismas autoridades se convencían de que dar rienda suelta a estas costumbres sería peligroso para el orden colonial. Así, entonces, imponen una pauta regulatoria, restrictiva e incluso prohibitiva sobre la utilización de estas sustancias, de forma que su presencia dentro del marco legal, o colonial, se traduce en una falta. Se entiende como el rechazo de los indios a la civilización, y, por tanto, se convierten "indios viciosos".

Luego, en nuestro segundo apartado, nos dimos cuenta de que ese rechazo a la civilización no queda únicamente en el plano cívico de la colonia, sino que trasciende a través de los símbolos y tradiciones, religiosos. De esta forma, no solo el consumo de chicha y coca es un vicio por sí mismo, sino que, además, su consumo o utilización ritual daba pie a la supervivencia de costumbres precristianas. Son herramientas que permitían la continuidad de creencias idolátricas.

De ese doble debate, llegamos a nuestro tercer punto de mano de Villagómez y la acusación contra Cristóbal de la Torre, donde este aspecto cívico y religioso asociado al consumo de estas sustancias, apunta a un responsable común: los antepasados. De ellos heredaron esta tendencia natural a ser viciosos, así también aprendieron ritos y ceremonias, los "beneficios" que pueden obtener de mascar coca o celebrar con la chicha. Con estas herramientas idolátricas, podían revivir no solo sus tradiciones, sino sus propios antepasados, que a través de estas sustancias pueden seguir circulando en la sociedad colonial, sea como referente espiritual, o como eje de la estructura social andina. Se sataniza a los antepasados, y con ello, el temor de las autoridades y religiosos va más allá de la salud física y mental de los indios colonizados, se fijaban en el peligro que puede acarrear la presencia de estos ancestros fantasmales, que bien pueden ser una amenaza contra su hegemonía.

De esta forma la idea de "vicio", evoca a aquello que atente contra las pautas reguladoras de vida occidental, que resista de forma voluntaria o involuntaria a la administración hispana, por lo que el cultivo y consumo de la hoja de coca será un vicio, en tanto siga permitiendo la pervivencia de costumbres prehispánicas. La vigilancia, entonces, es necesaria, no únicamente para controlar los "excesos" o "idolatrías", sino más bien por ser funcional a los intereses de la misma administración española. El consumo de la coca es útil para el trabajo minero, pero para nada más, porque no cumple ningún propósito que se alinee con los intereses de la Corona. Algo similar ocurre con el alcohol, con la diferencia de que las

denuncias son mucho más severas, decretando su prohibición para finales del siglo XVI, pues, así como es un peligro para la salud de los nativos, su en instancias festivas, o reuniones, puede encender ánimos de rebeldía, o bien, atentar contra la propia seguridad pública colonial.

Pero estas observaciones resultan ser mucho más laxas en comparación a lo que postula el clero hispano, viendo en la coca y el alcohol un potencial idolátrico todavía mayor de aquel que percibía la legislación. El alcohol, la chicha, es un vicio en tanto nubla a quién la consume del buen juicio. Su exceso puede llevar a la "deshumanización" de la persona, convertida en bestia (como bien se apunta en el Tercer Concilio⁵⁵), alejada de la luz sagrada de la fe y próxima a los engaños del Diablo cristiano. Este mismo demonio engaña a los andinos, a través del uso de la hoja de la coca, haciéndoles creer que su consumo les dará fuerza y energía, que su utilización en rituales podrá favorecerles en las cosechas, o usada como tributo, recibirán favores de sus deidades.

Dichas observaciones, no obstante, si bien se refieren a la imagen del demonio como un mal presente y contaminante de la mentalidad india, también apuntan a otro denominador común: los antepasados. Arriaga apunta a la ignorancia y diversidad del credo, pero de todas formas deja espacio para aquello con la cual Villagómez es tan categórico: el rol de los ancestros andinos en la confusión, herejía y pecaminosidad intrínseca de las actitudes indígenas. De ellos no solo heredaron costumbres, sino también creencias como las ya mencionadas, por lo que la utilización del alcohol y la coca sigue presente en sus actividades, sea bajo la vigilancia o no de la administración colonial. Se trata entonces de la asimilación del diablo cristiano con la figura de los ancestros de la comunidad. Según los clérigos, es a través de la relación entre ellos, o bien, la intersección entre ambas figuras que se transmiten vicios que, nuevamente, parecen naturales en el propio indígena, en la medida en que se mantienen arraigados en ellos y que, pese a los permanentes intentos por erradicar este paganismo del mundo andino, sigue vigente en la clandestinidad.

Todo lo que habrían aprendido gracias a sus antepasados, ahora resultaba ser raíz de sus pecados. Son puerta al vicio que los religiosos españoles denunciaban y buscaban combatir. Tampoco podemos quedarnos únicamente en esa explicación, porque la confusión también nace desde la incomprensión hispana, procurando regular y normar actitudes, creencias que van más allá de lo religioso en el espectro indígena: la simple categorización de "vicio" referente al alcohol o la hoja de la coca, termina reconfigurando por completo la forma de vida de estos gentiles, que ahora deben asumir a un dios foráneo, lejos de sus propias divinidades, no como uno entre ellos, sino como único y verdadero.

Vicio, demonio y ancestros son tres conceptos fuertemente asociados entre sí que, si bien resultan ser una imposición cristiana, también conforman una reconstrucción del mundo espiritual, interior incluso, de los indios cristianizados. Ahora no es necesario ofrecer coca a

⁵⁵ Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica*, 2011.

sus divinidades para expresar su religiosidad, sino más bien deben participar en misa y hacer caso celoso de la enseñanza de los sacramentos para llevar una vida a base de buenas costumbres. Incluso si ambos mundos pudiesen convivir desde una etapa inicial, puede argumentarse que fue producto de la "ignorancia" andina, que les permitía conciliar la ofrenda de estos vicios (coca o chicha) a una creencia que se oponía tajantemente a estas prácticas. En última instancia, la extirpación de estos objetos, más allá de ser un combate en contra de la idolatría, puede entenderse además como la destrucción de su lugar en el mundo, obligando al indígena a vagar por un mundo nuevo, donde las herramientas a su disposición terminan siendo juzgadas como fuente de pecado.

Es la satanización de sus creencias, de sus prácticas rituales, e incluso de su propia estructura social. Junto con la imagen de vicio que autoridades administrativas buscaban extender a través de su ocupación, también se presenta un esbozo de lo que significa el vicio para los así llamados indios: vicio es creer en sus ancestros, vicio es mantener los vínculos de reciprocidad y pautas de conducta heredados, vicio es no aceptar a Dios como único Dios, así también, no considerar el comportamiento europeo como el único modo correcto de vivir. La hoja de coca y la chicha son sustancias que precisamente invitan a estas prácticas, porque mantienen en contacto con el Diablo y, por lo tanto, la denuncia de estos elementos (por parte del clero, principalmente) resulta ser una herramienta de evangelización en la que terminan de destruir las bases del mundo espiritual andino, para imponer el propio.

Bibliografía

Fuentes Primarias

- Arriaga, José. Extirpacion de la Idolatria del Piru. Lima, 1621.
- Caussa Criminal contra Xpval de la torre indio sombrerero. Archivo Arzobispal de Lima, Hechicerías Legajo VI, Expediente 6. 1668.
- "Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y formas de impedimento del matrimonio", en *Monumenta Catechetica Hispanoamericana III (siglos XVI-XVIII)*, editado por Juan Guillermo Durán (2011): 527 558.
- Covarrubias, Sebastián. Del Origen y Principio de la Lengua Castellana ò Romance que oy se usa en España. Córdova, 1674.
- León Pinelo, A. & Solórzano Pereira, J. *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Tomo II. Madrid, Roix, Editor 1841
- Villagómez, Pedro. "Documento XIII: Testimonio de las sentencias de la visita de ydolatría de Caxatambo de los indios que van desterrados a Lima" en *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de Idolatrías y Hechicerías en Cajatambo, siglos XVII XIX*, editado por Juan Carlos García Cabrera (1994): 477 480.
- Villagómez, P. de., Romero, C. Alberto., Urteaga, H. H. *Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Lima: Sanmartí y ca. 1919.

Fuentes Secundarias

- Allen, Catherine. "To be Quechua: the Symbolism of coca Chewing in Highland Peru". *American Ethnologist*, Vol. 8, No. 1. (1981): 157 171.
- Sánchez, Ana, "El Talismán del Diablo. La Inquisición frente al consumo de la Coca". *Revista de la Inquisición* 6 (1997): 139 162.
- Cussen, Celia. "Black Saint of Americas. The Life and Afterlife of Martin de Porres", Cambridge University Press, 2014.
- Orche García, Enrique, "Coca y Minería en el Alto Perú durante el período Colonial". *De Re-Metallica*, (2008): 99 107.
- Orche García, Enrique, "Venta de la Hoja de Coca en la Villa Minera de Potosí, siglos XVI a XVIII". *MINERÍA DEL PASADO: PROYECTO DEL FUTURO*, Libro de Actas (2015): 565 585.

- Mira Caballos, Esteban, "Vinos y Élites en la América de la Conquista". En *Revista Iberoamericana*, N° 57 (2015): 7 23.
- Estenssoro, Juan Carlos. "El Simio de Dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización en el Perú, siglos XVI XVII", en *Del Paganismo a la Santidad (1532 1750). Institut français d'études andines*, 2003.
- Gareis, Iris, "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)", en *Boletín de Antropología*, vol. 18, N° 35 (2004): 262 282.
- Cole, Jeffrey, "The Potosí Mita, 1573 1700. Compulsory Indian Labor in the Andes". California, *Standford University Press*, 1985.
- López Parada, Esperanza, "Un Relato Mestizo del Inca Garcilaso: el caso transculturado del español pobre y la coca", *en Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 70, N° 35 (2009): 83 100.
- Luis Miguel Glave. "Propiedad de la Tierra, Agricultura y Comercio, 1570 1700: el gran despojo", en *Compendio de Historia Económica del Perú (II): Economía del Período Colonial Temprano*, editado por Carlos Contreras (Lima: BCRP: Instituto de Estudios Peruanos, IEP, 2009), 313 446.
- Muñoz García, Manuel, "La Coca en la Colonia: cultura, negocio y satanismo". *Revista de Filosofía* 24, n° 52 (2006): 83 124.
- Massimo Gaspari, "Reflexión Histórico Antropológica sobre las prácticas del Consumo del Alcohol en el Perú Andino. Entre Arqueología Histórica y Estereotipos sobre el Indio Borracho por Naturaleza.", en *Revista Cultura y Representaciones Sociales 14*, N° 28 (2020): 9 32.
- Castro, Nelson; Hidalgo, Jorge; Briones, Viviana, "Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777)". *Revista de Estudios Atacameños 23*, (2002): 77 109.
- Pease, Franklin. *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú, 2009.
- Parkerson, Phillip, "The Inca Coca Monopoly: Fact or Fiction?", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 127, n° 2 (1983): 107 123.
- Rebecca Earle. "Algunos pensamientos sobre el "indio borracho" en el imaginario criollo", en *Revista de Estudios Sociales*, No. 29. (2008): Pp. 18 27.
- Remedios de la Peña Begue. "El Uso de la Coca entre los Incas", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, n° 1 (1972): 277 306.

- Remedios de la Peña Begue. "El Uso de la Coca en América, según la Legislación Colonial y Republicana", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, n° 1 (1974): 179 204.
- Burchard, Roderick. "Coca y Trueque de alimentos", en *Reciprocidad e Intercambio en los Andes peruanos*, editado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974), 203 245.
- Saignes, Thierry, "Borracheras Andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?", en *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Institut français d'études andines, 1993: 43 71.
- Valdez, L. Taboada, J. & Valdez, J. "Ancient Use of Coca Leaves in the Peruvian Central Highlands.", en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 71, n° 2 (2015): 231 258.