

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



LOS PILARES DEL SINCRETISMO ANDINO

**NARRATIVAS SIMBÓLICAS DE CONVIVENCIA RELIGIOSA EN LAS
CRÓNICAS DEL SIGLO XVII**

Tesis para obtener el grado académico de Maestro en Historia con mención en
Estudios Andinos que presenta:

Guillermo Andrés Román-Flores Zevallos

Asesor:

Marco Curatola Petrocchi

Lima, 2024

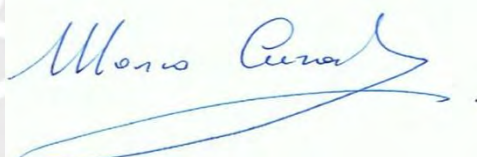
Informe de Similitud

Yo, Marco Curatola Petrocchi, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada LOS PILARES DEL SINCRETISMO ANDINO NARRATIVAS SIMBÓLICAS DE CONVIVENCIA RELIGIOSA EN LAS CRÓNICAS DEL SIGLO XVII, del autor Guillermo Andrés Román-Flores Zevallos, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 4 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 22/09/2022.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 22 de setiembre de 2022

Apellidos y nombres del asesor: Curatola Petrocchi, Marco	
Carnet de extranjería: N°000219153	Firma: 
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3773-6823	

Resumen

El proceso cultural de la evangelización ha sido evaluado desde diversos aspectos de las ciencias sociales y las humanidades, su legado como parte de la identidad nacional, considerando un sincretismo específico para el Perú, cobra especial relevancia al encontrarnos relativamente cerca de la conmemoración de los 500 años de la llegada de Pizarro al Tawantinsuyo. Este trabajo busca actualizar ese análisis con las herramientas de la semiótica, identificando las primeras referencias narrativas del encuentro del Dios cristiano y las entidades de la ontología andina. Proponemos un escrutinio al pensamiento religioso de tres cronistas fundamentales; Garcilaso de la Vega, Guaman Poma de Ayala, Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui, además del Manuscrito de Huarochirí. Nuestra hipótesis explica cómo la necesidad de recuperar la legitimidad social por parte de una elite y sus descendientes configura un mosaico narrativo impulsado por un diálogo de fe, que se gesta desde la catequesis, la educación impartida por religiosos a los hijos de los caciques indígenas y las múltiples concesiones simbólicas que permitió el uso oficial de las lenguas locales para oficiar el culto cristiano. Nos hemos centrado en una exploración de mitohistorias que se elaboraron en la hibridación de sociedades distintas, encontrando intersecciones y paralelismos entre los cultos traídos de Europa y la tradición ontológica que explica la vida en esta parte del mundo. Esta recreación mítica se dio paulatinamente, a través de una recombinación de símbolos finamente elaborada en estos años de efervescencia intelectual en los Andes. Otro factor que explica este fenómeno es el III Concilio de Lima (1582-83) que permitió incluir de forma más orgánica la identidad indígena en los rituales, las reflexiones teológicas y los discursos religiosos. Este es el producto de tres años de trabajo en el programa de posgrado de Estudios Andinos – PUCP.

Índice

Introducción	5
Agradecimientos	
Capítulo 1 El encuentro de los Dioses	14
1.1 La evangelización como proceso cultural	14
1.2 Los misioneros primordiales	15
1.3 La conquista espiritual de los Andes	16
1.4 El Concilio de Acosta	19
1.5 El principio del <i>ignoto deo</i>	20
1.6 Las elites indígenas	23
1.7 El giro simbólico	24
1.8 Las recombinaciones simbólicas como categoría de análisis	26
Capítulo 2 El antiguo testamento de Huarochirí	30
2.1 Los mitos del extirpador	30
2.2 Una Virgen y el diluvio	31
2.3 Un sacrificio para Carhuincho	34
2.4 Cuniraya, el hacedor	35
2.5 El poder de la Virgen sobre el demonio	36
2.6 La ritualidad y el poder simbólico	37
Capítulo 3 El Inca Garcilaso, evangelista de los Andes	40
3.1 Vínculos del cronista cusqueño con la orden jesuita	40
3.2 La impronta de Blas Valera	42
3.3 Los símbolos del Inca Garcilaso	43
3.4 Un único Dios es revelado	44
3.5 Adán y Eva en el Titicaca	45
3.6 El padre Sol en la tierra	46
3.7 La cruz de los Andes	47
3.8 El fantasma de Huiracocha y la santísima Trinidad	48
3.9 La providencia y los predestinados	51

Capítulo 4 La revelación de Tunupa, la crónica de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui	55
4.1 Cronista del altiplano	55
4.2 Tunupa, semilla evangelizadora	57
4.3 Manku Qapac, iniciador del culto al hacedor	58
4.4 Mayta Capac, profeta de un nuevo orden	59
4.5 Inka Yupanqui, defensor del Cusco	62
4.6 Linajes de poder	63
Capítulo 5 Don Felipe Guaman Poma de Ayala, el cristiano	65
5.1 La denuncia como acto de fe	65
5.2 La creación del mundo	67
5.3 Huiracocha hijo de Noe, nieto de Adán	69
5.4 Las edades del cristianismo y el mundo andino	70
5.5 Las armas propias de los Incas	73
5.6 Los estandartes del sincretismo	74
5.7 La cruz de los Andes	77
Conclusiones	81
Bibliografía	89

Los pilares del sincretismo andino

Narrativas simbólicas de convivencia religiosa en las crónicas del siglo XVII

“Ni el Inca Garcilaso de la Vega, ni Guaman Poma de Ayala, ni Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui, escribieron historias objetivas del Tawantinsuyo. Más bien, todos ellos se esmeraron por decodificar el sentido profético de la conquista española y presentar la historia del Perú prehispánico como si fuera un capítulo inédito de la Biblia.” (Mujica, 2003)

Introducción

Esta tesis es fruto del análisis de cuatro fuentes primarias (crónicas) y una selección de fragmentos contenidos en las denominadas cartas anuales (documentos del archivo romano de la orden jesuita que datan de fines del siglo XVI y principios del XVII). Esta es una investigación enfocada en el giro simbólico, expresado en estos documentos que son el legado testimonial de lo que podría ser el sustento de la hibridación religiosa en los Andes, en el marco de la reforma de la evangelización planteada en el III Concilio de Lima. Hemos intentado contextualizar este proceso, como una interpretación de los evangelios y su posterior comparación con la ontología andina, delimitando una narrativa bidireccional, específicamente, queremos identificar algunas mito-historias que se recrearon como retroalimentación de este proceso, producto del primer sincretismo del que se tiene registro escrito. El objetivo es entender la estructura y sentido de algunas de las narrativas utilizadas por los cronistas andinos, para interpretar la presencia del Dios cristiano en los Andes, y cómo se relaciona con las divinidades andinas o *huacas*, a través de la hibridación o recombinación simbólica. Se trata de narrativas evocativas que conectan el culto cristiano, con las principales creencias de la ontología andina, sobre todo aquellas ligadas a la figura mítico-religiosa de *Huiracocha* como el Hacedor, impulso divino del mundo andino y sus diversas identidades complementarias a lo largo de los Andes. Otro hito trascendental de este análisis será el rol ecuménico de la religión oficial de los Incas, es decir el culto del Sol en la formación de un proto cristianismo andino.

Nuestras fuentes primarias son las crónicas andinas más importantes del siglo XVII, se trata de cuatro documentos que comparten mucho más que un contexto y espacio temporal, comparten una visión cultural de la evangelización interpretada desde el entendimiento andino. Ligar ese

nexo cumple uno de los objetivos de esta investigación. Es la síntesis de la visión de cuatro hombres nacidos en el virreinato del Perú, tres indios y un mestizo, hijos de la evangelización primigenia, en la que se ven y se entienden cristianos, como parte de una generación, que experimenta de cerca la extirpación de idolatrías como parte de la asimilación cultural. Estas crónicas son:

- El *Manuscrito de Huarochiri* (1608) nuestra investigación se basa en el trabajo de Gerald Taylor (2008), complementada por los comentarios de Pierre Duviols en la edición que traduce José María Arguedas publicada por el Instituto de estudios peruanos (1966).
- *Comentarios reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega, edición de 2007 con anotaciones y comentarios de Ricardo Gonzáles Vigil publicada por la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* (1613) de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, hemos trabajado principalmente con la edición de Jan Szeminsky (2019), complementada por la edición paleografiada presentada por Cesar Itier y Pierre Duviols del Centro Bartolomé de las Casas (1993).
- La *Nueva Corónica y buen gobierno* de Don Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), edición de Carlos Aranibar publicada por la Biblioteca Nacional del Perú (2015).

Estamos frente a un proceso cultural basado en una adecuación de los evangelios, una adecuación narrativa al quechua y aimara, a su estructura lingüística inicialmente, y en consecuencia, también a sus estructuras simbólicas, razón por la cual sostenemos que hubo una respuesta narrativa a esa adecuación del mensaje de la evangelización elaborada por los cronistas andinos.

Hemos fijado nuestro interés en estos documentos, ya que se trata de los primeros esfuerzos literarios de cronistas locales indígenas y el Inca Garcilaso (mestizo), que se ensayaron en medio de la efervescencia cultural de la evangelización. Todo este proceso, se encuentra enmarcado por la violenta represión de los rezagos rebeldes de Vilcabamba, la tragedia demográfica causada por las enfermedades que llegaron al Nuevo Mundo con los conquistadores, la implantación de nuevas formas de organización política y el cambio que significó en la vida comunitaria el establecimiento de las reducciones. Estas reformas determinaron un reacomodo de los estamentos sociales y sus privilegios, tanto para las *panacas* del Cusco, cómo para la amplia red de curacas y señores regionales desplegada a lo largo del *Tahuantinsuyu*.

Este trabajo intenta trazar una línea de conexión entre estos cuatro documentos sobre la base de la retroalimentación y la interpretación que hicieron sus autores del proceso de evangelización. Además, evalúa cuánto influyeron las ideas de José de Acosta y otros religiosos de las órdenes que formaron parte del III Concilio Limense, considerando que la nueva estrategia de comunicación, implementada luego de aprobarse los decretos de esta reunión eclesiástica en 1583, permitieron una evangelización más eficiente, alentando un despertar creativo inédito en la naciente colonia. En este sentido, queremos identificar cuánto lograron asimilarse algunas figuras simbólicas o mitos andinos a la narrativa de los evangelios y viceversa, lo que se conoce como *proto cristianismo andino*, premisa que se basa en un periodo de preparación para el cristianismo practicado por las élites andinas antes de 1532.

La investigación no elabora una aproximación teológica, nuestro interés es el enfoque narrativo de un proceso de comunicación intercultural, en específico del resultado de este ejercicio evangelizador en una élite de mestizos e hijos de caciques educados bajo una nueva estrategia, recalibrada desde los decretos del III Concilio Limense, con el fin de hacer una evangelización en las lenguas nativas, más cercana a la noción de sujetos con alma cristiana, capaces de recibir el entendimiento del misterio del cristianismo apelando a algunos anclajes de sus antiguas creencias.

Este análisis nos llevó a trabajar con una categoría planteada por la antropología religiosa, las recombinaciones simbólicas, desarrollada por Nancy Farriss en *La sociedad Maya bajo el dominio colonial* y Victoria Bricker con sus postulados sobre la evangelización en territorio maya en *The indian Christ, the indian King*. Desde nuestro punto de vista, esta estrategia de aculturación explica de mejor manera el fenómeno de hibridación religiosa en las élites del virreinato del Perú. Este postulado plantea que grupos locales de privilegio, asumieron los símbolos del cristianismo en espacios rituales, que les permitían recrear prácticas y creencias religiosas anteriores a la llegada de los españoles, con el fin de restablecer circuitos de poder y legitimidad social, lo que se conocería posteriormente como cofradías.

Desde el punto de vista historiográfico, este trabajo está enmarcado en la denominada corriente de la historia cultural o de las mentalidades, proponemos esta ubicación, ya que planteamos una mirada alternativa al enfoque clásico, de una evangelización lograda por la imposición forzosa de los evangelios, noción enraizada en la extirpación de idolatrías y la violenta implantación del cristianismo como pilar de la evangelización.

La metodología de análisis que hemos utilizado para esta investigación está basada en la aplicación del cuadro semiótico, con el fin de validar contradicción, complementariedad e

implicancia de los aspectos simbólicos de las unidades narrativas que hemos analizado. La idea es establecer un análisis del discurso comparativo entre los cuatro documentos.

La evangelización de los Andes fue un proceso cultural que supuso un reordenamiento social y político en la población indígena, abundante evidencia documental señala que los primeros cincuenta años de ejercicio pastoral no fueron del todo satisfactorios para lograr el objetivo de convertir a los pobladores del antiguo *Tawantinsuyu* a la fe cristiana. Es en este contexto, que se convocó al III Concilio Limense, (1582-1583) espacio en el que se propusieron y aprobaron profundas reformas para la tarea evangelizadora. El Concilio será reconocido por la historia, como la asamblea eclesiástica más importante en el nuevo mundo, hasta que se dieran las independencias americanas. La evidencia nos demuestra que a partir de 1583 la forma de profesar la religión de Cristo en esta parte del mundo tomó otro rumbo, en buena parte por la decisión de oficializar el quechua y el aimara como lenguas principales de la tarea pastoral (Estenssoro, 2003 p. 254).

¿Fue el cambio del código lingüístico, el que permitió una mejor comprensión de los evangelios y el catecismo? Este trabajo de investigación intentará demostrar que sí, gracias al cambio de codificación, se generó una verdadera revolución del pensamiento, que se tradujo en nuevas narrativas que ayudaron a comprender mejor la cosmovisión cristiana empoderando a las élites locales cristianizadas.

En la primera parte de esta investigación vamos a enfocarnos en el contexto cultural de la evangelización a principios del siglo XVII, con especial énfasis en el trabajo que hicieron los jesuitas, personificado en el papel que cumplió José de Acosta en el concilio. Ya en materia de nuestro análisis cronístico resaltan las investigaciones y recopilaciones documentales de Francisco de Ávila y su influencia en el *Manuscrito de Huarochirí* y la *Relación de antigüedades*, además de la influencia de Blas Valera y del propio Acosta en el trabajo del Inca Garcilaso. De igual forma, la influencia que tuvo Martín de Murua (sacerdote mercedario) en el trabajo de Guaman Poma de Ayala, relación ambivalente que fue la causa que lo impulsó a escribir su *Nueva crónica y buen gobierno* en respuesta al trabajo que venía desarrollando el religioso mercedario. Posteriormente analizaremos cada uno de los documentos mencionados identificando las re combinaciones principales en cada uno de estos, para finalmente llegar a las conclusiones de esta investigación.

En las próximas páginas responderemos estas preguntas: ¿Cómo fue el proceso de comunicación que supuso la evangelización? ¿Existieron en el siglo XVII narrativas que intentaron explicar el vínculo entre los cultos andinos y el cristianismo? ¿Cómo se construyeron? ¿Cuáles fueron los

fundamentos simbólicos con los que se desarrolló este discurso y cómo se establecieron esas combinaciones? ¿Fue esta tendencia una respuesta al proceso iniciado por el Concilio Limense? ¿Cómo influyó el cambio de rumbo de la evangelización para la interpretación narrativa de los cronistas andinos?

Nuestra hipótesis

Este trabajo nace de una inquietud personal, a partir de una serie de cuestionamientos que se dan constantemente en ciertos sectores académicos e intelectuales del Cusco acerca de la evangelización. Debates académicos, artículos y publicaciones que refieren los abusos de la Iglesia Católica a lo largo del periodo virreinal y la violencia con la que se impuso el culto cristiano en los Andes. A lo largo de estos tres años que me ha tomado completar la maestría, he tratado de estudiar el periodo y corroborar estas premisas, respondiendo a la siguiente interrogante ¿Qué rol cumplieron las élites locales en la evangelización?

Desde que iniciamos este trabajo quisimos identificar algunos rastros de este periodo, ¿Cómo se encontraba enmarcada, en las crónicas andinas, la narrativa de la evangelización? y ¿Cómo se dio el proceso de comunicar los evangelios en audiencias con otros códigos lingüísticos y simbólicos? Buscamos respuestas con especial interés en las narrativas que combinaban ambos principios ontológicos y ese es el resultado de este recuento de re combinaciones simbólicas, que desde nuestra hipótesis de trabajo es la evidencia que este periodo de hibridación cultural se habría construido desde ambas perspectivas, lo que se denomina ahora como Cristianismo Andino, o es lo que nos sugieren estos documentos.

En estas páginas presentamos un recuento de estas combinaciones narrativas enmarcadas en el giro simbólico, mito-historias insertas en las principales crónicas andinas, documentos que le han dado vida a la etnohistoria colonial y han permitido los más vividos debates académicos. Se trata de los testimonios de los primeros cristianos que tomaron la pluma para contar cómo era su sociedad antes de la llegada de los españoles, relatos que nos dan indicios precisos de los logros de la evangelización, resaltando que este proceso requirió una negociación con las élites locales, que no fue solo una imposición violenta y que diversos grupos de caciques abrazaron conscientemente los privilegios que les daba cristianizarse.

Producto de esta negociación surgen fantásticas mito-historias, que fueron planteadas de forma creativa por los intelectuales locales que se embarcaron en la tarea de entender la ontología andina vinculada a la doctrina cristiana, en un fértil periodo que se dio entre fines del XVI y principios del siglo XVII, específicamente entre 1590 y 1615, nuestra hipótesis sostiene que esta capacidad de análisis teológico se dio gracias a las concesiones lingüísticas que permitió el tercer

concilio de Lima, pocos años antes, y que encontraron terreno fértil para las crónicas y documentos que hemos analizado, y que vieron la luz entre 1608 y 1615.

La sociedad peruana sería, en parte, heredera de esa negociación, de esa hibridación cultural que nace del mestizaje religioso, que es también una de nuestras marcas más claras de identidad nacional.

Estado de la cuestión

Este trabajo podría entenderse como un recuento de elementos significantes, que configuran el sustento de nuestra hipótesis principal. Argumento que sostiene que el sincretismo en los Andes se fundó en una adecuación simbólica, una recombinación. Varios investigadores han expuesto abordajes teóricos sobre el fenómeno del sincretismo, pero como indica José Carlos de la Puente, no se ha llegado a un consenso definitivo en cuatro décadas en las que antropólogos e historiadores han producido una cantidad de investigaciones y artículos tan vasta que cualquier ejercicio de compilación historiográfica sería titánico (De la Puente, 2007 p.31). No pretende este trabajo llegar a una conclusión sobre ese punto, lo que vamos a sustentar es cómo se han comportado las unidades de sentido narrativo, expuestas en las cuatro crónicas más emblemáticas de nuestra etnohistoria, para entender que en este proceso prevalece el giro simbólico. Este enfoque se nutre fundamentalmente de alegorías, los cronistas recrearon mitos e historias andinos para conectarlos con los evangelios bíblicos. La cita de Ramón Mujica que abre este trabajo es esclarecedora, en esa tarea de recombinación se embarcaron nuestros cronistas a principios del siglo XVII. Nuestra interpretación, basada en las estructuras de una nueva evangelización, emprendida por los órdenes religiosos en el contexto del III Concilio de Lima, determinará en que formas se dio este proceso. Fijamos este hito histórico como un marcador fundacional para lo que denominaremos las *recombinaciones simbólicas* de la evangelización en los Andes.

La inspiración para esta tesis llegó gracias al Profesor Nathan Wachtel, en su estadía de cuatro semanas en el curso de Etnohistoria colonial en 2018, podría decir que fue ese seminario el que puso la piedra fundacional de este trabajo, despertando una insaciable curiosidad sobre el proceso cultural que devino de la evangelización. Durante la maestría las constantes visitas al asesor de este trabajo, el Profesor Marco Curatola fueron moldeando el interés y los referentes con los que este análisis se ha construido.

La decisión de abordar el giro simbólico desde el análisis del discurso se debe a una categoría que encontramos en el celebrado tratado de antropología religiosa *Tierra Encantada (2002)* del investigador Manuel Marzal S.J. Es a partir de este texto que identificamos como necesario el análisis de las denominadas “recombinaciones simbólicas”. Empezamos y terminamos este trabajo con los postulados de Marzal, ya que fue imperativo revisar para las conclusiones de este trabajo su propuesta de cambio de paradigma, expresada en *La transformación religiosa peruana (1983)*. La lucidez de este religioso que combinó su trabajo intelectual con el ejercicio cotidiano de la fe nutrió de forma definitiva la base teórica que sostiene estos pilares.

Los cronistas andinos que estamos analizando han sido amplia y escrupulosamente estudiados de forma multidisciplinaria, en cada detalle y temática de sus obras, por lo que para esta investigación hemos priorizado los aspectos relacionados al giro simbólico en el campo religioso. Estamos enmarcados en el campo de la semiótica, con énfasis en el análisis etnohistórico, desde la perspectiva de la historia cultural, el pensamiento colonial, las hibridaciones y la trascendencia religiosa de la cronística en el siglo XVII. Desde esta perspectiva hemos trabajado como fuentes secundarias con los trabajos de Mercedes Lopez-Baralt (2011), Raquel Chang Rodríguez (2010) y José Antonio Mazzotti (2011) para los temas referidos al Inca Garcilaso de la Vega, apelando a un desarrollo de los fundamentos del proto cristianismo andino que son mencionados por Mazzotti. No podemos dejar de mencionar el muy consistente trabajo que prepararon José Morales Saravia y Garhard Penzkofer al compilar los diálogos y ponencias del coloquio que se celebró en la Universidad de Würzburg, Alemania en 2008 denominado “El Inca Garcilaso de la Vega: Entre varios mundos” donde se recogen visiones que nos han apoyado en la contextualización de nuestras interpretaciones.

El gran referente que nos ha guiado en el enfoque ontológico, desde lo histórico a lo lingüístico es Pierre Duviols (1993, 2003, 2016), quien ha analizado a profundidad las motivaciones religiosas y el contexto evangelizador en estos documentos, con un enfoque similar al que tratamos de desarrollar; Duviols no considera la categoría de recombinación simbólica, usa la semiótica para desmenuzar a detalle dos de nuestras fuentes principales, de hecho, las versiones que estamos utilizando de la *Relación de antigüedades de este reyno del Piru* de Santa Cruz Pachacuti y del *Manuscrito de Huarochiri* han sido editadas por Duviols, en el caso de Santa Cruz Pachacuti esta fue traducida e interpretada por el historiador francés. Duviols junto con Ramón Mujica (2003) le han brindado una base al estudio de las crónicas andinas, su análisis desde la historia del arte y en especial del estudio del Barroco han permitido interpretar muchos de los códigos simbólicos que son materia de nuestro trabajo.

La obra de Rolena Adorno (1991, 1992, 2002) y Jean Phillippe Husson (2016, 2019, 2020) nos permiten complementar el análisis al que hemos arribado con la aplicación del cuadro semiótico, ambos son los investigadores que más luces nos han dado sobre Guaman Poma y su estilo de narrativa histórica a la luz de su impronta indígena. La versión de la fuente primaria que hemos utilizado para el caso de la *Nueva crónica* es la completa y muy bien lograda edición de Carlos Aranibar publicada por la Biblioteca Nacional del Perú, la división en cuatro tomos permite un estudio muy esquematizado y sencillo.

Hemos utilizado para el análisis de *Comentarios Reales* la edición publicada por la Universidad Garcilaso de la Vega prologada por Ricardo Gonzales Vigil, en la fluidez de la versión moderna hemos encontrado elementos simbólicos que hemos tenido que contrastar con las interpretaciones de los estudiosos antes mencionados para corroborar el sentido correcto al que apuntaba el cronista.

En el caso de Santa Cruz Pachacuti estamos trabajando con la nueva edición revisada e interpretada por Jan Szeminski que le da una visión pedagógica y de profundo detalle a la *Relación de antigüedades*, esto para el sentido concreto del contenido del documento, para la caracterización del personaje y el análisis de su contexto hemos complementado con la versión paleografiada de Duviols y Cesar Itier.

En el caso del *Manuscrito de Huarochiri* hemos trabajado con la versión de Gerald Taylor complementado por su análisis de los sermones y catecismos, a la par de la versión de José María Arguedas que contiene los comentarios del Dr. Duviols.

Hemos encontrado otras fuentes primarias que son ineludibles para complementar nuestro enfoque, las dos versiones compilatorias de los documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús editadas por Mario Polia Meconi (1999, 2017), de igual forma la legislación eclesiástica que devino del documento de los decretos del Concilio Limense (1981, 1983), la obra de Blas Valera (1945) y de José de Acosta ([1580] 1994). Desde la perspectiva religiosa, el sustento antropológico de esta investigación se basa en los postulados de Nancy Farris (1984) y Victoria Bricker (1981) y su análisis del proceso maya. La referencia de este enfoque, como ya lo mencionamos anteriormente, proviene del recuento de antropología religiosa propuesta por Manuel Marzal.

No podemos dejar de mencionar los trabajos que soportan la contextualización histórica de esta investigación; Sabine MacCormack (2016), Claudia Brosseder (2018), Juan Carlos Estenssoro (2003) y Fernando Iwasaki (2018), además de otros importantes investigadores cuyos aportes se encuentran desplegados en estas páginas. No quiero terminar sin agradecer a Claudia Rosas Lauro, Magdalena Chocano y Jorge Lossio que alentaron desde sus cursos en la maestría que este trabajo se fuera robusteciendo en cada ciclo académico.



El encuentro de los Dioses

1.1 La evangelización como proceso cultural

En el archivo romano de la orden Jesuita; folio 108 carta annua número 22 (1609) del colegio del Cusco, se expone el caso de un natural de la zona, ya de edad avanzada, que confesaba su debilidad por encomendarse y ofrendar un amasijo de maíz al Sol para luego comérselo. Lo hacía de forma recurrente, con el fin que el astro luminoso le dé certezas y buenos presagios sobre sus viajes o sus cosechas. Quien redacta la carta annua refiere que la penitencia impuesta para quienes se encomiendan al sol era rezar un rosario, siempre y cuando, quede establecido para el penitente, que el sol es una creación de Dios todo poderoso, nuestro único señor. Esta era una penitencia simbólica, ya que acudir al Sol no representaba un peligro equiparable al que se había logrado conjurar con el fin de las huacas (Polia, 1999 p. 283-285).

Este sencillo pasaje, revela lo que podríamos considerar una concesión simbólica, el Sol se configura como un puente espiritual, una especie de atajo permitido para acceder a la verdadera figura celestial del Dios de los cristianos, el único Dios que debía prevalecer frente a las antiguas creencias ya proscritas en el virreinato del Perú. Consideramos que en el proceso de evangelización en los Andes se dieron múltiples manifestaciones y concesiones de este tipo y que configuran los pilares del sincretismo.

Esta penitencia en la que se le reconoce al Sol una imagen transitoria hacia el Dios cristiano es un ejemplo del tipo de alegorías que busca identificar esta investigación, en concreto, buscamos establecer las coordenadas y referencias de estas re combinaciones que se hicieron recurrentes en las principales crónicas escritas por los naturales del Perú. Se trata de una época en particular, los años posteriores al Tercer Concilio de Lima, a la luz de una extirpación de idolatrías que venía trastocando el imaginario ontológico de los Andes. Nuestra hipótesis considera que hubo un periodo entre 1590 y 1620 en el que se dio una profunda reflexión e impulso creativo, que permitió que un grupo de ladinos o traductores, vinculados a los sacerdotes doctrinantes, comparen y recreen símbolos religiosos, haciendo una hibridación entre los evangelios y las mitologías locales, a la obra de estos ladinos le hemos incluido *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega.

Esta tesis, es una recopilación de esos esfuerzos creativos por comprender la naturaleza divina de la creación, desde la óptica de los cronistas andinos en su calidad de productores de

conocimiento a partir de la información que recibieron en el proceso de evangelización, lo que comúnmente denominamos retroalimentación comunicacional. Para definir este patrón hemos utilizado el análisis del discurso (semiótica) y la interpretación de diversos estudiosos con la idea de establecer una continuidad de sentido narrativo que permita explicar algunos de los pilares que sostienen el sincretismo del catolicismo en los Andes. Si la evangelización del Nuevo Mundo, en especial la del territorio en el que señoreaban los Incas, es evaluada como un proceso cultural de comunicación bidireccional, como pretendemos en esta investigación, es necesario identificar cuáles fueron los códigos lingüísticos, los principales mensajes y el contexto que envuelve este proceso de conquista espiritual y política en este territorio, conquista que, consideramos fue exitosa y que determinó lo que somos como sociedad.

1.2 Los misioneros primordiales

La primera referencia de hibridación narrativa, rastreada en las crónicas del Nuevo Mundo, se encuentra en los postulados de Bartolomé de las Casas. El religioso sevillano planteaba que los apóstoles Santo Tomás y San Bartolomé fueron los misioneros primordiales que intentaron traer el cristianismo a Las Indias como parte de su misión apostólica antes de la llegada de los españoles. La narración se ubica temporalmente luego de la resurrección de Cristo, estos primeros apóstoles misioneros habrían llegado por estas tierras encomendados por el propio Mesías para enseñar su palabra, curar enfermos y hacer el bien a dónde llegarán, sin pedir nada a cambio. Su paso por estas tierras, presumiblemente camino a la India, está plasmada en una serie de mitologías que coinciden con ciertos rasgos simbólicos de estos mártires cristianos, específicamente en los Andes, estas narraciones se sostienen en la presencia de *Tunupa*. Los cronistas Cieza de León y Betanzos refieren que en esta huaca se erigió una estatua que representaría al apóstol, ese hombre carente de riquezas que habría sembrado la primera semilla de la fe cristiana en los Andes. Lamentablemente para los intereses evangelizadores estas enseñanzas se perdieron con la entronización de otros cultos y bajo la sombra de los idólatras. Esta narración tuvo mucha aceptación en el Perú, profundizaremos en ella cuando analicemos a dos de nuestros cronistas, Guaman Poma y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (MacCormack, 2016 p. 283 - 289).

Desde los primeros años de la conquista, la religión en los Andes fue considerada hechicería o magia negra por las órdenes cristianas, sus oficiantes eran vistos como idólatras hechiceros y sus seguidores almas entregadas al demonio, desprovistas de todo juicio espiritual. Salvo la aparición de algunas cruces sobre huacas, atribuibles a estos misioneros primordiales, toda

referencia a los cultos andinos fueron borradas de la historia pastoral del virreinato peruano (Brosseder, 2018 p, 27 -33).

Las evocaciones simbólicas del *Cuniraya Huiracocha*, *Pachacamac*, *Pariacaca*, *Titicaca*; el culto cusqueño del Sol y el de sus hijos los Incas regentes (*Sapa Inca*), la figura precursora de Tunupa y otras imágenes que simbolizaban a los astros celestiales tomaron una nueva dimensión, relevante en la adecuación cultural del cristianismo andino, y en la recreación de los evangelizados en estas primeras generaciones de fieles indígenas, quizás los únicos testimonios que tenemos de esta hibridación se encontrarán en las crónicas y en el arte barroco. Nuestro interés es enfocarnos en los símbolos que llegaron hasta nuestros días como estandartes de un diálogo ecuménico.

1.3 La conquista espiritual de los Andes

El Papa Alejandro VI le otorgó a los Reyes Católicos bulas de dominación y demarcación para el Nuevo Mundo, con el fin de expandir el cristianismo y educar a los hombres y mujeres que habitaban en estas tierras bajo el mandato apostólico de Roma. No entraremos en discusiones políticas en este trabajo, pero es fundamental dimensionar que la evangelización se enmarca como principio civilizador y de control social, entendido como ley moral, estableciendo una forma de organizar la sociedad, la riqueza, los tributos y la propiedad bajo la aplicación de un patronato regio.

Esta forma de poder estableció que los asuntos eclesiales sean considerados como asuntos de estado, tanto por la corona española como por el Pontífice en Roma. Geográficamente la demarcación de la misión evangélica hispánica en América fue dividida en tres diócesis principales, Santo Domingo para el territorio de las Antillas y el Caribe; México para el norte y Centroamérica y Lima, la de mayor extensión, abarcando desde Nicaragua hasta la Tierra del Fuego. Estas diócesis tenían amplia potestad para normar y hacer reformas en la legislación eclesial en base a los Concilios. Es por eso, que en cada una de estas jurisdicciones el proceso de conquista espiritual tomó diferentes caminos (Egaña, 1966 p. 4 -7).

Desde la óptica del proceso de transmisión de mensajes y educación en valores cristianos, la evangelización ha pasado por tres etapas principales, una inicial desde 1532 hasta 1583, en la que el arzobispo Loayza y los primeros misioneros fundaron las diócesis de este extenso territorio eclesiástico, iniciando la labor pastoral del clero secular y las distintas órdenes que llegaron hasta esta parte de los Andes. Una segunda etapa que nace con el tercer Concilio de Lima (1583), sentando las bases de una nueva evangelización, que es sobre la que trabajaremos

en este documento, y una tercera que empieza con la expulsión de los jesuitas en 1767, que culminará con las independencias americanas (Armas, 2009 p. 123 - 127).

La primera evangelización intentó instruir sobre la base de un evangelio muy básico, no se incluían conceptos como el de la Santísima Trinidad, la Virgen María, el infierno o el purgatorio, no se contemplaba penitencias para sus posibles faltas al evangelio, más que oraciones fuera del contexto litúrgico, se trataba de actos simbólicos de bautismos masivos de niños y adultos sin ninguna preparación espiritual (Armas, 2009 p. 119). La acción de catequizar se daba mayoritariamente en español, fueron muy pocos los sacerdotes que aprendieron y utilizaron las lenguas locales. La instrucción o catequesis se daba a través de cartillas predeterminadas, dónde además de algunas oraciones, se aprendían las primeras letras y el abecedario castellano. En las primeras ordenes dominicas, franciscanas y agustinas prevalecía una vocación educativa vinculada a la palabra del señor. Sin embargo, este periodo plantea una inserción insuficiente, el objetivo de erradicar el culto a las huacas no se cumplió, a lo mejor no estaba ni siquiera planteado. Si a este panorama le agregamos la insurgencia de Vilcabamba, la imagen que proyectaba el naciente virreinato en el mundo ibérico no era la más auspiciosa.

La evangelización de la denominada América española, en este periodo que nos convoca (1590 – 1620) se soporta en la aplicación de un conjunto de normas y estrategias enmarcadas en una narrativa de orden, que establecía una jerarquía de las deidades cristianas sobre todas las cosas, esto incluía a los astros y a los elementos de la naturaleza subordinándolos a sus designios, estaba claro que este principio regía sobre todas las denominadas huacas que podían ser rocas, montañas, lagunas, etc. Para construir el sentido de esta organización conceptual se promovieron ideas sobre la creación de los hombres y cómo estos habían logrado prevalecer gracias a la aplicación de principios civilizatorios morales y religiosos.

Los primeros esfuerzos de esta segunda evangelización se enfocaron en las élites indígenas, en especial en su descendencia. Los hijos de curacas, señores locales y jóvenes miembros de las panacas reales cusqueñas eran los elegidos para ser educados en esta virtud de fe. Se trata de una clase social que podía ostentar una serie de privilegios heredados del orden que regía en los tiempos del *Tawantinsuyu*. Para estos grupos se prepararon mensajes predeterminados, codificados a manera de un sistema, que no sólo adiestraba en la palabra del señor con sermones y catecismos en quechua y aimara, sino que el encargo era civilizarlos. El trabajo decantaba en lo que hoy se conoce en una estrategia de cascada, ya que estas elites se encargaban luego de velar por la consolidación del culto en las reducciones que tenían a su cargo. Para este fin se elaboró una estrategia comunidad a comunidad con el ejercicio de

misioneros y doctrineros que llegaban a los puntos de concentración social para preparar, bautizar y confesar a los nuevos fieles.

Para poder alcanzar un número de doctrinantes que permita cumplir a satisfacción esta tarea, se tuvo que capacitar ministros de la fe que cumplieran con el requisito de dominar las lenguas de los naturales del Perú y que puedan, además, proyectar con su ejemplo una enseñanza consecuente del estilo de vida de los cristianos. Este grupo de evangelizadores se nutrió gracias a la llegada de sacerdotes seculares desde España y al florecimiento de las vocaciones criollas en el Perú (Dammert, 1996 p. 243 - 246).

Este proceso de comunicación de estos evangelios más complejos y la forma de vida que establecían con sus principios morales no fue fácil, así lo demuestra Guaman Poma en la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* al referirse al tedio y confusión que se producía durante las sesiones evangelizadoras. Los sacerdotes cristianos manejaban inicialmente el quechua y el aimara de forma muy rudimentaria, haciendo que la comunicación de conceptos complejos sea defectuosa. Es muy probable que, en ese tiempo, como parte del proceso inverso de la comunicación, no haya generado un diálogo interpretativo entre los indios que asistían al culto y los ayudantes ladinos que manejaban el español.

Los oficiantes a cargo de los cultos andinos sostenían que, con la llegada de este nuevo culto cristiano, vinieron también el hambre, la enfermedad y la muerte. La propia simbología cristiana está basada en un Cristo en agonía, por eso fue un gran reto simbólico y narrativo construir un discurso que rompa con las resistencias de los indios y de la salvación, si a eso le sumamos que el uso del código lingüístico no estaba estandarizado a las lenguas locales identificamos un profundo problema de comunicación (Brosseder, 2018 p. 79 – 90).

El proceso evangelizador del cristianismo en América es uno de los cuerpos de estudio más robustos en la historiografía colonial. Los más de 480 años de cristianismo institucional en los Andes, constituyen una gran fuente de información para evaluar cómo se construyó este proceso, las distintas fases por las que atravesó y singularmente cómo se hibridó en el imaginario colectivo de los nuevos cristianos. En la actualidad vivimos en un país mayoritariamente católico, que conserva la fe enraizada en la cultura popular y en las instituciones que ejercen el poder, es importante entender en este contexto, cómo se lograron desarrollar las distintas estrategias que se utilizaron para acercar a los hombres y mujeres de los Andes al ejercicio religioso del cristianismo colonial, analizando como asumieron, interpretaron, adecuaron y practicaron la fe cristiana recomponiendo algunas de sus costumbres ancestrales.

Los retos comunicacionales (semánticos y narrativos) que debieron afrontar los doctrinantes, extirpadores y misioneros luego del III Concilio de Lima, configuraron una revisión exhaustiva de las formas empleadas en los primeros años de misión evangelizadora, los recién convertidos no estaban convencidos y alineados a los mandatos de la fe, sino que no tardaron mucho tiempo en volver a sus creencias y cultos anteriores. Uno de los puntos más relevantes se enfocaba en la dificultad que tenían los hombres y mujeres de esta parte del mundo, frente a la necesidad de entender el español y en un entorno aún más complejo que es el de entender y asimilar como propios conceptos abstractos, sin una estructura mental compartida, sin una referencia visual directa, y con una categoría simbólica distinta.

Las lecciones que se impartían en los colegios de indios, muchos de ellos regentados por jesuitas, complementaban el buen uso del español, los principios de la catequesis, normas de urbanidad y otras materias como la matemática y la lírica. Vamos a enfocarnos en la compañía de Jesús ya que en sus filas encontraremos al protagonista de este primer capítulo, el inspirador de la reforma en el III Concilio Limense, a quién consideramos uno de los más decididos promotores de la segunda evangelización, se trata del principal de la orden jesuita en el Perú José de Acosta.

1.4 El proyecto misional de José de Acosta

“El fin de este trabajo es, que por la noticia de las obras naturales que el autor tan sabio de toda naturaleza ha hecho, se le dé alabanza y gloria al altísimo Dios, que es maravilloso en todas partes; y por el conocimiento de las costumbres y cosas propias de los indios, ellos sean ayudados a conseguir y permanecer en la gracia de la alta vocación del Santo Evangelio” (Acosta, 2004 [1590] proemio)

La Historia natural de las Indias es uno de los tratados etnográficos mejor logrados del mundo colonial, en esta obra se pone de manifiesto las cualidades intelectuales y el manejo de la hermenéutica histórica de Acosta. Se trata de un ejercicio de contrastación de los principales enunciados de la filosofía y la epistemología de la época con las denominadas crónicas y relaciones Indianas. Además de un exhaustivo recuento de las costumbres y los recursos naturales de los hombres tanto de los Andes cómo de la Nueva España. Esta visión fue la que consolidó el proyecto jesuita en el virreinato del Perú y gracias a su concurso en el III Concilio de Lima una reforma integral en la evangelización.

Para Acosta los diversos pueblos que habitan América tienen algo en común con los ritos y creencias de la época de la Roma antigua, donde se realizaban cultos a muchos dioses. Su enfoque se funda en una noción de politeísmo ecuménico, para explicar este trayecto desde un primitivismo o paganismo hacia un enfoque más civilizador. En su mirada los pueblos de América aún rezagados del devenir de la Historia están encontrando el camino de un Dios que aún no ha sido revelado.

“De aquí procede el perpetuo y extraño cuidado que este enemigo de Dios ha siempre tenido de hacerse adorar de los hombres, inventando tantos géneros de idolatrías, con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo, que apenas le quedó a Dios un rincón de su pueblo Israel.” (Acosta, 1590 Libro V, capítulo I)

En la concepción del jesuita existe una continua tensión entre el bien y el mal, así como existe un Dios celestial que es luz, hay un ser que habita y reina en las tinieblas, es Acosta quien coloca al diablo como un agente de dominio territorial, en alusión al poder de las idolatrías, es gracias a estos cultos que el demonio se apoderó de las naciones aún ciegas a la luz de Dios. El príncipe de las tinieblas necesita del favor de los idólatras para llegar a sentarse en el trono de Dios y compararse a él. Encontramos aquí uno de los elementos constitutivos del discurso del Inca Garcilaso, la luz de Dios frente a las tinieblas y por ende el sustento de tener en el Sol una proyección evangelizadora.

En su propuesta se identifica dos tipos de adoraciones idolátricas, las que se refieren a elementos de la naturaleza: Montañas, ríos (*Huacas*) y a las creaciones de los hombres, ídolos de palo, madera o piedra. En todos los casos para Acosta son formas distintas que asume el demonio.

1.5 El principio del Ignoto Deo

Acosta reconoce que en las Indias existe cierta noción de un Dios hacedor, creador de todo lo conocido que nadie puede ver en su simple entendimiento, como se hace referencia en el Antiguo Testamento. Acosta sostiene que este proceso se da de la misma forma con la figura de Viracocha, como un hacedor del cielo y de la tierra. Es un principio civilizador, el asumir que un ser superior es creador de todo, venerarlo y hacerle altares principales como en el caso de

Pachacamac, sería un indicador o una señal divina, Acosta sostiene que por esto no les es difícil entender que existe un solo Dios, aunque no tengan en el quechua un vocablo para nombrarlo. Acosta también identifica que detrás de este Dios principal hay una jerarquía divina; El Sol, Viracocha, Intillapa (el trueno), La Luna, Las estrellas o luceros. Entendemos que a partir de entender esta estructura se establecen ciertas concesiones simbólicas.

“El otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres y policía de los indios es ayudarlos y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen a la ley de Cristo y de su santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales”

“El repartimiento de los tiempos y cómputo que los indios usaban, que es una de las más notorias muestras de su ingenio y habilidad” (Acosta, 1590)

Acosta siempre mostró su fascinación por el sofisticado nivel de entendimiento que tenían los Incas y los Mexicas acerca de astronomía y matemática, para sustentar esta premisa consigna como ejemplos como el calendario azteca, y en el caso de los Incas la temporalidad solar en base a los puntos o marcadores naturales que se tenía en el Cusco gracias a sus montañas. Sostiene sobre los sistemas de registro, más que una escritura les servía para memorizar, destacando a los quipus, sus formas y colores en su sistema signifiante. Establece cómo universales principios como el libre albedrío y la divina providencia, y es justamente esta última, desde su punto de vista la que permitió que se desarrolle la evangelización. Acosta será uno de los principales reformistas de este proceso en el virreinato del Perú.

El jesuita sostiene, a través de su perspectiva etnográfica, que los habitantes del Nuevo Mundo, en tanto son diferentes, tienen otras creencias y habilidades, sin embargo, forman parte de la humanidad y pueden ser considerados religiosos bajo la misma fe de un único Dios, que todavía no les ha sido revelado. Desde el punto de vista cristiano, Acosta piensa que los indios reconocen válidos los principios que no comprendían, pero que respetaban el culto. Mucha de la impronta religiosa del Inca Garcilaso, cómo hemos visto, es una continuidad de los principios postulados por el encargado de la compañía de Jesús en el Perú.

La obra de Acosta, que mejor expresa la necesidad de reforma de la evangelización y que sirve como manual de entendimiento para lo que sería el III Concilio Limense fue *De Procuranda indorum salute* donde el erudito jesuita plantea porque fracasó la primera evangelización, marca distancia con el enfoque de Las Casas, plantea la necesidad de evangelizar en la lengua de los naturales como principio básico, impone un eje educativo entre la catequesis y el modelo de las misiones, como núcleos de orden y bienestar. Más allá de un proyecto misional, en Acosta encontramos un tratado de gestión política, es por eso que la huella de los primeros jesuitas en nuestro país es imborrable.

Quede pues, bien sentado, sin la menor duda, que el hecho de que los indios no se hayan revestido de Cristo en su mayor parte hay que atribuirlo a la negligencia y maldad de los ministros. (Acosta, 1588 p.37)

José de Acosta se desempeñó como teólogo diputado, y posteriormente defensor de los decretos del III concilio de Lima ante El Vaticano, sin duda el artífice de este proceso de cambio. Acosta se hace relevante para nuestro análisis gracias al entendimiento de la sociedad andina y sus costumbres, el reconocimiento de ciertos valores morales, en los que encontró una posibilidad de abrazar la fe cristiana gracias a una adecuación narrativa en la lengua propia y de algunos conceptos ontológicos arraigados en estas sociedades.

Para Acosta la idolatría es cómo una peste, y en ese tiempo la presencia de la peste era recurrente. Esta metáfora, desde la perspectiva de Henrique Urbano, denota exclusión, reclusión y aislamiento; así fueron tratados los pueblos de los Andes a los que se les debía librar de esta epidemia, teniendo como antídoto *el evangelio del único Dios que rige el cielo y la tierra*. Esta peste se expandía gracias a la presencia del demonio, un audaz coleccionista de naciones y pueblos a los que les iba arrebatando su fe, *en su soberbia se le apetecía compararse y servirse de los pueblos, como si fuera un Dios* (Urbano, 1999 en Arriaga p. 31 - 33).

Acosta pensaba que los fracasos de la primera evangelización se deben principalmente a la falta de vocación de los primeros doctrinantes, de una completa desconexión con la cultura de los evangelizados, del pobre manejo del código lingüístico (quechua y aimara) y de la inconsecuencia entre lo que se predicaba y lo que se practicaba en la vida cotidiana. Así podemos resumir los contundentes argumentos con los que desarrolla una elocuente reforma de la evangelización, asumiéndola desde una dimensión de entendimiento cultural y apropiación lingüística, ese es el mérito que consolidó que casi quinientos años después este sea un territorio en su mayoría cristiano.

1.6 Las elites indígenas

Complementando el decreto que establece el cambio de código lingüístico para la evangelización, optando por las lenguas locales, existen dos decretos del Concilio que revierten especial interés en el marco de esta investigación, el Tercer Concilio priorizó la instrucción de los indios a vivir políticamente en armonía, hay bastante que analizar en esta premisa, por un lado, se establece que es más importante lograr control político y tranquilizar una posible asonada violenta contra el virreinato para luego trabajar los aspectos espirituales, este es un aspecto determinante para entender el criterio de acercamiento a las élites indígenas.

La vida cristiana que enseña la fe evangélica pide y presupone tal modo de vivir que no sea contrario a la razón natural e indigno de hombres, y (conforme al Apóstol) primero es lo corporal y animal que lo espiritual e interior... poner particular diligencia en que los indios, dejadas sus costumbres bárbaras y salvajes, se hagan a vivir en orden y con costumbres políticas... (III Concilio Limense [1583] 1982 Capítulo 4, quinta acción)

Existe un vínculo político importante con algunos caciques que contribuyeron al avance militar de la conquista, hay un reconocimiento tácito de sus privilegios relacionados al poder local, ese poder les fue conferido poco a poco a través de la educación. Para Monique Alaperrine-Bouyer el camino del empoderamiento de los caciques se inicia con el manejo del español escrito y leído, la investigadora francesa considera que la reconstrucción simbólica del poder de los Incas la inicia Tito Cusi Yupanqui con su instrucción, nuestros cuatro cronistas analizados suman su esfuerzo en esta causa.

Guaman Poma fue un defensor de esta educación, en su crónica pide aún mayor sofisticación en las materias impartidas, los criollos y españoles tenían posiciones encontradas al respecto, pero el grupo que detentaba el poder político en alianza con los jesuitas estaba a favor de aliviar las tensiones naturales con estos líderes locales y pensaron más bien que en ellos se cifraban las expectativas de un manejo político que permita la paz y el buen gobierno, esta segunda tendencia prevaleció, y junto con la educación llegaron el reconocimiento y los privilegios asociados a la administración de las tierras, de los distritos de riego y de la ritualidad. Estas tres condiciones gestaron el verdadero poder simbólico de las élites indígenas. Nos enfocaremos en el próximo capítulo en la celebración de las fiestas, importante movilizador social sobre el cual se sustenta la legitimidad en los Andes (Alaperrine-Bouyer, 2007 p. 26 -31).

El capítulo 9 de la cuarta acción de los decretos del Concilio de 1583 consigna las fiestas de guardar, tanto para los españoles como para los indios. En el listado que enumera las más importantes como Navidad, Corpus, Pascua de resurrección, San Pedro y San Pablo entre otras, para complementar este decreto el párrafo concluye:

Finalmente, la fiesta de Los apóstoles, si quisieren, empero, algunos de los indios guardar otros días de fiesta de los que nosotros guardamos y no trabajar ni hacer obra servil, estará en libertad de hacerlo conforme a su devoción y no hacerlo compelidos por persona alguna a trabajar en los días que ellos quieran guardar

(III Concilio de Lima [1583] 1982 capítulo 9, cuarta acción)

Podríamos profundizar más sobre la negociación de poder simbólico y privilegios a los que accedieron los caciques frente al poder político del virreinato, mucho tuvo que ver el manejo de las reducciones toledanas para consolidar este modelo, y claro está la educación permitía construir un mediano y largo plazo más sostenible para este vínculo de convivencia. Este es un trascendental paso al empoderamiento de la nación indígena, la lealtad de los caciques a la corona pasaba por que ellos recuperen sus privilegios y su poder, sean cristianos educados y puedan ejercer su ciudadanía plena, en este sentido las festividades cristianas eran un perfecto motivo para recrear los circuitos de poder que se habían establecido en tiempos anteriores a los españoles.

Con este repertorio de cambios se inicia la segunda evangelización, mucho más exitosa desde el objetivo de conseguir nuevos fieles y más rica en materia de intercambio cultural. Acosta le abrió las puertas a lo que sería la fundación de un catolicismo andino, con sus propias formas y costumbres quizás sin proponérselo. Desde esta perspectiva las élites andinas jugaron un rol fundamental en la consolidación del cristianismo en el virreinato del Perú.

1.7 El giro simbólico

Acosta estuvo consciente que los idiomas del mundo andino carecían de algunas palabras y conceptos que evocaban principios abstractos del misterio de Cristo, ideas como La Santísima Trinidad, los ángeles, la Virgen María, los apóstoles, entre otros, fueron acoplados al lexicón de las lenguas propias de los indios gracias a la necesidad de instituir un idioma oficial para la evangelización, o lo que se conoció como quechua pastoral.

Como veremos en el capítulo dedicado al Inca Garcilaso, Acosta desarrolla la noción de un Dios creador, que no se puede ver y no ha sido revelado, y desde esta idea se construyen una serie de posibilidades creativas, de las que se valieron nuestros cronistas para elaborar sus re combinaciones simbólicas. Desde ese punto de partida se cuestionan el origen de los hombres en los Andes, las figuras mitológicas que le dieron forma a sus religiones y creencias, las entidades o divinidades que recrean la espiritualidad y que finalmente proponen un acercamiento a ese *Huiracocha* desconocido que terminaría por ser el referente de la creación andina.

Una segunda variable radica en la traducción del término *Huiracocha*, en el primer lexicón del quechua elaborado por Domingo de Santo Tomás en 1540, el término se consigna como traducción para “cristiano” o que viene de Cristo, vamos a ampliar el espectro de esa traducción tan conveniente y asumiremos, como lo hicieron muchos ladinos de la época, que se trata de un término vinculado a Dios, sin tratarse necesariamente del Dios cristiano.

Desde esta transición podemos ubicar temporalmente algunos sucesos bíblicos recreados en los Andes, nos referimos al diluvio universal, el nacimiento de Cristo, la misión de Santo Tomás a la India, entre otros que vendrán a conformar un recuento de sucesos históricos refrendados en el eco de su trascendencia en los Andes.

Otro punto que se vital para reconocer la intencionalidad de esta “anunciación” de la llegada de Cristo en el tiempo de los Incas, es lo que Pierre Duviols considera un proto cristianismo basado en el culto del Sol como religión principal del *Tawantinsuyu*, esta es quizás la columna que sostiene la noción ecuménica del Inca Garcilaso. Es en este punto dónde se construyen las referencias de parentesco y linaje para validar la condición de los cristianos de casta.

Una de las figuras más icónicas del barroco del sur andino es la imagen del niño Jesús vistiendo un *unku* Inca y luciendo la *mascapaycha* real. Las investigaciones sobre el origen de esta imagen nos llevan hasta el año 1610, año en el que se beatificó a San Ignacio de Loyola, suceso que motivó gran júbilo y fiesta en la comunidad jesuita en el mundo entero, el Cusco no fue la excepción. Con tal motivo se organizaron festines y desfiles. Una de las alegorías que se preparó para tal fin estuvo organizada por la cofradía del Niño Jesús, un grupo laico conformado por alumnos de los colegios de la orden, en su mayoría hijos de caciques. Esta agrupación que convocaba miembros de las parroquias de San Sebastián y San Jerónimo a las afueras de la ciudad, decidieron vestir al Niño Jesús con el ropaje de los Incas, le colocaron un *unku* y una *mascapaycha*, de esta forma le rindieron tributo a la celebración de su patrono.

Con gran júbilo, la figura paseo por la plaza de armas del Cusco en el carruaje construido por los indios, al compás de cánticos en quechua que recordaban las gestas heroicas de sus antepasados cuando derrotaron a los Chancas y posteriormente de los Cañarís. Cuentan las crónicas de la época que causó mucha sorpresa entre los vecinos criollos y españoles del Cusco lo bien organizados que estaban los bailes, como si ya estuvieran ensayados previamente. Lo que en realidad sucedió es que los antiguos rituales de fin de cosecha e inicio de la festividad del sol permanecían intactos en el recuerdo y la evocación de los indios y esas representaciones regresaron para celebrarle al fundador de los jesuitas (Cummins, 2016, Pintura Cuzqueña p. 83-87).

Para Thomas Cummins esta posibilidad de construir una hibridación simbólica con la figura del Niño Jesús, sería la que posteriormente dará pie a la tradición de los alféreces indígenas de las cofradías del Corpus Christi portando su vestimenta Inca. La llegada de la orden jesuita al Cusco permitió que los hijos de los caciques puedan recibir una sólida educación, no solo religiosa, sino en otros campos del conocimiento, los jesuitas ayudaron además a reconfigurar el espacio simbólico que la élite andina había perdido con la llegada de los españoles y con la consolidación de las autoridades criollas al frente de las instituciones virreinales, una de ellas la diócesis local. Cusco venía de perder su título de ciudad cabeza de reino, reivindicación que el virrey Toledo prometería, si era derrotado Tupac Amaru I. La tensión frente a Lima que ahora reunía a la élite criolla determinaba una afrenta a la imagen y al orgullo de la otrora capital imperial.

Un claro ejemplo de la simbiosis generada entre los jesuitas y la élite indígena lo podemos encontrar con la construcción de la iglesia de la Compañía de Jesús en la plaza de armas del Cusco, imponente obra arquitectónica que se logró gracias a la mano de obra de indígenas y el financiamiento de los caciques, como muestra de la necesidad de retomar su espacio simbólico. Cummins sostiene que es gracias al poder de esta élite que los jesuitas pudieron desafiar las órdenes de la diócesis criolla que no quería que en la Plaza cusqueña se construya una iglesia con dimensiones suficientes para equipararse con la Catedral y competir visualmente con ella. Podemos señalar entonces que los elementos simbólicos que rodean la creación de este referente cultural: el Niño Jesús Inca, es un poderoso mensaje de las élites indígenas que proclamaron su cristianismo y su lugar en la sociedad virreinal.

1.8 Las recombinaciones simbólicas como categoría de análisis

La evangelización en los Andes nos ha dejado una serie de combinaciones culturales que han trascendido en el tiempo, desde los penitentes que se encomendaban al sol, las alegorías del niño Jesús vestido de Inca, los pagos a la tierra o el culto a Cristo en las montañas existen claras

muestras de una continuidad simbólica, que deviene en lo que se ha denominado un proceso de sincretismo. La antropología religiosa es la disciplina que ha desarrollado las categorías de análisis más precisas para entender este fenómeno de hibridación, si nuestro interés es desarrollar un análisis de las narrativas, sus significados y significantes, es necesario enmarcarlas en una de ellas.

Manuel Marzal presentó en 2012 un tratado que explica cómo ha devenido lo que considera el catolicismo latinoamericano. Desde la perspectiva de la antropología religiosa, se postulan hasta cinco mecanismos para explicar el sincretismo como resultado de la evangelización.

- a) *Fusión o hibridación (Spicer, Thomson, Madsen, Nutini)*
- b) *Encapsulamiento de modelos preexistentes (Vogt, Hunt)*
- c) *Adaptación, similitud de creencias y preceptos (Maurer, Ingham)*
- d) *Imposición por dominio político y económico (Harris, Smith)*
- e) *Recombinación simbólica. - Proceso que presenta una comparación selectiva con el fin de encontrar semejanzas entre formas y significados simbólicos. Los datos arqueológicos y etnográficos indican que algunos procesos (como el mesoamericano maya) parten por este reconocimiento a través de la ritualidad y el reconocimiento de un prestigio social asociado a los cultos religiosos. (Marzal, 2002, p. 197)*

Hemos tratado de definir el último de estos principios, por ser el que, a nuestro criterio, guarda mayor relación con las alegorías simbólicas que vamos a identificar y analizar en esta investigación.

Nancy Farriss ha desarrollado con profundidad y amplia erudición este concepto en sus investigaciones sobre el mundo maya, sus conclusiones se soportan en la adecuación y reconfiguración del poder de las élites locales. Luego de iniciada la evangelización, estos grupos sociales asumieron rápidamente mecanismos de apropiación o reconstitución de la ritualidad o el servicio religioso, con el fin de preservar su capacidad de gestionar los recursos materiales y las ofrendas asociados a las deidades agrícolas. Los mayas no propusieron una oposición violenta a la imposición del culto cristiano, soportaron, sin embargo, al igual que en Tenochtitlan o Cusco, una devastación demográfica que reconfiguró su mundo. Se experimentó un tiempo de crisis, una forma de fin del mundo. Sus creencias asociadas a un panteón de Dioses locales, que esperaban ser ofrendados constantemente para sostener el equilibrio de la vida, se vino abajo

ante la imposición de un culto que veneraba un Dios de carácter universal. Es en esta coyuntura que se establecen concesiones ecuménicas soportadas en símbolos concretos. (Farriss, 2012, pp. 377-404).

La sociedad Maya bajo el dominio colonial (2012) es una ventana que nos permite mirar el proceso de crisis maya integralmente, desde lo religioso a lo político, en base a este análisis hemos encontrado sustanciales coincidencias con el proceso andino, las mismas que nos disponemos a desarrollar en los siguientes capítulos. Los indicadores que sustentan estas coincidencias son los siguientes:

- Las similitudes son eminentemente simbólicas. Se promueve una convivencia de lo mágico y sobrenatural en ambos cuerpos semánticos (cristianismo europeo y culto local) asociados a figuras antagónicas y complementarias a los valores cristianos. Esto convoca una serie de recursos narrativos creativos que intentan explicar lo sucedido, encendiendo con esta reflexión un microcosmos de la superstición que convive hasta nuestros días.
- Tanto europeos como africanos (esclavos que acompañaron a los españoles en su camino a la conquista de América) admitían que los indios naturales de cada localidad tenían un dominio sobre el mundo sobrenatural, podían lidiar con este y transformarlo. Esta es una práctica recurrente en el mundo maya que se da por la asociación de una deidad determinada a un grupo corporativo local. Las divinidades agrícolas conformaban este orden funcional (maíz, lluvia, sol, luna).
- Existe una gran similitud con el imaginario español que había traído una constelación de santos parroquiales y festividades asociadas a los calendarios agrícolas (siembras, cosechas, temporadas de lluvias) para estos existía también una jerarquía territorial. (Santiago Matamoros patrón del país y detrás de esta figura un neo panteón de otros santos en determinadas fiestas) En el mundo maya colonial del siglo XVI y XVII los “santos patronos” reemplazaron a las identidades precolombinas que ritualizaban los naturales de estas tierras, en los Andes se dio un proceso muy parecido.
- El quiebre del entendimiento evangelizador se da con la imposición de una identidad totalizadora (Un solo Dios). La conexión simbólica se establece con el culto cosmopolita a Kukulcan “deidad que vuelve” (divinidad altiplánica asumida desde la figura de Quetzalcoatl) representado por Venus. Que al compararse con la vida de Cristo revertía

cierta similitud. (divinidad distante, que castiga los pecados y a los infieles) Fascinación con el sacrificio de crucifixión (Bricker, 1981 p.145).

- Son los líderes indígenas o caciques que asumen el control de la ritualidad y de restaurar la unidad religiosa colectiva. Surgimiento de las cofradías y de las fiestas asociadas a la comida y la bebida. Los convites y cargos definirán las distancias sociales entre las élites y los *macehuales*.

El recuento de re combinaciones que presentaremos en los próximos capítulos se enmarca en el uso de la categoría y a partir de este análisis podemos inferir que con la segunda evangelización se abrió la necesidad de trabajar en la expiación y la salvación de las almas, un concepto totalmente novedoso para las mentalidades del Nuevo Mundo. Esta negociación de sentido se tradujo en una serie de narrativas fantásticas que nos permiten explicar la llegada de un Dios no revelado a este territorio, Un Dios que llenará el mundo espiritual, bajo un esquema de trascendencia más allá del mundo terreno.

Victoria Bricker complementa nuestro sustento teórico, la antropóloga ha desarrollado un amplio análisis sobre la construcción de un discurso histórico a partir de los mitos y su presencia en el folclore actual. Los compagina, gracias a los postulados del estructuralismo de Levi Strauss, como “arreglos o variables” de sucesos históricos que permiten construir la identidad de los pueblos conquistados, en este caso los enclaves mayas en el actual Chiapas y la península de Yucatán. Su propuesta sustenta la validez de las re combinaciones simbólicas en la medida que los elementos significantes son parte de lo que ella llama *el mito de la pacificación*, que no es más que una serie de concesiones religiosas que se lograron establecer por el concurso de la ritualidad que les devolvió el poder simbólico a las élites locales, atenuando el impacto de las asonadas rebeldes que los conquistadores enfrentaron por parte de la población nativa.

La investigadora considera que los principales motivos de la “revitalización” de la cultura maya en la actualidad, se basan en un mesianismo que considera como figuras centrales a Cristo y a la Virgen María como elementos constitutivos de su identidad. (Bricker, 1981, pp. 20–25)

Capítulo 2

El antiguo testamento de Huarochirí

2.1 Los mitos del extirpador

En 1611, algunos años después que *El Manuscrito de Huarochirí* fuera concebido, Francisco de Ávila, reputado extirpador de idolatrías designado a Huarochirí lideraría una misión de extirpación sumamente exitosa, se trataba de la destrucción de dos adoratorios, uno en la ladera de una montaña y otro a medio camino ascendente hacia la cima, se trata del altar principal de una de las *huacas* principales de la zona. Era el fin de Pariacaca, la identidad religiosa más importante de Huarochirí. Francisco de Ávila, natural del Cusco, era famoso por llevar a Lima sacos de momias e ídolos destruidos como evidencia de su eficiente labor, tenía la misión de terminar con los cultos que estaban reñidos con la fe de Cristo en esta parte de los Andes. Sin embargo, la destrucción de las *huacas* no era el único interés de Ávila, este sacerdote era un gran bibliófilo, siempre destacó como el mejor alumno tanto en el colegio de los jesuitas en el Cusco, como en la universidad en la ciudad de Los Reyes. En los documentos que recolectaba o que redactaba con la ayuda de amanuenses y ladinos, trataba de encontrar historias que expliquen el poder de esos espacios idolátricos a los que los naturales les decían *huacas*, buscaba conocerlas a profundidad antes de conjurar su poder (Duviols, 1966, pp. 224-225).

El religioso comprendía que detrás del culto a las *huacas* se escondía una mitología local que era importante reconocer, los intereses de los grupos locales se verían irreversiblemente afectados luego de cumplida su labor de extirpación. Gracias al análisis de diversas narraciones orales, pudo entender que las fuerzas que enfrentaba estaban íntimamente arraigadas en la política y las relaciones de poder, el *Manuscrito de Huarochirí* que fue parte de los documentos que conservó, en este se nos explica el intrincado mundo de las relaciones de poder comunitario, ligado a grupos estamentales corporativos que regentaban los recursos en distintos asentamientos humanos a lo largo de los Andes.

No se ha establecido con claridad si Ávila inspiró el manuscrito, aunque Pierre Duviols en un artículo del 2015 considera que es así. Es necesario establecer una referencia precisa sobre el posible autor del documento, Alan Durston en 2007 planteó en un artículo denominado “Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript” (*Colonial Latin American Review*) que el *Manuscrito* fue escrito por el cacique Cristóbal Choquecasa como parte de una probanza de legitimidad en el marco de un litigio territorial. Como veremos más adelante, el cacique forma parte de la narración en los capítulos 20 y 21, Durston considera que estos episodios son una

referencia de tipo hagiográfico, considerando que narra el enfrentamiento del cacique con el demonio de una *huaca*, lo que se consideraría una prueba de su fidelidad al cristianismo y su compromiso con la evangelización, además que nos demuestra un amplio repertorio de formas de sucesión y posesión territorial vinculada a grupos sociales y el ejercicio del poder (Neme, 2017).

Sin embargo, queda claro que el documento se elaboró a partir de uno o varios relatos orales, que sirvieron para evitar que estas historias se perdieran en el olvido, es por eso que la organización del mismo puede ser una compilación de diversos elementos planteada por Ávila en la pluma de Choquecasa. Estamos frente al segundo documento, en orden de aparición, después de la instrucción de Tito Cusi Yupanqui, en el que se retratan las relaciones del poder divino frente a las estructuras de gobierno y control territorial en las manos de caciques o señores Inca, en ambos relatos el acceso a la escritura como soporte testimonial abre las puertas a lo que se denominará la crónica andina.

El manuscrito nos cuenta la historia del Dios *Pariacaca*, de cómo llega a hacerse deidad principal de Huarochirí, imponiéndose a otras divinidades locales. En este camino hay algunas referencias que nosotros hemos interpretado por su vínculo con episodios bíblicos.

2.2 Una Virgen y el diluvio

Mientras que los sermones traducidos al quechua en esta segunda etapa evangelizadora elaboraban explicaciones para la Santísima Trinidad, la virginidad de María o los castigos bíblicos como el diluvio universal, la mitología oral de Huarochirí recreo simbólicamente y con sentido metafórico, algunos de estos pasajes y los reconstituyó de forma que podrían parecer evocaciones poco ortodoxas y hasta caricaturescas, inicialmente nos proponen una ruptura de la línea temporal y cambian el sentido de las metáforas bíblicas, infiriendo de esta forma que ante la premisa de que existe un solo Dios que rige el mundo, en los Andes sus designios siguieron otro destino.

Vamos a empezar por el capítulo dos, que cuenta cómo el *Cuniraya Huiracocha* embaraza a una hermosa mujer *huaca* sin tocarla, a través de una fruta impregnada de su fuerza vital, el *Cuniraya* se presenta como el Dios que da la vida, el más importante, que disfraza su poder fingiendo pobreza e indigencia. Se trataría de una alegoría que evoca el poder divino de la procreación espiritual, haciendo un paralelo con la narración bíblica de una devota y obediente mujer ya comprometida en matrimonio que había conservado su virginidad y que es elegida para engendrar al hijo de Dios.

Ella misma confirmó que era virgen. Después de escuchar que iba a ser la madre de Jesús, el Mesías, María preguntó: “¿Cómo será esto, puesto que no estoy teniendo coito con varón alguno?” (Lucas 1:34)

Sin embargo, el manuscrito cambiaría completamente el sentido bíblico estableciendo una especie de complementariedad simbólica, en este caso la doncella *Cahuillaca* no sabe quién la ha embarazado, no se produce una anunciación como en el texto bíblico, la doncella al dar a luz decide criar sola a ese niño, luego de un año ella convoca a todos los *huacas* y *huillcas*, con el fin de determinar quién es el padre de su hijo.

Una vez que todos sus invitados se encuentran reunidos la madre del niño lo deja en libertad para que sea él quien busque instintivamente a su padre. Al darse cuenta que el niño se acercó al *Cuniraya Huiracocha*, un hombre *miserable* y *sarnoso* como lo describe el manuscrito, *Cahuillaca* monta en cólera, carga a su hijo y se va rumbo al mar, a pesar de los intentos del *Cuniraya* que se reconfigura como un ser *muy hermoso* para persuadir que vuelva, ella no voltea la vista hacia atrás. Tanto el niño como la madre se pierden en el mar, fuera del alcance del progenitor, que en su desesperada carrera por alcanzarlos comete una serie de atrocidades como la violación a las hijas de *Pachacamac*.

Es fundamental entender la trascendencia de este análisis, el *Cuniraya* tendría el poder de manipular a las *huacas*, las transforma, pero no las controla, se establece un orden jerárquico, pero no necesariamente de obediencia, este *Huiracocha* disfrazado de pobreza da la impresión de dejar al libre albedrío a las *huacas* para que se sientan poderosas y compitan entre ellas, llega a tal punto esa libertad que *Cahuillaca* puede despreciarlo.

En el capítulo tres nos encontramos frente a la evocación del diluvio, la referencia es textual, en este caso la narración se establece también de forma inversa, se trata de la historia de una llama que no quería probar alimento que le habla por primera vez a su dueño y le increpa con insultos que el mar va a desbordarse y que la única forma de salvarse es subiendo a la cima del cerro *Huillcacoto*, el hombre escucha sorprendido a su animal, logra reunir algunas pertenencias y alimento para un tiempo de 5 días. Al llegar a la cima del cerro se encontraron con el puma, el cóndor, los guanacos y todos los animales de los Andes que ya se estaban protegiendo de la crecida del mar.

*“El hombre que se había salvado en Huillcacoto comenzó a multiplicarse de nuevo y por eso existen todavía los hombres”
(Taylor, [1608] 2008 p. 31)*

En el mundo andino son los animales los que salvan a los hombres de su desaparición, sin mediar arcas o artefactos que puedan contener a los seres de la creación, se trata de una montaña sagrada la que sirve como refugio durante ese tiempo de castigo, no hay lluvia en esta forma de diluvio sino una repentina crecida del mar.

Las identidades o *huacas* vinculadas a los *Apus* podían manifestarse bajo la apariencia de distintos animales, hablan a través de ellos. En el mundo aymara, las fábulas o cuentos relacionadas con animales se denominan *sallqa* son los animales que provienen de la *huaca* montaña, no cualquier animal. Todo lo que es salvaje pertenece a las deidades tutelares o *Apus* (Sánchez Garrafa, 2014 p. 215).

Nos encontramos frente a una tradición andina que vincula el zoomorfismo con las montañas, en la alegoría del manuscrito esta referencia es palpable, si seguimos esta tradición oral se podría interpretar que es la propia montaña (*huaca*) la que logra salvar a los hombres andinos de una inundación mortal, que tiene como fin terminar con sus vidas enviada por una divinidad claramente superior, pero a la que se le puede enfrentar gracias a la astucia y el conocimiento de los Andes. El marcador simbólico en este caso establecería que hay entidades poderosas que interpretan y conviven con los designios de otras con las que no tienen relación.

Continuando el texto, en el capítulo cuatro, se señala que en ese tiempo había muerto el Sol, generando una oscuridad que cómo ya hemos visto anteriormente duraría cinco años. Durante todo el recorrido narrativo encontraremos esa referencia de los 5 días como el tiempo que tardan los asuntos de los dioses. Un mundo que se apaga y se vuelve a encender en ese periodo de tiempo y durante esa oscuridad serán los objetos los que atacaran y comerán a la gente, mientras que las llamas los perseguirían, se presenta un mundo anárquico sin sentido bajo el mandato de la oscuridad, todo esto antes de la aparición de Pariacaca. En el capítulo cinco se establece que a partir de ese tiempo se terminan los denominados *tiempos antiguos* para dar paso a un nuevo orden.

En las narraciones cronísticas que estamos analizando en este trabajo, hemos encontrado que en el mundo andino es perfectamente posible una convivencia religiosa entre identidades diferentes, existen jerarquías de subordinación, la propia historia de Pariacaca es una de ellas, a medida que avanzan los capítulos en el manuscrito vemos como el Dios de Huarochirí se va haciendo más poderoso en la medida que enfrenta a sus enemigos.

Los cronistas españoles señalan que las huacas tuvieron un tiempo de apogeo, y que estas representaban a cada pueblo o señor local. El proceso de asimilación en el mundo andino prehispánico se daba cuándo un señor con mayor poder militar o el propio Inca del Cusco podían

convencer a otro cacique o señor con regalos o negociando ciertas condiciones, estableciendo así una convivencia pacífica. María Rostworowski, mencionaba que el Inca Pachacuti al construir el templo del Qoricancha solicitó que todos los ídolos y momias que representaban a las identidades religiosas cercanas al Cusco debían ser custodiadas en el templo del Sol, bajo el amparo de su protección (Rostworowski 2001. pp. 142-150)

El manuscrito en el capítulo veintitrés describe un cónclave de huacas en el Cusco que confirmaría lo mencionado por Rostworowski, cuando los Incas tomaban el control de un territorio este incluía las huacas o su representación, todas subordinadas al poder del Sol.

2.3 Un sacrificio para Carhuincho

“Y le dijo: Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moría, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré” (Genesis 22:2)

Uno de los episodios bíblicos más simbólicos del antiguo testamento es el del sacrificio de Isaac, eso se evidencia en las evocaciones del arte religioso y las reflexiones teológicas que suscita este pasaje, tanto en los sermones como en las reflexiones de catequesis. La figura de un Dios pidiéndole ese tipo de prueba de fe a sus fieles despierta diversas inquietudes, algunas que probablemente tampoco pasaron desapercibidas durante la evangelización de los Andes.

En el capítulo ocho del manuscrito, nos encontramos con una nueva evocación del antiguo testamento, se trata de un hombre muy triste, que lleva en sus brazos a su hijo, además de coca, mullu y ticti, para hacer un sacrificio solicitado por la huaca Carhuincho, enemigo de Pariacaca. Uno de los hermanos de Pariacaca consulta sus intenciones y lo conmina a dejar únicamente la coca, el *mullu* y el *ticti* como ofrenda para *Pariacaca*, y le pide que devuelva su hijo a su casa y que espere cinco días para que vea como su hermano vencería al perverso *Carhuincho* que solicitaba tales sacrificios.

Nuevamente estamos frente a la figura de una deidad que cuestiona las solicitudes de su antagonista, que coincidentemente vienen a ser las mismas que el referente bíblico. Este episodio le vale a *Pariacaca* su consolidación como Dios principal de Huarochirí, es a partir de esta victoria que se entroniza como divinidad de la zona. *Pariacaca* establece la forma en que debía ser venerado por los hombres de esas localidades, la traducción de Gerald Taylor señala a las fiestas de esta deidad con el término “pascua”, Arguedas indica que es una “fiesta”, que coincidía con la celebración de la pascua y el Corpus. Esta distinción nos permite marcar la

complementariedad vista desde la festividad cristiana. (Taylor 2008, p.65) (Arguedas 1966, p. 75)

El culto de *Pariacaca* poco a poco fue avanzando y conquistando a los pueblos vecinos, estableciendo de esta forma un calendario ritual, esta variable es muy importante en nuestro análisis, porque retoma la importancia de los bailes o takis en las celebraciones vinculadas a los cultivos, el curso del agua, las fiestas de junio vinculadas al corpus y de la pascua.

El espinoso tema de los sacrificios humanos queda suscrito a cierto tiempo antiguo y a los cultos de ciertos dioses reñidos con la figura de *Pariacaca*, de hecho, estos pueblos se convertirán en antagonistas de la huaca principal, su ubicación señalada en la otra vertiente de los Andes los señala como los Huanca *comeperros* de forma despectiva.

2.4 Cuniraya, el Hacedor

Uno de los nudos narrativos más importantes del manuscrito se da en el capítulo catorce, en los primeros párrafos se presenta el orden jerárquico del panteón de divinidades locales, el tiempo y el papel del *Cuniraya Huiracocha* y su vínculo temporal con el Dios de Huarochirí, en concreto su nivel de parentesco con él, estableciendo su paternidad.

En este capítulo queda de manifiesto que el *Cuniraya* es el creador de todo lo que habita, de las cosas terrenales, los ríos y las montañas. Es su hijo, así como las otras huacas. Es quien establece una negociación con *Titicaca* para entregarle la condición de inmortal al Inca *Huayna Cápac*, cuando se desdobra en el *Ukhu Pacha*, al iniciarse la guerra civil entre sus hijos, este es el tiempo en el que llegan los *Huiracochas* (españoles) a Cajamarca. La preponderancia del *Cuniraya* como Dios principal de los Andes es palpable, ¿Qué lugar ocupa entonces frente al Dios cristiano? La respuesta no se esboza en este documento, pero inferimos por las evocaciones anteriores que no existiría relación.

En el capítulo diecisiete, se narra la línea de jerarquía que *Pariacaca* y *Carhuincho* se van disputando en varios frentes, el camino a la región de los *anti* (Amazonía) entre otros espacios, en medio de esta delimitación de poder territorial sobre el que señorean, aparece la figura del Inca como representante del poder en el Cusco, que pide a todos los hombres del *Tawantinsuyu* a seguir un único culto, sin dejar de respetar a sus divinidades locales, en la narración se dice que el propio Inca le tendría mucha estima a *Pariacaca*, reconociendo su poder. En este punto el Inca había dejado una comitiva de treinta personas en el lugar sagrado de *Pariacaca*, durante

una ofrenda la comitiva recibiría una trágica revelación que confirmaría que el tiempo del Inca estaba por llegar a su fin. Poco tiempo después los *Huiracochas* ya habían llegado a Cajamarca.

Con la llegada de los *huiracochas* (españoles) las voces que le ofrendaban a *Pariacaca* debieron acallarse temporalmente, la nueva doctrina señalaba que las huacas respondían a los designios de demonios que podían adueñarse del alma de las personas, se trata del inicio de la evangelización y el advenimiento de una serie de costumbres y tradiciones que se asimilaron paulatinamente.

En el capítulo vigésimo segundo se grafica la delimitación de los confines del mundo andino, en base a la ruta diaria que sigue el Sol, si bien el Inca tiene el poder de conversar con *Pariacaca* y *el Cuniraya*, las entidades oraculares principales en el Cusco estaban vinculadas a la posición del astro solar, *Titicaca* y *Pachacamac* marcan los confines del mundo y por eso se convierten en las dos huacas más poderosas. *Pariacaca* va perdiendo su poder, claramente la comitiva de treinta personas es la delegación del Inca que confirmaba su regencia pacífica de esta parte de la sierra de Lima.

En el próximo capítulo, dedicado a Garcilaso de la Vega, veremos la cerrada defensa que estableció el cronista frente a la posibilidad que los Incas practicaran sacrificios humanos en sus fiestas. Guaman Poma y el manuscrito desdeñan esta afirmación, el documento establece que una gran cantidad de hombres y mujeres eran ofrendados en *Pachacamac* durante la *Capacocha*, de la misma forma que se ofrendaba oro, plata y llamas. El panteón andino crece y cada identidad regional va asumiendo su rol en la cosmovisión del poder.

2.5 El poder de la Virgen sobre el demonio

Cuando Dios dice al enemigo: “enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar” (Genesis 3:15).

En el capítulo veinte se narra el tiempo de los curacas bajo el dominio colonial español, ya el poder de las *huacas* había sido proscrito, aunque se especulaba que ellas aún habitaban en el inframundo, teniendo la posibilidad de volver a través de los santuarios dónde se les ofrendaba. Narra la historia que *Cristóbal Choquecasa*, cacique de Huarochirí, pasó una noche cerca de un lugar dónde antiguamente se le hacían ofrendas a *Lloclayhuancupa*, el resultado es que una intensa luz enceguedora se posó sobre él persiguiéndolo. Don Cristóbal, ya bautizado, sabía del gran poder de evocar a la Virgen María, poderosa frente a los demonios y siempre capaz de vencerlos. Oró y suplicó porque ella intercediera y culminara el ataque de la *huaca* de forma

satisfactoria. Es esta perspectiva que la veneración por la Virgen María se extiende por todos aquellos lugares que habían sido adoratorios de *huacas* o frecuentados por ellas.

Vna india ay en este lugar de muy buena vida acosada del Demonio el qual se le aparece viciblemente / muchas vezes en figura de indio persuadiendole que peque con el y le adore y porque la india le resiste / lo aporrea mucho para lo qual no halla otro remedio que acudir a la Iglesia (Carta annua 13 [1599] 1999, folio 177 del colegio de Arequipa).

Este es el tiempo en que las *huacas* pasaron de ser veneradas a ser cómplices del demonio, sin embargo, en el mundo de las extirpaciones era concreto el hecho que las idolatrías continuaban siendo fuertes en el imaginario colectivo y que estas se manifestarían para reclamar lo que por derecho les pertenecía, este fue un primer escoyo que debían sortear los recién asimilados cristianos, que con el paso del tiempo fueron venciendo, gracias en parte, a la reconfiguración simbólica de la ritualidad.

Los evangelizadores intentaban empoderar a las mujeres en la virtud de su fortaleza frente al demonio, párrafos cómo el de la carta annua citada anteriormente, así como la narración del manuscrito de Huarochirí son frecuentes en esta etapa, claramente existía una idea de pecado vinculada con la carne y la resistencia a las seducciones del demonio.

2.6 La ritualidad y el poder simbólico

Hasta aquí hemos revisado las re combinaciones más visibles en este documento, pero no podemos dejar de referirnos a la detallada descripción de los vínculos entre grupos sociales que el *manuscrito* relata en sus últimos capítulos. Ya sea a través de escaramuzas, disputas violentas, anexiones amistosas o de alianzas matrimoniales, la configuración del espacio territorial que ocupan los grupos sociales que habitan en los dominios de *Pariacaca*, queda delimitada por la ritualidad. Se trata de alegorías simbólicas que muestran la forma en que se establecía la regencia del poder, el mandato de las autoridades y el dominio territorial. Estos grupos corporativos o linajes están unidos porque comparten una creencia, parecería que este es el rasgo que los define como grupo social y es por eso que las *huacas* determinan la identidad de cada pueblo (Curatola, 2008 p. 56-57).

El manuscrito deja sentado que el vínculo entre los Incas del Cusco y el grupo social que reverenciaba a *Pariacaca* fue de amistad y entendimiento, no fue una conquista violenta la que determinó que Huarochirí se anexará al *Tawantinsuyu*. Así lo confirma la embajada que el Inca

envía a habitar en estas tierras, cómo era costumbre luego de un enlace armonioso. Juntos, la comitiva del Inca y los hijos de *Pariacaca* presenciaron a través del sacrificio de una llama los malos augurios que se avecinaban, se trata de la llegada de los Huiracochas extranjeros. En medio de todos estos movimientos e incertidumbre es que *Macahuisa*, hijo de *Pariacaca*, se uniría al ejército del Inca ante el advenimiento de la guerra, es simbólico como se entrelazan los nombres de los caciques y las divinidades locales hijos de *Pariacaca* (*Macahuisa*) y de *Pachacamac* (*Llocllanhuanapu*).

La prevalencia de las *huacas* amistosas al Inca y sus aliados, la reverencia a *Pachacamac* y *Titicaca* como parte del ciclo solar, además de las continuidades rituales reflejadas en bailes y grandes banquetes es el reflejo de una sociedad compartimentada, que se asocia o disiente por intereses económicos, quiero puntualizar en una forma de alianza recurrente que se toca en el capítulo treinta del manuscrito, las alianzas matrimoniales por la gestión del agua.

La mitología de los Andes ha retratado de diversas formas la necesidad que tuvieron diversos pueblos de establecer vínculos con aquellas zonas donde nacían las cuencas hidrográficas por deshielos, ríos o dónde afloraban los ojos de agua, lo que en el mundo agrícola se conoce como distritos de riego, muchos relatos de amor entre *huacas*, entre el Inca y sus concubinas se han concretado por el preciado líquido que hace posible la vida. Investigaciones sobre los espacios rituales en el Cusco desarrolladas por Brian Bauer o Michele Sherbondy confirman esta imperante necesidad de establecer alianzas rituales en concordancia con los tiempos de sequía o inundaciones, el agua, en un territorio accidentado como los Andes determina una serie de intereses políticos (Sherbondy, 2016 pp. 132-145). Muchas de las *huacas* a lo largo del territorio son fuentes agua. Bauer confirmaría que el 29% de los espacios rituales en el Cusco estaban vinculados a manantes o afloramientos de agua (Bauer, 2016).

Las escaramuzas de *Pariacaca* con los pueblos vecinos se ponen de manifiesto con la expulsión de los *Collis* siendo soplados por el viento divino que los hizo desaparecer o la expulsión de los *Macacalla*, arrojados por la lluvia, todos estos relatos nos demuestran que la complicidad de las *huacas* con los fenómenos climáticos no se produce por casualidad.

Con la llegada de los corregidores y extirpadores españoles estos cultos se fueron perdiendo, hasta que llegó una devastadora epidemia de sarampión, fue en ese momento que los hombres andinos regresaron al servicio de sus *huacas* olvidadas, los curacas ligados a los españoles no pudieron detener estos cultos, todo esto se dio hasta que llegó Francisco de Ávila, es en este capítulo que el extirpador, a quien hemos señalado como inspirador del manuscrito, se hace protagonista de sus líneas.

Reflexiones de este capítulo

- El *manuscrito* nos muestra el vínculo de las *huacas* con el *ayllu* o grupo social que las venera, nos ha permitido concluir que en la mayoría de las referencias ligadas a la ritualidad de las divinidades o *huacas* se resaltan los atributos de un linaje o grupo social, sus élites y descendientes. Cada líder o cacique asume la representatividad de esa identidad, con todo lo que eso significa. Perfecta representación que deviene en los mayordomos de las fiestas patronales, una vez que las *huacas* han sido remplazadas por los santos cristianos. Las coincidencias con fechas de celebración cristiana que muestra el *manuscrito* hacen tangible nuestra hipótesis de adecuación del ritual, alineando el calendario andino al que estaba permitido por el Concilio para las celebraciones.
- En la medida en que nos encontramos en una localidad desvinculada a los linajes del Cusco, podemos apreciar que el pretendido *proto cristianismo* que postulan otros cronistas no es palpable en las evocaciones del *manuscrito*. En cambio, encontramos un sentido de oposición a algunas de las evocaciones bíblicas, esto es tangible cuando Pariacaca ordena que no se hagan sacrificios a nombre de Carhuincho aludiendo a lo que podría pensarse como una alegoría de Abraham. De la misma forma con la evocación del diluvio, situación que confirma que los castigos del único Dios cristiano pueden ser conjurados por las *huacas*, o por lo menos esto podía suceder en la medida que se trataba de tiempos primordiales.
- A diferencia de los otros documentos que analizaremos en los próximos capítulos, el *manuscrito* no vincula al *Cuniraya Huiracocha* con el Dios cristiano, este aspecto rompe la lógica de complementariedad que otros cronistas proponen. Desde nuestra perspectiva de investigación, podemos concluir que, tanto en las referencias a la concepción de la doncella virgen, como en el diluvio, se establece claramente un antagonismo que rompe con la idea de un único Dios que lo controla todo, pero al que se le hace referencia de forma indirecta.

El Inca Garcilaso, evangelista de los Andes

3.1 Los vínculos del cronista cusqueño con la Compañía de Jesús

Los jesuitas arribaron a estas tierras en 1568 a solicitud del rey Felipe II, llegaron junto a su principal promotor el Virrey Toledo. Ya hemos expuesto con mayor detalle en el primer capítulo, las consecuencias que la reforma de la evangelización tuvo en el mundo andino. En este capítulo vamos a centrarnos en cómo este evento y la corriente de pensamiento que suscitó posteriormente, tuvo un impacto directo en la forma con la que el Inca Garcilaso de la Vega trabajó algunos de los temas religiosos en sus *Comentarios Reales*.

El Inca Garcilaso ya había partido a España algunos años antes de la llegada de la Compañía de Jesús, concretamente en 1560, para estudiar, cómo fue voluntad de su padre. En su periplo inicial por el mundo ibérico, el Inca intentó reclamar algunos beneficios póstumos como herencia paterna por la empresa americana, sin embargo, enfrentó una penosa seguidilla de agravios históricos contra su padre el Capitán Garcilaso, a raíz que algunos cronistas como Gómara, lo consideraron un traidor a favor de los rebeldes que gestaron en el Perú una guerra civil, razón por la cual la estadía del Inca no fue lo suficientemente acogedora como esperaba, sobre todo en esos primeros años. Es en este contexto que Garcilaso, luego de enlistarse como soldado del Rey, se acercaría a dilectos miembros de la Compañía de Jesús, que mantenían un estrecho vínculo epistolar con el Perú, concretamente con la misión que arribo a estas tierras algunos años antes (López -Baralt, 2011 pp. 255 - 259).

Los jesuitas llegaron al virreinato del Perú con la misión de evangelizar, para concretar satisfactoriamente su objetivo eran conscientes que se debían gestar cambios en la estrategia de adoctrinamiento a los naturales. Estas reformas se plasmaron en el concilio de 1583. Si tuviéramos que determinar un hito temporal, este momento tiene un acta fundacional fechada el 15 de agosto de ese año, se trata de la relación de decretos que los preladados, procuradores de iglesia, preladados de órdenes, teólogos diputados por el concilio, letrados juristas y oficiales de concilio firmaron luego de dos años de deliberaciones en lo que sería el acta del tercer Concilio Limense. Para que se pueda concretar tal suceso debieron darse algunas condiciones sociopolíticas previas, y por eso es fundamental detenernos en las reformas toledanas.

El Virrey Toledo gobernó entre 1569 y 1581, sabía que sólo se podría encaminar una administración virreinal estable, si se terminaba con el foco rebelde de Vilcabamba, hecho que se logró concretar en 1572 con la captura y posterior ajusticiamiento de Tupa Amaru, a partir de ese momento las reformas de ordenamiento territorial bajo el esquema de la organización parroquial, permitieron el gran impulso de una *pax evangelizadora* capitaneada por los jesuitas y otras órdenes religiosas en los Andes (Tantalean, 2011 p. 137-140).

Los biógrafos y estudiosos de Toledo destacan su gran capacidad administrativa, su soberbia y erudición; pero sobre todo su gran identificación con los jesuitas a quienes invitó al Perú a formar parte de su proyecto político, íntimamente ligado a la evangelización como herramienta de pacificación y orden interno, gracias a estas y otras decisiones se pudo encaminar un modelo virreinal que le permitió cierta estabilidad a la corona española en esta parte del mundo

Serían las llamadas *reducciones* las que sustituyeron los modelos de organización implantados por las encomiendas. Fue tal el impacto de esta reforma en los Andes que Toledo sería conocido como un segundo Pachacuti, ya que logró concentrar en núcleos semi urbanos a la dispersa población indígena, hecho que permitió hacer una recaudación ordenada, una mejor administración de los recursos y una evangelización más armónica (Saito / Rosas Lauro, 2007).

Los jesuitas se hicieron importantes en este periodo, como educadores de los hijos de los caciques y administradores eficientes de algunas reducciones, gracias a su entendimiento etnográfico de las sociedades del Perú y de la valiosísima atención que le prestaron a las lenguas de los naturales (quechua y aimara), sobre estas condiciones se sostiene el prestigio que los jesuitas ostentaron. Todo este reconocimiento se encarnó en Jose de Acosta, quien posteriormente jugó un papel trascendental en la redacción de los decretos del III Concilio Limense como teólogo diputado, corrector de estilo y posteriormente defensor del documento ante las autoridades eclesiásticas en Roma en 1588, coronando así su labor de reforma de la evangelización en el Nuevo Mundo (Trujillo Mena, 1981 p. 111).

Está claramente identificada la relación del Inca con los jesuitas españoles, representada en la cercana amistad del Inca con notables jesuitas de Córdoba como Juan de Pineda, Francisco de Castro, Pedro Maldonado y Bernardo de Aldrete quienes le acercaron la obra de José de Acosta y primordialmente los papeles recuperados de Blas Valera, en los que Garcilaso encontró una

estructura fundamental para su visión evangelizadora en el marco de la extirpación de idolatrías (Mazzoti, en Saravia y Penzfoker 2011 p. 189)

3.2 La impronta de Blas Valera

El Inca Garcilaso y el jesuita chachapoyano comparten varias características fundamentales, ambos son mestizos y tienen como lengua materna al quechua, ambos tuvieron expulsiones deshonrosas, el Inca fue despojado de los privilegios que como conquistador le hubieran correspondido a su padre en España, estos le fueron retirados por la supuesta traición de su progenitor a favor de Gonzalo Pizarro; por su parte al padre Valera lo expulsaron de su orden religiosa por sus posiciones radicales en contra de la administración virreinal y su exaltación de los Incas.

El Inca Garcilaso de la Vega cita profusamente a Valera en *Comentarios Reales de los Incas*, es quizás uno de sus referentes más utilizados, en una época en la que no se utilizaban las notas al pie de página o las referencias bibliográficas, el Inca deja claramente manifiesta su inspiración en el chachapoyano en varios capítulos. Esta situación llegó al punto de generar una gran polémica en la década de los cuarenta. Manuel González de la Rosa indicó que el Inca no era el autor de *Comentarios Reales de los Incas* y que esta obra estaba calcada de los papeles perdidos de Blas Valera en el saqueo de Cádiz por parte de los ingleses en 1596. Poco tiempo después José de la Riva Agüero desbarataría punto por punto esta arriesgada afirmación de Gonzáles de la Rosa (Bellini, 2006).

En concreto, para nuestro análisis existen dos líneas fundamentales que marcan la inspiración y evocación de Valera en Garcilaso, primero la noción del “bien común” logrado por un estado Inca que procuró bienestar para sus habitantes, y en segundo lugar y más importante para nuestro enfoque religioso, que los Incas no practicaron sacrificios humanos. Este segundo criterio es fundamental en la argumentación de un proto cristianismo planteado a partir del culto del Sol.

Para Garcilaso el *bien común* es la práctica política esencial, la que ordena el Inca y gracias a esta es conocido como *Huaccha Cuyac* (preocupado por los pobres) se gesta la utopía de una sociedad neoescolástica dónde no hay hambre, hay un código de justicia y castigo muy claro a partir del favor de los más necesitados. (Mazzotti en Saravia y Penzkover ed., 2011 p. 189).

Valera denunciaría como *falso testimonio* la crónica del licenciado Polo de Ondegardo que aseguraba que los Incas practicaban sacrificios humanos, lo acusó de no entender la lengua de los naturales y que su papel como juez en 1554 estaba condicionado a interpretes que tergiversaron la verdad, la razón de este engaño estaría en que existía en el antiguo Perú una ley antigua que castigaba los sacrificios con sangre humana por su crueldad, porque ellos mismos castigaban el canibalismo, que si se practicaba en algunos pueblos salvajes conquistados por los Incas, además de algunas razones que lindan con la moral de los soberanos Tupac Inca Yupanqui y Huayna Capac (Valera, 1945 p. 62-63).

Blas Valera está rodeado de una colección de misterios, entre los textos que se le atribuyen y que primordialmente son conocidos como de autoría del jesuita anónimo, entre ellos tratados teológicos, de historia y poemas. Íbico Rojas ha encontrado en *Comentarios Reales* traducciones directas de frases poéticas atribuidas a Valera y que el Inca Garcilaso tuvo a bien traducir al español, gracias al oficio que el Inca tenía de poesía del latín y otros idiomas como el caso del León Hebreo. La influencia de Valera es fundamental en Garcilaso, quizás en mayor medida que cualquier referente y que es citado textualmente por el autor, esta condición motiva el ejercicio de memoria y estudio que nos legaron los *Comentarios Reales* (Rojas, 2018 p. 173).

3.3 Los símbolos del Inca Garcilaso

La recombinación simbólica es un proceso que entraña una creativa y selectiva comparación de elementos de una creencia religiosa o un mito que le da forma al universo conocido, esta búsqueda de semejanzas entre formas y significados, asociados al culto o presencia de un Dios o religión en particular, se entrecruzan en los procesos de sincretismo para gestar narrativas propias, que explican el acomodo de las cosmovisiones que confluyen en un mismo espacio temporal. La antropología religiosa desarrolló una exhaustiva búsqueda de referencias, en distintos procesos de hibridación cultural, gracias a datos arqueológicos y estudios etnográficos en los que se puede explicar este proceso de sincretismo expresado en arte rupestre, pictórico, objetos ceremoniales, textos de la época y crónicas.

Este principio se sustenta en una hibridación entre narrativas religiosas cristianas y la ontología andina, en el principio generador del culto de un único Dios creador de la tierra y los hombres que la habitan como principio religioso. Este proceso nos permite entender cómo se construyó

una noción de mentalidad *cristiana* entre los indígenas evangelizados en los Andes, y como estos ya se habrían encontrado *predispuestos al cristianismo* gracias a la ley moral que habría significado el culto impuesto por los Incas en gran parte del territorio. Los retos simbólicos y las narrativas que se generaron en este periodo determinaron una verdadera revolución en el pensamiento de la sociedad colonial.

El Inca Garcilaso ha sido valorado y estudiado como escritor, historiador y como temprano etnógrafo, los elementos simbólico-narrativos de su proceso intelectual permiten entender que en su capacidad de plantear una tesis que explique el origen del mundo andino, él compara hasta tres versiones de los mitos fundacionales de los Incas. En *Comentarios reales* el Inca Garcilaso compromete de forma categórica la influencia que tuvieron sobre esta obra algunos miembros de la Compañía de Jesús.

Tomando en cuenta que la mirada del mestizo Gómez Suárez de Figueroa estaba íntimamente ligada a una evocación romántica e idealizada de la cultura de su madre, en medio de una validación de los mestizos que buscaban su lugar en la sociedad virreinal y de la metrópoli a principios del siglo XVII. Pero además es importante reconocer que Garcilaso escribe desde España, haciendo gala de cualidades de intermediación cultural y de traducción humanista digna del renacimiento que le tocó vivir. Al determinar sus influencias en el sentido religioso, podemos explicar el proceso creativo que asumió para recombinar de forma ecuménica las narrativas de los dos mundos que habitaba. En el sentido cultural, *Comentarios Reales* propone una mirada política que impulsó el desarrollo de la llamada *Nación Inca* durante la colonia, llegando incluso, a ser decisiva durante la gran rebelión de Tupac Amaru, por su reivindicación del orgullo imperial.

3.4 Un único Dios es revelado

“Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar”. (Mateo 11:27)

En los primeros catorce capítulos del libro primero de *Comentarios Reales*, El Inca Garcilaso describe como primitivas a las sociedades andinas preincas, las dibuja como grupos salvajes incivilizados que practicaban actos abominables en contra de la moral, incestos múltiples y ofensas al Dios cristiano. Establece que veneraban plantas y animales, hasta insectos y roedores

formaban parte del adoratorio de estas almas perdidas. Se trata de un mundo sin orden ni ley, en el que gracias a la divina providencia llega una luz de esperanza civilizatoria.

“...lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas le diese a estas gentes noticias de la ley natural y de la urbanidad...”

“Ese mismo Dios, sol de justicia, tuvieses por bien enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras...” (Garcilaso de la Vega, 1, XIV)

Garcilaso, entrenado en poesía clásica, logra hilvanar perfectamente sus versos para hacer coincidir la presencia del sol como Dios principal de los Incas, aunque no menciona que es el único, se entiende por sus referencias que este culto se impone frente a los anteriores. Así se inicia el *evangelio* garcilasiano dedicado a *nuestro padre el Sol* como proyección del Dios cristiano.

3.5 Adán y Eva en el Titicaca

La idea central es que *nuestro padre el Sol* al ver hombres que vivían como *bestias*, decidió enviar a dos hijos suyos para civilizar, enseñar oficios y darle orden al mundo, les dio libertad para transitar y decidir donde establecerse, los puso en la laguna *Titicaca* inicialmente, para que luego ellos decidan donde morar. Estos sus hijos se convertirían en el rey y la reina de este mundo. Garcilaso construye una alegoría de Adán y Eva, con funciones totalmente distintas a las que tienen en los evangelios cristianos. Para el Inca, se trata de reyes educadores que debían armonizar, dictar normas de convivencia, enseñar los oficios de subsistencia y establecer un orden en este caos andino, en su camino encuentran en el cerro *Huanacaure* un lugar propicio y es así como fundan el Cusco. No será hasta el capítulo XVIII en que el Inca Garcilaso nombra al hijo del Sol como *Manco Capac*.

La noción de luz sobre las tinieblas está presente en diversas referencias a la creación del mundo andino, Garcilaso utiliza la figura del lucero, que en el orden de las divinidades Inca ocupa el tercer lugar de importancia *Ch'aska Quyllur Chuqi Illa* (Szeminski, 2016 p. 301); Guaman Poma identifica al lucero como hermano del soberano Inca, hijo también del Sol, en la explicación del escudo de armas de los soberanos del Cusco.

La luz como creación divina *Ese mismo Dios, sol de justicia* establece una analogía directa entre el Dios de los cristianos y el Sol de los Incas, proyección que como veremos más adelante, se plasmó como iconografía en diversos lienzos encargados por la Compañía de Jesús. Otra recombinación posible que emerge de este análisis es la que se asume *como enviar la luz* a partir de sus divinos rayos a la tierra.

Será Manco Capac, el poseedor de una justicia que ordena y civiliza. Esa proyección reflejada desde el *Titicaca* al *Tamputoco*, en las alegorías garcilasianas o en la mítica de los hermanos Ayar, constituye la expresión tangible de esa luz divina que emerge como creación, en la expansión de las divinidades andinas podría entenderse también como el rayo (Illapa), quien compartirá este atributo de la luz creadora o la fertilidad en el caso de la ganadería (Baulenas, 2016 p.87).

3.6 El padre Sol en la tierra

Garcilaso propone una narrativa distinta a la ya conocida por otros cronistas de las Indias, asume la divina presencia del Dios cristiano encarnado en el *Padre Sol*. La mayoría de narraciones sobre este periodo reconocen a Manco Capac como fundador o conquistador del Cusco, además de iniciador de la idolatría o culto del Sol, muchos cronistas basados en la tradición oral andina establecían que *el hacedor del mundo* de Cristóbal de Molina, el *Ticci Viracocha* de Juan de Betanzos, *Ticiviracocha* de Pedro Cieza de León, *Cuniraya Huiracocha* del *Manuscrito de Huarochirí* o el *Huari Huiracocha* de Guaman Poma, son finalmente una misma entidad, con niveles o jerarquías entrelazadas en la idea de un Dios único y su enviado al mundo terrenal en los Andes.

El Inca Garcilaso mencionaría, al igual que Guaman Poma, a Noé como un pilar de la civilización en el *Tahuantinsuyu*; señalando que mucho tiene de semejante su historia con la de *Manco Capac*. Acto seguido en el capítulo XVIII del libro primero, el Inca Garcilaso mencionará al otro mito fundacional de los elegidos en la cueva de *Tamputoco* (Hermanos Ayar) como un mito propio de la creencia común de los indios. El Inca Garcilaso establece una analogía con el sobreviviente del diluvio bíblico *por ser una historia que escuchó de niño*. Las denominaría fábulas que se inventan en esta parte de mundo (Garcilaso 1,XVII).

La “lumbre natural” que guía a los sabios Incas y amautas, que eran filósofos, les permitió reconocer que existía un Dios Superior creador de la tierra, ellos lo identificaron en la antigüedad

cómo Pachacamac que quiere decir, *Pacha = tierra / Camac (Camay) =animar*. Garcilaso en el segundo capítulo del segundo libro de *Comentarios Reales* reconoce la profunda devoción por esta deidad andina, colocándola al nivel mismo o superior que el que se practicaba por el mismo Sol, *culto al que le tenían tanto respeto que no mencionaban siquiera el nombre de esta divinidad* (Garcilaso 2,II).

Garcilaso refrenda la creencia de un Dios invisible haciendo alusión al episodio de Valverde y Atahuallpa en la plaza de Cajamarca, cuando el Inca reconocería que ese Dios creador al que hacía referencia el sacerdote cristiano era Pachacamac. El Inca sostiene que en la lengua del Perú, Pachacamac es la mejor traducción o vocablo para señalar a Dios. La noción de un solo Dios creador de todas las cosas que no puede ser percibido, se basa en el principio del “ignoto deo” que postula José de Acosta en *Historia Natural de las Indias*. Joan Santa Cruz Pachacuti llega a representarlo gráficamente en un supuesto altar en el *Qoricancha*, como una circunferencia ovalada y vacía en la parte central del adoratorio, que supuestamente estaba colocado en una plancha de oro en un lugar de importancia en el templo del Sol. Este principio fundamental del cristianismo es la columna vertebral que sustenta la hibridación religiosa en los Andes, las diferencias vendrán en la forma y el tiempo de su revelación antes de la llegada de los conquistadores españoles.

3.7 La cruz de los Andes

La cruz ha sido una recurrente aparición entre cronistas y teólogos del siglo XVI, diversas crónicas señalan que anterior a la llegada de los conquistadores este símbolo de la cristiandad ya estaba presente en algunos altares, adoratorios y huacas del *Tawantinsuyu*; el Inca Garcilaso no fue la excepción, en el tercer capítulo del libro segundo señala que una fina cruz de mármol blanco y jaspes cristalino adornaba uno de los adoratorios principales del Cusco.

Cuando los españoles tomaron el Cusco y empezaron a construir iglesias para el Dios cristiano, fue relativamente accesible recrear con elementos andinos los símbolos de la cristiandad y para los indios este acto no revirtió mayor conflicto, así lo señala el Inca Garcilaso.

“...hallaron tanto de todo, y aficionaran a los indios a nuestra sancta religión, con sus propias cosas, comparándolas con las nuestras, como fue esa cruz y otras que tuvieron en sus leyes y ordenanzas muy allegadas a la ley natural, que se pudieron cotejar con los

mandamientos de nuestra sancta ley y con las obras de misericordia, que las hubo en aquella gentilidad muy semejantes...” (Garcilaso 3, II)

José Antonio Mazzotti plantea que esta cuatripartición en forma cruzada, representaría un sentido de orden territorial del *Tawantinsuyu*, desde los relatos fundacionales de Manco Capac, hasta la información codificada recogida en los *tocapus*, ya en épocas posteriores, se establece que la cuatripartición del mundo es una constante en el mundo Inca (Mazzotti en Chang-Rodríguez 2010 p. 87 -94).

En este caso no nos referimos a la figura de una cruz escalonada o *chakana*, sino a líneas entrecruzadas que representarían un sentido de ejes cardinales, los mismos que componen los confines del mundo. El mundo del *Tahuantinsuyu*, organizado justamente en cuatro estados, tendría además una marca o guía estelar en la constelación conocida como cruz del sur y que habría formado parte de la lectura astronómica incaica conocida como Yutu (Bauer, 1998 p. 140).

El Inca Garcilaso propone en este tercer capítulo del segundo libro de Comentarios Reales que la ley moral del culto al Sol: *mentir, robar y ser holgazán* tiene un correlato con la ley del cristianismo; de la misma forma que el principio de no tomar el nombre de Dios en vano. Garcilaso analiza un testimonio obtenido por un juez para la averiguación de un episodio violento en la provincia de los Quechuas, con el fin de relatar algunos de estos aspectos vinculados al juramento ante la ley, los indios naturales no se atrevían a tomar el nombre de Dios por no estar bautizados, ellos no lo hacían nunca por sus dioses, ni por Pachacamac, el Sol, la Luna (*Killa*) o el Inca regente, en su ley estaba prohibido siquiera mencionarlos, es por eso que el funcionario judicial tuvo que conformarse con una promesa ante su tierra, para validar como verdad lo descrito por este testigo.

3.8 El Fantasma de Viracocha y la Trinidad andina

Las apariciones en los sueños o cómo las llama el Inca Garcilaso “los fantasmas” revelados a los soberanos Incas cumplen un particular rol de anunciación y evocación, de la misma forma que los ángeles y arcángeles en los santos evangelios, sobre esta idea podemos reconocer una nueva recombinación. En capítulos anteriores el Inca Garcilaso hace alusión a la presencia de Pachacamac como divinidad creadora, pero no es hasta el capítulo IV del segundo libro que el

cronista menciona a Viracocha, justamente a través de una aparición fantasmal a un príncipe heredero. No es interés de este capítulo abundar en consideraciones de orden político, pero cómo ya varios etno-historiadores han señalado, la sucesión del poder no necesariamente era hereditaria en el tiempo de los Incas. Desde nuestra interpretación, Garcilaso está tratando de validar la presencia de Dioses intermedios, haciéndolos convocantes al culto del Sol, refiriéndose al conjunto de divinidades regionales y étnicas que los diversos pueblos de los Andes veneraron, y que no necesariamente constituían un politeísmo formal, sino más bien un tejido de representaciones que la administración del Cusco imperial respetó.

Es sobre esta idea que el Inca identifica el término *huaca* para representar lo que para los oficiantes andinos era una divinidad y para un cristiano confeso era un ídolo. Garcilaso señala de esta manera el culto a las montañas, a las deformaciones genéticas, a los mellizos y gemelos, a los cursos de agua y rocas que los naturales del Perú adoraban, entendiendo que estas representaciones no son dignas de veneración y es por eso que se pervierte el reconocimiento de una identidad que quizás pueda desplegarse en una Trinidad como se da a la usanza cristiana, Garcilaso deja libre la interpretación, libre a la idea de transcripción lingüística de identidades que pueden formar un mismo eje simbólico, solo cambiando gracias a la usanza y vocablos de cada población andina. Este eje se constituiría entre El sol / Pachacamac / Viracocha, como Padre/ Hijo / Espíritu Santo. Dejando de lado a las entidades terrenales que pueden ser percibidas y manipuladas en este plano de la realidad. El Inca identificará en el capítulo XXIII del noveno libro a Viracocha como hijo del Sol, alegoría que le da sentido a esta figura tripartita. Distinta concepción a la que Guaman Poma apela con una dualidad y una cuatripartición.

El lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú elaborado por Fray Domingo de Santo Tomás de 1560 es considerado el primer esfuerzo por consolidar un estándar de traducción del español al quechua, en este documento el dominico considera el término *Wiracucha* como una traducción de *cristiano o dicho de cristo*. (Urbano / Calvo, 2013 p.799)

En la crónica de Titu Cusi Yupanqui (1570) menciona la llegada de los españoles a la costa norte, y el viaje a Cajamarca para entrevistarse con su tío Atahualpa. La narración se complementa con los datos de unos embajadores leales al Cusco. Es muy valiosa la apreciación de esos testigos que vieron a esta especie de *viracochas* con sus propios ojos, la descripción de su vestimenta, su apariencia y el uso de los caballos, impresionan de tal forma a estos hombres, que solo les queda interpretar un origen divino a los conquistadores. Encontramos en este relato uno de los mejores mecanismos de memoria que se utilizaban en la época de los Incas, el de los testigos

presenciales, que tenían la labor de conservar los acontecimientos y convertirlos en cantos y relatos que se conservaban como memoria oral.

"Señor: es vna jente que sin dubda no puede ser menos que no sean Viracochas, porque diçen que vienen por el viento y es jente barbuda, muy hermosa y muy blancos, comen en platos de plata, y las mesmas ovejas que los traen acuestas, las quales son grandes, thienen çapatos de plata; echan yllapas como el cielo" (Titu Cusi Yupanqui, 1571)

En el capítulo XXI del quinto libro de *Comentarios Reales* el Inca Garcilaso revela la identidad de ese *príncipe heredero* al que el fantasma se le había aparecido, se trata del Inca Viracocha que decidió tomar el nombre de esta deidad que se presentó en sus sueños. La referencia sin embargo es mucho más mundana, las tradiciones orales refieren que este soberano Inca había reconocido en el sueño a Viracocha como una entidad barbada y es en esa referencia que anidaría la idea de reconocer con el nombre de Viracocha a los españoles, por la superficie de su rostro cubierta con barba.

En esta recombinación, se vuelven a entrelazar la religión y la política. La evocación a la que alude Garcilaso determina que Viracocha envió a sus hijos a liberar al *Tawantinsuyu* del usurpador Atahuallpa, en venganza por la muerte del legítimo heredero del Cusco Huáscar Inca. Esta narrativa confirmaría que cada vez que el Cusco se ve amenazado, como sucedió durante el reinado de Viracocha (El Inca) con los Chancas, esta deidad aparece para defender la soberanía de la capital del imperio. Esta podría ser la razón por la que tanto el Lexicón, como la crónica de Titu Cusi hacen referencia directa a los españoles con la divinidad andina. El Inca soporta esta tesis en el jesuita Blas Valera quien reconoce que Viracocha es una identidad divina vinculada al culto del Sol.

Como en las evocaciones de la cultura cristiana, el soberano que asume el nombre de la divinidad andina le hace construir un adoratorio de fina cantería y grandes proporciones, en el medio de un iluminado recinto que tenía cuatro callejones dispuestos hacia los cuatro puntos cardinales, en ese lugar se emplazó una estatua de esta divinidad. Según Garcilaso esta estatua se asemejaba a la de los apóstoles de Cristo, más propiamente a la de San Bartolomé. Para el Inca esto explicaría que la llegada evangelizadora del apóstol a esta parte de las Indias es una ficción, pero es digno de resaltar el vínculo con el que este soberano Inca quiso distinguir su reinado. Analizando el trabajo de Brian Bauer sobre el espacio sagrado en el sistema de *ceques* del Cusco, hay referencia hasta de cuatro recintos ceremoniales que se denominaron *Viracochacancha* en las inmediaciones del valle del Cusco, estos adoratorios son señalados en

las crónicas de Polo de Ondegardo y Cristóbal de Molina como huacas dedicadas al culto de Viracocha, como es de suponer la referencia de Garcilaso tendría un sustento válido. (Bauer, 2016 p. 109)

3.9 La divina providencia y los predestinados

La segunda parte de *Comentarios Reales* se compone de ocho libros, dedicados íntegramente a la llegada de los españoles al *Tawantinsuyu*. Las evocaciones a un culto proto-cristiano y el vínculo directo con la ontología andina se reconfigura, en la medida que los conquistadores tienen el mandato de llevar la palabra de Dios en estas tierras. Estos son los libros donde al Inca Garcilaso marca con mucho énfasis su hispanidad, enmarcada en lo que especialistas del cronista como Raquel Chang Rodríguez o Mercedes López-Baralt han considerado el providencialismo religioso, algo que se puede entender como las nuevas profecías a las que Viracocha hacía mención.

En el capítulo XII del libro primero de la segunda parte, Garcilaso vuelve a recombinar un elemento icónico de las deidades andinas, esta vez no se trata de una continuidad o un anuncio previo de una cristiandad latente, sino una subordinación de las divinidades precolombinas al culto cristiano. Se trata de una alegoría bíblica vinculada a la figura de Pedro de Candía, protagonista de la conquista del Perú. El conquistador al encontrarse en Tumbes junto con los trece que acompañaron a Pizarro se encontró cara a cara con unas fieras, unos felinos hostiles intentaron atacarlo, pero que al ver que se hace la señal de la cruz pierden la fiereza natural y se le acercan como si fueran unos cachorros, dejándose acariciar la cabeza y el lomo, esta acción es vista por los naturales con gran asombro, esto le valió que lo tomen por hijo de Dios y lo llevaran a sus templos considerándolo un enviado. (Garcilaso, Segunda parte, 1-XII)

Se trata de una alegoría de Daniel en el foso de los leones, pasaje bíblico que le vale a este personaje el reconocimiento de su Dios como salvador y hacedor de prodigios en la naturaleza. El Inca Garcilaso empieza a configurar con estas alegorías una validación de los conquistadores como enviados de Dios, que a su llegada a estas tierras van mostrando su poder de predestinados.

Posteriormente en el libro octavo de la segunda parte de *Comentarios Reales* se narra el episodio del saqueo del Cusco y en específico el encuentro de Alonso Ruiz con un indio, que al verlo llegar a su casa le da la bienvenida con estas palabras *Seas muy bienvenido que muchos días ha que te*

espero, que Pachacamac me ha prometido por sueños y agüeros que yo no moriría, hasta que llegue la gente nueva que me enseñe la verdadera ley que hemos de tener todo esto en un pulcro español, Se trata de una nueva alegoría de predestinación, que pese a describir un acto de pillaje, redundante en esta serie de sueños que muestran una gente nueva que impondrá un nuevo orden divino, a pesar de la violencia o las atrocidades cometidas durante la ocupación del Cusco por las huestes de Pizarro.

Este episodio marcaría la necesidad de una traducción de la fe, gracias a la capacidad de este hombre indígena, pacífico y piadoso que establece un vínculo de comunicación con Alonso Ruiz, gracias a la noción y entendimiento del español. Es muy relevante este pasaje, sobre todo si asumimos que las limitaciones de comunicación, a razón del idioma, fueron un escollo que los evangelizadores debieron sortear con dificultad antes del Concilio de 1583.

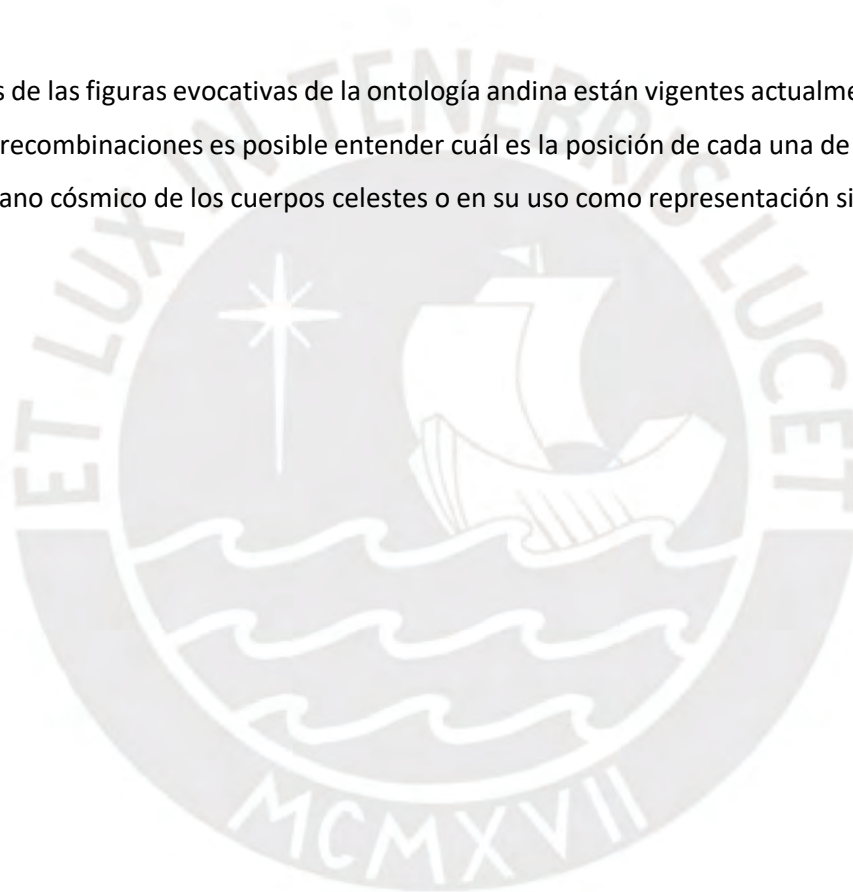
Para cerrar estas re combinaciones que sustentan la predestinación de los españoles como mensajeros de la palabra de Cristo, debemos enfocarnos en la mediación y sometimiento de algunas entidades divinas en los Andes, es fundamental centrarnos en la figura del Apóstol Santiago, patrono de España que en medio del asedio del Cusco por las tropas de Manco Inca toma forma de una tormenta, aunque el Inca menciona que el *Matamoros* aparece en el cielo de la capital de los Incas, y desde su caballo blanco repele a las tropas de Manco Inca que estaban a punto de hacerse de una victoria militar, la misma que hubiese significado una vuelta completa a los cultos andinos. El riesgo era inminente gracias a la superioridad numérica y ferocidad con la que atacaron la posición de los españoles. La crónica menciona que el Patrón Santiago blandía una espada en forma de relámpago, lo que le permitió repeler y vencer a los indios armados, conjurando la posibilidad de ser derrotados. Esta evocación está muy ligada a la idea de Santiago apóstol como representación del Dios Catequil, conocido también como Illapa o Dios del rayo.

Estos tres últimos pasajes tienen algo en común, el sometimiento de las divinidades andinas frente al avance evangelizador en el Perú. Si tenemos en cuenta que el felino es un símbolo de fiereza venerado en varios templos precolombinos, al igual que Catequil o Illapa divinidad de luz que tiene además el poder de generar vida, estamos frente a re combinaciones que, en este caso, contribuyen a generar la sensación de predestinación por parte de los conquistadores españoles ayudados por los dioses andinos, así sostienen la nueva misión de conquista religiosa. Además, aparece la figura de Pachacamac, que envía un intérprete para vencer la dificultad del idioma extranjero, facilitando la tarea de la evangelización.

Reflexiones de este capítulo

- El proceso creativo en el que el Inca Garcilaso de la Vega produce *Comentarios Reales de los Incas* está marcado por un contexto de reacomodo social tanto para los mestizos de la primera generación a la que él pertenece, como a la élite de caciques indígenas que buscan recomponer su poder simbólico y ritual en la sociedad andina.
- Debemos entender este periodo y sus manifestaciones plasmadas en crónicas andinas o arte colonial como la síntesis de un proceso de hibridación cultural, que fusiona una catequización más integral gracias a la reforma emprendida por el III Concilio Limense.
- Presumimos que la ontología andina venía de una crisis de fin del mundo, es por eso que se recrean nuevas narrativas híbridas a partir de la evangelización y la educación cristiana.
- La influencia de los jesuitas es palpable en *Comentarios Reales*, los vínculos del Inca con miembros de la orden en Córdoba corroborarían la hipótesis que tuvo acceso a los documentos inéditos de Blas Valera, los mismos que son mencionados en reiteradas ocasiones en la crónica. El argumento principal de sus coincidencias radica en la cerrada defensa de la sociedad Inca frente a los sacrificios humanos.
- Desde el punto de vista semiológico los principios significantes que sustentan estas recombinaciones se basan en los siguientes puntos:
 - Se tienen que establecer marcadores históricos que sostengan que hay una noción de un único Dios creador, que es percibido por el mundo andino desde antes de la llegada de los españoles.
 - El culto del Sol, implantado por los Incas le ha permitido a los hombres y mujeres de los Andes estar preparados para el orden civilizatorio impuesto por el cristianismo, por lo tanto, existen coincidencias estructurales entre ambos cultos.

- La relación entre ambos mundos (cristiano y andino) es de subordinación, si bien hay un impulso reivindicativo hacia el culto del Sol y sus símbolos asociados, estos estarían encajados en representaciones puntuales como la Trinidad o santos vinculados a festividades agrícolas.
- La cruz constituye un vínculo semántico que convoca la unión de españoles e indígenas, gracias al sentido del bien común y el respeto por las élites locales que construyeron sobre este referente o marcador celestial un sentido de orden en el mundo.
- Muchas de las figuras evocativas de la ontología andina están vigentes actualmente, gracias a estas re combinaciones es posible entender cuál es la posición de cada una de ellas, ya sea en el plano cósmico de los cuerpos celestes o en su uso como representación simbólica.



La revelación de Tunapa

4.1 La crónica de Joan Santa Cruz Pachacuti, cronista del altiplano

Sobre el autor que nos convoca en este capítulo se sabe muy poco, en la edición crítica que preparó Jan Szeminski sobre esta *Relación de antigüedades* sostiene que nada se sabe sobre este cronista. Sin embargo, el propio Santa Cruz Pachacuti en su crónica nos deja algunas pistas para entender su procedencia y el arraigado cristianismo que lo convocó a redactar este documento. Es palpable su objetivo de validación social, el documento podría tratarse de una probanza de linaje del autor, vinculado a un grupo que apoya a los españoles. En este capítulo intentaremos establecer el vínculo de su discurso con el de la renovación evangelizadora posterior al Concilio, encontrando la influencia de los extirpadores que encuadernaron y usaron este texto y que pudieron darle sentido a su testimonio.

Pierre Duviols en la edición crítica que presenta junto a Cesar Itier indica que se trata de un documento clave para entender las creencias de los indios del altiplano. (Itier en Santa Cruz Pachacuti, 1992 p. 68-73)

El autor proviene de las provincias de Canchis y Canas, territorios que estaban en el antiguo Collasuyo, actualmente en departamento de Cusco. El cronista se proclama descendiente de curacas *cristianos* desde el momento mismo de la llegada de los españoles a Cajamarca (quinta generación). Según Jan Seminski su nombre Pachacuti se le habría dado por su nacimiento durante el periodo del Virrey Toledo, gran reformista que fue conocido con ese apelativo. (Szeminski en Santa Cruz Pachacuti, 2019 p. 22)

No se ha llegado a determinar que el autor haya sido educado por los jesuitas, sin embargo, es claro que hubo un vínculo con Francisco de Ávila. Pierre Duviols propone que este sacerdote fue el compilador y posiblemente un entusiasta promotor de este documento, no se descarta que el autor haya sido un ladino ayudante del docto De Ávila en su paso por esta parte del virreinato.

El texto de Santa Cruz Pachacuti llega a nuestro tiempo gracias a la reedición de una copia del manuscrito que se encuentra en el volumen 3169 de la Biblioteca de Madrid, folios del 131-174, como parte de un conjunto de manuscritos del Perú que fueron propiedad, o tienen relación, con los documentos de Francisco de Ávila, encargado de evangelizar y de la extirpación

inicialmente en Huarochiri, luego en el Cusco y posteriormente en el altiplano hasta llegar a La Plata. Posteriormente estos folios encuadernados habrían sido legados al Padre Flórez de la orden Agustina (1702-1773) (Duviols, 1993 p. 15-20).

Se ha determinado que la fecha de culminación de su redacción es 1613, Duviols considera que esta referencia puede ser más tardía (1615-1620-1640) Jan Szeminski sostiene que el cronista tenía alrededor de 30 años cuando escribió su obra a partir de 1610. Es por eso que señalar una fecha exacta para su concepción resulta una especulación. (Szeminski en Santa Cruz Pachacuti, 2019 p. 19)

Cómo otros cronistas, Santa Cruz Pachacuti redacta este documento con un objetivo concreto, al igual que Guaman Poma, el cronista va en busca de una serie de privilegios de herencia que se le han negado, la crónica termina siendo una probanza de casta que lo coloca en una situación conveniente para reclamar por su servicio a la Corona de España y al Papa (Duviols, 1993 p. 20).

El bisabuelo materno del cronista recibió el nombre cristiano de Don Gonzalo Pizarro Tintaya asumiendo, como era costumbre en ese momento, el nombre de quien apadrinó su conversión bautismal al cristianismo, esto confirma que estamos en un espacio temporal ligado a la disputa del poder entre los conquistadores españoles, y la referencia ligaría a la familia del cronista con el grupo de caciques que se alió con estas huestes españolas con el fin de capturar el poder del Cusco y vencer a los rebeldes de Vilcabamba, una de las razones que impulsó a este grupo fue su recién estrenado cristianismo.

En la descripción que hace de su genealogía figura un ancestro adicional de quinta generación (Carlos *hanqu*) padre de su tatarabuelo que habría sido el primer cristiano de la familia, en la crónica se menciona claramente que sus ancestros acudieron a Cajamarca a hacerse cristianos, en una clara referencia que su familia estuvo aliada con el avance español.

El autor menciona que su obra se realizó en varios momentos y cita su estadía en Lima, que es posiblemente el lugar donde estudio (especulación acerca del vínculo con los Jesuitas). No se descarta, como ya mencionamos, que esta obra al igual que la *Relación de Huarochiri* pudo haber sido inspirada por Francisco de Ávila.

La crónica de Joan Santa Cruz Pachacuti es un testimonio que permite entender la visión del encuentro de andinos y españoles, desde una mirada alternativa, enfoca lo político y religioso desde el punto de vista de un personaje periférico al Cusco, ligado a un cacicazgo regional de Canas y Canchis con ciertos privilegios, pero no emparentado con las familias o *panacas* reales del Cusco, podría ser un caso parecido al de Guaman Poma de Ayala, pero revierte una especial

consideración ya que convoca a su narrativa mitologías más vinculadas al Collao o podríamos decir al territorio denominado Collasuyo por los Incas.

Las ediciones que hemos utilizado para analizar este documento han desarrollado una comparación de la transculturación religiosa y el apabullante peso que la extirpación tuvo durante la formación del imaginario religioso colonial. Los diversos enfoques académicos han puesto atención en los esquemas rituales, las valoraciones morales, la adopción de conductas y visiones cosmogónicas que nacen de la confrontación ideológico-religiosa, pero poco en la narrativa sincrética que deviene de este impulso intelectual.

En este capítulo analizaremos los enunciados elaborados por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua en su crónica, y a partir de esta, intentaremos establecer la validez de la categoría de recombinação simbólica aplicada a su discurso. Se trata de aterrizar nuestro postulado a las narrativas que surgieron producto del proyecto evangelizador, luego que ambas cosmovisiones se encontraron, se compararon y se reconstituyeron.

Como hemos sostenido en toda esta investigación, en Santa Cruz Pachacuti se confirma el diálogo cultural entre el culto prehispánico del personaje mítico-religioso *Tunapa* y el cristianismo. El objetivo es indagar cómo se construyó esta narrativa a través del discurso religioso y cómo se traduce en un vínculo de convivencia. *La Relación de antigüedades deste reyno del Piru* nos muestran el camino del apóstol Santo Tomás en el espacio andino que años más tarde sería conocido como *Tawantinsuyu*, donde la combinación de elementos simbólicos es palpable.

4.2 Tunapa, semilla evangelizadora de los Andes

Tunapa o Tunupa es un personaje mitológico preinca de la zona del altiplano, Teresa Gisbert lo señala como el Dios principal del mundo aimara, ligado al lago y al fuego, se cree que sería un enviado de Huiracocha, y que en el mundo altiplánico él es quien le da vida a los hombres y les permite poblar esta parte del mundo. Va a constituirse en uno de los personajes principales de los mitos andinos vinculados a lo que hemos denominado misioneros primordiales, adecuación que según Gisbert habrían alentado los jesuitas. Vamos a ver que nos plantea nuestro cronista al respecto (Gisbert, 2018 p. 77 - 83)

Algún tiempo después a la pasión de Jesucristo, momento en el que se pone fin al periodo del *Purum Pacha* (Tierra abandonada habitada por demonios) llegó al *Tawantinsuyu* un hombre viejo y santo que enseñó a los naturales el evangelio y a todos trató como hijos e hijas. Lo

llamaban *Uiracocham Pacha Yachachip cachan o Pachaccan, bicchai camayoc, cunacuy camayoc*. (Mensajero oficial del Hacedor) Se trataría según nuestro cronista del Apóstol Santo Tomás de camino a la evangelización de la India.

Santa Cruz Pachacuti centra toda la primera parte de su tratado a la figura de este personaje mítico al que denomina *Tunapa*, quien en este tiempo estuvo predicando en el Collasuyo, donde hizo milagros, castigo malos comportamientos y colocó una cruz en Cara Puco (Carabuco para Guaman Poma).

La estadía de *Tunapa* en los Andes no fue correspondida por los naturales con el fervor y atención que esperaba, fue rechazado y malentendido por su aspecto. Se trata de un anciano vestido de forma muy modesta o andrajosa al que solo un cacique acogió. Este hombre que se apiadó del santo sería el cacique Apo Tambo, a quien en recompensa por su hospitalidad le legó una reliquia cristiana, el Tupa yauri o vara de madera con poderes sobrenaturales, que podía convertirse en oro y asumir distintas formas. Este artefacto sagrado luego de la muerte de Apo Tambo fue entregado a su primogénito Manku Capac.

Nos encontramos frente al mito fundacional de la religión andina que fue oficializada por los Incas (Deidades oraculares) asociada a esta reliquia cristiana o Tupa yauri, y en consecuencia a la presencia del apóstol en los Andes.

4.3 Manku Qapac, iniciador del culto al Hacedor

El capítulo dedicado al primer Inca mítico está cargado de simbolismo cristiano, el autor nos muestra en esta parte del documento a un líder espiritual atribulado por no encontrar respuestas de su padre celestial, el mismo al que llamará "El Hacedor" y para quien compone elegantes y sentidas oraciones en quechua, las mismas que son enseñadas y ritualizadas por sus seguidores. Este mítico ser, fundador del Cusco y poseedor del Tupa Yauri, instrumento que lo encaminó a liderar el inicio de lo que a la postre sería un imperio, siempre bajo el auspicio celestial del cristianismo legado por Tunapa.

Este primer líder religioso tuvo además los primeros enfrentamientos con las denominadas Huacas, que no son más que las representaciones del demonio en la tierra, con las que forja una tensa relación en este mundo de los vivos, tensión de la cual siempre salió victorioso gracias al legado, no solo de la reliquia, sino de una memoria cristiana.

Manku Capac será además el organizador de los grupos familiares de culto a los que les encarga la difusión de este nuevo orden, es por eso que en las múltiples evocaciones de Santa Cruz Pachacuti a la ley y el santo evangelio del Señor Jesucristo, se refiere a los hombres sabios que

conservaron la costumbre de orar y recordar al Hacedor, a diferencia de quienes lo olvidaron y confundieron su culto.

Como hemos mencionado el viejo Manku Capac habría compuesto la primera oración cristiana con la intención de evocar (encontrar) al Hacedor del cielo y de la tierra en esta parte del mundo. En la oración se incluía a *Tunapa* como puente de su presencia en la tierra, luego de organizar su culto e hincarse de rodillas ante El Hacedor, este fue revelado a través de un sacrificio.

Es relevante detenernos en el análisis de esta oración, ya que en este episodio de la crónica, el autor subordina a los astros celestiales, el sol, la luna y las estrellas al mandato de un Dios superior que gobierna sus estadios y con estos los momentos de la cosecha, la siembra, la lluvia y la reproducción de los animales. Es fundamental indicar que esta jerarquización del panteón Inca se da en el tiempo de Manku Capac, ya que posteriormente los Incas siguientes propondrán otro orden en el que el culto de los astros se impone.

Conmueve la forma en que el autor aborda el misticismo de esta etapa inicial, ya que intentará justificar, cómo ante tan pocas pruebas de fe, era posible que los siguientes Incas regentes olvidaran su responsabilidad religiosa, como lo propondrá en los siguientes capítulos dedicados a los soberanos del Cusco, a quienes se refiere como idólatras y fornicadores. El camino de vuelta a la espiritualidad se daría con Mayta Capac.

4.4 Mayta Capac: Profeta de un nuevo orden

“Este Inca Mayta Qhapac dicen que pronosticó la venida del santo evangelio, alabándole” (Santa Cruz Pachacuti, 1992 p.205)

El cronista establece un paralelo entre el cuarto Inca y el anuncio del evangelio al *Tawantinsuyu*. Desde niño Mayta Qhapac solicitó la presencia de Dios Creador hablándole y preguntándole “Señor ¿Dónde estás?” en una de estas evocaciones el soberano habría recibido una visión que le anunciaba que el orden propuesto por su tatarabuelo Manku Capac regresaría a establecerse como ley en estas tierras.

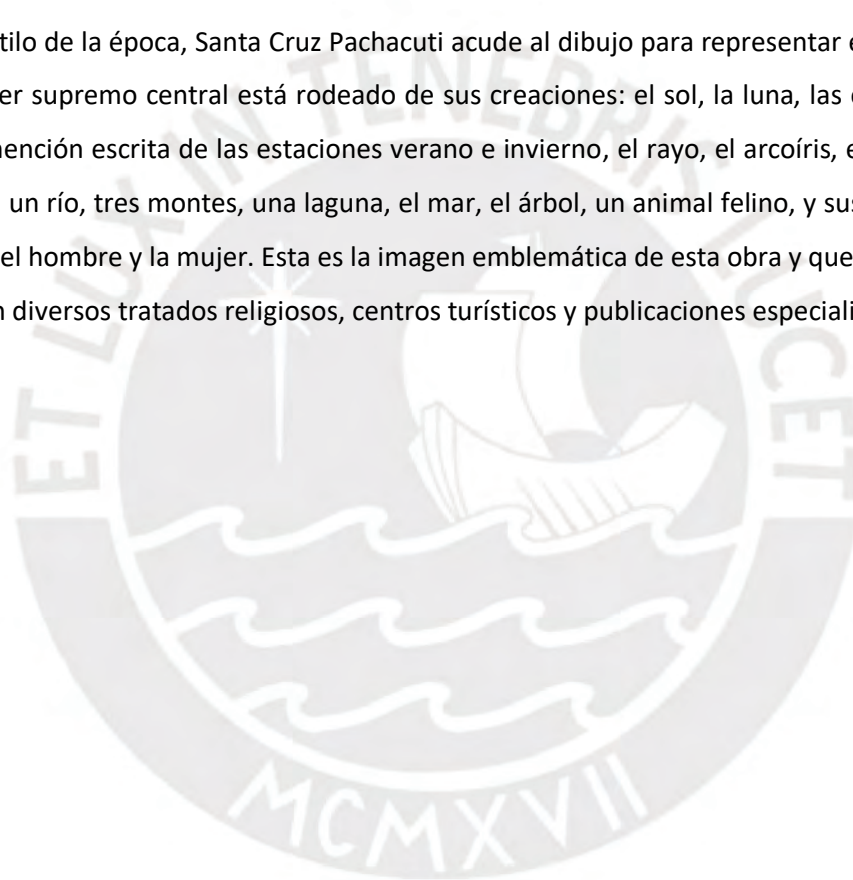
“Este Inca fue gran enemigo de los ídolos” ... “Llevó las wakas al Cusco y les hizo gran burla. Haciendo con todos los ídolos y wakas cimientos de una casa”

“Yo siento que hay un Hacedor de todas las cosas” “Antes de llegar al orden del Hacedor en el Tawantinsuyo habrá una gran guerra que nos enfrentará como hermanos.” (Santa Cruz Pachacuti, 1992 p.206)

Con la figura de este soberano se recupera la idea de una religión única, que dedica su existencia a evitar la propagación de nuevos cultos y centra su atención en *Viracocha Pachayachachic*, como único Dios, iniciando una persecución de las Wakas y sus sacerdotes hechiceros. Es claro que Santa Cruz Pachacuti quiere fortalecer con este discurso el trabajo de los extirpadores de idolatrías, señalando que existió un Inca dedicado a esta labor.

Es muy importante señalar que el cronista sitúa en el mandato de este Inca la instalación de la famosa placa del altar mayor del Coricancha, en la que se propone una estructura jerárquica o panteón idealizado, en el que El Hacedor asume una presencia central y los astros venerados por los Incas son simplemente creaciones suyas.

Al mejor estilo de la época, Santa Cruz Pachacuti acude al dibujo para representar este altar en el que un ser supremo central está rodeado de sus creaciones: el sol, la luna, las estrellas, las nubes, la mención escrita de las estaciones verano e invierno, el rayo, el arcoíris, el granizo, la tierra fértil, un río, tres montes, una laguna, el mar, el árbol, un animal felino, y sus creaciones principales el hombre y la mujer. Esta es la imagen emblemática de esta obra y que ahora se ve recreada en diversos tratados religiosos, centros turísticos y publicaciones especializadas.





(Figura 1) Representación cosmológica del altar del Coricancha según la crónica de Santa Cruz Pachacuti.

Podríamos situar en este dibujo una confirmación de las identidades sagradas de los andes, está claro que el autor con el fin de subordinarlas al Hacedor, las valida y nos deja su testimonio ecuménico. Se abre aquí otro intrincado compartimiento de análisis semiológico en el que se contrasta esta posición de elementos ceremoniales que podrían perfectamente condecirse con la teoría de ceques, que conformaron el espacio de culto ceremonial en el Cusco, y que según Polo de Ondegardo y Cobo, partían del Coricancha en dirección de línea recta o zigzag, con destino a representaciones de agua, formaciones rocosas, etc.

Mayta Capac se constituye en la figura determinante sobre la cual el cronista desarrolla una visión del mundo ideal, es posible que lo haya escogido como anclaje central de su teoría profética, por su cerrada defensa del núcleo de poder cusqueño. Si retornamos a las crónicas de Sarmiento de Gamboa o el Padre Cobo encontraremos que se trata de un prodigio en inteligencia y fuerza, como un predestinado. María Rostworoski se referirá a él como un joven Hércules, por su resistencia física y valentía y por evitar una sublevación de los Alcabizas, que hubiera roto la red de lealtades que había construido el soberano en torno al Cusco (Rostworowski, 2001 p. 47).

Santa Cruz Pachacuti no menciona esta sublevación, pero sí hará referencia al hijo de Maita Capac, siguiente Inca de su sucesión, como el que inició las escaramuzas con los *Wankas*.

4.5 Inka Yupanqui: Defensor del Cusco

La evocación que nuestro cronista hace de la defensa del Cusco es sumamente vivida. Se trata del ataque de los Chankas al Cusco, momento que deviene en la consolidación de Pachacuti, o como lo llama nuestro cronista Inka Yupanqui. Diversos cronistas han señalado que el Inca Wiracocha decidió abandonar el Cusco ante la inminente derrota por la invasión Chanca, la defensa del Cusco quedó en manos del joven Yupanqui. Aunque se sabía en inferioridad y abandonado por Wiracocha en la defensa del Cusco, el joven Inka Yupanqui tuvo una visión (En Lucre / Lucrepata) que se asemeja a las apariciones bíblicas de los arcángeles.

“y les vidó un mancebo muy hermoso y blanco encima de un alto , que está junto a Lukri y les dice:

“Hijo, Yo os prometo en el nombre del Hacedor, a quien habéis llamado en tus tribulaciones. Yo os digo que os oyó. Serás victorioso pelead sin miedo.”

“Al fin armánse los hombres y mujeres, tocádoles la caja y el pillullu y wallya quipa /antara entra al templo donde estaba el Tupa Yawri y Qhapaq Unancha (señal real) sacanle y arbónlanle sobre el alto lugar”

(Santa Cruz Pachacuti, 1992 p.211-213)

Este enviado del hacedor conmina al futuro Inca a tomar en sus manos la reliquia con la que Manco Capac había fundado la ciudad que ahora se encontraba amenazada, gracias a este poder divino, Pachacuti encontraría la sabiduría para proponer una acertada defensa, es así que vence a los Chankas y se inicia la expansión territorial y bonanza del *Tawantinsuyu* (Obra del hacedor) junto a su segundo hijo Tupa Inka Yupanqui.

4.6 Los linajes de poder: la variable político militar

El primer avance sobre el territorio de los Collas (Collasuyo) se da durante la avanzada territorial de Pachacuti Inca Yupanqui, luego del triunfo sobre los Chancas en Andahuaylas, territorio que es anexado “por bien de paz” aquí aparece la figura del cacique Yamque Pachacuti (capitán de gran fama) que estaría emparentado con nuestro cronista.

Luego se identificará a los caciques con los que el Inca conquistador se topa en batalla o en alianza pacífica a lo largo de su periplo por el *Tawantinsuyu*. Durante una segunda expedición por la zona del Collasuyo coincidirá con grandes “hechiceros”.

Los señores locales asumen gran importancia militar en el asedio que se da sobre Quito, por la amenaza que constituían sus tropas para el Cusco, este periodo se da durante el mandato de Topa Ynga Yupanqui. Años más tarde durante la avanzada en Tumibamba tierra de los Cañaris nacerá Guayna Qhapaq Inga (durante 7 años de hambruna). Luego morirá su abuelo Pachacuti Inga Yupanqui.

Durante la narración de los avances militares y el nacimiento de los hijos de Guayna Qhapaq que disputarán luego la regencia del *Tawantinsuyu*. Es muy importante rastrear quién se queda finalmente con el Tupa Yawri, el cronista hace referencia que este es entregado a Tupa Kusi Wallpa (Washqar Inca) en el Koricancha luego que este hace casar a su madre con la momia de su padre para así legitimar su linaje.

Declarada la guerra los Collasuyo darán batalla contra Kiskis y Challku chima, finalmente el grupo leal a Pizarro (Manco Inca) podrá reclamar privilegios coloniales.

“Y el marques en compañía del Inca con el Santo Evangelio de Jesucristo Nuestro Señor, entraron con gran aparato real y pompa de gran magestad. El Marques con sus canas y barbas largas representaba la persona del emperador Don Carlos V. Y el padre Vicente con su mitra y capa representaba la persona de San Pedro, pontífice romano, no como Santo Tomás hecho pobre.”

“Así ingresa Don Vicente al Koricancha casa hecha por los Incas antiquísimos para El Hacedor. Al fin la ley de Dios y su Santo Evangelio tan deseado entró a tomar la posesión de la nueva viña. Que estaba tanto tiempo usurpado por enemigos antiguos. Y allí predica todo el tiempo como otro Santo Tomás el apóstol, patrón de este reino, sin descansar en el celo de ganar almas, haciéndolos convertir bautizando a los Kurakas.”

Que Dios nuestro señor sea alabado por siempre jamás.

(Santa Cruz Pachacuti, 1992 p.268)

Reflexiones a este capítulo

- En términos narrativos, es necesario situar temporalmente la llegada del culto cristiano a un periodo anterior al de la conquista, en este sentido la figura de Tunupa es fundamental para recrear la recombinação. La divinidad cristiana se manifiesta de diversas formas durante la tercera edad, pero su presencia es constante durante los hitos históricos del *Tawantinsuyu*. (apariciones) El cronista introduce un nuevo elemento al análisis del corpus semiológico: El Hacedor como mediación divina y de acción concreta. (A diferencia de Guaman Poma) Cuestionamiento del regente.
- Durante el recorrido del documento podemos identificar una recurrente analogía con la transformación en piedra de infieles, enemigos, guerreros (Wakas) El cronista realiza una exhaustiva evaluación moral de algunos regentes cusqueños, los categoriza bajo preceptos vinculados al pecado de la carne y la gula como fornicadores, entregados a la bebida y el baile (Takis), adoradores de ídolos.
- La figura simbólica de la reliquia Tupa Yawri constituye un marcador trascendental para entender la manifestación del Hacedor en los Andes. Los linajes y grupos de privilegio se vinculan a la figura de un Sapan Inca, estos crearon sus ayllus de referencia, es probable que el cronista quisiera vincular su casta regional a algunos de los que defendieron la ideología primigenia (Collasuyo) Los curacas asumirán una identidad o rol de mediación del evangelio, asociado principalmente al culto de sus patronos, desarrollando algunos de ellos una narrativa no solo religiosa, sino moral y política de los acontecimientos históricos de la conquista.

Guaman Poma de Ayala, el cristiano

5.1 La denuncia como acto de fe

En un contexto en el que era necesario revalidar el linaje de procedencia, para ser reconocido como miembro de las élites de casta indígena, y poder recuperar algunos de los privilegios perdidos, Felipe Guaman Poma de Ayala tuvo un azaroso y desafortunado destino. Sus múltiples talentos intelectuales no le fueron suficientes para acomodarse en esta sociedad estratificada de la colonia, que se reorganizaba a la luz de las reformas toledanas. Nuestro cronista pertenece a ese mundo andino que empezaba a diluirse entre los cacicazgos alineados al nuevo orden colonial y quienes detentaban el poder, españoles en su mayoría. Como hijo de un supuesto cacique que señoreaba en Lucanas, se autodenominó príncipe del linaje de los *Yura Willka* del Chinchaysuyo, desde esta posición le tocó edificar, a través de documentos y probanzas, su lugar de pertenencia en el mundo virreinal, en medio de una disputa de tierras contra los chachapoyas que habían sido reasentados como *mitmaqkunas* en la zona que él decía le pertenecía a su familia ancestralmente, lamentablemente para sus fines, en estas diligencias y probanzas fue derrotado judicialmente. Las autoridades lo desterraron de su tierra y lo condenaron a severos castigos físicos. Es muy probable que esta condición de desventaja motivara que su crónica tenga mayor resonancia desde una amarga denuncia, por lo que él considera un sistema pervertido (Adorno, 1992 p. 60-82)

Don Felipe, retrata en la *Nueva crónica y buen gobierno* una forma de poder liderado por infieles y corruptos, que han trastocado el orden natural de las sociedades locales, sin respetar ni validar su cultura, sin respetar sus pertenencias materiales y conocimientos. Este sentimiento de postergación se entrelaza con un profundo anclaje en la fe cristiana, y es desde esta condición cristiana que Guaman Poma valida la presencia de la corona y su vínculo con el nuevo mundo. Desde nuestra perspectiva de trabajo, esta fe le permite acceder al tiempo histórico del cristianismo como estudioso de los evangelios y las corrientes teológicas, su tarea como cronista fue vincularla al mundo andino, al que pertenece y conoce por su condición de indio. Guaman Poma es consciente que su denuncia sólo podrá ser escuchada, si se presenta como un devoto cristiano, poseedor de un conocimiento muy prolijo del mundo andino, los cronistas que

narraban con detalle las historias de los Incas eran muy solicitados en Europa, razón por la que, en diversas partes de su carta al Rey, el cronista sustenta que ha venido prestando estos valiosos servicios de interlocución cultural a su corona.

Guaman Poma fue ayudante de Cristóbal de Albornoz durante la extirpación de idolatrías y la campaña de erradicación del fenómeno *Taki Onqoy*, formó parte del equipo de ladinos (traductores) que acompañó a varios sacerdotes en la labor evangelizadora, y ayudó también a ilustrar la obra de Fray Martín de Murua. En concreto, estamos frente a una persona que recibió mucha información y contexto intelectual desde el mundo religioso cristiano.

Esta experiencia le permitió enmarcar su obra en este rico periodo de intercambio cultural que vivía el virreinato del Perú, a partir del III Concilio Limense. *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* ha sido profundamente investigada desde diversas perspectivas: estética, religiosa, social y política. Diversos autores que hemos revisado en esta investigación, Estenssoro, Rowe, Mujica, Gisbert, Murra, Adorno o López-Baralt han encontrado en el universo del cronista una serie de variables de significado, reinterpretaciones del mundo andino que nos dan una idea precisa de los procesos de aculturación y sincretismo que vivieron los indios del Perú, en este análisis vamos a complementar algunas de sus perspectivas siempre dando énfasis al giro simbólico que es lo que buscamos en este trabajo.

En este capítulo analizaremos las re combinaciones simbólicas más destacadas en la Nueva crónica de Guaman Poma, su discurso escrito y el correlato gráfico respectivo. Es preciso recalcar el énfasis que tiene lo visual en su obra, Rolena Adorno considera que el cronista sentía mayor confianza en la transmisión de sus mensajes vía ilustraciones, en detrimento del contenido escrito, en este análisis de elementos significantes pondremos especial énfasis en ambos formatos.

Para entender la construcción del imaginario religioso en la obra de Guaman Poma, tenemos que advertir un sincretismo discursivo, más elaborado que el de Santa Cruz Pachacuti o el *Manuscrito de Huarochirí* y menos apologético que el del Inca Garcilaso.

Es fundamental entender del contexto que rodea este análisis, como en los otros capítulos de este trabajo, la catástrofe demográfica, entendida como una forma de fin del mundo andino, y desde este declive el inicio de otro orden, el cambio político y religioso que significó la colonia y la extirpación de idolatrías. A la luz de todos estos elementos, este trabajo busca analizar la presencia de un Dios creador del mundo, del bien y el mal, de lo divino y lo terrenal, en comunión u oposición a las entidades andinas, sus ídolos y huacas en el universo de Guaman Poma, desde

esta perspectiva vamos a ver cómo concilia ambas cosmovisiones y les trata de otorgar un orden coherente, desarrollando una narrativa particular.

“La dicha Crónica es muy útil y provechosa. Es buena para enmienda de vida para los cristianos e infieles” (Guaman Poma, 2015 p. 37)

Desde sus primeras páginas Guaman Poma establece una jerarquía de contenido, se trata de un documento consagrado a explicar la ontología andina y su rol en el entendimiento de la evangelización. No solo de enmienda espiritual, sino también cultural, ya que como hemos visto en otros capítulos, los cronistas andinos intentaron desligarse de lo bárbaro, construyendo su propia idea de un único Dios y sus identidades complementarias en un mundo prehispánico.

En Guaman Poma, a diferencia de los otros cronistas que hemos revisado, es más marcada la necesidad de señalar la dualidad Hanan / Urin y la subdivisión transversal en tres planos, el Hanan Pacha (mundo de arriba) Kay Pacha (el mundo de aquí) y el Ucu Pacha (mundo de abajo) es aquí donde radica su riqueza significativa desde lo andino, esto nos da aún más elementos para comprender una hibridación cultural en el espectro mitológico, lo que determina que en su crónica *Wiracocha, Pachacamac, Tunupa*, el Inti, las huacas y las paqarinas confluirán indefectiblemente en el espacio de lo religioso (Pease, 2010 p.269).

Sobre el plano espiritual, el propio Guaman Poma es testimonio vivo de la victoria cristiana, él es un creyente que redacta y piensa algunas partes de su obra como si fuera un evangelio andino, con simbología y carga dogmática, vamos a revisar las más importantes.

5.2 La creación del mundo

Primer de generación de Indios huari huiracharuna primer indio deste reino de las Indias. (Guaman Poma, 2015 p. 54)

Para Guaman Poma los primeros hombres de las Indias, eran hijos de Dios que fueron perdiendo paulatinamente la fe y esperanza en su señor, olvidaron que fueron descendencia del Noe del diluvio, y que gracias a la gracia divina del señor cristiano pudieron poblar los Andes. Estos *huiracocharuna* veneraron como Dios a una entidad denominada *runacamac* (que da vida a los hombres) Huiracocha.

Desde el primer capítulo encontramos este marcador permanente de divinidad que es Huiracocha, para señalar al que da vida y que es intermediario terrestre de un Dios superior que

no vemos. En la narración y la Ilustración referida al tema del génesis, advertimos que mediando entre el mundo celestial y el terrenal está ese creador, inspirado en la referencia visual que Guaman Poma puso recoger de los grabados flamencos. En los cuatro extremos de esta ilustración se van a situar los protagonistas de su creación. En un plano celestial encontraremos al Sol y a la Luna / El Inti y la Quilla en clara referencia al génesis andino en el mundo de arriba (Hanan) y, en el mundo de abajo, justo en el mismo eje, encontramos a Adán y a Eva (Urin). Guaman Poma establece planos entre lo divino y lo terrenal, tomando como referente divino al Sol, que vendrá a constituirse en esta divinidad vinculante entre lo cristiano y lo andino según hemos identificado en nuestro primer capítulo.

En las ilustraciones de la creación en las que se representan a los primeros seres, en una primera con la presencia de Dios, aún en el edén (Ilustración 1), la segunda ya en la tierra Adán y Eva desterrados ya no muestran más su desnudez, están acompañados por otros seres de la creación, tres tipos de aves para ser precisos, vemos la presencia de las montañas además de un detalle típicamente andino: Adán está labrando la tierra con una *chaquitacla* o arado manual, mientras que Eva alimenta a uno de sus hijos con su seno. (Ilustración 2)

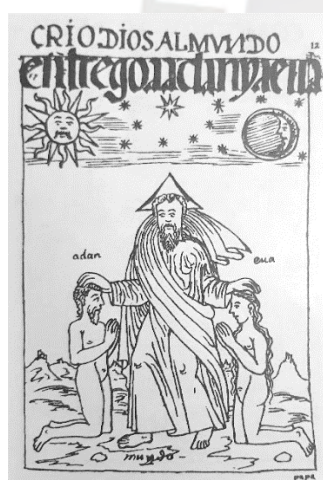


Ilustración 1

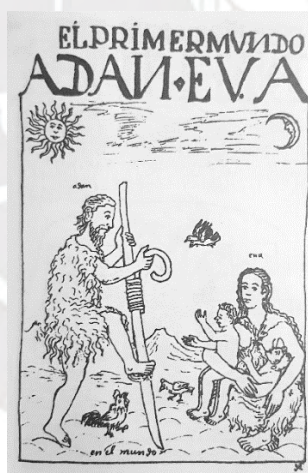


Ilustración 2



Ilustración 3

Ilustración 1: La creación del mundo: Adán y Eva en el Edén / Ilustración 2 Adán y Eva el primer mundo / Ilustración 3 Huari Huiracocha

En la Ilustración 2 podemos ver la presencia del Sol y la Luna, divinidades andinas, que forman parte de este espacio terrenal en el que ahora viven los seres de la primera creación, luego de ser expulsados del edén. La Ilustración 3 está enmarcada dentro de las edades del tiempo de los indios, la disposición de los elementos es muy similar a la anterior. Se trata de un personaje que,

según el cronista, desciende de los primeros hombres que salieron del arca de Noé, llamados *huari huiracocharuna*. Sus hijos los llamarían Huiracocha, pero olvidarían que son hijos de Dios, perdiendo la fe cristiana y empezando a adorar a otros ídolos. Sin embargo, al igual que Adán y Eva, tuvieron que trabajar la tierra para su subsistencia. En la Ilustración 3 vemos al Sol, fuera del eje izquierdo que tenía en las dos primeras. Puede ser que el cronista quería así simbolizar que se trataba de otra era, en un orden distinto al que tenían los primeros hijos del Dios cristiano.

Según lo descrito por el cronista, el *Huiracocha*, a quienes los indios le dicen Dios, por desconocer al verdadero creador, no es más que uno de los hijos de los desterrados Adán y Eva, que por su lejanía en el tiempo olvidaron su origen. Guaman Poma no refiere la presencia de los astros en la parte literaria de la crónica, sólo en la parte gráfica. Este detalle es muy valioso ya que, si asumimos que en la estructura semiológica del juego de oposiciones y complementariedades entre lo terrenal y lo divino, los astros o divinidades del cielo, nunca dejarán de acompañar a los hombres de las Indias en un orden establecido gracias a diversos criterios que analizaremos más adelante.

Huari Huiracocha menos barbado que Adán ocupa siempre el extremo izquierdo. En las ilustraciones de la creación que hemos visto, las figuras masculinas ocuparán la posición izquierda, mientras que las mujeres la derecha. En el sentido cósmico, de igual forma, el sol en la mayoría se sitúa a la izquierda y la luna a la derecha. Solo en el caso de la referencia a Huiracocha el autor coloca en el extremo superior derecho al Sol.

5.3 Huiracocha nieto de Adán, hijo de Noé

Guaman Poma establece que los primeros ritos y creencias del mundo de los indios parten de una variante no reconocida de los descendientes del diluvio, estos hombres y mujeres afincados ya en las Indias, pierden la identidad religiosa y se entregan a un culto distinto al cristiano, pero basado en ese Dios que los había puesto en la tierra, reconociendo en la presencia del primer hombre andino Huiracocha una figura divina. Tanto Adán como su descendencia, en este caso Huiracocha, debieron labrar la tierra para su subsistencia, Guaman Poma incide en este punto para señalar que es el legado principal que le otorga el primer hombre a sus hijos: la tecnología del arado manual o *chaquitacla* como sustento de la vida de los hombres en una alegoría al artefacto agrícola andino. Otro detalle interesante y que establece una diferencia entre el Adán cristiano y el Huiracocha andino es que el primero y su mujer visten pieles, mientras que los andinos lucen trajes hechos por hojas de árboles.

Si comparamos la fisonomía de los dos personajes, Huiracocha y Adán comparten similitudes, se trata de hombres blancos, barbados (Adán un poco más que Huiracocha), vinculados en apariencia y linaje. Este no es un detalle menor, ya que encuentra de esta forma una raíz común a todos los hombres, durante ese periodo y en especial con el objetivo de la obra del cronista, esta alegoría encuentra un real sentido político y social, ya que nos vincula en una raíz común tanto a indios como peninsulares.

"Señor: es vna jente que sin dubda no puede ser menos que no sean Viracochas, porque diçen que vienen por el viento y es jente barbuda, muy hermosa y muy blancos, comen en platos de plata, y las mesmas ovejas que los traen acuestas, las quales son grandes, thienen çapatos de plata; echan yllapas como el cielo" (Titu Cusi, 1570 p. 43)

Cuando el Inca Titu Cusi Yupanqui dictó su crónica en 1570, recientemente bautizado cristiano para asegurar una posición en la estructura colonial. Sin embargo, en sus referentes no existían indicios de las divinidades cristianas. Por el contrario, en su crónica nos deja un testimonio muy valioso sobre cómo la nobleza andina pensó que la llegada de los españoles podía significar un retorno de los hijos del *Viracochan*. En Guaman Poma podemos apreciar que algunos años después, y luego de un proceso exitoso de inserción religiosa, la figura de Huiracocha aparecerá de forma similar: son gente barbuda, hermosa y blanca, tal como serán descritos los españoles por la embajada de Manco Inca en la crónica de su hijo en Vilcabamba. Luego en el desarrollo de su visión posterior a los acontecimientos narrados, estos asumirán una procedencia más bien demoniaca (Supay).

5.4 Las edades del cristianismo y el mundo andino

Guaman Poma enmarca a los referentes divinos de la religión andina como seres que formaron parte de las etapas de la historia del cristianismo. Por esa razón, al señalar los periodos exactos, plantea un correlato para periodos similares en el mundo andino. Al enmarcar estas edades, fija algunos hitos temporales, como los seis días que le tomó a Dios crear el cielo y la tierra, los treinta y tres años que le tomó a Jesús salvar a los hombres del pecado, o los 2 millones 612 años que le tomará a la creación llegar a su culminación. Procesos de inicio y fin, cíclicos en el tiempo.

La primera edad cristiana señala un mundo en caos, luego del desamparo de un Dios que ha castigado el pecado, este es un mundo que luego del asesinato de Caín y Abel, empezó a ramificarse de forma desordenada.

“No se puede pasar de lo determinado de dios, sino solo imaginar que ha millones de años desde que se fundó el mundo, según para el castigo de dios estuvo el mundo lleno de hombres que no cabían.” (Guaman Poma, 2015 p.47)

La segunda edad cristiana está centrada en el diluvio de cuarenta días y cuarenta noches y el arca de Noé como portadora de los elegidos de Dios. En esta edad el mundo se organiza en un periodo de 6,612 años.

“Mando dios salir de esta tierra, derramarse y multiplicar por todo el mundo a los hijos de Noé. De estos hijos de Noé uno de ellos trajo dios a las Indias. Otros dicen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los indios, que todo lo sabe dios y como poderoso puede tener aparte esta gente en las indias” (Guaman Poma, 2015 p.47)

Estamos frente al pilar más robusto de conexión entre ambas religiones. Esto valida la posición de los evangelizadores que establecen que se debe recomponer el orden cristiano, entre los hombres de la Indias que son también hijos de Dios.

En las siguientes edades del mundo cristiano, el cronista nos presentará a los personajes bíblicos del antiguo testamento Abraham y el Rey David, como protagonistas de las eras tercera y cuarta respectivamente. Será en la quinta edad, en la que el cronista se refiere a Jesús y vuelven las referencias de las Indias en su relato. Este es el periodo del salvador de los hombres, el cronista en esta edad dispone una cronología detallada de los grandes jerarcas de Persia, Roma y Grecia haciendo gala de su erudición. También señala la llegada al mundo del primer Inca Manco Capac, en el mismo párrafo en el que se refiere al Mesías.

“En este tiempo nació el salvador, nuestro señor Jesucristo. En este reino de la Indias, el 1er Inca Manco Capac reinó y comenzó gobernar solo la ciudad del Cuzco” (Guaman Poma 2015 p. 75)

Creemos que el cronista coloca en un mismo párrafo a ambos personajes conscientemente, para señalar un paralelo fundacional. No pensamos que el uso de un mismo párrafo para referir a ambos personajes sea una coincidencia, y mucho menos al tratarse de figuras tan relevantes para ambas religiones como fundadores de un culto y una forma de vivir y venerar a Dios o los dioses.

Guaman Poma establecerá en la narración de las edades de los indios, una serie de razonamientos que sitúan a las divinidades andinas en el marco del culto a los dioses cristianos, no sin antes referir que los habitantes de la Indias habían perdido la noción del culto que

heredaron de Adán o Noé y desarrollaron un culto propio, pero al mismo Dios, al que por su idioma y costumbres cambiaron de nombre.

En la primera edad de los indios, el cronista indica que los hombres descendientes de Huari Huiracocha perdieron la fe y la esperanza en Dios, no sabían de dónde venían, no tenían pleitos, vivían una buena vida con sus mujeres, estos heredaron de Adán y Eva la capacidad de labrar la tierra, estos primeros indios adoraban a *ticse Huiracocha caylla Huiracocha Pachacamac runarurac*, que puede llegar a interpretarse como una síntesis de las divinidades andinas primigenias encarnadas en la figura de un solo Dios.

En la segunda edad de los indios estos se multiplicaron por un periodo de 1300 años y adoraban a Dios, preguntándole: ¿dónde estaba, si en el cielo o en el mundo? Estos indios adoraron a su Dios dividido en tres -estamos frente a otra forma de reconocer una Trinidad similar a la cristiana. El cronista menciona que al primero le llamaron *yayan Illapa*, al segundo *chaupichurin illapa* y al tercero *sulcachurin illapa*, que eran su majestad en el cielo, señor del cielo y la tierra. Por eso le tuvieron respeto y miedo al rayo y sacrificaron por él.

En la tercera edad se multiplicaron los hombres por un periodo de 3200 años. En este tiempo empezarán a aparecer las propiedades normativas de la mítica andina, ya que el cronista refiere una serie de criterios morales sobre las relaciones maritales y fidelidad. Sobre la pertenencia a unidades familiares y dotes de matrimonio, podemos interpretar muchas cosas a partir de estas afirmaciones, sin embargo, nos queda claro que se trata de una distinción de unidades familiares o castas que sugieren un origen cristiano en el imaginario del cronista.

Menciona también la construcción de casas y también de templos, el cronista refiere que esta gente comenzó a criar animales, a confeccionar ropa de colores y a explotar el oro y la plata, en clara referencia a una etapa en la que las actividades económicas se diversificaron de la agricultura. Por el lado religioso, Guaman Poma refiere hasta dos teorías sobre las creencias y el origen de los rituales andinos, seguramente basadas en interpretaciones de sacerdotes o entendidos de su tiempo: “otros quisieron atribuirles un origen judío por practicar la ley de Moisés, otros sin embargo les atribuyeron que eran salvajes animales sin ley ni recuerdo de Adán.” Este periodo culminará con una gran peste que mató a muchos de los habitantes de las indias, la misma que dejó hambre y guerra.

Por temor a esta guerra es que en la cuarta edad del mundo andino los hombres se dispersan “despoblando los buenos sitios”, llega el tiempo de las batallas y de los capitanes, valientes hombres que peleaban con armas, que adoraron a Dios, pero que asumieron nombres de animales por su fiereza, por eso hasta hoy existen estos nombres. El cronista atribuye a este

periodo el origen de su apellido, señalando que se trata de nombre de reyes. Esta edad durará 5,300 años y en ella se iniciará la división territorial de los andes, con sus señores y pueblos diferenciados.

5.5 Las armas propias de los Incas

Guaman Poma toma prestada de la heráldica europea un escudo de armas para colocar en él algunos de los elementos más importantes de la religión andina, y así darle un sentido a las divinidades que defendían los Incas. En este párrafo el cronista señala que el primer Inca Tocay Capac desciende legítimamente de Adán y Eva en la primera creación divina.

“Tocay Capac primer inca. Primera historia del primer rey inca, que fue de los legítimos descendientes de Adán y Eva y multiplico de Noé y de la primera gente de huari huiracocharuna, purunruna y aucaruna” (Guaman Poma 2015 p.70)

Establece el cronista en este párrafo una afirmación importante. Tocay es el primer Inca, que no tuvo ídolos ni ceremonias, fue limpio de eso hasta que empezó a reinar Mama Huaco. No queda claro si es que es el hijo de Mama Huaco quien vendrá a llamarse hijo del Sol. Este elemento es vital para nuestro análisis, ya que en este capítulo el cronista deslinda el vínculo entre los habitantes de las Indias y los patriarcas de las edades cristianas.

En la crónica Guaman Poma dice que el primer Inca Manco Capac no tuvo padre conocido, sobre el cual se creó la historia que era hijo del Sol y la Luna. Fue Mama Huaco una fingidora, hechicera, idólatra que hablaba con demonios la que hizo esa historia: *“...esta señora fue la inventora de las huacas ídolos, hechicerías y encantamientos y con esto les engañó a los indios”*. Este es un punto de quiebre en su obra ya que de aquí en adelante las huacas e ídolos pasarán a formar parte del catálogo de idolatrías, enemigas de la cristiandad. Sin embargo, el Sol y la Luna continuarán siendo representados en otros episodios de la crónica como parte de la creación divina, compartiendo el espacio con divinidades cristianas.

En los símbolos de la Ilustración 5 se trata de identificar al Capac Inti o Sol como padre del Inca ocupando el espacio superior izquierdo, a la Quilla (luna) como su madre, ocupando el extremo superior derecho, a los luceros (estrellas) sus hermanos y hermanas ocupando el inferior izquierdo y en el inferior derecho a las huacas e ídolos (Huanacauri, Pacaritambo, Tambutoco) ídolos de los incas y de las armas del Cusco.

Jan Szeminski realizó un exhaustivo estudio de la posición de los astros en la obra de Guaman Poma, señalando además de la recurrente posición izquierda y Hanan del sol, la distinción de un sol barbado y viejo que simboliza el solsticio de diciembre llamado *Qhapaq Inti Raymi* (como vemos en la Ilustración 6), mientras que el sol joven, sin barba es *Inti Raymi*, el sol que simboliza el solsticio de junio, en clara alusión a los ciclos solares que rigen el tiempo de los indios. Szeminski sostendrá que ese mito fundacional le da sentido el culto primordial de la religiosidad andina (Szeminski, 2016 p. 99)

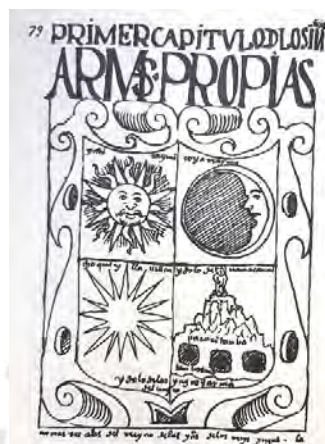


Ilustración 5

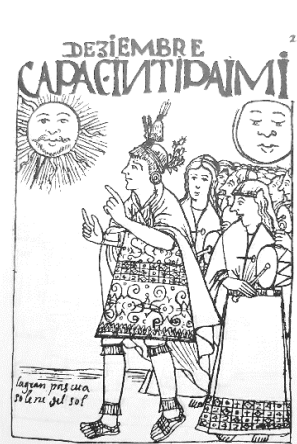


Ilustración 6

Ilustración 5 Primer capítulo de las armas propias de los Incas / Ilustración 6 Capac Inti Raymi, culto del hijo a su padre en Diciembre Capac Inti. / diciembre, gran pascua solemne del sol

5.6 Los estandartes del sincretismo

Este análisis nos permite identificar cuáles son esas jerarquías cósmico-religiosas que el cronista utiliza al momento de establecer una complementariedad sincrética entre las divinidades cristianas y andinas. Podemos señalar nuevamente un sentido de aparente oposición, pero que en el mundo andino son complementarias, nos referimos nuevamente a la división Hanan – Urin.

Durante toda la crónica veremos en las ilustraciones representaciones que refieren a las fiestas de los indios, a sus periodos de cosecha, a sus soberanos Inca en comunión con los astros del cielo, sin que esto genere la irrupción de los supay, hechiceros o ídolos deformes que el cronista representó, como ya mencionamos anteriormente, bajo los criterios estéticos del periodo barroco del siglo XVI. Esta situación cambia cuando se tratan las celebraciones de las huacas, de los ídolos de la tierra. El axioma divino, puro y bello colisiona con las imágenes que Guaman Poma dispone cuando se refiere a estas huacas. Por el contrario, la representación de los seres

que emergen en este culto son terrenales, imperfectos y contrahechos, más parecidos a los que el imaginario europeo utilizó para señalar estéticamente a los demonios o brujos.

Guaman Poma dedicará un capítulo entero a estos “hechiceros” a los que también denomina sacerdotes, pontífices o canónigos en las huacas mayores y menores del tiempo de los Incas. Hombres que persisten en sus cultos y prácticas ya en el tiempo de los cristianos, practicaban sacrificios, hechicería de enlace entre hombres y mujeres, de castigo o maldición a los ladrones, adoraban a los animales y los sacrificaban, quemaban cebo, carne, coca, bebían chicha y demás prácticas impuras ante los ojos del Dios de los cristianos, por eso eran perseguidos. (Ilustración 7)

Es probable que todas estas experiencias se hayan registrado directamente por el cronista durante el tiempo que pasó como ayudante de Cristóbal de Albornoz, haciendo la labor de extirpación de idolatrías, la cantidad de detalles con los que enriquece sus textos así lo confirmarían.

Para Guaman Poma el Sol y la Luna son seres primordiales de la creación, de la misma forma que Adán y Eva, y no se discute por tanto su validez como divinidad, lo que lleva al autor a no señalar directamente como hechicería o idolatría su culto. Dios creador del mundo, separa luego del diluvio a los hijos de Noé, y de esta separación llegará Huari Huiracocha a ser señor de estas tierras. Mientras el culto de estos hombres no señale claramente la ubicación de un Dios, no existe conflicto con las edades que refiere la historia de la cristiandad.

No así con las huacas que serán señaladas como poseedoras de maleficios y hechicería. El cronista rompe la línea sincrética que traza a través de las divinidades del cielo, esta no es una inferencia tácita que el autor deja a libre interpretación del lector, sino un párrafo en concreto en el que llama a la conciencia de los cristianos recién bautizados en estas tierras, en las que con claridad les dice:

“Considera, cristiano, como crío Dios el cielo y el mundo y lo que hay en él, hasta los peces, animales, gusanos, mariposa, caracoles, hormiga, grillos, mosquitos y todo lo que hay en él. Y a nuestro padre Adán y a nuestra madre Eva... y así al primer indio huari Huirachocharuna” (Guaman Poma, 2015)



Ilustración 7

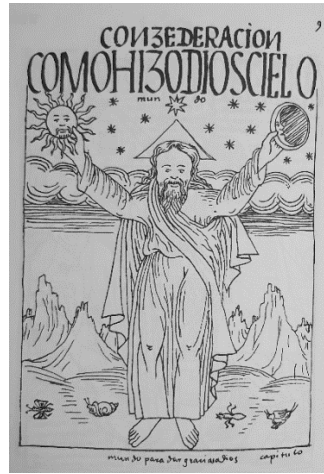


Ilustración 8

Ilustración 7 Pontífices adorando a las huacas / Ilustración 8 Como Dios hizo el cielo

Es importante señalar una consideración más en este análisis, a partir de los postulados de Jan Szeminski, y la tesis de sincretismo que estamos exponiendo en este capítulo. En casi todas las representaciones de Guaman Poma referidas al tiempo de las huacas, en las que encontramos rituales que estarían reñidos con el orden cristiano, advertimos que se encuentra el Inti joven del solsticio de junio. Es bajo su presencia que se desarrollan estos cultos y celebraciones. Para Guaman Poma está claro que este representa el tiempo en el que los indios no se encontraban bajo el orden cristiano. Se establece entonces un orden invertido, o de lo que podemos denominar el periodo de la religión de Manco Capac o de Mama Huaco, en el que gobiernan religiosamente las huacas. Lo podemos observar en los sacrificios, en las fiestas con chicha, o en la fiesta con los muertos, en la que se ve en andas a la momia de un soberano.

El cronista redonda en precisos detalles sobre el rito de celebrar y adorar a las momias de los ancestros Incas, señalando que se trata de una práctica reñida con la fe cristiana, de igual forma que los sacrificios humanos o *Capacocha*, en donde tomaban lugar central, es sugerido, estos sacrificios de jóvenes vírgenes y niños inocentes.

Cusi Huanchiri hijo de Lloque Yupanqui valeroso capitán bebía con el Sol su padre, para vencer a los pueblos sobre los cuales hacía su avanzada guerrera (Ilustración 9). Tupac Yupanqui tenía el poder de hablar con las huacas, con las piedras y los demonios, por eso podía saber lo que pasaba tanto en Quito como en Chile (Ilustración 10) preguntando a sus *supaycunan* o sacerdotes el Inca podía gobernar. *“Para esto tenía que realizar ofrendas en oro, plata, mullu, y también niños y niñas de 10 años que no tengan manchas o lunares y fueran hermosos”*.

Estamos frente de una serie de rituales no permitidos por la cristiandad, que formaron parte de la práctica religiosa andina. La teoría que planteamos a la luz de estas comparaciones pone de manifiesto que la presencia permanente del *Capac Inti Raymi* en las representaciones que se tienen de algunas de los rituales cristianos, está vinculada a la versatilidad que tal entidad tiene en participar de ambos mundos: un ser divino que emana del origen de la creación y que a la vez es parte de la vida cotidiana/ritual de los andinos. Mientras que el Inti Raymi joven es colocado siempre en el lado Hanan durante las prácticas rituales de la religión andina (Ilustraciones 9, 10 y 11). Será únicamente el *Capac Inti Raymi*, esta divinidad sincrética que en algunos casos convive en ambos planos. Este orden de posibilidades representacionales que el cronista le otorga a la diferencia entre Capac Inti Raymi e Inti Raymi está claramente identificada en todas las ilustraciones donde aparecen los ritos del tiempo de los Incas, y las escenas de la edad cristiana. Guardando algunas excepciones, como la festividad de diciembre donde el Inca está ofrendando al Sol barbado y las ilustraciones del calendario agrícola correspondientes al periodo de verano y otoño (diciembre a junio).



Ilustración 9

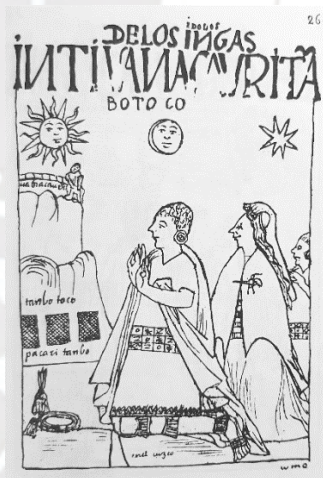


Ilustración 10

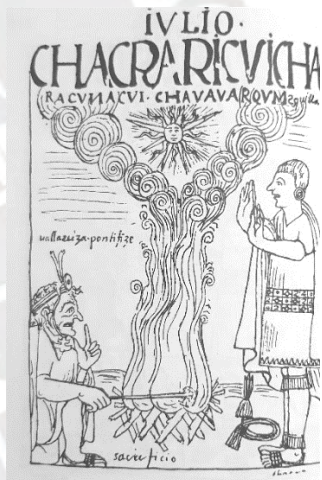


Ilustración 11

Ilustración 9 Tercer capitán bebe con el Inti Raymi / Ilustración 10 El Inca habla con la huaca *Pacaritampu* / Ilustración 11 Ritual de Julio - Ídolos de los Incas

5.7 La cruz de los andes

Clarificadas algunas de las relaciones entre las divinidades andinas y cristianas, es necesario revisar lo que significó para los indios de los Andes la figura simbólica de la cruz desde la óptica de Guaman Poma. Se trata de una representación que coloca al mesías o hijo de Dios en una

posición de dolor, sufrimiento y muerte. Otro concepto místico con sus propias complejidades que debía internalizarse en el imaginario de los nuevos cristianos.

Empezaremos por referir a la primera Ilustración que muestra una cruz en los Andes desde el punto de vista de Guaman Poma. Se trata del milagro del Apóstol San Bartolomé con la cruz de Carabuco (Ilustración 12). Estamos frente a una narración atemporal de un apóstol cristiano que llega al pueblo de Cacha, lugar que se ve envuelto en un incendio, situado probablemente en el Collao. Este episodio se ubica temporalmente entre las regencias de Sinchi Roca y Lloque Yupanqui. La historia cuenta que el apóstol convierte a un indio hechicero al cristianismo. A este indio se le llamó *Anti Huiracocha* y regularmente ingresaba a una huaca a hablar con el demonio. En esta oportunidad no lo encuentra, pero el demonio de la huaca lo visitará luego en sueños y le dirá que el hombre pobre (San Bartolomé) es más sabio y poderoso que él. Desde ese momento existe una cruz en ese lugar como testimonio del milagro de San Bartolomé.

Continuando con el tiempo del calendario simbólico de Guaman Poma en las edades cristianas, llegará el tiempo de la muerte del hijo de Dios Jesucristo, situado este episodio en el capítulo de los abusos cometidos por los funcionarios españoles en las Indias. La ilustración de la muerte de Cristo en la cruz nuevamente muestra a las divinidades *Hurin* de los Incas, acompañando la crucifixión con un gesto de duelo o congoja, o como sería leído por parte de la doctrina cristiana, un eclipse que se dio durante la pasión de Cristo. El texto referido a la Ilustración 13 recae en una reflexión del cronista, que indica que Cristo ha entregado su vida en la lucha de un enemigo muy poderoso, que está presente en el mundo y en todos los hombres: la soberbia. Señalando directamente al virrey Toledo por querer ser más que un Rey, envilecido únicamente por la soberbia.

En el imaginario del cronista será la cruz de Cristo una ofrenda contra la soberbia de los españoles que abusan con su poder de los hombres de estos reinos. Será la cruz también el símbolo que quedará como testimonio del triunfo de un apóstol de cristo, frente al demonio de una huaca andina.



Ilustración 12



Ilustración 13

Ilustración 12 Primer milagro en las Indias San Bartolomé / Ilustración 13 Murió Dios por el mundo

Reflexiones del capítulo

- Gracias a la interpretación de la narrativa y lenguaje visual, el cronista nos da una serie de indicios significantes, enmarcados en periodos temporales y espaciales que nos acercan a un sincretismo concreto entre las divinidades cristianas y andinas, sobre todo en el vínculo de Huiracocha con Noé y Adán. La cristiandad se impuso y a partir de sus parámetros obtendrán un lugar las divinidades andinas en su ordenamiento conceptual. Guaman Poma las ubica en un determinado momento en la historia de la cristiandad, sitúa a Huari Huiracocha como un ser de descendencia directa de los padres de la creación. Dios le ha dado a su hijo en las Indias referentes a quien adorar, de quienes debe recibir la guía para su sostén agrícola (El Sol y la Luna), esto sucedió durante el tiempo en que no encontraron la razón cristiana, pero una vez reencontrados los hijos de la creación en la doctrina de Cristo el mundo volverá al orden o equilibrio.
- El cronista trata de establecer un primer momento de acercamiento entre la cristiandad y las Indias, a partir de la figura del apóstol San Bartolomé, intentando hacer notar que la cristiandad habría llegado antes que Pizarro y sus hombres a estas tierras, y lo hace con una intención claramente política. De la misma forma que sitúa a Huari Huiracocha como hijo de Adán, es muy probable que Guaman Poma no quiera darle el crédito a la avanzada conquistadora de Pizarro sobre la evangelización en estas tierras, o en un

sentido más amplio, que los hombres de las Indias son tan hijos de Dios como los españoles. No hemos explorado a profundidad la dimensión político-religiosa en este capítulo, por estar centrados en la narrativa de la convivencia de los dioses únicamente y como se fundan los pilares del sincretismo en la obra de Guaman Poma.

- Guaman Poma reafirma la existencia de un solo Dios creador, que ha situado claramente cuál es el tiempo del bien y el tiempo del mal. Este Dios separó a los hombres para que forjarán sus comunidades, sus familias y sus actividades según sus necesidades. Es con el reencuentro de la religión cristiana que el mundo andino accede a una nueva edad.
- Para los hombres y mujeres andinos que aún celebraban sus ritos de religiosidad andina y que tenían arraigado en su imaginario el temor al Dios andino, se les presenta un contexto de ruptura total del orden divino durante los primeros años de la conquista del Perú. Esto explica que los sacerdotes andinos reaccionaran y defendieran su culto, el *Taki Onqoy* podría ser una prueba de esta resistencia, se trata de una lucha cósmica entre las Huacas que volverán al mundo de los hombres para reclamar lo que es suyo, y darán batalla al Dios de los cristianos que ha establecido un nuevo orden.
- El cronista pone en evidencia una jerarquía de sentido divino frente a los seres terrenales, además ubica temporalmente diversos episodios concatenados, en un primer momento en la era de los cristianos y luego en la de los andinos. Estamos frente a una serie de pistas semánticas, otorgadas por un cronista tan representativo de su tiempo en nuestros días, que asumió la convivencia de las divinidades de ambas religiones, supuestamente en disputa, pero que finalmente les encontró un espacio de reconciliación en la ritualidad y los cultos singulares en el Perú. Hay un *Capac Inti Raymi* creado por el Dios creador cristiano que vigila desde el cielo, es esa divinidad la que convocará al sincretismo de los hombres y mujeres de los Andes en la visión del cronista.
- Con el tiempo los habitantes del Perú establecerán estos mismos ejercicios de convivencia, para darle forma a los cultos y ritos que hoy en día conservamos y que claramente son el producto de un rico entendimiento sincrético de ambas formas de pensar el origen del mundo.

Conclusiones

Entre la vida terrenal y la salvación espiritual

“Interesa entonces el tema religioso no sólo por su valor histórico intrínseco, sino porque, también, es una puerta de ingreso al mundo social. La cosmovisión de un pueblo manifiesta no solamente su imagen de lo sagrado, sino también, y dentro de ésta, todo lo concerniente a la organización social, a la cual se llega también a través de los ritos que los hombres practican y en los cuales participan de diversa manera, por ejemplo, y a través de los mitos que los explican.” (Pease, 2014 p. 10)

Nos embarcamos en el análisis de estos documentos con la idea de tender un puente temporal entre esos primeros debates sobre la posición que las entidades sagradas del mundo andino habrían de ocupar en el imaginario cristiano de los recién evangelizados y las investigaciones actuales, que incluyen disciplinas tan específicas como la semiótica, que nos permiten develar el curso simbólico de algunas mito-historias que se continúan desplegando en el mundo académico como parte del vínculo entre la evidencia arqueológica y el análisis de la crónica etnohistórica. Aún con más énfasis en la ritualidad que ha perdurado en el tiempo como una constante del vínculo social, cómo tan bien explica Pease.

El papel que han jugado las elites andinas en todo este tiempo ha sido crucial para poder sostener, sobre los postulados de la antropología religiosa, un hibridismo cultural al que le hemos denominado a lo largo de este documento *sincretismo andino*, como una peculiar forma de asimilar prácticas, ritos y entidades andinas al culto y la ritualidad cristiana de manera simbólica.

Las elites a través de la ritualidad, la educación cristiana y de su propio papel evangelizador dentro de sus ayllus ha permitido sostener el trabajo de catequistas y misioneros que han logrado sostener una población católica predominante en una nación que se ha reconocido como tal en los últimos censos.

Este fenómeno de la fe que en los siglos XVI y XVII fue parte de la valoración de una elite de privilegio paulatinamente fue democratizándose, los cambios de administración estatal y la llegada de una república que conservaba su anclaje en lo religioso fueron acercando aún más a los estamentos sociales más postergados, en definitiva, el cuidado y auxilio de los más

necesitados fue la estrategia que consolidó el predominio de la fe cristiana en ámbitos territoriales mucho más amplios.

Se trata de un proceso transformador, que, con basta erudición, ha ido transitando en el tiempo por el padre Manuel Marzal en varios de sus textos, pero especialmente en su tratado de transformación religiosa de 1983. Establecemos en estas páginas que el periodo de cambio posterior al III Concilio de Lima marca uno de los hitos temporales más ricos en este proceso de transformación, y es justamente el tiempo que nos ha dejado textos tan apasionantes y ricos como testimonio de ese cambio producto de una hibridación diversa desde cada ámbito geográfico. Esta claramente especificado tanto en esta investigación como en el tratado de transformación del padre Marzal que este no fue un proceso parejo, el jesuita entiende que las complejidades territoriales tanto de la costa como de la región andina han determinado varios caminos para esto que se conoce como sincretismo andino. El legado más tangible de estas intersecciones que han perdurado en el tiempo se podría encontrar en el culto a la Pachamama, que en términos de Marzal se trata de una continuidad católico-andina, que no corrompe o enmascara al cristianismo ni soslaya a lo local. (Marzal 1983; pp 416-436)

“Habiendo precepto divino que obliga a todos los cristianos adultos a saber (conforme a su capacidad) la substancia de la religión cristiana que profesan, la cual consiste en los principales misterios de la fe que están en el simbolo y en los mandamientos del decálogo que todos han de guardar, y en los sacramentos que de necesidad cada qual ha de recibir, y finalmente en lo que hemos de esperar y pedir a Dios, que se enseñe en la oración del padrenuestro; deven poner gran cuidado los prelados y curas de enseñar lo dicho a todos y principalmente a los rudos e indios, morenos y muchachos, según su habilidad y oportunidad, para que no se pierdan por ignorancia tantas almas como hasta aquí.” (III Concilio Limense 1583, decretos del capítulo 4)

La evangelización además de constituir el proceso de transferencia cultural más importante de la conquista fue el sustento de poder de dominación simbólica de españoles sobre indios. En su nombre se establecieron las diferencias estructurales que determinaron el porqué una sociedad era más capaz para el buen gobierno y el camino a la salvación que la otra.

Se presentó recientemente en idioma español un importante trabajo de análisis sobre dos de los autores que nos convocan, con el sugerente título *Como piensan los "indios"*, Gonzalo Lamana explora el pensamiento de lo que él considera una elite de intelectuales andinos, por obvias razones todos los autores que hemos analizado pertenecen a esa categoría. Esta investigación propone una nueva mirada que incluye la autopercepción de tipo racial para contrastar lo que ya se había generalizado como un preconceito, los indios no tienen capacidad de abstracción y por lo tanto de abrazar la fe. Aunque el término "raza" no estaba incluido como tal en el debate de esa época, la discriminación era implícita, y se sustentó en buena medida, por la poca o nula capacidad de los indios de entender los misterios de Dios.

Bajo esa premisa queda claro que es una oportunidad de prestigio social la de la abstracción, tanto Garcilaso de la Vega con Guaman Poma de Ayala establecieron en sus obras que no solo los indios podían abrazar abstracciones complejas, sino que en sus mito-historias primordiales podían crearlas y llegar en algunos casos a darle la vuelta por completo a lo que ellos establecieron como superioridad.

Lamana habla de un "velo" que se desplegó culturalmente para tamizar las diferencias entre indios y españoles. Este velo que hace ver a los indios como incapaces para la espiritualidad y otras ramas del conocimiento desde lo español, visto desde el lado de los indios hace parecer a los españoles como *infantiles en su negativa a reconocerlo y cómicamente risibles* (Lamana, 2022 p. 217) planteando una idea polémica que da pie a muchos de las conclusiones a las que vamos a arribar en este capítulo. Las re combinaciones más allá de adecuar y conjugar postulados de los evangelios a lo andino proponen una comparación dónde lo andino también expone una racionalidad digna de abstracción y complejidad, en un mundo que le otorga suma relevancia a las percepciones del otro.

Vamos a ver cómo para el pensamiento de Cristóbal Choquecasa (de ser él uno de los principales narradores del manuscrito) o los hombres que participaron en la concepción del manuscrito de Huarochirí esa categoría de lo risible se plantea como una metáfora inversa, que juega por que no mencionarlo con el humor re combinado de una llama que salva al hombre de su extinción o de lo confuso que puede ser no revelar las fecundaciones divinas.

Estamos frente a intelectuales y pensadores andinos que nos van a seguir proponiendo retos conceptuales por muchos años más y estos pueden desenvolverse desde diferentes ángulos y a la luz de diversas disciplinas del conocimiento.

En este último apartado que hemos destinado para las conclusiones de nuestra investigación vamos a intentar reconstruir un imaginario puente temporal entre principios del siglo XVII y el siglo XX, utilizando uno de los más celebrados tratados de antropología andina.

Los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante han logrado plasmar uno de los mejores documentos sobre la permanencia de estos dos contextos espirituales que ahora conviven en armonía, consideramos que su trabajo es una pieza clave para entender como los sectores sociales menos favorecidos han construido un entendimiento del mundo contemporáneo, ligado a la mala suerte terrenal y las desgracias propias de la indigencia o la pobreza y la salvación del alma en un plano metafísico posterior a la muerte como una prueba testimonial de una vida de fe, en la que parecería que los infortunios son pruebas o castigos terrenales para una mejor vida en el cielo o el paraíso cristiano

En la autobiografía de Gregorio Condori Mamani, presentada por Ricardo Valderrama en 1977, se narra en primera persona la historia de un cargador cusqueño sin educación, sin bienes materiales, un hombre que vive prácticamente en la indigencia, todo lo contrario, a lo que podría ser un miembro de una élite socio económica. Su desgarrador testimonio de pobreza y desesperanza contiene impactantes reflexiones sobre como espera al final de sus días, con la ilusión que sus continuos sacrificios sean compensados en el reino de Dios cristiano procurándole la salvación de su alma. Sin embargo, en su noción de los poderes que rigen el mundo, conviven también los designios de la naturaleza, o lo que él llama la voluntad de la Pachamama o los Apus como reguladores de la riqueza, el ganado, el gobierno (político), las pertenencias materiales, las sequías y las urgencias apremiantes de la vida cotidiana. Con casi 400 años de distancia en el tiempo a los acontecimientos que desarrolla esta tesis, este sencillo hombre de una provincia cusqueña podría constituir el testimonio vivo del triunfo de la evangelización, y del poder del sincretismo andino a lo largo del tiempo, generación tras generación.

Si extrapolamos su experiencia a la del conjunto de cristianos que viven en el Perú y que constituyen en la actualidad casi el 93% de la población, encontraremos mucho sentido en afirmar que la evangelización fue el proceso cultural más importante y de larga duración de nuestra historia reciente. La gran virtud del antropólogo cusqueño Ricardo Valderrama y su esposa Carmen Escalante (coautora del relato) es que lograron ingresar en la estructura espiritual de Don Gregorio, para determinar cómo conviven en su memoria y experiencia de vida, una serie de creencias y principios morales del mundo cristiano, re combinados con lo que podría entenderse como ontología andina (Valderrama / Escalante, 1977).

Conclusiones finales de la investigación

- Existe una condición que toca de cerca a nuestros cuatro cronistas (de considerar que es el cacique Choquecasa sea el único autor del Manuscrito de Huarochirí) la necesidad de legitimar su linaje familiar, con el fin de recuperar un prestigio social perdido o algún favor de la Corona. El único camino para ser reconocido como parte de la sociedad colonial estaba ligado al bautismo, a profesar con entusiasmo los evangelios y ser un devoto de Cristo. El ejercicio pleno de la fe y el respeto total al Rey construyen una identidad, en el periodo relativamente corto en el que estos cuatro documentos se conciben se vive un reacomodo de la sociedad. Toledo había terminado de sentar las bases del hispanismo en el Perú, mientras más católico es un hombre o mujer en esta tierra más cerca está de vincularse socialmente al nuevo orden social.
- Las fiestas del calendario agrícola, los santos patronos y la legitimidad social que daba el organizar, perpetuar y participar en fiestas como el Corpus Christy permitieron que la ritualidad de la posesión de tierras y el establecimiento de los distritos de riego mantenga jerarquías sociales de tiempos anteriores a la conquista española.
- La evangelización demandó un ejercicio de concesiones simbólicas frecuentes, a tal punto que la extirpación de idolatrías fue prácticamente dejada de lado a finales del siglo XVII, la diversidad de sociedades y geografías en el Perú determinaron que este proceso de evangelización no sea uniforme y tenga especificidad propia en cada región dónde se experimentó.
- Claudia Brosseder le ha dedicado una profunda investigación a la supuesta competencia que existía entre los sacerdotes (jesuitas y agustinos) frente a los oficiantes andinos, que hacían las veces de confesores. No sólo habla de la capacidad de establecer un diálogo cultural más fluido, sino que la categoría de “hechicería” impuesta desde Europa, le habría conferido poderes superiores a la que estos oficiantes tenían antes de la conquista. Esta caracterización ayudo a explicar las profundas diferencias que separaban a unos y otros, por lo menos ante los ojos de la población indígena. El campo de acción sobre el que intervenían es distinto, mientras los sacerdotes cristianos expiaban la culpa y construían un camino a la salvación espiritual, los oficiantes estaban más preocupados por la suerte inmediata, por la fertilidad del campo, de las mujeres, por las sequías, por el ganado.
- Para enmarcar este análisis en el devenir de un proceso cultural de comunicación bidireccional, nos hemos tomado ciertas licencias, que podrían ser consideradas

arbitrarias, ahora que este trabajo llega a sus conclusiones queremos justificar el propósito de estas decisiones:

- Se han escrito diversos tratados teológicos como consecuencia del Concilio de Trento (1545-1563), evento ecuménico que sirvió de inspiración al Concilio de Lima de 1582-1583, sin embargo, ningún grupo de textos retrata con tanta precisión las necesidades de la tarea evangelizadora en el virreinato del Perú como las obras de José de Acosta, que, además, fue el artífice y protagonista de este proceso, son sus ideas las que empujaron esta reforma.
- Cuatro crónicas andinas podrían parecer una base insuficiente para determinar el entendimiento de los hombres y mujeres de los Andes con relación a la evangelización. Salvo *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, los otros tres documentos no llegaron más allá de los poseedores de las pocas copias que se hicieron de sus versiones manuscritas, en consecuencia, no fueron, en su momento, textos de carácter masivo. Sin embargo, creemos que no hay testimonio más tangible de la segunda evangelización que estos textos.
- Las narrativas fantásticas del antiguo testamento, el diluvio, el sacrificio de Abraham, Daniel en el foso de los leones, entre otras, marcaron la imaginación de las audiencias andinas, estas historias fueron fuente de inspiración para las narrativas que elaboraron nuestros cronistas en sus documentos.
- La presencia de *Huiracocha* andino y sus diversas identidades a lo largo del territorio del *Tawantinsuyu* constituye el referente simbólico más cercano a la idea de un Dios creador en los Andes, esa misma que postulaba Acosta, aunque de ninguna forma se trata del único Dios creador en los Andes. El ecumenismo practicado por los antiguos peruanos lo identifica como una divinidad primordial, su presencia se vinculará al Dios cristiano en la forma de un enviado civilizador más no en un equivalente como hacedor, lo que si queda establecido es que su presencia se da en todos los espacios del mundo andino, no sucede lo mismo con *Tunupa* o las otras divinidades locales.
- La religión de los Incas o culto panandino del Sol, constituye el mayor esfuerzo de hibridación simbólica, su presencia en la decoración barroca de iglesias, altares y púlpitos, en el arte plástico y los ajuares decorativos de los alféreces y mayordomos de los cultos cristianos, nos permite identificar una continuidad ligada a los principales linajes de la élite cusqueña. Esta posiblemente es la supervivencia simbólica más notoria y mejor conservada.

- Las huacas no ocupaban el lugar que la evangelización le dio a la Trinidad y los misterios del cristianismo, es por eso que la sustitución por un Dios cristiano en el imaginario espiritual fue complementaria, las huacas cumplían funciones oraculares distintas, no significaban la promesa de salvación para una vida eterna, como si lo representa el cristianismo, de esta manera se abre una nueva categoría simbólica en el imaginario indígena.
- Las huacas andinas cumplían un rol fundamental en la vida del *Tawantinsuyu*, normaban asuntos importantes de tipo político, jurídico, económico, artístico, entre otros. Como sostiene Marcel Mauss configuraban un “hecho social total”. Además, eran el emblema identitario de los grupos corporativos y sociedades que consultaban y ritualizaban sobre ellas, en este sentido, otorgaban poder simbólico a los caciques, líderes locales y sus respectivos ayllus. Esas estructuras de legitimidad se rompieron con la extirpación de idolatrías y la consecuente destrucción de estos espacios rituales.
- El paulatino desenvolvimiento de la evangelización, la ritualidad cristiana asimilada y la formación de cofradías de nuevos cristianos en el seno de la comunidad indígena, determinó una sustitución de las huacas por Santos patronos y vírgenes, que le permitieron a estos grupos recuperar su poder simbólico gracias a la organización y ofrecimiento del ritual o fiesta de celebración.
- El Concilio y las autoridades virreinales entendieron que se debían hacer concesiones a los caciques y sus ayllus para el mantenimiento de la paz social, es por eso que muchos de los cultos, ofrendas y servicios reconfigurados empezaron a formar parte del calendario de celebraciones religiosas, las fiestas vendrían a constituirse los grandes espacios de recombinação simbólica. Vírgenes montaña, alféreces que vestían vistosos escudos del sol, el niño Jesús con la *mascapaycha*, lienzos con Tomás y Bartolomé llevando la palabra de Cristo en los Andes confirman este rico catálogo de re combinaciones en otros formatos artísticos.
- La evangelización llegó de la mano con la educación, la lectura y la escritura, que eran la oportunidad de abrazar la modernidad y el mayor estatus social posible, la educación impartida por los colegios de los jesuitas, firme en valores cristianos solidificó esa alianza estructural entre la política local y la iglesia. Los jesuitas fortalecieron sus vínculos con el mundo andino y gracia a esto un proyecto político que a la larga quedó trunco y que devino en su expulsión del territorio.
- Las re combinaciones simbólicas se configuran en la medida que es necesario identificar la identidad de un grupo de privilegio con una huaca, gracias al Sol los Incas extendieron

su poder ritual a lo largo del *Tawantinsuyu*. Compartir el espacio celestial con el Dios hacedor cristiano le permitió colocarse como deidad importante en el escalafón de las llamadas idolatrías.

- La evidencia arqueológica y las practicas ancestrales que nos vinculan con la ontología andina nos llevan por un camino similar en casi todas las variables que hemos analizado, ya sean representaciones de seres míticos, montañas, afloramientos rocosos o fuentes de agua, la naturaleza de las llamadas *huacas* cumple siempre un objetivo oracular, desde nuestro entendimiento occidental esto se parece más a la superstición. Las divinidades del mundo andino son poderosas en cuanto determinan condiciones para la prosperidad, fertilidad y orden terrenal.
- Uno de los objetivos que empujó este trabajo se sustenta en la necesidad de generar un debate que considere al mestizaje y la hibridación como una forma simbólica de distender las narrativas históricas de corte radical. Las re combinaciones que encontramos en estas crónicas constituyen una forma de pensamiento espiritual que intentó generar un entendimiento espiritual y aliviar una tensa época, que sirvan estas reflexiones para que al conmemorar, en 2032, los 500 años de la llegada de los españoles al *Tawantinsuyo* podamos arribar a visiones alternativas que nos permitan considerar el fenómeno cultural de la evangelización como un objeto de análisis más integral.

Bibliografía

Abreviaturas

CBC: Centro Bartolomé de las Casas

IEP: Instituto de Estudios Peruanos

IFEA: Instituto Francés de Estudios Andinos

PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú

Nota: Las fechas entre corchetes indican la fecha de la primera edición en el caso de las crónicas.

Fuentes primarias

AVILA, Francisco de (comp.) / ARGUEDAS, José María (ed.)

2015 [1608] *Dioses y hombres de Huarochirí* Traducción de José María Arguedas y estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima: IEP.

AVILA, Francisco de (comp.) / TAYLOR, Gerald (ed.)

2008 [1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí* Traducción de Gerald Taylor, Lima: IFEA, IEP Y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

2007 [1609] *Comentarios reales de los Incas* Primera y segunda parte. Lima: Fondo editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

2015 [1615] *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

POLIA, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581 – 1752*, Lima: Fondo Editorial PUCP.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y Cesar Itier. Cusco: Instituto francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.

2019 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Edición crítica de Jan Szeminski. Arequipa: Ediciones El Lector.

Bibliografía complementaria

ACOSTA, Joseph de

1987 [1588] *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.

2004 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Biblioteca virtual Cervantes.

ARMAS Asín, Fernando (ed.)

2009 *La invención del catolicismo en América*. Lima: Fondo editorial de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ARRIAGA, Pablo Joseph de / URBANO, Henrique

1999 *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Cusco: Centro de estudios regionales andinos. CBC.

BAUER, Brian

1995 *Astronomía e imperio*. Cusco: CBC.

2016 *El espacio sagrado de los Incas, el sistema de ceques del Cusco*, Cusco: CBC.

BAULENAS, Ariadna

2016 *La Divinidad Illapa poder y religión en el Imperio Inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.

BELLINI, Giuseppe

1998 Comentarios reales, historia «personal» del Inca Garcilaso, y las ideas del honor y la fama. Madrid: Biblioteca Virtual Cervantes <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los->

comentarios-reales-historia-personal-del-inca-garcilaso-y-las-ideas-del-honor-y-la-fama--
0/html/8adac1ff-5cdb-4ffa-aa8f-b1532c8273ea_9.html

BIBLIA ECUMÉNICA

1985 La Sagrada Biblia, edición ecuménica. Madrid: Editorial BARSÁ.

BRICKER, Victoria R.

1981 *The Indian Christ, the Indian King*. Austin: University of Texas Press.

BROSSEDER, Claudia

2018 *El poder de las huacas Cambios y resistencia en los Andes del Perú Colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector.

CALVO Pérez, Julio y Henrique URBANO

2013 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú compuesta por Fray Domingo de Santo Tomás*. Lima: Fondo editorial Universidad San Martín de Porres.

CHANG Rodríguez, Raquel (ed.)

2010 *Entre la espada y la pluma*, Lima: Fondo Editorial PUCP.

CUMMINS, Thomas en Luis Eduardo WUFARDEN (ed.)

2016 *Pintura Cuzqueña*. Lima: Asociación Museo de Arte de Lima MALI.

CURATOLA, Marco y ZIOLKOWSKI, Mariusz (ed.)

2008 *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Colección Estudios Andinos, Lima: Fondo editorial PUCP.

DAMMERT, José

1996 *El clero diocesano en el Perú del siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de estudios y publicaciones CEP.

DE LA PUENTE, José Carlos

2007 *Los caciques hechiceros de Jauja*. Colección de Estudios Andinos. Lima: Fondo Editorial PUCP.

2015 *Choquecasa va a la Audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí* en *Revista Histórica*. Lima: PUCP

DURSTON, Alan

2007 *Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript* en *Colonial Latin American Review*.

2019 *El quechua pastoral. La historia de la traducción cristiana en el Perú colonial, 1550-1650*.

Colección Estudios Andinos. Lima: Fondo editorial PUCP.

DUVIOLS, Pierre

2016 *Escritos de Historia Andina Tomos I y II*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú - IFEA.

EGAÑA, Antonio S.J

1966 *Historia de la iglesia en la América española*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, Pontificia Universidad de Salamanca.

ESTENSSORO, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad*. Lima: Fondo editorial PUCP / IFEA.

FARRISS, Nancy

2009 *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*. Ciudad de México: Artes de México/INAH/Conaculta.

FOSSA, Lydia

2016 *Narrativas problemáticas: los Inkas bajo la pluma española*. Lima: IEP – Fondo Editorial PUCP.

GISBERT, Teresa

2017 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

GLAVE, Luis Miguel

2013 *Entre la sumisión y la libertad, siglos XVII- XVIII*. Lima: Colección pensamiento educativo peruano, Derrama Magisterial.

IRVING A., Leonard

1992 *Books of the brave, being an account of books and of men in the spanish conquest and settlement of the XVI century New World*. Berkeley: Universidad de California.

KLAIBER Jeffrey

2007 *Los Jesuitas en América Latina, 1549 – 2000, 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

LAMANA, Gonzalo

2022 *Cómo piensan los “indios” Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Lima: Fondo editorial PUCP, CBC, Universidad de Pittsburg.

LEURIDAN HAYS, Johan

1996 *José de Acosta y el origen de la idea de misión Perú, siglo XVI*. Cusco: CBC.

LOPEZ BARALT, Mercedes

2011 *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*. Madrid: Editorial Iberoamericana / Vervuert.

MACERA, Pablo

2003 *El Inca Colonial*. Lima: Fondo editorial de la Universidad nacional Mayor de San Marcos.

MARZAL, Manuel

2002 *Tierra Encantada, Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: PUCP y Editorial TROTTA.

1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo editorial de la PUCP.

MILLONES, Luis y Domingo LEDEZMA (eds.)

2003 *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Die Deutsche Bibliothek, Vervuert.

MOLINA, Cristóbal de

2010 *Relación de fábulas y ritos de los Incas*. Madrid: Editorial Vervuet – Iberoamericana.

MORALES Saravia, José y Gerhard PENZKOFER (ed.)

2011 *El Inca Garcilaso de la Vega: Entre dos mundos*, Lima: Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MUJICA, Ramón

2002 *El Barroco peruano*. Tomos I y II Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

NEME Sanchez, Raúl

2017 *El cacique y el demonio: Construcción y legitimación de la autoridad indígena en el manuscrito de Huarochirí* en Cuadernos literarios. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae.

PEASE, Franklin

2007 *Los Incas*. Lima: Fondo editorial PUCP.

2010 *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de cultura económica.

2014 *El Dios creador andino*. Cusco: Ministerio de Cultura, Dirección desconcentrada de cultura de Cusco.

PILLSBURY, Joanne (ed.),

2016 *Fuentes documentales para los estudios andinos*. Colección Estudios Andinos, Fondo editorial PUCP.

ROJAS, Íbico

2016 *Blas Valera, primer cronista, poeta y lingüista peruano*. Lima: Editorial Polisemia.

ROSTWOROWSKI, María

2001 *Pachacutec*. Lima: IEP.

MACCORMACK, Sabine

2016 *Religión en los andes*. Arequipa Ediciones El Lector.

SAITO, Akira y Claudia ROSAS Lauro (eds.)

2017 *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima: Colección Estudios Andinos PUCP.

SÁNCHEZ Garrafa, Rodolfo

2013 *Apus de los cuatro suyos, construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: IEP / CBC.

SHERBONDY, Jeanette

2017 *Agua, riego y árboles: Ancestros y poder en el Cuzco de los Incas*. Lima: Sociedad geográfica de Lima.

SZEMINSKI Jan

2016 *De las vidas del Inca Manqu Qhapac*. Arequipa: Ediciones El Lector.

TANTALEAN, Javier

2016 *El Virrey Francisco de Toledo y su tiempo* Lima: Fondo editorial Universidad San Martín de Porres.

TERCER CONCILIO LIMENSE 1582 – 1583,

1982 *Documentos oficiales* Lima: Publicaciones de la Facultad pontificia y civil de teología de Lima.

TITU CUSI YUPANQUI

1992 [1570] *Instrucción del Inga don Diego de Castro*. Lima: Fondo editorial de la PUCP.

TRUJILLO Mena, Valentín

1981 *La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú durante el siglo XVI*, Lima: Pontificia Universidad Gregoriana.

WACHTEL, Nathan

2016 *Los Vencidos* Cusco: Editorial Ceques.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

1977 *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*. Cusco: Centro de estudios andinos Bartolomé de las Casas.

VALERA, Blas

1945 [1597] *Las costumbres antiguas del Perú y la historia de los Incas*. Lima: Colección pequeños grandes libros de la historia americana.

