



BOLETÍN DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

Volumen XCVII N° 202
Julio-diciembre 2019
Quito-Ecuador



BOLETÍN DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

**Volumen XCVII
N° 202**

**Julio–diciembre 2019
Quito–Ecuador**

ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

Director	Dr. Franklin Barriga Lopéz
Subdirector	Dr. Cesar Alarcón Costta
Secretario	Ac. Diego Moscoso Peñaherrera
Tesorero	Dr. Eduardo Muñoz Borrero, H.C.
Bibliotecaria archivera	Mtra. Jenny Londoño López
Jefa de Publicaciones	Dra. Rocío Rosero Jácome, Msc.
Relacionador Institucional	Dr. Claudio Creamer Guillén

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Manuel Espinosa Apolo	Universidad Central del Ecuador
Dr. Kléver Bravo Calle	Universidad de las Fuerzas Armadas ESPE
Dra. Libertad Regalado Espinoza	Universidad Laica Eloy Alfaro-Manabí
Dr. Rogelio de la Mora Valencia	Universidad Veracruzana-México
Dra. María Luisa Laviana Cuetos	Consejo Superior Investigaciones Científicas-España
Dr. Jorge Ortiz Sotelo	Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú

EDITORIA

Dra. Rocío Rosero Jácome, Msc.

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Katarzyna Dembicz	Universidad de Varsovia-Polonia
Dr. Silvano Benito Moya	Universidad Nacional de Córdoba/CONICET- Argentina
Dra. Elissa Rashkin	Universidad Veracruzana-México
Dr. Hugo Cancino	Universidad de Aalborg-Dinamarca
Dr. Ekkehart Keeding	Humboldt-Universitat, Berlín-Alemania
Dra. Cristina Retta Sivoiella	Instituto Cervantes, Berlín- Alemania
Dr. Claudio Tapia Figueroa	Universidad Técnica Federico Santa María – Chile
Dra. Emmanuelle Sinardet	Université Paris Ouest - Francia
Dr. Roberto Pineda Camacho	Universidad de los Andes-Colombia
Dra. María Letícia Corrêa	Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Brasil

BOLETÍN de la A.N.H.

Vol XCVII

Nº 202

Julio-diciembre 2019

© Academia Nacional de Historia del Ecuador

p-ISSN: 1390-079X

e-ISSN: 2773-7381

Portada

Antiguo castillo de perforación en Portovelo

Diseño e impresión

PPL Impresores 2529762

Quito

landazurifredi@gmail.com

enero 2020

Esta edición es auspiciada por el Ministerio de Educación

LENGUAS, LENGUARACES Y DOCTRINAS EN LOS ANDES DEL SIGLO XVI¹

-DISCURSO DE INCORPORACIÓN-

Ruth Moya²

Contexto histórico

Abordo el tema de las transformaciones de las lenguas andinas, particularmente el kichwa y parcialmente el aymara, en el contexto colonial de imposición y difusión de la doctrina católica, a partir de la política eclesial de la extirpación de idolatrías. Este enfoque me lleva a hacer las inevitables comparaciones entre las concepciones religiosas y espirituales andinas, versus los dogmas y métodos empleados por los doctrineros para conseguir su propósito de atraer a los neófitos a la nueva religión. Si el premio central es el paraíso, el castigo inevitable es el infierno. Los doctrineros comunicaron estas nuevas ideas profundizando los sentidos de las palabras y recursos discursivos andinos para transformarlos en argumentos convincentes sobre la superioridad de la nueva religión. Para este propósito fue funcional el sacramento de la confesión que permitió una más precisa organización del conocimiento de la iglesia acerca del panteón andino, sus ritualidades y festividades. Esta empresa implicaba la necesidad de alterar los sentidos originarios de las palabras o giros o dotarlos de nuevos sentidos, para lo cual resultaba indispensable el conocimiento profundo de las lenguas originarias,

1 Texto presentado para mi incorporación como miembro de la Academia Nacional de Historia, Quito, 27 de noviembre de 2019.

2 Ruth Moya Torres, pedagoga y lingüista ecuatoriana. Ha trabajado en temas de educación curricular de escuelas primarias y la formación y capacitaciones de maestros de maestros, contribuyendo al desarrollo de la educación intercultural bilingüe en América Latina y los Derechos Indígenas. Trabaja historia de la lengua, sociolingüística y normatización de la lengua quichua y desarrollo histórico de la lengua quichua. Recopila trabajos de literatura oral aborígen en varias lenguas indígenas. Coautora de varios textos escolares y obras sobre políticas lingüísticas y educativas en América Latina. Actualmente es presidenta de la Fundación Andina de Desarrollo y Estudios Sociales, FUNADES, en Quito, Ecuador.

de las nociones andinas del universo y mundo y del espacio, de los movimientos de los astros, de los seres dadores de vida y de constructores de este mismo universo y mundo y de los seres materiales y espirituales que los poblaban, de los conocimientos o prácticas que eran atribuidas a tales deidades.

Los neófitos andinos debían aceptar la creación del mundo y del universo a partir de una hacedor, de la existencia de la pareja de Adán y Eva, de la expulsión de esta pareja del paraíso a causa del pecado original, de rebelión de Luzbel y la expulsión de estos ángeles rebeldes al infierno, la existencia del Purgatorio, de la validez universal de las leyes de Moisés, de la existencia del diluvio universal, de un cielo empíreo donde el Hacedor estaba acompañado de ángeles, arcángeles y santos, la idea del juicio en el fin de los tiempos y la comparecencia de todos los pecadores.

He escogido dos ejemplos de las transformaciones operadas en las lenguas originarias a través de la catequesis, el de Guamán Poma³ y el de Fr. Jerónimo de Oré,⁴ no sin antes mencionar que más de uno de los conceptos de la nueva religión católica resultaban de difícil explicación por el hecho de que varios de éstos también se habían desarrollado, de modo independiente y similar, en las religiones nativas.

Cuando los autores de los textos catequéticos no quisieron traducir algunos conceptos a las lenguas originarias o al castellano, acudieron al latín, lengua de todos modos conocida a profundidad por los principales destinatarios de estas obras: otros curas doctrineros.

3 Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edic. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, Siglo XXI, col. América Nuestra 31, Vol. I, II y III. ([1612 o 1613 ¿?], México, 1980 Ver: Adorno, Rolena, (1980): "La redacción y enmendación del autógrafo de la Nueva Corónica y Buen Gobierno", En: *Guamán Poma de Ayala, Felipe*, cit... Crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, Siglo XXI, col. América Nuestra 31, México, 1980 Vol. I, pp. XXXII-XLV. Igualmente: Murra, John V., "Wamán Puma, etnógrafo del mundo andino", En: *Guamán Poma de Ayala, Felipe*, cit... pp. XIII-XIX.

4 Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo católico indiano*, Impreso en Lima por Antonio Ricardo 1598, Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar OFM, Col. Ars Historiae, Australis, MCMXCII, 1ª ed. 1992, Lima, pp. 462. Para un análisis crítico: Luis Enrique Tord, 1992, "Luis Jerónimo de Oré y el Symbolo Católico Indiano", En *Oré, Luis* cit... Impreso en Lima por Antonio Ricardo 1598, Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar, OFM, Col. Ars Historiae, Australis, MCMXCII, 1ª ed. Lima, 1992, pp. 462; pp. 15-34.

La catequesis era posible, según las principales tendencias teológicas de la época, en el concepto del “libre albedrío” de los indígenas lo cual los situaba en condición de escoger la “verdadera” religión y se sustentaba en el concepto general de su inteligencia, libertad y voluntad, como seres racionales, puerta para la salvación o la condena del alma. Sin embargo, el mismo “libre albedrío” está constreñido por la automática atribución a los americanos de la existencia de creencias y prácticas diabólicas que obnubilaban cualquier capacidad de ser libres y de pensar.

El mensaje central de estas obras o intenciones catequéticas era el de que la adopción del catolicismo conduce al goce supremo e inefable del espíritu en el Paraíso en tanto que, el mantenimiento de la religión originaria, equivale a un sufrimiento, también inenarrable, en el Infierno, lugar de un frío espantoso, habitado por toda suerte de alimañas y de todos los pecadores idólatras.

El mundo nuevo y las imágenes del mundo en conflicto

Las imágenes del cosmos y del cielo difundidas a través de la enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas del Tahuantinsuyo revelan los conceptos medievales que subsistían acerca del universo. Al mismo tiempo, cronistas y doctrineros, recogieron las informaciones científicas de la época sobre la redondez de la tierra, hecho innegable luego del descubrimiento de América, como ocurre con las nociones de la forma de la tierra, repetidas por el mencionado Jerónimo de Oré, en su *Symbolo Catholico Indiano* y como se ve más adelante.

El descubrimiento del nuevo mundo no implicaba, necesariamente, el establecimiento de los deslindes entre el discurso medieval y el discurso renacentista. Por momentos, ambos discursos parecen existir con independencia y se complementan o se tiñen con preceptos provenientes de las fuentes filosóficas y teológicas anteriores a la época de la conquista de América.⁵

⁵ Ver los argumentos de Gregorio García, (García, [1607], [1779], 1981) *Origen de los indios del nuevo mundo*, Estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., Fondo de Cultura Económica, col. Biblioteca Americana, México, pp. IX-XLI. Igualmente: Pease G.Y., Franklin, Estudio Prelimi-

Las imágenes que se pueden tener del nuevo mundo, para fines de la catequesis, se fundamentaban en la razón teológica antes que en la razón científica. Esto último significa que los europeos o los criollos - instrumentadores de la catequesis-, deban recurrir a los propios mitos europeos, contrastándolos con los mitos y visiones del mundo que iban descubriendo entre los americanos. Tal contraste sirve para dos cosas opuestas y, sin duda, usadas según la coyuntura: aproximarse al pensamiento americano, con el objeto de probar la universalidad de las bases teológicas cristianas, o por el contrario, invalidar el pensamiento americano como prueba de la “irracionalidad” de sus concepciones del cosmos, sustentadas en las “fábulas”, vale decir, en las patrañas imaginadas desde un pensamiento idolátrico que caracteriza a todos los nativos americanos. Un buen ejemplo de lo primero es la suposición de que los americanos provenían de las tribus levíticas, mientras que abundan los ejemplos de las concepciones idolátricas sobre la creación del mundo y de las personas, inspiradas por el “demonio”. Una cuestión más compleja es la postura asumida por los cronistas indígenas cristianizados, que, por un lado, adoptan los fundamentos católicos o transforman los mitos cosmogónicos de sus culturas de origen a las necesidades doctrinarias del catolicismo.

Henrique Urbano, en *“Historia de la iglesia y etnología religiosa en el sur andino”*⁶ hace un balance de la extensa bibliografía dedicada al tema de la evangelización en el área. La evangelización en el sur andino fue objeto de amplia discusiones desde inicios del S. XVII. Señala el autor que, básicamente, ha habido dos tendencias: una que enfatiza en las prácticas rituales prehispánicas en el catolicismo andino y, la segunda, centrada en el grado de asimilación de las prácticas y creencias cristianas del hombre andino, es decir en el nivel de aceptación de los métodos empleados en la evangelización en los Andes y, sobre todo, en los resultados de la conversión efectiva al catolicismo. En este balance señala Urbano, es indispensable la men-

nar, “En busca del origen de los indios”, En: García, Gregorio, ([1607], [1779], 1981) *Origen de los indios del nuevo mundo*, Estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., Fondo de Cultura Económica, col. Biblioteca Americana, México, pp. IX-XLI.

6 Henrique Urbano en *“Historia de la iglesia y etnología religiosa en el sur andino”* (1986: 249-263)

ción a los procesos de extirpación de idolatrías y sugiere las controversias entre las órdenes religiosas y el poder virreinal⁷ y, ya en el siglo XVIII, los ideales religiosos precolombinos en la rebelión de Tupac Amaru.⁸ En este mismo balance se destacan las obras en torno a los Concilios Limenses y los libros catequéticos, la aplicación de las disposiciones tridentinas en la evangelización de América. De hecho, la producción de textos doctrinarios y sobre las lenguas originarias andinas constituye la principal fuente de la sustentación del trabajo que aquí presento. Para completar este balance me gustaría señalar que Urbano se preocupó más tarde por el pensamiento utópico andino, expresado particularmente a partir de mitos y simbolismos relacionados con las edades del mundo.⁹

La extirpación de idolatrías en los Andes y los Concilios de Lima

La empresa denominada “extirpación de idolatrías” que ha dado lugar a una respetable cantidad de trabajos de carácter histórico sobre la evangelización católica.¹⁰ Por su parte Pierre Duviols en “*De la inquisición a la extirpación*”, el Prefacio de su obra *Cultura andina y represión, Proceso y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, Siglo XVII*¹¹ nos explica los roles de los teólogos de la España del siglo XVI frente a las religiones de los indios “paganos” o “gentiles”, es decir, “idólatras”. Concilios de la iglesia, anteriores al descubrimiento de América, ya procedieron a extirpar idolatrías. Esta historia de la extirpación (en el sur andino) es sobre todo una historia de represión.¹²

7 Por ejemplo las controversias entre la orden de los dominicos de Chucuito -ubicados en la circunscripción del lago Titicaca-, y el virrey Toledo, ocurridas en los años 70 del siglo XVI. Uno de los puntos de estas controversias pudo ser a defensa del pensamiento lascasiano y la corrupción y abusos atribuidos a ciertos religiosos.

8 Rebelión ocurrida a fines del S. XVIII y, en el cual, un movimiento de clérigos estuvo a favor de la misma (Urbano, 1986, p. 258). Otros aspectos de esta rebelión se examinan más adelante.

9 Urbano, Enrique, (1993-b) “Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes”, *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Estudios y Debates Regionales Andinos, 84, Cusco, Perú, pp-283-304.

10 Urbano, cit... 1986-a

11 Duviols, Pierre, “De la inquisición a la extirpación”, En: *Cultura andina y represión, Proceso y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, Siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1986, Perú, pp. 511, pp. XXVII- LXXVII

12 *Ibid.* p., XXVIII

En el primer Concilio de Lima de 1551 ya se llamaba la atención sobre el culto a los muertos.¹³ Por los años 1565 y 1566, por orden de Felipe II, se difundían los decretos del Concilio de Trento, que establecían cómo incrementar entre los indígenas la adhesión a la fe católica. En 1567, a raíz de los decretos de Trento, se convocó al II Concilio de Lima. En el II Concilio, la iglesia tuvo que enfrentarse a la resistencia religiosa indígena, expresada en el culto a las divinidades ancestrales, aunque este culto estaba camuflado en festividades como la del *Corpus Christi*. En el III Concilio de Lima, de 1583, se acentuó la persecución en contra de los “hechiceros”, es decir, los especialistas en las religiones autóctonas.

Los Concilios y sus efectos en las religiones andinas

Ya se ha señalado que la iglesia católica americana se sirvió de las disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563) para organizar la catequesis entre los indios. En el contexto andino el Virrey Toledo asumió y apoyó las orientaciones y mandatos de la iglesia católica surgidos en los dos Concilios de Lima, el segundo y el tercero. Toledo estuvo al tanto de las disposiciones del III Concilio de Lima, de 1582-1583, y como medida urgente, ordenó las reducciones de indios para lograr una más rápida y eficiente evangelización así como para un mejor cobro de diezmos y tributos.

La extirpación de idolatrías se dirigió específicamente a los indígenas ya que para blancos y negros se aplicó la inquisición. Se equiparó la “idolatría” con la “herejía” ya perseguida en Europa. Los idólatras eran denominados “gentiles” y, a los tiempos primigenios concebidos desde sus cosmogonías, se los denominó “tiempos de gentilidad”.¹⁴

La extirpación de idolatrías se focalizó en el desmantelamiento de los mitos de origen, en la prohibición de sus ritos y de las formas de organización social para ejecutarlos, y en la acusación de

13 *Ibid.*, p. XXVIII

14 Para comprender las diferencias entre inquisición y extirpación se puede ver el ensayo de: Duviols, Pierre, “De la inquisición a la extirpación”, en: *Cultura andina y represión, Proceso y vistas de idolatrías y hechicerías, Cajatanbo, Siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú, 1986. pp. XXVII- LXXXII

ser culpables de algunos “pecados”, a más del pecado original. Los indígenas eran normalmente acusados de faltas como las borracheras, el tomar chicha, el dejar de consumir sal o ají; en buena medida las culpas se relacionan con la sexualidad: amancebamiento, pecado nefando o sodomía, mientras que otros pecados se relacionan con los cantos en la propia lengua, los bailes, la ejecución de distintos instrumentos musicales, el portar determinadas vestimentas, el efectuar ceremonias relacionadas con el ciclo vital, especialmente las del nacimiento y la muerte. La lista de pecados puede ser interminable. Es preciso señalar que tan acucioso inventario de culpas fue posible de realizar gracias a la confesión y a los exhaustivos cuestionarios aplicados en ella así como durante las propias visitas de idolatrías. En Ecuador, a diferencia de Perú, no hay información o documentación sobre idolatrías, entre otras razones porque Lima era la sede virreinal y la cabeza de la administración civil y religiosa de la extirpación de idolatrías mientras que la Audiencia de Quito formaba parte de dicho Virreinato y constituía un espacio periférico. El poder civil en el virreinato del Perú apoyó este proceso de extirpación de idolatrías, como se dijo, especialmente en la época del Virrey Toledo, quien llegó al Perú probablemente en 1564. Para dicha época Toledo tuvo que vérselas con el movimiento político y religioso del *Taqui Onqoy*,¹⁵ dirigido desde Vilcabamba por el inca Titu Cusi. Toledo profundiza, debido a estos eventos, su política de represión y persecución infatigable hacia los “hechiceros”. Tiene lugar lo que Duviols llama la “guerra anti idológica”, para cuya ejecución Toledo procedió a nombrar visitadores eclesiásticos, conocedores de las lenguas nativas, buenos predicadores y, sin duda buenos averiguadores de los cultos nativos. De 1569 a 1571 Toledo envió a Huamanga a Cristóbal de Albornoz con el fin de aplacar el movimiento del *Taqui Onqoy*. Albornoz tuvo a Guamán Poma de Ayala como fiscal en este proceso. Guamán, el cronista huamanguino, aun siendo cristianizado, criticó duramente las prácticas abusivas de los extirpadores.

15 Ver por ejemplo: Estenssoro, Juan Carlos, “La plática colonial y sus relaciones con la Gran Rebelión”, En: Urbano, Enrique, *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Estudios y Debates Regionales Andinos, 84, Cusco, Perú, 1993, pp. 157-182

La etapa de mayor actividad de la Extirpación corresponde, según Duviols, a los años 1610 y 1660. Para 1610 tuvo lugar la primera campaña de visitas de extirpación de idolatrías, lo cual tuvo lugar cuando el P. Dr. Francisco de Ávila, cura de San Damián de Huarochirí, logró obtener el mito de los dioses de Huarochirí, como prueba de la persistencia de los cultos idolátricos. Ávila fue considerado como el primer visitador de idolatrías. La elaboración de reglamentos para la extirpación de idolatrías se realizó a partir de 1610.

Ya se ha sugerido que la iglesia católica americana se sirvió de las disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563) para organizar la catequesis entre los indios. En el contexto andino el Virrey Toledo asumió y apoyó las orientaciones y mandatos de la iglesia católica surgidos en de los dos Concilios de Lima, el Segundo y el Tercero. Toledo estuvo al tanto de las disposiciones del III Concilio de Lima, de 1582-1583, y como medida urgente, ordenó las reducciones de indios para lograr una más rápida y eficiente evangelización así como para un mejor cobro de diezmos y tributos.

Duviols¹⁶ distingue dos momentos históricos de los impactos del Concilio de Trento en la iglesia americana: antes y después de 1574, año en el cual se aprobaron, en Madrid, los decretos del concilio de Trento, con los énfasis siguientes:

Antes de 1574, se tiene una iglesia primitiva, apostólica y pionera que se aproximaba a los nuevos catecúmenos indígenas, especialmente a través de las órdenes religiosas;

Después de 1574, una iglesia que asume los principios de la contrarreforma; una iglesia que valoraba la predicación y la educación y que buscaba regular la vida cristiana en distintos aspectos y que, al mismo tiempo exhibía contradicciones entre el clero regular y secular y las autoridades de la iglesia.

Según Duviols¹⁷, las críticas más corrientes en la iglesia post tridentina del Perú se relacionaron con: a) la explotación económica a los indígenas; b) el mal ejemplo de vida de los religiosos; c) la mala administración de las doctrinas ; d) el desconocimiento de las lenguas

¹⁶ Duviols, cit...1996, pp. XL-XLI.

¹⁷ *Ibíd.* pp. XLI-XLVI.

vernáculos y, por tanto, los impedimentos para predicar; e) la ausencia de un verdadero interés por extirpar la idolatría y, f) el negarse a recibir a los visitadores eclesiásticos enviados por el ordinario. Este clima de descontento y contradicciones, asegura Duviols, se expresó de distintas formas, entre lo más destacable estaba la actitud negativa del arzobispo contra los regulares y, la resistencia de los regulares ante las disposiciones del arzobispo, obispos, visitadores, etc. En este entramado se denunciaron los vicios y los abusos de los curas doctrineros, particularmente su afán de catequizar a los indios para obtener beneficios económicos.

Los principales animadores de la extirpación fueron tres personajes: los ya mencionados arzobispos Bartolomé Lobo Guerrero y el P. José de Arriaga¹⁸ y, el Virrey Esquilache. Los abusos que se cometieron en estos procesos por parte de los representantes de la iglesia, la muerte del arzobispo Lobo Guerrero y del P. Arriaga así como la vuelta del Virrey a España, contribuyeron para que decayera el impulso a la extirpación y que emanaba de estas tres personas. No parece una simple coincidencia que al día siguiente de la muerte de Lobo Guerrero el Cabildo del arzobispado abriera una información secreta contra los visitadores de idolatrías, equivalente a las visitas de inspección del Santo Oficio¹⁹ y que, sin duda, tenía relación con las denuncias circulantes en torno a los excesos cometidos en el ámbito administrativo y eclesiástico.

Las autoridades eclesiásticas usaron la política de la “visita de idolatrías” como un instrumento de control de las doctrinas y, en consecuencia, de los abusos de los cuales tenían conocimiento. Para estos efectos se creó el cargo de “juez visitador de idolatrías” cuyos poderes eran mayores que los de los visitadores eclesiásticos regulares que ya existían. Uno de los temas que se debía verificar era el dominio de las lenguas originarias por parte de los doctrineros.²⁰ El rol de los jesuitas va a centrarse en: 1) lograr curas con un alto nivel de formación teológica; 2) nombrar o delegar en los pueblos visitados a “mayordomos” indígenas, especialmente en la reorganización

18 Arriaga, José de, “Extirpación de idolatrías del Perú”, en: *Crónicas peruanas de interés indígena*, B.A.E, T. CCIX, Madrid.

19 Duviols, cit..., pp. XLVI

20 *Ibid.* pp. XLVII-XLVIII

de las cofradías.²¹ El auge de las visitas de idolatrías correspondió, según Duviols,²² a los años 1610 y 1660 y estuvo mayormente en manos de los jesuitas.

Según Burga²³ hay tres ciclos de extirpación. El primero de 1600 a 1620, el segundo, de 1645 a 1680 y, el tercero de 1720 a 1730.

El contexto en el cual ocurre la extirpación de idolatrías era sin duda hostil. Duviols, citado por Manuel Burga,²⁴ trae una información que ilustra esta actitud de Ávila. Este cura descubrió, en 1608, a propósito de la fiesta de la Asunción –del 15 de agosto– que los indígenas de Huarochirí encubrían bajo la forma de celebraciones católicas sus propias celebraciones religiosas.

Como párroco de San Damián, Ávila presentó al arzobispado de Lima una denuncia acerca de estas celebraciones “gentílicas”. Para sustentar su denuncia Ávila llevó a Lima “seis cargas de dos quintales cada una” de ídolos y momias disecadas. En un “auto de fe” celebrado el 20 de diciembre de 1602 se quemaron estos objetos y un “hechicero”, recibió 200 latigazos y se le cortó el pelo. Burga comenta que, con este hecho, se inaugura una forma violenta de eliminar las idolatrías. Este autor señala que comienzan a ser intensas las visitas de extirpación a nombre del arzobispado, adicionalmente aparece la figura de un juez para la extirpación y, en suma, ocurre el arranque de la primera fase de la campaña de extirpación.

Los extirpadores, entre ellos Ávila, indagaron, quemaron objetos de valor religioso, castigaron a los sacerdotes indígenas que oficiaban sus propios cultos, reemplazaron las huacas por bultos e imágenes católicas, colocaron cruces por doquier, etc. La información sobre acciones violentas emprendidas en la campaña de extirpación y llevadas a cabo por el propio Ávila aparece en diversos momentos del relato del mito de Huarochirí y, el amanuense, explicita su adhesión frente a lo actuado por la iglesia.

21 Existía dos tipos de cofradías: las de blancos y las de indios. Cuando los indios asistían a las iglesias donde también asistían los “blancos” estos últimos se ubicaban a la derecha y los indígenas debían situarse a la izquierda. En el contexto que analizamos el supuesto es que se trata de las cofradías de indios.

22 Duviols, cit..., pp. XLIX-LI.

23 Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía, Muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Insumos Gráficos S.R.I., Lima, Perú, 1988, pp. 156 y ss.

24 Burga, cit..., 1988, pp. 158-159.

No debe olvidarse que se trata de la transcripción del mito que realiza un indígena, de ahí que, por momentos, estos testimonios lucen como contruidos desde una militancia cristianizadora y, por momentos, como la expresión de una temerosa autodefensa individual y colectiva.²⁵

Sin duda algunos ritos debieron asomarse a los ojos de los extirpadores como repulsivos. Por ejemplo el empleo el uso de arañas en las predicciones. Arguedas,²⁶ al comentar el culto a los muertos, trae una nota en la cual informa que en el tercer Catecismo de 1585 y en el Sermón 19, así como en la carta anual de 1613 sobre los indios huachos hay minuciosas informaciones sobre el empleo de arañas para realizar predicciones.

La extirpación de idolatrías se focalizó en el desmantelamiento de los mitos de origen, en la prohibición de sus ritos y de las formas de organización social para ejecutarlos, y en la acusación de ser culpables de algunos “pecados”, a más del pecado original. Los indígenas eran normalmente acusados de faltas como las borracheras, el tomar chicha, el dejar de consumir sal o ají; en buena medida las culpas se relacionan con la sexualidad: amancebamiento, pecado nefando o sodomía, mientras que otros pecados se relacionan con los cantos en la propia lengua, los bailes, la ejecución de distintos instrumentos musicales, el portar determinadas vestimentas, el efectuar ceremonias relacionadas con el ciclo vital, especialmente las del nacimiento y la muerte. La lista de pecados puede ser interminable. Es preciso señalar que tan acucioso inventario de culpas fue posible de realizar gracias a la confesión y a los exhaustivos cuestionarios aplicados en ella así como durante las propias visitas de idolatrías.

25 Para un análisis más profundo del texto del mito de Huarochirí pueden verse diversos estudios y traducciones, entre otros: Taylor, Gerald, *Huarochirí, Ritos y tradiciones*, IFEA/Lluvia Editores, Lima, 2001; Salomon, Frank y George L. Urioste, *The Huarochirí Manuscript*, University of Texas, University of Texas Press, Austin, 1991; Dnedenbach-Salazar Sáenz, Sabine, “La comunicación con los dioses: sacrificios y danzas en la época prehispánica según las ‘Tradiciones de Huarochirí’”, En : Max Peter Baumann, (ed.) *Cosmologías y música en los Andes*, International Institute for Traditional Music, Biblioteca Iberoamericana, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, Dietrich Briesemeister, Vol. 55, Alemania, 1996, pp. 175-196.

26 Arguedas, José María, *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila, edic, bilingüe, Traducción de José M. Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, Lima, 1966 y 1975, p. 122

En Ecuador, a diferencia de Perú, no hay información o documentación sobre idolatrías, entre otras razones porque Lima era la sede virreinal y la cabeza de la administración civil y religiosa de la extirpación de idolatrías mientras que, la Audiencia de Quito, formaba parte de dicho Virreinato y constituía un espacio periférico.

Una figura notable es la del jesuita José de Arriaga quien preparó dos textos: uno llamado "*Edicto contra las idolatrías*" que se usaba al entrar a la doctrina y, el documento "*Constituciones que deja el visitador en los pueblos para el remedio de la extirpación de idolatrías*". Con las muertes de José de Arriaga, acaecida en 1621, la de Bartolomé Lobo Guerrero, en 1622, y el retorno a España del virrey Esquilache, también en 1622, decae la institucionalidad establecida para la Extirpación.

Lobo Guerrero publicó en Lima, en 1614, las "*Constituciones sinodales, Del orden que ha de haver [haber] para la extirpación de la idolatría de los indios*". Este texto publicado por Pierre Duviols²⁷ planteaba, en resumen, la función de los visitadores para que los indígenas confesaran sus culpas, y pusieran en memoria escrita todo lo confesado por los acusados, esto es, los "ídolos" a los cuales adoraban, dónde lo hacían, en qué pueblo y a qué ayllu pertenecían estos idólatras. Se reglamentaba el quemar sus ídolos, derribar sus templos así como quemar las cosas que no fueran de valor, mientras que se inventariaba y pasaba a la iglesia aquellos bienes de valor (oro, plata, ganados). Los curas debían escribir la memoria de estos hechos en el libro de la iglesia, haciendo constar los nombres de los idólatras y los de los ídolos que se adoraban, e igualmente *poner cruces*²⁸ en dichos lugares a fin de volver a visitarlos. Si algunos idólatras no se enmendaban, es decir eran remisos, se enviaba a las autoridades de la iglesia una copia de todas estas contravenciones -determinadas en el Concilio de 1583 y en la cédula real de junio de 1612.

27 Duviols, ...cit.1986, pp. 511-514, Cap. VI

28 La colocación de cruces en los sitios de los adoratorios antiguos es una práctica generalizada a partir de estos concilios; en general estas cruces se pintaron de verde. La idea que circulaba es que Jesucristo debió cargar un pesado madero de leña fresca, por lo cual era verde, lo que debió incidir para que las cruces se pintaran de verde. La información sobre la colocación de cruces es un signo inequívoco de la presencia de la iglesia católica y del desplazamiento de las prácticas religiosas andinas.

Los visitantes encargaron a los vicarios y a los curas estar atentos a no consentir “vayles [bailes], cantares o *taquies*²⁹ antiguos”, ni en lengua materna ni en la general; quemar los instrumentos que tienen los indios como tamborcillos, cabezas de venados, *antaras*³⁰ y plumería, dejando solamente los tambores que se usaban en las danzas de *Corpus Christi* y de otros santos y, prohibir las borracheras.

Visto el uso andino de pendones, que servían para identificar a los pueblos, se prohibía que se sacara de la iglesia un pendón no autorizado; los pendones autorizados debían pasarse en las procesiones y llevarlos a las casas particulares, éstos debían terminar en una cruz y no en una punta de lanza.

Los curas debían vigilar que los indios no estuvieran ausentes de sus sementeras y estaban obligados a informar a los visitantes y a otras autoridades de la iglesia sobre la persistencia de idolatrías. Quienes no cumplían con tales disposiciones eran castigados por los visitantes.

Un Edicto posterior, de 1621, denominado “Edicto contra la idolatría” estuvo a cargo del P. Arriaga, inminente extirpador de idolatrías. Duviols³¹ también publicó este documento del que se puede resumir lo siguiente: el visitador general y el juez eclesiástico del arzobispado autorizaban el que, una vez al año, los pastores, preladados y visitantes realizaran una visita cuyo fin era el “escrutinio” de la vida y costumbres de todos los súbditos. Los visitantes debían denunciar a los hombres o mujeres que habían adorado y “mochado”³² a los o las *huacas*,³³ cerros y manantiales, pidiéndoles a tales huacas salud, vida o bienes temporales. También debían denunciar a quienes habían adorado al sol, la luna y, a las estrellas, que llaman *Oncoy*,³⁴ “que son las Siete Cabrillas, y a las estrellas que llaman *Cha-*

29 En *kich. taqui* [táki] es ‘canto’, ‘baile’.

30 En *kich. antara* [antára] es ‘flauta de pan’. Este instrumento se usaba en los festejos de las ritualidades destinadas a las deidades andinas.

31 Duviols,... cit. 1986, pp. 514-516

32 En *kich. mochar* significaba ‘adorar a las propias divinidades’. Tanto en el *kich.* como en el *cast.* ecuatoriano contemporáneo se usa *muchar* por ‘besar’.

33 El nombre *kich. huaca* significaba la ‘divinidad’ y el ‘adoratorio’, o ‘templo’ destinado a una divinidad andina, el sol, la luna; el *chuchaguara* o lucero de la mañana era tenido por “padre de los curacas”, (Duviols, 1986:212).

34 La palabra *kich. oncoy* significar ‘enfermedad’, en el contexto, es la constelación de las Siete Cabrillas.

cras,³⁵ que son las Tres Marías, y al *Luzero*, que llaman *Pachahuárac*, *Coyahuárac*.”³⁶

Otra de las cuestiones que debían averiguar los doctrineros era si los andinos consultados sabían qué huacas, penates, *saramamas*,³⁷ *caullamas*,³⁸ piedras bezares o si las *illas*³⁹ eran venerados

35 La palabra *kich*. *chacra* significa ‘sementera’, ‘huerta’ y, en el contexto, es el nombre de las Tres Marías.

36 La palabra *kich*. *Pachahuárac* podría significar ‘el que hace hacer el tiempo y el espacio’ y *kich*. *Coyahuárac* que podría traducirse como ‘la que hace nacer la reina’. En los testimonios de idolatrías documentados por Duviols se menciona al Lucero, posiblemente el de la mañana, como “Señor lucero”. El culto al lucero de la mañana es reportado como idolátrico por Duviols (1986: 53, 58, 62, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 89, 91, 97, 98, 99, 100, 121, 151, 157, 160, 161, 169, 179, 190, 193, 201, 212, 221, 238, 241, 269, 451, 470, 487, 497, 498). Duviols trae las ortografías: *Chachahuara*, *Atum Guara*, *Atungara*, *Atumguarac*. En estas menciones los dos luceros son “dos hermanos estrellas” (Duviols, 1986: 53). En la cultura kichwa amazónica de Ecuador se conserva el mito del lucero de la mañana y del lucero vespertino, los hijos de Luna procreados con una hermana suya. Fuera de este contexto mítico, esto es en la cultura kichwa serrana, Luna o *Killa* es una entidad femenina, llamada *Mama Quilla*

37 La palabra *kich*. *sara mama* significa literalmente ‘madre maíz’, ya que esta planta es concebida como una mujer y madre. Se escribía de distintas maneras. Duviols (1986: 570) trae las escrituras: *Zara mama* o *mama zara*, *saramama*, *mamasara* *mama xara*, *mamas haras*. Según el autor significaba ‘matas de maíz que daban muchas mazorcas’ y ‘mujeres de los ídolos’; esta segunda significación es la que ofrece especial interés para el tema de la extirpación de idolatrías. En el mito de Huarochirí se relata que el huaca Collquiri cuando estaba haciendo brotar agua de una vertiente ordenó que el maíz *añay* o ‘maíz de colores’, se regaría solo cinco veces. Crf. Taylor, 2001, p.141 y nota 185

38 La palabra *kich*. *caullama*, es una *conopa* (Taylor, 2001: 20), es decir una figurilla de barro cocido, generalmente en forma de llama y que se enterraba en la sementera u otro lugar para pedir algún beneficio. Por ejemplo para rogar por la fructificación de algo, de origen vegetal (papas, maíz, ají, coca, etc.) o animal (llamas, cuyes), o plata o vestidos. Así, *sara conopa* sería ‘conopa que hace fructificar el maíz’, *papa conopa* sería ‘conopa que hace fructificar la papa’. La costumbre de hacer rituales con las *conopas* se conserva en Perú y Bolivia pero no en Ecuador.

39 La palabra *kich*. *illa*, según Taylor (2001:23) significa ‘objetos personales custodiados como tesoros con el fin de asegurar el bienestar de su dueño’. Duviols (1987: 487) trae la mención a la *illahuasi*, especie de casita o lugar donde se colocaban las “piedras besares” ofrecidas a Rayo.

40 La palabra *kich*. *mullo* significa ‘comida de los dioses’ y es la concha *Spondylus*. En el *kich*. y en el *cast*. ecuatorianos es un antropónimo; el actual significado es ‘cuenta’ o ‘abalorio’.

41 No conozco el significado de la palabra *kich*. *paria*; aparentemente es un tipo de piedra de la cual se extraía un polvo que se usaba en los antiguos rituales.

42 La palabra *kich*. *lacsá*, probablemente es *llacsá*. El *llacsá* era un ‘consultor’ o adivino del inca. Taylor (2001: 23) trae la forma reducida *llacsá llacsá* y, siguiendo a Arriaga, dice “*llacsá* es verde en polvos o en piedra como cardenillo”. En el mito de Huarochirí es el color verde azulado, color del aliento de un huaca. Así mismo el nombre de unas moscas especiales, de color azulado, que eran las almas de los muertos que volvían del otro mundo, a los cinco días.

y si ofrendaban *mullo*⁴⁰, *paria*⁴¹, *lacsá*⁴², *asto*,⁴³ *sangu*⁴⁴ u otras ofrendas.

En este *Edicto* también se averiguaba si se adoraba al rayo o *libiac*⁴⁵ y si sabían acerca del “señor de las lluvias” y si le ofrendaban ganado de la tierra,⁴⁶ cuyes y otras cosas. Esta pregunta era fundamental ya que, esta deidad andina es trinitaria, representaba al rayo, al trueno y la centella y significa el padre y el hijo y su hipóstasis, a veces un ave. Sin embargo en los catecismos y doctrinas se prefirió no buscar traducciones para explicar este misterio de la Trinidad, esto es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Si en ocasiones se tradujo al kichwa o al aymara Padre e Hijo, no se tradujo Espíritu Santo, que a menudo se transcribió en castellano o en latín. Quizá los lexicógrafos o teólogos de la evangelización de la época debieron sospechar que la búsqueda de cualquier símil podría alentar la continuidad soterrada de los cultos antiguos. Lo complejo de la explicación de la hipóstasis del Espíritu Santo en paloma quizá se complicaba por el hecho de que en los mitos andinos, como el de Huarochirí, capítulo 2, el dios Cuniraya Viracocha se convierte en pájaro e introduce su semen en el fruto de lúcumo que es comido por la doncella Cahuillaca quien así tiene un hijo de esta divinidad, siendo virgen. Este mito complicaba, imagino, la explicación de la virginidad de María.

Visto que los doctrineros estaban al tanto del culto a los ancestros, otra pregunta propuesta por Arriaga en su “*Edicto contra la idolatría*” era si los andinos adoraban a sus *pacarinas*⁴⁷ y a los cuerpos

43 Desconozco el significado de la palabra *kich. asto*.

44 La palabra *kich. sangu* significa una comida ritual, especie de pequeños bollos o tortitas hechos de harina de maíz y sangre de llama. Su consumo era ritual y, por ello, algunos curas pensaron que se trataba de una especie de hostia y que los indios ya conocían la comunión antes de cristianizarse oficialmente.

45 La palabra *kich. libiac* ‘rayo’ es el nombre de la divinidad andina, el dios Rayo. En algunos textos se habla de dos Libiac. Esta palabra tiene distintas escrituras: *Libiac, Liuiac, Llibiac, Liviac, Lliuiac*. Duviols (1986: 54-55) al citar el testimonio de un testigo por adorar al rayo, trae la siguiente plegaria: “*libiac yaya rupay yaya Runta camay runata guaynata camay guarmita camay chacarata camay soncoyeque cutichum pachayyqui cutichum ama pinanquica colqueta comay puquio yachacuchum yacu yachachum*, seguida de una interpretación que dice: *Señor Rayo cria a los hombres y mujeres chacaras [,] puquios[,] dadnos hacienda[,] comidas [,] uestidos [,] no estéis enojados con nosotros [,] recevi esta ofrenda que os dan uostros hijos y criaturas (...)*”. En el *kich. ecuatoriano* actual la palabra *illapa* significa ‘rayo’ y también representa un ser maravilloso, que vive en el cielo llamado *hanan pacha* o ‘cielo de arriba’.

46 Se denomina ‘ganado de la tierra’ a las llamas.

47 La palabra *kich. pacarina* significa ‘lugar ancestral de origen del ayllu o del grupo familiar’. La etimología de *pacari-* nos remite al concepto de ‘amanecer’.

o huesos de los *mallquis*⁴⁸ o progenitores “gentiles” y a los cuerpos o huesos de sus *huaris*.⁴⁹ Si en las fiestas de sus huacas no duermen por una noche, cantando y bebiendo y bailando el baile llamado *pacari-cuc*, palabra que podría traducirse como ‘el [baile] que hace amanecer’. Puesto que la religión católica enseñaba que el origen humano se remontaba a Adán y Eva, los catecúmenos eran preguntados sobre este origen único y, si no lo reconocían y se remitían a sus diferentes *pacarinas* de las cuales procedían sus ayllus, esto era signo de idolatría. Nótese que la raíz *pacari-* da origen a palabras como *pacarina* ‘amanecer’ y también ‘originarse’ o ‘tener ser en un principio’ o al baile llamado *pacarircuc*, como se indica arriba. En el mito andino de origen las cuatro parejas de los hermanos *Ayar* éstas nacen o surgen en las cuevas de *Pacaritambu*,⁵⁰ estos hermanos son los padres y madres de la civilización andina y de varios de los cultos líticos materializados en sus huacas.

Siguiendo con las preguntas propuestas por Arriaga, se buscaba indagar si los andinos echaban o escupían en las cumbres o en las piedras hendidas, coca y maíz masticados para pedir que se les quitara el cansancio. Si sabían que algunos son brujos y tienen “pactos con el demonio”. Si en los ritos a las huacas se les hacía sacrificios y ofrendas de ganado de la tierra, *cuyes*, *mullu*, *paria*, *llacsa*, sebo quemado, *sango* o *parpa*, *coca* y otros y, si algunos hacían ayunos en las fiestas de sus huacas. Estas mismas preguntas sobre los sacrificios y ofrendas se profundizaban indagando si se practicaba la abstinencia sexual de los hombres con sus mujeres y otras prácticas purificadoras

48 La palabra *kich*. *mallqui* es ‘progenitor originario’, es decir personaje que da origen a un ayllu o familia. En el *kich*. ecuatoriano contemporáneo la palabra *mallki* significa ‘rama de un árbol’. Este último significado también existía en el *kich*. del siglo XVI. No deja de ser interesante que en el conocido dibujo de Pachacuti sobre el altar del Coricancha esté presente el dibujo de un árbol que sugeriría la representación de un “árbol genealógico”, con sus respectivas ramas y que indicaría la descendencia de un hombre y una mujer, también dibujados. A la derecha de las dos figuras humanas se encuentre el dibujo de un árbol, a cuya izquierda está escrito “arbo-” y a la derecha se concluye la palabra con “l”; al pie de dicho dibujo está escrita la palabra *mallqui*. Evidentemente el concepto de árbol genealógico es europeo, mas la ubicación de los dos dibujos, esto es, la pareja humana y el árbol, sugieren la resignificación de estos dos sentidos de la palabra *kich*. *mallki*, es decir, ‘antepasado’ y ‘rama’.

49 Desconozco el significado de la palabra *kich*. *huaris*.

50 Palabra de que viene de *pacari-* y *-tambu* o ‘almacén estatal, bajo el control de las autoridades del inca’.

como los lavados, para que se les perdonara sus pecados. Otra pregunta era si en las fiestas destinadas a las huacas, los penitentes se “confesaban” con los hechiceros o ministros de la idolatría y éstos les lavan las cabezas, con una piedra llamada *pasca*, o con maíz molido, si mataban un cuy y, si adivinaban en las entrañas del animal los eventos del futuro.

Estas últimas preguntas no dejan de encerrar cierta ambigüedad dado que, quienes postulaban la presencia pre cristiana antes de la colonia, favorecían la idea de que los indígenas ya tenían la intuición o cierto conocimiento de ceremonias cristianas como la confesión o la comunión, gracias a la presencia de algunos Apóstoles, como Santo Tomás. Estos anunciadores de la religión católica instruyeron a los indígenas sobre estos sacramentos, como claramente lo postula Pachacuti Yamqui Salcamaygua.⁵¹ Según Duviols⁵² el cronista Pachacuti, en su *Relación de antigüedades desste reyno del Piru*, tiene similitudes con los *Comentarios Reales* de Garcilaso. Así mismo, el extirpador Francisco de Ávila, al parecer, tuvo en sus manos tanto el texto de Pachacuti, la *Relación de antigüedades desste reyno del Piru, quanto los Comentarios reales de los Incas*, de Garcilaso. Lo importante de esta coincidencia es que el tema de Tunapa - o apóstol Santo Tomás-, está presente en el *Tratado de los Evangelios* de Francisco de Ávila (1648-1649). Así mismo, el periplo de Tunapa ocurre en el Collo en el texto de Pachacuti y en el de Ávila⁵³.

Según Duviols⁵⁴ el cronista Pachacuti Yamqui Salcamaygua resume la “trayectoria providencialista” de Dios en el Perú, encarnada en la figura del inca Manco Capac. Por fin, lo interesante de toda esta gesta es que el cronista convierte a Atahualpa en el receptor del mensaje de la ley de un Dios todavía no conocido, en una suerte de profecía que señala al dios verdadero y único y, anticipa la necesidad de eliminar los cultos politeístas. En este entramado Huáscar

51 Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid, Intitut Français D'Etudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1993.

52 Duviols, cfr. Itier, César, *Estudio y Comentario lingüístico*, 1993, pp. 92-93

53 *Ibidem*.

54 *Ídem.*, pp. 113-115

es quien desconoce la existencia del dios único, aunque puede tratar a los ídolos con desprecio llamándolos “sopay llulla” o ‘demonio mentiroso’, según la transcripción de Itier.⁵⁵ César Itier,⁵⁶ al analizar la lengua quechua empleada en la *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, dice, con razón, que el quechua en Pachacuti refleja un filtro lingüístico “misionero” o una “adaptación semántica misionera”⁵⁷. Este autor analiza algunas palabras, como los verbos *cama-* ‘hacer’ y *wallpa-* ‘crear’ y sugiere que ambos fueron empleados por Pachacuti con la intención de señalar los conceptos de ‘creador’ o ‘hacedor’, para referirse a Viracocha o Viracocha Pacha Yachachic, es decir este dios, con los atributos de un dios único, creador de todas las cosas y sabiamente intuido antes de que llegara la evangelización. Según Itier, las glosas de vocabularios quichuas del siglo XVI no reflejarían los sentidos o significados atribuidos a tales palabras por Pachacuti⁵⁸.

Volvamos a los *Edictos* del P. Arriaga para comentar que a éste le importaba que se averiguara si en el tiempo de cosechas la gente hacía el baile llamado *arigua*, o el *ayja* o *qvaucu*, o si se usaba un instrumento musical que llamaban *succha* o si se ejecutaba cualquier otro baile.

En este *Edicto* de Arriaga se indagaba sobre algunas de las ceremonias practicadas con los niños, por ejemplo el corte de cabello de sus hijos,⁵⁹ convidando a los cuñados de la línea paterna o *masa*⁶⁰

55 Itier, César, *Estudio y Comentario lingüístico*, en: Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid, Intitut Français D’Etudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1993, p. 144

56 Itier, César, (1993): *Estudio y Comentario lingüístico*, en: Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid, Intitut Français D’Etudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, pp. 129-178.

57 Ídem., pp. 139; 161

58 Ídem., pp. 161-172

59 En el *Segundo Suplemento* del mito de Huarochirí se menciona el corte de cabello de los niños llamados *ata*, es decir, aquellos que nacen con un *parca* en los cabellos, una especie de ‘remolino’ en la cabellera. Se informa que a estos niños se les cortaba el cabello cuando cumplían tres años. Este corte estaba rodeado de unas ceremonias a cargo de los familiares paternos y maternos de los niños. Cfr. Taylor, 2001, pp. 152- 154

60 La palabra *kich*. *masa* se refiere a los ‘tíos’ y parientes paternos.

o a los tíos maternos denominados *caca*,⁶¹ bailado, bebiendo y cantando y poniendo a las criaturas nuevos nombres diferentes a los que les pusieron en el Bautizo. Sabemos, por otras fuentes, el sucesivo cambio de nombres de las personas en conformidad con las hazañas o eventos que iban marcando las vidas de los antiguos andinos. De allí que los *Edictos* mandaban que se preguntara si sabían de alguna persona grande que estaba por ser bautizada y, si ya se había bautizado, le habían puesto el nombre de las huacas, o del trueno o *Curi*⁶² o del rayo o *Libiac*.⁶³

Se averiguaba la clase de ceremonias o rituales que se efectuaban cuando una mujer daba a luz dos niños, que, aclara Arriaga, llaman *chuchu*,⁶⁴ o si la mujer había dado a luz una criatura de pie, que llamaban *chacpa*. Igualmente si la mujer se sometía a ayunos, si se abstenía de tener relaciones sexuales o de ingerir sal y ají, y si se escondía para que nadie la viera. Y cuando una de las dos criaturas moría, si a ésta se la enterraban en una olla.

Entre las ceremonias del ciclo vital se indagaba si, según los andinos, las almas de los difuntos iban a un lugar denominado *hua-*

61 La palabra *kich*. *caca* se refiere a los 'tíos' y parientes maternos.

62 La palabra *kich*. *curi* aquí no se refiere a 'oro', como se dice en todos los dialectos kichwas. En el contexto de extirpación de idolatrías esta palabra significa 'gemelo'. El nacimiento de gemelos era considerado como peligroso puesto que los gemelos -del mismo o de diferente sexo-, nacían en sustitución de la muerte de sus propios padres, por tanto se hacía necesario cumplir con rituales que involucraban a los familiares paternos y maternos y a toda la comunidad. Taylor (2001: 20-21) dice que *curi* era 'gemelo', y en algunos dialectos también significaba 'rayo', porque los gemelos eran considerados hijos del rayo.

En la cultura andino-amazónica de Ecuador el rayo se sigue considerando como un ser que provoca hechos extraordinarios. En la cultura kichwa serrana del Ecuador existe el concepto del arcoiris 'macho' o *kwichi* y la del arcoiris 'hembra' o *walambariu*, fenómenos que asumen la forma humana para seducir a las personas del sexo opuesto. Los dos tipos de arcoiris provocan enfermedades de la piel.

63 En el *kich*. ecuatoriano no se usa la palabra *libiac* por 'rayo'. Se usa *illapa*, que es el mismo tiempo 'rayo, trueno, relámpago' y es uno de los seres maravillosos en la cosmogonía kichwa contemporánea.

64 El parto de gemelos o *curi* era considerado como un hecho sucedido por alguna falta cometida por los padres, los cuales debían, junto con sus parientes, realizar distintas ceremonias para "lavar" la falta que seguramente habían cometido. Estas ceremonias estaban acompañadas de penitencias como evitar las relaciones sexuales (entre la pareja o con otros) o la de ingerir alimentos, especialmente sal y ají. Una descripción de estas prácticas se encuentra en el mito de Huarochirí, Primer Suplemento. (Taylor, 2001: 145- 151). En el texto que se examina también se menciona a los nacimientos de pie, como un hecho extraordinario, que se acompañaba de rituales que también debían ser extirpados.

rochaca o *vpaimarca*⁶⁵ y si desconocían el dogma de la iglesia católica, que señalaba que las almas de los virtuosos podían ir al cielo, traducido como *hanan pacha* y que las almas de los pecadores iban al infierno, traducido generalmente como *ucu pacha* o que si las almas que todavía tenían la ocasión de salvarse iban al Purgatorio, palabra que, generalmente, no se tradujo. Se averiguaba si, al quinto día⁶⁶ del deceso de una persona, los deudos le ofrendaban al alma del difunto de comer y de beber, quemando maíz y derramando chicha. Se preguntaba si habían desenterrado y robado de las iglesias los cuerpos de difuntos cristianos para enterrarlos en los sepulcros llamados *machay*,⁶⁷ donde estaban sus ancestros, llamados, como se dijo, *mallquis*.

Arriaga sin duda conocía que los antiguos andinos hacían penitencias personales, de allí que establece que se preguntara si, cuando iban a las yungas cercanas al mar, lo adoraban, arrancándose las pestañas y cejas.⁶⁸ Preguntaban si cuando iban a las *mitas*⁶⁹ min-

65 En la concepción andina del S XVI, las almas de los muertos regresaban a su familia a los cinco días, y para entonces se les ofrecía comidas y bebidas especiales (chicha), incluso dentro de las iglesias. Este culto a los muertos se mantiene en los ámbitos de influencia de la cultura andina de influencia kichwa o aymara. La referencia a que las almas no iban a ninguno de los espacios cristianos: cielo, purgatorio, infierno, tiene que ver con la propia concepción andina de los mundos. En los Andes y Amazonía ecuatorianos existe la noción kichwa del *ucu pacha*, que no es propiamente un “infierno” sino un lugar a donde van los muertos y están los seres que corresponden a este cielo en la cosmogonía andino-amazónica. En la cultura nahua, existía una creencia similar: los muertos iban al *Mictlan*, lugar de los muertos, pero en el siglo XVI el *Mictlan* se convertía en el “infierno”, lugar de destino de las almas de los muertos que no hubieran recibido el bautizo y al cual serían conducidas por el “diablo”. Ante la muerte se llevaban a cabo “ritos de pasaje”, es decir de la vida a la muerte, dirigidos especialmente a Tezcatlipoca. Los antiguos nahuas escribieron muchos de sus *huehuetlatolli* - especie de poemas o invocaciones o exhortaciones- destinados a celebrar y comprender la vida y la muerte. Una bellísima recopilación de estos textos literarios se encuentra en León Portilla y Silva Galeana (1993). Para el tema de la muerte, en este contexto colonial, me parece muy decidora la “*Plática en la que se explica cómo es muy grande, muy honroso que hayamos sido socorridos con el amoroso sufrimiento y la amorosa muerte de nuestro Dios, el Señor nuestro Jesucristo*”. En este *huehuetlatolli* se dice que antes de recibir el bautizo las almas estaban en peligro, por estar en manos del “hombre tecolote”, el demonio, o del *tiztzimil*, espíritu maligno del aire; estos seres eran quienes conducían las almas a la región de los muertos. (León Portilla y Silva Galeana 1993: 233-237).

66 En el mito de Huarochirí aparece de manera reiterada el número cinco con un valor ritual, no solo en referencia al culto a los muertos sino a las transformaciones de los héroes culturales que se convierten en huacas de piedra, generalmente a los cinco días del evento maravilloso del cual son responsables.

67 La palabra *kich. machay* se refiere a los ancestros, llamados “gentílicos”, es decir a los ancestros de los tiempos originarios.

68 Los sacrificios de automutilación, como la sacada de pestañas y cejas de los fieles en honor

*gaban*⁷⁰ a los hechiceros, es decir, si acudían a sus propios sacerdotes para que rogaran por ellos ante las huacas.

Arriaga pide que se pregunte si algunas huacas poseían bienes que les habían sido dedicados, como oro, plata, tejidos de *cumbi*,⁷¹ *aquillas* de plata, *huamas Hincas*,⁷² *tincurpas*,⁷³ carneros de la tierra, chacras y otras cosas. También se debía preguntar si algunos indios traían puestas *huaras*⁷⁴ secretas, debajo de los calzones o sin ellos. Este *Edicto* indaga si cuando cogen maíz guardan las mazorcas que llaman *huan-tas*, o *arigua*, o *micsazara*, o *mamazara*, o *collauzara*,⁷⁵ para quemarlas y ofrecerlas a sus huacas. Por fin, este *Edicto* termina con una invitación a más delaciones: “Y todo lo que se hubiere oído para poder denunciarlo en tres días ante mí, y en caso de ser rebeldes se les castigará con todo el rigor del derecho”.

“Constituciones que dexa el visitador de los pueblos para remedio de la extirpación de la idolatría” (Arriaga)

El mismo P. Arriaga escribió el documento “*Constituciones que dexa el visitador de los pueblos para remedio de la extirpación de la idolatría*”, transcrito por Duviols.⁷⁶ Allí se señala las *Constituciones* u obligaciones que deben cumplir los indígenas neófitos para no reincidir

a los dioses originarios estaban ligados a las penitencias que se hacían en la confesión -a los dioses- de las faltas cometidas. Los doctrineros se encontraron con que ya había este tipo de práctica religiosa, la misma que debía ser desmantelada y sustituida por la confesión católica.

69 La *mita* era el trabajo obligatorio y por turnos que debían cumplir los mayores de edad en las comunidades que conformaban el Tahuantinsuyo. Esta institución se retomó en los tiempos coloniales para beneficiar al sistema colonial imperante.

70 La forma castellanizada *mingan* alude al trabajo colectivo de la *minga*, práctica presente hasta nuestros días en los Andes.

71 Los tejidos de *cumbi* eran los ‘tejidos finos’, que usaba la nobleza inca o se destinaba a las huacas. Ver: Moya, Ruth, 1988: *Los tejidos del poder y el poder de los tejidos*, Nueva Imprenta de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, CCE, CEDIME (eds), Quito, (Col. Difusión Cultural, 11).

72 Desconozco el significado de *huamas hincas*.

73 Desconozco el significado de *tincurpas*.

74 La palabra *huaras* significa una especie de pantalones bajo los pantalones externos. Taylor (2001: 22) traduce *huara* como ‘taparrabo’. Esta prenda masculina era usada en los distintos rituales, como se ve en el mito de Huarochirí. Por esta razón su uso, como puede desprenderse de esta pregunta, estaba asociado a la persistencia de las idolatrías.

75 Se trata de los nombres de variedades de maíz que se usaban en ceremonias rituales.

76 Duviols, cit...1986, pp. 517-520.

en las idolatrías. Estas *Constituciones* reiteran los temas indagados sobre los cultos idolátricos y que ya se mencionan en el *Edicto contra la idolatría*. Como se verá, el castigo corriente a la contravención a las *Constituciones* es, generalmente, el de cien azotes y, a menudo, y de manera adicional, la cárcel.

En las *Constituciones* se dispone el seguimiento que debe dar el cura o el vicario de esa doctrina para lo cual deberá escribir la causa y remitirla a la autoridad eclesiástica para que el culpable reciba su sentencia. Se recomienda especial atención a los indios “re-lapsos”, es decir, a aquellos que persisten en la práctica de sus cultos, especialmente si son hechiceros o “ministros de la idolatría”. Entre los cultos idolátricos se menciona el culto a los cerros, al rayo, al sol, a la luna, las estrellas, o a “las huacas de su gentilidad”. Se prohíbe que un indio o india tenga el nombre de las huacas. Así se prohíbe nombres como *curi*, *manco*, *missa*, *chacpa*, *libiac*. Es curiosa la prohibición del nombre Santiago, porque a veces era identificado como atacante de indios y sí se acepta el nombre de Diego,⁷⁷ en conmemoración del indio mexicano que inspira y difunde el culto guadalupano en las Américas. Se prescribe que si alguno pusiera estos nombres prohibidos a algún hijo “(...) recibirá cien azotes en las calles y, el cura o vicario de esa doctrina deberá quitar ese nombre al niño y ponerlo nombres españoles o de los santos”.

Otra recomendación al cura beneficiado es el cuidado a los indios para que no se emborracharan en las *mingas* y el que procurara que los participantes tuvieran de comer. El cura del pueblo debía poner especial atención al consumo de la chicha, como “medio eficaz para destruir la idolatría”. Se disponía que se predicara y enseñara la doctrina y se prohibía que en las *mingas*, días de *pascua*⁷⁸ y días de advocación de los pueblos, se realizara juntas públicas o secretas, y que se penaría a los caciques “para que enmendándose las cabezas, imiten el buen ejemplo los demás indios”.

77 El nombre de Diego era aceptado, posiblemente, por el indígena Juan Diego a quien se le atribuye haber visto a la Virgen María, en su imagen de la Virgen de Guadalupe. Este culto se extendió por toda América muy tempranamente.

78 La denominación de “pascuas” para las fiestas de las divinidades andinas se generalizó en los documentos coloniales de los extirpadores de idolatrías, como se puede ver en el mito de Huarochirí. Sin duda esta designación cristiana tiene que ver con la importancia de las propias fiestas religiosas andinas.

Se reitera la prohibición de tocar en los matrimonio o fiestas del pueblo instrumentos musicales como los tamborinos, o bailar o cantar al uso antiguo ya que “hasta aquí han cantado en su lengua materna”, porque en tales cantares convocan a sus huacas, sus *mallquis*, o al rayo. Quien contraviniera esta Constitución recibiría cien azotes, se le quitaría el cabello, y se pregonaría la comisión de tal delito. La mención al corte del cabello se sustenta en el conocimiento de que el cabello en los andinos adultos iba más allá de un atributo estético, pues constituía un símbolo de fuerza, energía y valentía. En cierto sentido, como se ha sugerido por diversos autores, la humillación de cortar el cabello a un adulto sería un equivalente a la mesada de las barbas en los tiempos medievales, como ocurre en el relato del Cid Campeador. En todo caso, el castigo era mayor si quien bailaba o cantaba era un cacique y su causa debía llegar hasta el arzobispo.

Los doctrineros estaban al tanto de las ceremonias andinas en las cuales sí se hacía la ceremonia del corte de cabellos, por ello se prescribe que ningún indio o india trasquilará los cabellos de su hijo o hija en la ceremonia llamada *huarca*⁷⁹ y, por el contrario, el cura mandaría a un criado suyo para que le cortara el cabello al niño y, de esta manera “estorbarles” a los indios en sus costumbres. Se determina que quien quebrantara esta *Constitución* recibiría cien azotes.

Se prohíbe los bailes llamados *ayrihua*, *ayja* o *hunca*, que se ejecutaban en las cosechas. Se reitera la prohibición del tañido de los instrumentos llamados *succhas*. Al que quebrantaba esta *Constitución* se le propinaba cien azotes y se le recluía en la cárcel por una semana.

Estas *Constituciones* establecían que ningún indio o india poseyera los objetos que se ofrendaban a los y las huacas. Se prohibía la posesión de *mullu*, *paria*, *lacsá* o *ticti*,⁸⁰ *asto*. O guardar el maíz lla-

79 Esta referencia al corte de cabello se hace en el contexto de la extirpación de idolatrías. En el antiguo Tahuantinsuyo el primer corte de cabello, como un acto ritual, se llamaba *rotuchicos*, como escribe Guamán Poma (1980, Vol. I: 160). La costumbre de realizar este primer corte se mantiene en los tres países andinos, como parte de las ceremonias del ciclo vital. En el *kich*. ecuatoriano se dice [rutuchikuy].

80 La palabra *ticti* se usaba para referirse a una especie de chicha de maíz, más espesa y que se ofrendaba a las huacas. En el *kich*. ecuatoriano contemporáneo se usa *ticti* para referirse a la borra de la chicha de maíz.

mado *huantay*, *ayrigua*, o *misazara*, o *callauzara*, y la misma prohibición rige para las papas, ocas, camotes y yucas. El castigo a quien quebrantara esta *Constitución* es, nuevamente, cien azotes y se determina que la iglesia procederá contra tal persona como relapso en idolatría.

Se reitera la prohibición de los ayunos de sal y ají pues sirven para recordar su “pasado gentilicio” y, los que contravinieren tales *Constituciones* serían tratados como relapsos de idolatría, por tanto el cura y vicario del pueblo debían enviar dicha causa al arzobispo o a su provisor para que la sentenciara.

Los indios del pueblo estaban prohibidos de realizar el *pacari-cuc* o nombrar *parianas* para que guardaran las chacras y, el cura o el vicario del pueblo tratarían a los contraventores de esta *Constitución* como relapsos de idolatría.

Insistentemente se prohíbe el culto a los muertos mediante prácticas como colocar en las sepulturas comida cocida o asada, “por cuanto los indios creen que las almas de los difuntos comen y beben, y el cura deberá cuidar las puertas de las iglesias para evitar que se desentierren los cuerpos de los cristianos para llevarlos a los sepulcros de sus antepasados”. A los contraventores se los debía tratar como relapsos de idolatría.

Los hombres o mujeres, agentes de la religión andina, fueron, como se vio precedentemente, tratados como “ministros de la idolatría”, por tanto, sus nombres debían constar en los libros de la iglesia con la obligación de aquellos de asistir mañana y tarde a la doctrina, como los niños. Para faltar a la doctrina se requería la licencia del cura y el contraventor debía recibir doce azotes y, si era reincidente, un mayor castigo.

Las *Constituciones* promueven la fiesta de la Cruz con una procesión y misa cantada. Tal conmemoración significaba que “se ha triunfado frente a la idolatría”. La iglesia debía entregar a los indios de la doctrina tres pesos para comprar cera para la fiesta y esta información debía constar en el libro de la iglesia.

La fiesta de la Cruz, la Semana Santa, la Navidad y otras como las de la ascensión de la Virgen María, las de algunos santos como San Juan, San Pedro y San Pablo, etc., fueron celebraciones ge-

neralizadas en el todo mundo cristiano y no sólo en América, particularmente luego del Concilio de Trento, efectuado, como se ha dicho, entre 1545 y 1563.

El documento de las *Constituciones* de Arriaga concluye sintetizando todos los recaudos que debían mantener los agentes de la religión católica para dismantelar los cultos antiguos y dice así:

El Cura y el Vicario de esta doctrina, estará advertido, que todos los Indios, y Indias de esta doctrina adoraban sus Huacas, Conopas, Huancas, o Chíchic, el Sol, la Luna, y Estrellas; especialmente a las Siete Cabilas, que llaman Oncoy, y a las Tres Marías, que llaman Chacra, y al Trueno, y Rayo, y tenían en sus casas Idolos Penates, que llaman Conopas, y assi mismo adoraban a sus progenitores que llamaban Malquis, y a los Huaris y a sus Pacarinas. Y hazían cada año fiesta a las dichas Huacas con sacrificios de Llamas, y Cuyes y ofrendas de Chicha, Mullu, Paria, Llacsas, Sancu, Coca, y Sebo quemado; y ayunaban ciertos días no comiendo sal, ni agí, y se abstenián de dormir con sus mugeres; y los Hechizeros Ministros de Idolatría los confessavan sus pecados a su modo gentílico, los cuales dichos hechizeros solían predicar su fiesta diciéndoles que el Dios de los Españoles era solo para los Españoles; y las Huacas para los Indios, y que de sus Pacarinas salieron sus progenitores, para lo cual niegan el origen de todos los hombres de Adán y Eva, y assi mismo dizen, que ay vn lugar diputado donde van las almas que llaman Vpaymarca, y que las almas comen y beven, y assi lo principal que es que el Cura de esta doctrina ponga particular cuidado en la predicación. Refutándoles sus errores, y enseñándoles el verdadero camino de su salvación para que conozcan a Cristo nuestro Redemptor, y si no lo hizieren les pedirá Dios nuestro Señor muy estrecha cuenta, de las ovejas que tiene a su cargo, etc. y lo firmó. A estas constituciones podrá añadir, o quitar, o mudar lo que pareciere conveniente.⁸¹

Doctrineros, lenguas y cronistas

Los primeros doctrineros, lenguas y cronistas se vieron en la situación de buscar algún tipo de equivalencia de los términos indígenas que debían emplearse en las traducciones a las lenguas originarias sobre conceptos de la doctrina cristiana. En ocasiones debían

⁸¹ José de Arriaga, "Extirpación de idolatrías del Perú", En: *Crónicas peruanas de interés indígena*, B.A.E, T. CCIX, Madrid, s.a.

explicar los argumentos doctrinales con perífrasis o repeticiones u otros recursos. Estos primeros gramatólogos o lexicógrafos doctrineros debieron pensar por qué no era recomendable el uso de las palabras indígenas y si debían sustituirlas por las del castellano o incluso por expresiones completas en latín, en medio de los textos en lengua originaria.

La estrategia principal fue la de evitar confusiones doctrinales por parte de los mismos curas o seglares doctrineros, encargados de difundir la nueva religión entre los indígenas. Sin duda los “lenguas” –es decir los expertos en las lenguas americanas–, pasaron previamente por la comprensión del pensamiento religioso indígena y de las visiones existentes acerca del cosmos en las culturas americanas.

Estos *lenguas* europeos –generalmente españoles– o los nacidos en América –criollos–, estaban al corriente de las nociones del cosmos construidas desde los pueblos originarios. Tales conocimientos se desarrollaron desde los primeros momentos de la conquista, particularmente en México y Guatemala y, seguidamente, en los Andes, especialmente en Perú.

Otro es el caso de los *lenguas indígenas*, indígenas cristianizados, generalmente pertenecientes a las élites y que cumplieron un rol de visagra entre su propio mundo y el mundo colonial en el cual participaban –con privilegios– si se los compara con los exiguos derechos de la gente del común. En los Andes este rol de las élites indígenas se ejemplifica con figuras como las de Guamán Poma de Ayala, o de Pachacuti Yamqui Salcamaygua y, en un cierto sentido, con la del inca Garcilaso cuya obra fue prohibida en el marco de las rebeliones del *Taqui Onqoy* porque, según el juicio de la iglesia de la época, su lectura inspiraba las conductas revoltosas.

En el caso mexicano, algunos cronistas buscaban conciliar la información obtenida de las culturas originarias con las ideas prevaletentes en su entorno intelectual o validar alguna explicación que abundara en favor de la idea de la precedencia de la evangelización en tierras americanas, por lo cual “cristianizaron” a dioses y héroes indígenas y les atribuyeron virtudes acordes con las que debía alcanzar un cristiano. Según Franklin Pease⁸² es el caso de fray Tori-

82 Franklin Pease G.Y., Estudio Preliminar, “En busca del origen de los indios”, En: García,

bio Benavente que presentó la figura de Quetzalcóatl como el iniciador de una “predicación distanciada” y en los Andes, el cronista Juan de Betanzos,⁸³ quien dotó de virtudes cuasi cristianas a la figura del inca Pachacuti Yupanqui: templanza e incluso virginidad.⁸⁴ La admiración de Betanzos por la cultura de los incas se debió, seguramente, a su conocimiento de la lengua quichua⁸⁵ y al parentesco, por matrimonio, con la nobleza indígena.⁸⁶

En México, Benavente destaca en Quetzalcóatl la voluntad de hacer sacrificios como el sangrarse y de caracterizarse por la templanza.⁸⁷ Curiosamente el cronista incluso desmiente el que el sangrarse voluntariamente - generalmente con espinas-, fuera un acto inspirado por el demonio aunque no descarta que el demonio haya dejado de aprovecharse de este hecho. Por su parte Motolinia no

Gregorio, ([1607], [1779], 1981) *Origen de los indios del nuevo mundo*, Estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., Fondo de Cultura Económica, col. Biblioteca Americana, México, pp. IX-XLI; pp. XIX-XX y nota 27

83 Juan de Betanzos, [1551], (1987), *Suma y narración de los Incas*, Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio, En conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid, 1987.

84 Betanzos, (1987: 31, cap. VIII) dice: “*Inga Yupangue era mancebo muy virtuoso y afable en su conversación era hombre que hablaba poco para ser tan mancebo e no se reía en demasiada manera sino con mucho tiento y muy amigo de hacer bien a los que poco podían y que era mancebo casto que nunca lo oyeron que hubiese conocido mujer y nunca lo conocieron los de su tiempo decir mentira e que pusiese cosa que dejase de cumplir e como él tuviese estas partes de virtud y valeroso señor aunque mancebo...*”

85 Según María del Carmen Martín Rubio 1987-b: XIII. “*Prólogo*”, el joven Betanzos conocía muy bien la lengua quichua, la cual probablemente aprendió antes de su llegada a los Andes. Señala que Betanzos compuso una doctrina cristiana y dos vocabularios quechuas, los cuales sin embargo han desaparecido. Por 1539 estaba en Santo Domingo y ya en 1542 estaba en el Cuzco lo cual significaría que los textos de Betanzos incluso precederían al *Lexicón* y a la *Gramática* de Domingo de Santo Tomás, aparecidos en 1560. Ver igualmente: Martín Rubio, María del Carmen, 1987-c: “*La genealogía incaica de Betanzos, comparada con la de otros cronistas*”, En: Juan de Betanzos, [1551], (1987), *Suma y narración de los Incas*, En conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid, pp. LXXVII-XCIII.

86 En Cuzco se casó con la princesa *Cuxirimay Ocllo* [que vendría de: *cussi* ‘alegre’, y *rimay* ‘hablar’, ‘la del alegre hablar’, llamada luego Angelina Yupanguí. Cuando nació esta princesa fue escogida por Huayna Capac como la *pivi huarmi* de Atahualpa, de quien fue su prima y no su hermana, como ocurría con las esposas principales de los incas reinantes. Ver: Martín Rubio, 1987-b: XV.

87 Motolinia (citado por Pease, XIX, nota 27.) dice: “*Este [Quetzacoatl] salió hombre honesto y templado. comenzó a hacer penitencias de ayuno e disciplinas, y a predicar, según se dice, la ley natural... No fue casado ni tomó mujer, antes bien dicen que vivió honesta y castamente... comenzó el sacrificio y a sacar sangre de las orejas y de la lengua, no por servir al demonio, según se cree, mas por penitencia contra el vicio de la lengua y del oír. Después el demonio aplicó a su servicio...*”

quiso o no creyó conveniente aceptar que, en el caso de aztecas, mexicas, este sacrificio era en honor de sus propios dioses, precisamente para mostrar que los indígenas podían hacer dolorosas penitencias porque ya poseían virtudes visto que habían sido instruidos en la fe católica.⁸⁸ Ya se ha examinado la idea de que la cristianización de los americanos precede al descubrimiento y a la conquista y que, algunos apóstoles, como Santo Tomás, ya habían llegado antes que los españoles a América. Este punto tiene relación con las discusiones de la época acerca del origen de los americanos, cuya discusión no abordo en este trabajo.

En el proceso de catequesis fue crucial el cumplimiento del sacramento de la confesión, el bautismo y el matrimonio. La confesión contribuía –con ventajas–, a la desarticulación de las religiones autóctonas y el bautismo era trascendental para conseguir el apoyo administrativo de la iglesia y el de los militares en la iniciación de la catequesis.⁸⁹ El peso de la confesión es obvio: así se podía “descubrir” – y castigar–, las prácticas “idolátricas” de los americanos.

Una importante fuente para comprender este rol de los ideólogos de la cristianización es la redacción de manuales y otros instructivos⁹⁰ –como cuestionarios–, para confesar. Estas herramientas permitían a los curas de las distintas órdenes y a los seglares doctri-neros poner en marcha los mecanismos de detección del mundo religioso americano, expresado fundamentalmente en los mitos pero igualmente en los cantos y las danzas rituales. Este último es el caso

88 Para el tema de los sacrificios humanos, el canibalismo y la automutilación se puede ver el magnífico trabajo de Serge Gruzinski, (1992: 89, imágenes 66 y 67), quien sirviéndose de la imágenes del Codex Magliabechiano, ilustró tales prácticas.

89 Ver: Gruzinski, Serge, 1969: “Aculturación e individualización: Modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI-XVIII”, En: *Cuadernos para la evangelización en la historia de América Latina*, Centro Las Casas, Cusco, Perú, pp. 9-32. En este ensayo se resalta cómo ocurren, a lo largo de tres siglos, los procesos de pérdida de los elementos de la identidad cultural nahua, la sustitución de recursos culturales propios como equilibrio físico, mental y moral por el concepto cristiano de alma; igualmente la falta de uso de los recursos provistos por la iglesia para la confesión, como la introspección, las maneras de descifrar qué cosa era el “pecado”, etc. El autor revisa el concepto de libre albedrío a la hora de establecer las relaciones familiares y sociales. En suma, se propone que la confesión católica equivale a un mecanismo refinado de sujeción colonial, cuyos efectos específicos todavía deben escrudiñarse.

90 Por ejemplo el de José de Arriaga, “Extirpación de idolatrías del Perú”, En: *Crónicas peruanas de interés indígena*, B.A.E, T. CCIX, Madrid.

del *Rabinal Achí*, que pervive en Guatemala,⁹¹ Gracias a estas estrategias se ha podido conocer mitos fundacionales como el maya del *Popol Wuj*⁹² o el mito andino conocido, a través de las traducciones de José María Arguedas, como *Dioses y hombres de Huarochirí*.⁹³

En lo que sigue me voy a referir a Guamán Poma, a Fr. Jerónimo de Oré para el caso del kichwa y, brevemente, a Pachacutic Yamqui Salcamaygua, para el aymara, aunque con referencias a otros autores de la época. Pretendo ejemplificar las manipulaciones hechas a las culturas y lenguas andinas, kichwa y aymara, respectivamente.

El caso de Guamán Poma

Sobre este cronista da raigambre indígena se ha reflexionado y escrito tanto que resulta difícil explorar nuevas aristas de su pensamiento. Me detendré en las opiniones de este autor en torno al funcionamiento de los sustentos doctrinales y, muy de paso, al funcionamiento de las doctrinas, instancias administrativas y territoriales de la iglesia, que aseguraban la adhesión y sumisión al gobierno colonial.

En las páginas y dibujos de su *Nueva Coronica* este cronista huamanguino se permite criticar los burdos mecanismos empleados en la cristianización, las acciones relacionadas con la instauración de las doctrinas y su vinculación con la extirpación de idolatría. Por cierto, también tiene ácidas y burlonas críticas a la administración civil española.

Es difícil deslindar si las ideas y religiosidad católica de Guamán Poma eran asumidas plenamente o si usó el recurso de los dogmas y otros comportamientos católicos para poder decir –sin exponerse demasiado– que, con la administración colonial, el mundo que había conocido estaba trastocado, como, a cada momento, lo reitera con su frase: *Y no hay remedio, y todo está al revés*.

91 Luis Cardoza y Aragón, *Rabinal-Achí, El varón de Rabinal, Ballet-drama de los indios quichés de Guatemala*, Traducción y Prólogo de Luis Cardoza y Aragón, Porrúa, México, 1992. No. 219.

92 Sam Colop, L.E., *Popol Wuj, Versión poética k'iché*, PACE-GTZ (Eds.), Cholsamaj, Guatemala, 1999. Igualmente: Sam, Colop L.E., *Popol Wuj*, Traducción al español y notas de Sam Colop, PACE-GTZ (Eds.), Cholsamaj, Guatemala, 2008.

93 José María Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirí*, FCE, México. Igualmente: Taylor, Gerald, 1991, *Huarochirí, ritos y tradiciones, Manuscrito quechua del siglo XVI*, Col. Biblioteca Andina de Boilsillo, IFEA y Col. Alasitas, Lluvia Editores, Perú, [1966], 1975

Las edades del mundo según Guamán Poma de Ayala

De la visión de Guamán Poma⁹⁴ he escogido un aspecto sobre el cual me quiero detener: la concepción de las “edades” del mundo y su articulación con la religión impuesta por el régimen colonial. Hago hincapié en la idea de que la duración temporal de las mismas se ubica en un tiempo mítico, aunque entrelazado con los eventos históricos que al propio cronista le tocó vivir.

Según el cronista las edades del mundo se inician con la primera generación de indios, la de los *Vari Vira Cocha runa*. Esta primera generación solo duró 830 años. Guamán asume que estos primeros indios descendieron de los españoles, por lo cual fueron llamados *uira cochás*⁹⁵. Esta descendencia de los españoles, asumidos como cristianos, le permite a Guamán sugerir que, desde estos inicios, los indios americanos pudieron tener una especie de intuición de un dios creador, con la adoración a *Ticze Viracocha*.⁹⁶

Los primeros indios, al tener “sombra” de conocer a Dios, invocaban a *Ticze Viracocha*. Guamán trae la siguiente invocación en kichwa con su traducción en castellano:

Ticze caylla uira cocha, dios maypin canqui? Hanac pachapicho? Uco pachapicho? Ticze caylla pachapicho? Runa camac, allpamantallutac⁹⁷cay pacha ymaymantapas rurac.

O [oh] dios mío español, hacedor de los hombres y del mundo. ¿a dónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el infierno? Hacedor de los hombres de la tierra y este mundo y todas las cosas, hacedor de ellas.⁹⁸

94 En todo este trabajo cito por la edición de Murra y Adorno: *Guamán Poma de Ayala*, Felipe, 1980: *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edic. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, Siglo XXI, col. América Nuestra 31, Vol. I, II y III. México, ([1612 o 1613 ?]), 1980.

95 Guamán Poma, cit... Vol. I, p.41

96 Guamán Poma, cit..., Vol. I., p. 42; 45, El nombre del dios *Ticze viracocha* < *ticze* [tiksi] y *viracocha* [wirakucha] que puede traducirse como: ‘principio, fundamento, base’. J.L. Urioste, 1980, Vol. I, p. 42; traduce este nombre como ‘señor fundamental, primario’.

97 Guamán escogió el verbo *llutana* para expresar la idea de ‘hacer la tierra o el mundo’, de modo que *llutac* significa el ‘hacedor’ o ‘creador’. Otro verbo que indica ‘hacer’, crear es *rurana* por tanto, el que crea o hace se puede expresar con *rurac* [rurak] o con *llutac* [lllutak]. Por fin la idea de ‘custodiar’, ‘gobernar’ lo que se ha hecho o creado en el mundo se expresa en *camac*, [kamak] como se advierte en *Pachacamac*. En todas estas formas la terminación -c/ -k/ es el morfema que indica el agente que realiza una acción verbal.

La segunda generación de indios es la de los *Vira Cocha Runa*, descendientes de los *Vari Vira Cocha Runa*.⁹⁹ De esta generación de indios salieron las demás personas a las cuales llamaron *Pacarimoc Runa*, cuyo nombre indica el amanecer de la humanidad.¹⁰⁰ Esta segunda generación de indios es la de los *Vari Runa pucullo*.¹⁰¹ Esta segunda edad duró 1312 años.¹⁰² Dicen que las mujeres parían de dos en dos, hombre y mujer.¹⁰³ Adoraron, como se acaba de ver, a *Ticze Viracocha*.¹⁰⁴ Tanto en la primera como en la segunda edad de los indios según Guamán, vivió una raza de gigantes.

Quisiera comentar que la presencia de gigantes estuvo entre las argumentaciones de distintos cosmógrafos, como es el caso del dominico Gregorio García, quien en 1607 editaba su *Origen de los indios del nuevo Mundo*.¹⁰⁵ En la tradición oral andina contemporánea, subsisten diversos relatos fabulosos sobre gigantes, algunos de corte precolonial¹⁰⁶ y otros de indudable signo postcolonial ya que tales gigantes se relacionan con personajes cristianos.

98 Guamán Poma, cit..., Vol. III, p. 854,

99 *Ibid.*, Vol. I, p. 41,

100 Del *kich. pacarina* 'amanecer', por tanto, *parcarina runa* 'gente del amanecer, del principio del tiempo'

101 J.L. Urioste (Vol. I, p. 45) traduce *pucullu* como 'casita'.

102 Guamán Poma, cit..., Vol. I, 1980

103 Este dato parece aludir al carácter misterioso y sagrado del nacimiento de gemelos. En todo caso, en la lengua *kich.* cuando se enumeran o cuentan varias cosas, en general se lo hace agrupándolas por pares.

104 Guamán Poma, cit... 1980, 45, Vol. I

105 Gregorio García, *Origen de los indios del nuevo Mundo*, Estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., FCE, México, Biblioteca Americana Proyectada por Pedro Henríquez Ureña y publicada en su memoria, FCE, México. El extenso título de la edición de 1729 es: *Origen de los indios del nuevo Mundo, e indias Occidentales/ Averiguado con discurso de opiniones/ por el Padre Presentado Fr. Gregorio García,/ de la orden de predicadores. Tratanse en este libro varias cosas, y puntos/ curiosos, tocantes a diverfas Ciencias, i Facultades, con que fe hace varia Hiftoria, de mucho gusto para el Ingenio, i Entendimiento de Hombres/ agudos, i curiosos,/Segunda impresión, Enmendada, y añadida de algunas opiniones, o cosas notables, en maior prueba de lo que contiene, con Tres Tablas mui/ puntuales de los capítulos, de las Materias y autores/ que las tratan./Dirigido Al Angelico Doct. Sto. Tomas/ de Aquino/Con Privilegio Real/ En Madrid: En la imprenta de Francisco Martínez Abad. Año de 1729. [1607], 1981.*

106 Por ejemplo el relato de un hombre gigante o *jatun runa*, tan alto que casi topa el cielo. El gigante busca probar la profundidad de las aguas de las lagunas del área de Imbabura, hasta llegar a la laguna de Cajas, que lo hundió completamente. Con el propósito de salvarse el gigante, desesperado, se agarró de una enorme piedra del cerro Imbabura. La huella del desprendimiento de la piedra aún puede verse. En: Jara, Fausto y Moya, Ruth, *Taruca, Ecu-*

Volviendo a la segunda edad de los indios según Guamán, en esta éstos etapa no solo tuvieron las nociones de un solo dios sino además de las tres personas de un solo dios, representadas en el *padre* o *yayan runa muchochic*, llamado *Yayan Illapa* ‘padre Rayo’; en el ‘Hijo del medio’, *churin runa cuyapapac* llamado *chaupi churin Illapa*, ‘hijo del medio de Rayo’ y, en el ‘Hijo menor’, *sulca churin causay coc micoy con runap allinninpac*, ‘hijo menor del rayo’.¹⁰⁷ Esta argumentación de Guamán, me parece, aprestaba al lector acerca de un cierto conocimiento intuitivo del dogma de la Santísima Trinidad, previa la etapa de la catequización.

Según Guamán, la tercera edad de los indios es la de los *Purun Runa* y las *Purun uarmi*, edad en la que se empiezan a desarrollar algunos conocimientos y artes referidos a la agricultura, el riego, la construcción, el manejo de los metales, el arte de tejer. Esta generación salió de los hombres de las edades de los *Uari Uira Cocha Runa* y la de los *Uari Runa*. Duraron y se multiplicaron en 3200 años y de este computo desagrega 1132 años en los cuales ocurrió una verdadera creación cultural.¹⁰⁸ Para Guamán los *Purun runa* provinieron de “nuestros padres” Adán y Eva y de los descendientes de Noé. Si no fuera así, según Guamán, dios no habría enviado a sus profetas y apóstoles a las Indias,¹⁰⁹ con lo cual el cronista se coloca del bando de quienes pensaban en los procesos de pre-cristianización, ocurridos antes de la conquista española. Aunque ni la palabra ni el nombre de dios todavía no fueran revelados, en esta tercera edad los hombres tuvieron conocimiento del dios del cielo o *Pachacámac*.¹¹⁰ Así, la gente de esta edad tuvo “sombra de conocer a dios”, de modo que, aconsejaba el cronista, se debe procurar “mezclar [esas leyes del dios antiguo] con la ley de Dios [católico] para su santo servicio”.¹¹¹

dor quichuacunapac rimashca rimaicuna/La venada, Literatura oral quichua del Ecuador, Abya Yala/CEDIME (eds.), Quito, [1982], 1987; pp. 101-103.

107 Al hablar del segundo hijo *sullca churin Illapa* Guamán (ibid, 1980: 46, Vol. I) lo llama el “cuarto” hijo, lo que sin duda es un error, porque inmediatamente el cronista aclara que se trata de tres personas, que se llaman *Illapa*.

108 Guamán Poma, cit...Vol. I, p. 48,

109 Ibid.pp.49-49

110 Ibid., p. 50

111 Ibidem.

Guamán trae a colación la idea de que, “según unos”, los indios salieron de la “casta de los judíos” porque también son blancos y barbudos y tuvieron la ley de Moisés.¹¹² Lanza la hipótesis de que si los indios provinieran de los turcos o moros, serían también barbudos y tuvieran la ley de Mahoma.¹¹³ Esta argumentación previene al lector en el sentido de que esta descendencia de judíos (de donde salieron la descendencia de Adán y Eva, de Moisés y del propio Jesucristo), garantizaba la adopción futura del cristianismo. El cronista también señala que, según otros pensadores, en esta edad los indios eran salvajes, sin ley ni oración.¹¹⁴

En esta edad no había ceremonias, ni borracheras ni *taquíes*, es decir cantos y danzas de carácter religioso.¹¹⁵ En esta edad ocurrieron pestilencias que diezmaron a las personas, las que además fueron comidas por los buitres y cóndores, pese a lo cual se multiplicaron. En esta época surgieron muchas lenguas, trajes y parcialidades.¹¹⁶ El cronista se ubica en su propio tiempo y aprovecha para decir que son los españoles quienes han enseñado a los indios del Perú las malas costumbres.

La Cuarta generación o edad es la de los *Avca Runa* o *Auca Pacha Runa*, en la cual se desarrollaron las artes de la guerra, la construcción de las pucara o “fortalezas”. Duraron y se multiplicaron por 2.100 años.¹¹⁷

Guamán insiste en que el “antigüísimo Dios” trajo a la primera gente, la cual descendió de Adán y Eva, de las tribus del fecundo Noé, aceptando la noción del diluvio universal. Así, los de esta cuarta generación de indios, son descendientes de Moisés y de los *Uari Uira Cocha Runa*, los *Uari Runa* y los *Purun Runa*.¹¹⁸ Igual se dice de la existencia de *Yaru Uilca* quien es “muy muy mucho más alto”, señor de todas las naciones. Precisamente *Yaru Uilca* descendió de Adán, por la vía de la descendencia de Noé y la de los *auca runa*.¹¹⁹

112 *Ibíd.*, p. 49

113 *Ibíd.*

114 *Ibíd.*

115 *Ibíd.*, p. 48

116 *Ibíd.*, p. 50

117 *Ibíd.*

118 *Ibíd.*

119 *Ibíd.*, p. 59

En esta edad los indios adoraron a dios como lo hicieran los antiguos indios, es decir, los de las generaciones precedentes.¹²⁰ Esta edad se caracterizó por la construcción de infraestructura para la guerra, la elaboración de armas, el conocimiento de los metales como la plata y el oro, la construcción de distintos instrumentos musicales.¹²¹

Guamán llama *ucupacha supaypa uacin* al “infierno” católico, destino de los injustos, los malos y los pecadores. Uno de los planos del mundo andino, el mundo de abajo, o *ucu pacha*, se equipara por tanto al concepto católico de ‘infierno’. Este mundo está poblado por los *supay* o ‘demonios’, como lo sostienen otros cronistas o lexicógrafos de la época. Esta traducción de *supay* como ‘demonio’ o ‘diablo’, en rigor no se relaciona con el carácter burlón y de *trickster* de los *supay* andinos. Guamán aprovecha la mención al infierno para afirmar que la vida de los indios se echa a perder a causa de los españoles, las inadecuadas conductas de los sacerdotes, justicias y visitantes “porque todo es contra indios y pobres”¹²² El cronista, además de proponer *ucu pacha* como ‘infierno’, tradujo *hanac pacha* como ‘cielo’ y empleó la expresión *caylla pachapi* como “cabo del mundo”. Todos estos conceptos pasaron por el tamiz de la nueva religión del cronista y por las ideas cosmográficas europeas –previas al descubrimiento de América– según las cuales el mundo tenía un fin, un “cabo”, luego del cual todo era un abismo.

Para resumir Guamán dice que estas cuatro edades: Uari uri runa, Uari runa, Purun runa y Auca runa, duraron 5.300 años y luego ya vino la conquista de los incas.¹²³ El cronista explica las jerarquías sociales en el incario¹²⁴ y enfatiza en algunos personajes de la nobleza como don Martín Guamán Malque, segunda persona del inca Topa Inga Yupanque y de su mujer Juana Curi Ocllo, reina, e hija del inca Topa Inga Yupanque y su ancestro.¹²⁵ Así pues, el propio Guamán se asume con la autoridad necesaria para explicar estas genealogías míticas o las intrincadas conexiones de los indios con los personajes del

120 *Ibid.*, p. 52

121 *Ibidem.*, p. 52

122 *Ibid.*, p., 56

123 *Ibid.*, p. 52

124 *Ibid.*, pp. 52-53

125 *Ibid.*, p. 11 y p.59

Antiguo Testamento. Demás está decir que éstas son argumentaciones corrientes entre los doctrineros, lenguas y cronistas, incluidos los de raigambre indígena.

Finalmente es de destacar que Guamán es un conocedor de la obra catequética de sus contemporáneos como Fray Luis de Granada, Fr. Jerónimo de Oré y el dominicano Fray Domingo de Santo Tomás, quien publicó, como se sabe, su gramática y vocabulario en la segunda mitad del S. XV, en 1560.¹²⁶

Jerónimo de Oré: el doctrinero que usa el canto en los Andes

Un trabajo excepcional para la catequesis en los Andes es el del fraile franciscano Luis Jerónimo de Oré quien, en 1598, escribe su ya mencionado *Symbolo católico indiano*.¹²⁷ La obra, en su parte explicativa doctrinal está redactada en castellano, aunque con notas en latín en los márgenes para aclarar sus tesis y no dejar dudas acerca del sentido que el autor buscaba transmitir, en estricta concordancia con los preceptos de la iglesia.

Oré usa el quichua en prosa y en verso para explicar la doctrina y los misterios de la fe, y puesto que la obra iba a ser usada por los doctrineros, no escatima el uso de notas en latín junto a los textos en quichua.

Oré no sólo que desarrolló los contenidos teológicos para la catequesis, sino que además propuso un método para su enseñanza a través del canto. Incluyó detalladas recomendaciones sobre aspectos como la organización de los altares, las procesiones y, en general, la del culto, en especial en torno a la devoción mariana.

Oré pensaba que se podía suplantar el canto y la música que se ejecutaban en las ceremonias destinadas a los cultos ancestrales. Este franciscano tuvo dominio del canto gregoriano o canto llano y de algunos instrumentos musicales (el órgano, la chirimía y quizá la flauta y la trompeta).¹²⁸

126 *Ibid.* Vol. III, p. 855

127 Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo católico indiano*, Impreso en Lima por Antonio Ricardo 1598, Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar OFM, Col. *Ars Historiae, Australis*, MCMXCII, 1ª ed. 1992, Lima, pp. 462. [1598], 1992.

128 Luis Enrique Tord "Luis Jerónimo de Oré y el *Symbolo Católico Indiano*", En Oré: [1598],

Oré pensaba que los indios podían sacar provecho del recurso de la música pues aprenderían de modo más fácil la doctrina y, por ello, exhortaba a los curas para que, en sus parroquias, ofrecieran cantos de alabanza a dios. Proponía que los indios cantores de las doctrinas, cada día de la semana, o según lo establecido para las fiestas religiosas, cantaran himnos y cánticos espirituales:

(...) y los niños de la escuela y los muchachos de la doctrina se críen con leche tan segura y provechosa: y sean destetados de los cantares suyos supersticiosos, dañosos y contrarios a la fe católica y a las costumbres honestas y loables.¹²⁹

Jerónimo de Oré no dudaba de la aceptación del canto para fines doctrinales, entre otras cosas “porque a los indios les gusta los cánticos”. Y continuaba con la información de que los religiosos le habían solicitado que procurara la impresión de su *Symbolo*, en el cual se trataba de los misterios de la fe, y sostenía que, con la música, se podía penetrar eficazmente en el corazón de los indios como con un “cuchillo de dos filos”.¹³⁰ Cantos y música forman el corpus de la metodología de Oré para enseñar la doctrina. Esta estrategia coincidía con la recomendación de la sesión número 25 del Concilio de Trento.

Amparándose en la mención de distintos santos –que usaron las lenguas locales y los recursos poéticos para la enseñanza doctrinal–,¹³¹ Oré pasa a explicar los recursos empleados en su *Symbolo* entre los cuales menciona “el metro sáfico, que consta de trocheo, spondeo y dáctilo y dos y trocheos, que es el mismo verso en el que Horacio compuso su oda segunda”¹³² y es el mismo metro frecuentado por la iglesia para diversas obras y que ejemplifica a través de distintas citas, generalmente en latín. Todos estos ejemplos le sirven

1992, pp.15-34; p. 19

129 Oré, cit. ..., pp. 200 -201 (El destacado es mío)

130 *Ibid.*, p. 202

131 Oré menciona a santos como Ambrosio, Gregorio, Hilario, Prudencio y otros que emplearon el toscano, el romance (castellano) y otras lenguas de las naciones cristianas, y agrega que hay versos, y composturas diferentes en octavas, sonetos y tercetos, canciones y en otros metros de la poesía latina, italiana y castellana, lo cual ayuda a la devoción de la fe católica. 1992, p. 203

132 *Ibid.*, p. 204

para argumentar que es con palabras y con el ejemplo cómo se debe dirigir a los indios para lograr que alaben a dios.¹³³ En cuanto al análisis de los recursos poéticos empleados por Oré puede examinarse el trabajo de Margot Beyersdorff.¹³⁴

Los cielos y los hombres en Oré

Oré trata la creación de los cielos y sus astros y el origen de la humanidad por parte de un Dios único, contrastando esta fundamentación cristiana con la de los indígenas, basada en la creencia politeísta de las *guacas*:

(...) [dios es autor] de la creación de los cielos, y de los ángeles, del sol y de la luna, y de las estrellas, y de todos los animales y plantas, y finalmente de la creación caída y reparación maravillosa del hombre: porque se acaben de desengañar los indios, que todos los hombres se derivan del primer hombre que fue hecho ir Dios, y también crean y sepan que el sol, la luna y las estrellas, y los altos cerros nevados y los volcanes y Guacas, no son dioses (como por tales los adoraron en su idolatría y gentilidad) sino criaturas del altísimo Dios, cuya omnipotencia resplandece en todas las obras de sus manos, que se contienen en el cielo y en la tierra y en todo el mundo visible e invisible lo que con su infinito saber, sacó del abismo de no ser, al ser y hermosura maravillosa que a nuestros ojos y noticia se descubre.¹³⁵

El Tercer Concilio de Lima como telón de fondo del *Symbolo* y los métodos de Oré

Oré escribió su obra a partir de las decisiones acordadas en el ya mencionado III Concilio de Lima de 1583. Ya sugerimos que el autor estaba al tanto del Concilio tridentino y que recogió sus recomendaciones, en particular las referidas al modo de organizar el culto. El

133 *Ibíd.*, pp. 205-206

134 Margot, Beyersdorff, "Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré", En: Urbano, Henrique (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Estudios y Debates Regionales Andinos, 84, Cusco, Perú, 1993, pp. 215-237.

135 Oré, cit., p. 202

III Concilio de Lima dio particular importancia a las lenguas vernáculas como medio de la comunicación doctrinal: los eclesiásticos debían aprender las lenguas indígenas antes de que los indígenas abandonaran las suyas. Este Concilio definió un *Catecismo menor* con 116 preguntas y respuestas. Oré tomó la decisión de transformar este catecismo en siete cánticos, uno para cada día de la semana.

Oré, conocedor del kichwa y de otras lenguas andinas, recurrió a los mejores “lenguas”, también curas, para verificar la corrección del lenguaje y, lo más importante, la fidelidad lingüística en la transmisión del espíritu de los mensajes doctrinales. Sabía el aymara y, seguramente también conoció la lengua puquina, la mochica y la llamada *brasílica*.¹³⁶

Oré fue uno de los peritos en lenguas indígenas o lenguaraz nombrado por Toribio de Mogrovejo para redactar y traducir los libros del Tercer Concilio de Lima. Esta política lingüística tenía por objeto facilitar la unificación de las lenguas indígenas en la redacción de las cartillas y los catecismos así como facilitar la tarea de los misioneros para quienes se requería de textos bilingües.¹³⁷ Hay evidencias de que Oré, por su dominio del kichwa, fue invitado a Tercer Concilio de Lima, entre 1582 y 1593, con el propósito de ayudar en la preparación del catecismo dirigido a los indígenas. El mandato de escribir un catecismo fue encomendado a especialistas de las misiones establecidas en el Perú, como las de los dominicos, franciscanos, mercedarios y los recientemente llegados jesuitas.¹³⁸

Oré explica la importancia del Tercer Concilio de Lima para la traducción de la doctrina, el catecismo y el confesionario a las lenguas quichua y aymara.

Y [en este III Concilio] se determinaron decretos y leyes santísimas de reformation y muy provechosas para los indios, y para los sacerdotes sus curas hizose traducción de la doctrina Cristiana, y del Catecismo y Confesionario en las dos lenguas generales, Quichua y Aymara.¹³⁹

136 En este texto no se explicita cuál es la lengua *brasílica*, pero seguramente se trata del *tupinambá*, el cual precede, como lengua generalizada, al guaraní. Tord, cit...,1992, p.22

137 Tord, cit., p.9.

138 Noble David Cook, “Luis Jerónimo de Oré: Una aproximación”, En Oré: ([1598], 1992) Llemnis. 1992, pp., 5-61 en pp.39-40

139 Oré, cit....p.181

Habla de la pertinencia y la diligencia que se debe mantener en las parroquias y, como se ha dicho, recomienda el uso del canto y de los instrumentos musicales, mandatos que se deben cumplir en todas las sinodales de las provincias del Perú.¹⁴⁰

Oré destaca, a lo largo de su obra, la importancia de saber la lengua y, además, puntualiza que no se trata de hacer ostentación de saberla sino de buscar, por este medio, el provecho de los indios. Este provecho significa la obediencia a las normas de la iglesia, al celo del clero, a las virtudes y, al manejo de las lenguas:

[Gracias] al santo celo de los preladados de las iglesias de este nuevo reino de Cristo, la desordenada se va reduciendo en muy buenos principios de reformation Christiana, guardando los curas de las ciudades y de los pueblos de los indios los decretos de los concilios provinciales limenses: por los cuales se rige todo el clero y proceden los sacerdotes con muchas ventajas de lo pasado, en ser idóneos de suficiencia, y de lengua y de virtud, y de los demás requisitos, si no de todos, a lo menos de los más necesarios, para tan alta empresa como la que Dios les ha encomendado (...)¹⁴¹

El P. Oré da cuenta de su propio trabajo doctrinal con las dos lenguas generales:

(...) me atreví a sacar a la luz algunos trabajos míos en metro, para la gloria de Dios principalmente, y también para utilidad de los indios, y provecho y ayuda de los religiosos de nuestra seráfica religión, y de otros sacerdotes a cuyas manos este humilde tratado llegare.¹⁴²

Oré puso a disposición de la iglesia sus sólidos conocimientos sobre la naturaleza de las lenguas y la cultura andina.¹⁴³ El autor esgrime estrategias como la de alabar lo que cree digno de mérito (por ejemplo ensalzar las cualidades de los seres de la naturaleza: aves, plantas, animales, montes, las fuentes de agua, etc.) y desman-

140 *Ibidem*.

141 Oré, cit...p. 120

142 Oré, cit...pp.200-201

143 Oré tenía conocimiento del aymara. Escribió, al parecer, el *Arte y vocabulario en romance y en las lenguas generales deste reyno quechua y aimara*, como lo señala Cook, 1992, p. 43

telar lo que puede inducir al mantenimiento de las “idolatrías”. Así, Oré aprovecha los conceptos y visiones culturales propios de los Andes y les asigna nuevos sentidos, acordes con el propósito de expandir el catolicismo.

Según Tord¹⁴⁴ las inquietudes intelectuales de Oré eran excepcionales, así como su conocimiento del latín culto y del latín eclesiástico, de las lenguas nativas, del canto y de los instrumentos musicales, cuyo empleo, como vimos, formaba parte de su método para enseñar la doctrina cristiana.

Los incas y el Taqui Onqoy

Para Oré la glorificación de dios ocurre en las naciones, específicamente en la de los incas, para lo cual recomienda además de todas las formas de exhortación, el buen trato a los caciques y a los demás indios:

(...) de todo lo descubierto en lo que cubre y está debajo del cielo hasta los Incolas [incas] y moradores de esta colonia y nuevo mundo, con los cuales debemos velar, trabajar en todas las cosas y hacer oficio, y obra de Evangelistas, arguyendo, enseñando, exhortando y rogando, increpando, reprendiendo y castigando [frase en latín]. Y tengan sufrimiento en las muchas ocasiones que dieren, no se turben ni traten mal a los Caciques, y a los demás indios., que se pierde mucho con eso del crédito con ellos, y del merecimiento para con Dios.¹⁴⁵

Siendo hijo de español acaudalado, Oré vivió su infancia en su natal Huamanga,¹⁴⁶ fundada por Francisco Pizarro, la ciudad se erigió para contener la rebelión de los incas que se refugiaron en Vilcabamba y, que “afligían” tanto a Lima como al Cuzco y al Alto Perú.¹⁴⁷ Huamanga fue el escenario de varios conflictos entre españoles.¹⁴⁸ Sin embargo lo más notable es la presencia del movimiento de resistencia denominado *Taqui Onqoy*,¹⁴⁹ iniciado por 1565, y cuya traducción

144 Tord, cit...pp. 18 y 19

145 Oré, cit... [1596], 1992, p. 206

146 Para el s. XVI se escribía *Guamanga*. Aquí se usa la ortografía contemporánea de *Huamanga*.

147 Tord, cit...,1992, p. 20

148 Por ejemplo las disputas de Cristóbal de Vaca contra los almagristas, la rebelión de Gonzalo Pizarro entre 1544 y 1548, la de Francisco Hernández Girón que se dio entre 1553 y 1554.

sería “la enfermedad del baile” o “la enfermedad del canto”. Este movimiento invitaba a expulsar a los españoles y a retornar a las antiguas huacas o divinidades andinas. El *Taqui onqoy* surgía en el preciso momento de la contrarreforma, lo que volvía más imperiosa la decisión de los españoles de ampliar las fronteras políticas de la adhesión a la fe católica.

El virrey Toledo dudó sobre si impulsar los mecanismos de la inquisición o si crear nuevas medidas para procurar el ocaso de las religiones andinas. Es sabido que tomó la segunda opción al institucionalizar la *extirpación de las idolatrías*. Esta medida profundizó las diferencias entre la “república de españoles” y la “república de indios”, como llamara Guamán Poma a estos sectores contradictorios de la sociedad andina de Perú. Sin duda terminaron por corroerse las alianzas entre españoles y los nobles incas y, en general, entre aquellos y la sociedad indígena andina en su conjunto.¹⁵⁰

El *Taqui Onqoy* ha sido comprendido tanto como un movimiento de resistencia cuanto como un movimiento milenarista y utópico que propone el retorno al orden social previo a la conquista, es decir, el retorno al orden social del Tahuantinsuyo y, en lo religioso, la vuelta a los y las huacas primigenios.

El recurso de apelar a la propia religión es, sin duda, un acto de resistencia que tocaba las fibras más sensibles de la identidad. El llamado a la religión o a la religiosidad¹⁵¹ propia, en cualquier caso,

149 Ver: Duviols, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial. L'extirpations de l'idolatrie entre 1552 et 1600*, IFEA, Paris-Lima, 1971.

Por su parte Rolena Adorno, hablando de la visión de Guamán Poma sobre las campañas de extirpación de idolatrías dice que este autor, inicialmente, es decir por los años setenta, se expresó con admiración sobre el proceso emprendido por el extirpador de idolatrías, Cristóbal de Albornoz. Años más tarde, y en el contexto de la extirpación de idolatrías emprendida por Ávila en Huarochirí, Guamán expresó sus críticas. Adorno dice que Guamán Poma reaccionó con “horror” frente a este hecho porque vio en la extirpación de idolatrías nuevos elementos para una descarada explotación a los indígenas. 1980, p. XXXIX

Para una revisión general de las implicaciones del movimiento del *Taqui Onqoy*. Ver: Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía, Muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Insumos Gráficos S.R.L., Lima, Perú, 1988.

Para el mito de Huarochirí Ver el ya citado trabajo de Gerald Taylor, *Huarochirí, Ritos y tradiciones*, IFEA/Lluvia editores, Lima, 2001

150 Ver este aspecto en torno al *Taqui Onqoy* En: Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía, Muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Insumos Gráficos S.R.L., Lima, Perú, 1988, pp. 109-116

151 Me parece útil establecer la diferencia entre religión y religiosidad, por cuanto la segunda

ha sido empleado recurrentemente en los Andes a lo largo de los últimos quinientos años, pese a todos los cambios ocurridos en el curso de las transformaciones sociales y políticas de carácter colonial y neocolonial.

Aunque ya lo he mencionado, es preciso recalcar que el desempeño de Oré ocurría en el marco de movimientos andinos insurreccionales: el del Taqui Oncoy y el de Tupac Amaru. El del *Taqui Onqoy*, fue iniciado por 1565. En 1571 la ciudad de Huamanga recibió al virrey Toledo, quien a su vez capturó a Tupac Amaru en Vilcabamba. Estos últimos acontecimientos debieron influir en Oré, quien tenía entre 7 y 12 años de edad para la etapa comprendida entre 1565 y 1570, época activa de estos movimientos.¹⁵²

Por los años 1565 y 1566, por orden de Felipe II, se difundían los decretos del Concilio de Trento, que establecían cómo incrementar entre los indígenas la adhesión a la fe católica. En 1567, a raíz de los decretos de Trento, se convocó al II Concilio de Lima. Para entonces, como se ha mencionado, Oré ya estaba informado de los mandatos tridentinos y esa época debió anteceder en pocos meses o coincidir con su ingreso a la orden franciscana.¹⁵³

Oré escribió, en 1607, el *Ritvale, sev Manvale Pervanum*,^{154, 155} Respecto al *Rituale sev manuale peruanum*, las secciones en quechua y aymara fueron mayormente preparadas por Oré, y el texto en *puquina*¹⁵⁶ por el jesuita Alonso de Barzana.¹⁵⁷ El *Rituale* se escribió, como se acaba de ver, en quichua y aymara y, en mochica, puquina, guaraní y la lengua brasílica. Al parecer, considerando las cuestiones de

solo es posible luego de que se arrasaron las estructuras mentales e institucionales de los cultos antiguos en el proceso de cristianización. Dicho de otro modo, la religión católica en los Andes está profundamente teñida del pensamiento mítico originario que se enlaza, subordina o superpone a los mitos de origen judeo cristiano.

152 Ford, cit... pp. 20, 21

153 *Ibid.*, p.21

154 El título completo es: *Ritvale, sev Manvale Pervanum, et forma brevis administrandi apud Indos sacrosancta Baptismi, Penitentiae, Eucharistiae, matrimonii Extremaunctionis Sacramenta*, Neapoli, Jacobum Carlinum, Constantinum Vitale, 1607.

155 *Ibid.*, p.21

156 El quichua, el aymara y el puquina eran las leguas andinas más importantes en el SXVI, debido no solo a su parentesco sino al hecho de que eran habladas en los territorios en los cuales el proceso catequizador inicial debía ser intenso y bien planificado.

157 Cook, cit..., p. 46

la reforma, Oré pensaba que era muy importante escribir su *Rituale seu manuale peruanum* en “romano peruano con las traducciones necesarias”.

En el *Prohemio* de su *Symbolo Catholico Indiano* Oré menciona que “averiguó” varias de las ideas que sustentaron los viajeros más importantes de la época como Cristóbal Colón y Américo Vespucio. Oré conoció la obra de cronistas como la del capitán Gonzalo Hernández de Oviedo,¹⁵⁸ la de Francisco López Gomara,¹⁵⁹ cosmógrafos como Pomponio Mela.¹⁶⁰ Es decir autores que hablaban del viejo y del nuevo mundo.¹⁶¹ Oré conoció al inca Garcilaso.¹⁶² Resalta la importancia del clérigo Cristóbal de Albornoz, extirpador de idolatrías, quien colaboró con Guamán Poma de Ayala, quien a su vez tenía vínculos con la familia de Oré.

En cuanto a las ideas doctrinales sus fuentes son el viejo y el nuevo Testamento, particularmente los evangelios de Lucas, Juan, Mateo, Marcos. Los textos de San Agustín, los de Santo Tomás, los ejemplos de vidas de santos como San Crisóstomo, San Pedro, San Atanasio, San Zacarías, San Ambrosio y, para alinearse con su orden, San Francisco de Asís. Debe destacarse la influencia en el pensamiento de Oré de la obra de fray Luis de Granada, de quien toma su doctrina por considerarla muy provechosa para la tarea de darla a conocer a los doctrineros.¹⁶³ Oré también cuenta con la información

158 Gonzalo Hernández de Oviedo y su *Historia general de las indias*, citada por Oré en el *Prohemio* y en el cap. VIII Oré, [1598], 1992, p.77

159 *Ibid*, p. 78

160 Pomponio Mela es citado por Oré, [1598], 1992, p. 78

161 Tord, cit., pp. 22, 23 y nota 25, profundiza la información de las dos notas precedentes en este texto y señala que Oré conocía a cronistas, cosmógrafos y autores que describieron América. Así menciona, entre otros, a Gonzalo Fernández de Oviedo, Agustín de Zárate y Diego Fernández, el Palentino. Igualmente a los clásicos como Ptolomeo, Strabo y Plinio, Herodoto, Tácito, Flavio Josefo. En cuanto a los conocimientos cosmográficos Oré estaba al tanto de las ideas de escritores como Franciscus Titelman, autor del *Compendium Naturalis Philosophiae*, J. Chávez, el cosmógrafo español, autor del *Tractato de la Sphera* (1545) y autor de mapas de América, y del cosmógrafo hispano romano Mela Pomponio (s. I.d.de C) autor de *De Chorographia* (37-41 d.d.); Rodrigo Zamorano (1542-¿?), quien era cosmógrafo de Felipe II, y Pedro de Moya y Contreras (¿?-1591), arzobispo, virrey de México, Presidente del Consejo de Indias y autor de informes sobre el Nuevo Mundo.

Opino que son particularmente interesantes las ideas de Oré acerca de la naturaleza y el cosmos que constan en los capítulos 8 y 9 de su obra.

162 Tord, cit..., p. 20

163 Oré, cit..., pp. 171-177.

proveniente de los catecismos para párrocos. Como los intelectuales de su época, estaba al tanto de las ideas de los clásicos, de los pensadores de la edad media y de los del renacimiento, por tanto, de los conceptos e ideas morales de Platón.

Según Tord¹⁶⁴ la idea de “símbolo” se refiere a símbolo de la fe, esto es del Credo o símbolo de Nicea, es decir de las declaraciones del Concilio ecuménico convocado por el emperador Constatino El Grande en el año 325.¹⁶⁵

El *Symbolo* de Oré, dice Tord,¹⁶⁶ es consecuencia de las orientaciones emanadas del Concilio de Trento, del II Concilio Limense y, de modo especial, del III Concilio Limense (1582-1583), en cuyo marco, como ya se dijo, elaboró y tradujo al quichua y al aymara el *Catecismo para la instrucción de los indios*, el *Confesionario* y otros textos orientados a la enseñanza de la doctrina. Resulta –por decir lo menos– impresionante la preocupación de Oré por las lenguas originarias y su insistencia para que los doctrineros las conozcan y las empleen en favor de la evangelización, evitando el uso mediocre o superfluo de las mismas así como los abusos contra los indios.

En las Indias Occidentales, los indios, según Oré, eran objeto de innumerables abusos y esa condición miserable tenía una salida en la salvación de sus almas:

Son desdichados los que habitan en esta región de la sombra de la muerte en estas indias occidentales” (...) Desdichados los naturales, infeliz condición servil de los indios, que entre otros impedimentos que tienen para su salvación, más para sentir que para escribir o decir, es una la falta de pastores y guardas.¹⁶⁷

Oré¹⁶⁸ critica a los malos pastores que se olvidan de su oficio para obtener beneficios y, por el contrario:

164 Tord, cit..., p. 25

165 Este Concilio tuvo lugar en la ciudad de Frigia, en Asia Menor, donde se defendió la divinidad de Cristo; el símbolo de San Atanasio, quien participó en dicho concilio y, es considerado como padre de la Ortodoxia y autor de *Contra Gentes* y *Oratio de Incarnatione*, apologías de la fe cristiana dirigida a los gentiles y judíos. Tord, 1992, p.25

166 Tord, cit..., p.25

167 Oré, cit..., p.78

168 Oré, cit..., p. 199

(...) acuden, como si fuera más principal, a las continuas ocupaciones, trabajos, mitas y servicios personales en los caminos, en las ciudades y lugares, en los fletes y trajines de diferentes géneros en que nunca paran en todo el año, y en toda la vida, y con gran disminución de esta nación de los indios.¹⁶⁹

El *Catecismo* resultante del Tercer Concilio debió ser una obra de conjunto, que como se ha dicho, involucró a diversas órdenes religiosas y que se consolidó en la edición oficial de 1584.¹⁷⁰

Cook¹⁷¹ señala la existencia de una comisión ordenada por el marqués de El Cañete, la misma que examinó tres manuscritos de Oré, esto es: el *Symbolo Catholico Indiano*, los *Sermones del Año* y *Arte y vocabulario en romance y en las lenguas generales deste reyno quechua y aimara*. Ya se ha comentado que sobre los vocabularios y gramáticas existe la noticia de su elaboración pero no hay los textos o, al menos, no se han descubierto aún. En cuanto al *Arte y gramática de las dos lenguas generales del Piru, quichua y aimara*, aparentemente, fueron revisados por el bachiller Juan Pérez Bocanegra. La existencia de diversos trabajos tanto sobre el quichua como sobre el aymara -que se publicaron a inicios del XVI y en el XVII-, habrían perturbado su publicación. Ya existían por ejemplo las anteriormente mencionadas *Gramática y vocabulario de la lengua quichua, aymara y española* del jesuita Diego de Torres Rubio; la reedición del *Arte* de Bertonio (1608), *La Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada quichua* (1607) y el *Vocabulario de la lengua general* (1608), impresos en Lima por Francisco del Canto,¹⁷² y como se ha dicho, la obra de Domingo de Santo Tomás, lexicón y gramática-, publicadas en 1560-, es decir cerca de cuarenta años antes del *Symbolo Catholico Indiano* de Oré.

Oré tuvo contacto con otro huamanguino, Garcilaso de la Vega el Inca. El contacto ocurrió en Córdova, en el año de 1612. Oré deseaba reunir información sobre *Historia de la Florida* para compartirla con otros franciscanos. Garcilaso, por su parte, conocía el

169 Ibid, p. 120

170 Noble David Cook, cit., p. 40

171 Ibid., p. 43)

172 Ibid., pp. 48-49

Symbolo Catholico Indiano y le entregó a su paisano huamanguino tres ejemplares de su *Historia de la Florida* y cuatro de sus *Comentarios reales*. Este dato nos sugiere que estos dos hombres compartían, en algún grado, las visiones acerca del mundo nuevo aunque, claro está, ninguno de los dos renunciaría a su propósito central: consolidar la conquista y la cristianización.

El impresor Antonio Ricardo publicó los libros del III Concilio Limense. Oré pretendió reimprimir su *Symbolo* en 1600, “con nuevas y necesarias adiciones”. El libro, según Tord, a principios del XVII ya estaba agotado.¹⁷³

El Decreto XXV del Concilio de Trento, transcrito por Tord¹⁷⁴ fue establecido en la sesión realizada en la sesión del 3 y 4 de diciembre de 1563 y estaba dirigido a establecer las políticas para dicho momento político. Por ejemplo se ordena aprovecharse de las imágenes santas para poner los milagros ante los ojos de los fieles. Oré transcribió tal decreto en su *Symbolo*.

(...) Y si a veces pasa, cuando se trata de ayudar a los analfabetos, que las historias y narraciones de la Sagrada Escritura se representan y exhiben, se debe instruir a la gente que no por eso se representa en pintura a la divinidad como si se la pudiera contemplar con ojos corporales o expresar en colores y figuras¹⁷⁵

Las principales ideas de Oré

Las ideas que se destacan en Oré tienen que ver, como se ha dicho, con aquellas difundidas por la iglesia y por sus conocimientos cosmográficos y geográficos de su época, las mismas que sustentan con un enorme aparato crítico que deben situarse en el contexto de fines del siglo XVI. Muchas de estas ideas, para el lector contemporáneo, parecerían ser inadmisibles, sin embargo no debe olvidarse los móviles de su obra, de su contexto y de su tiempo. No debe olvidarse tampoco que mucho de lo que consigna en su obra fue conocido por este autor a partir de datos obtenidos de primera mano, lo

173 Tord, cit..., p.26

174 *Ibid.*, p. 27

175 (artículo citado por Tord: 1992: 27 y nota 31).

que no significa, necesariamente que su aprehensión de los hechos dejara de estar al servicio de los propósitos catequizadores de la colonización temprana en los Andes.

El nuevo orbe

En lo que sigue se resumirán sus ideas acerca del “nuevo orbe”. Cabe insistir en que, antes de los viajes de Colón, el mundo era concebido solo en tres partes –Asia, África, Europa–, de modo que América venía a constituir la cuarta parte del universo conocido. El nombre de América que ya se daba al nuevo mundo en la época de Oré, es acerbamente criticado por el autor, quien consideraba como “impropia” tal denominación.

De la otra cuarta parte de la tierra, o nuevo mundo, llamado impropia-mente América, por un Vespucio Américo, compañero de Colón, y de su misma tierra que descubrió una parte de la tierra del Brasil, o del Paraguay, pero con mayor razón de aquí delante [en adelante] llamada Colonia, por el primer Almirante desta mar Christobal Colon, que al otro mundo juntó la noticia deste nuevo mundo, casi tan grande como las otras tres partes, no solamente no tuvieron noticia los antiguos escritores Antictonos, o Antípodas nuestros, pero lo que más admira es, que ni aun querían conceder que acá hubiese cielo. Lo cual algunos filósofos antiguos, que refiere el padre Ioseph de Acosta en su libro de *Natura novi orbis*, tuvieron también algunos santos y doctísimos varones fundados en alguna razón, o lugar de la sagrada escritura interpretada en favor de su opinión pareciéndoles que acá en estas partes se remataba y repulgaba el cielo con la tierra. La cual opinión se debe en los santos remitir pues ocupados e intensísimos en la contemplación del Criador, no es de maravillar no acertasen en alguna materia de las criaturas, por las cuales iban de paso, y las tenían por escala para subir al conocimiento, y contemplación del todopoderoso Dios¹⁷⁶

El hecho es que cursaban dos concepciones: una que decía que no había nada más allá del mundo conocido y, la otra, que admitía que sí había tierra, aunque desconocida o ya conocida en los tiempos de Oré, por obra de la conquista. En el texto de Oré, arriba citado, se re-

176 Oré, ... cit., p. 124

coge la primera opinión, es decir que en lo que corresponde a América se juntaban en cielo y la tierra y allí terminaba el mundo, lo cual es disculpado por Oré con el argumento de que los doctos que así opinaron en realidad estaban más preocupados en la contemplación de Dios.

A la luz de los sucesivos descubrimientos de los espacios en el continente americano, aunque todavía no en su totalidad, la posición de Oré, es que justamente América es la Antípoda del mundo conocido y que, por tanto, el nuevo mundo era real. Así, las preguntas más importantes de la época van a ser de si lo que existía en el mundo conocido era equivalente a lo que se encontraba en América y, cuál era el origen de los americanos. Estas preguntas atravesaron las discusiones intelectuales de la época en las cuales se esgrimen argumentos, contra argumentos y “soluciones” a las preguntas que buscaban llegar a la verdad. Para ello los sustentos van a ser de orden filosófico, cosmográfico, geográfico, de comparación de las instituciones o las lenguas, etc., aunque la propuesta final acerca de la verdad va, casi siempre, a ser encontrada en los dogmas religiosos. Otras ideas destacables de Oré son las siguientes:

El espejo o libro de la naturaleza

Para Oré, el conocimiento de Dios se obtiene por dos “libros”: el de la naturaleza y el de las sagradas escrituras. En el libro de la naturaleza se juntan cosas diversas y contrarias. Diversidad y contrariedad forman una unidad que se juntan en la sabiduría de dios. En el libro de la naturaleza se hallan escritas (...) *la universidad* [todo el universo] *de criaturas*. Cada ser que está en la naturaleza es por sí mismo letra y palabra y por tanto, produce escritura.

Reiteradamente se repite y enumera las cosas que dios crió: animales, plantas, aves, noche y día, invierno y verano, etc., incluso los colores azul y amarillo¹⁷⁷ y cuya mención no puedo explicar. En castellano se repite la idea de la creación de todas las cosas, la existencia de Adán y Eva, la causa del pecado original y la virginidad de María.

177 Oré, ... cit., p.224

El libro de la naturaleza contiene en solo cuatro hojas la diversidad de géneros de seres que configuran la naturaleza.

No creo que en los Andes fuera muy efectiva la idea de “libro” o de “letras” o “números” para explicar a los “gentiles”, el concepto de la naturaleza no solo porque las culturas eran ágrafas, sino porque la noción de libro es violentamente introducida a través del episodio entre Atahualpa y el cura Valverde. Sin embargo las imágenes en los Andes constituyen otra suerte de “escritura”, muy potente por la larga tradición de crear y hacer circular símbolos a través de los tejidos. Hasta el día de hoy se usa el concepto *kich*, de *quillca* ‘letra, escritura’ para explicar distintas señales dadas por los seres maravillosos en la naturaleza, las transformaciones de la propia naturaleza o las transformaciones producidas por las acciones del hombre sobre la naturaleza.

Es sabido que la iglesia apoyó el surgimiento de las escuelas de pintura en México, Quito, Cuzco, Lima, como un recurso de transmisión de los nuevos símbolos de la fe católica. A la iglesia también le preocupó la celosa disposición de sus símbolos y ritualidades, visto que debían suplantarse las prácticas rituales y simbólicas ancestrales. Por ejemplo las procesiones de bultos de las momias andinas en las grandes celebraciones religiosas o *capac raymis*. Así, los misioneros debían dar un giro completo a las viejas procesiones y detallar cómo hacer las procesiones bajo el signo de la fe católica con el despliegue de una parafernalia sustitutiva a la de los Andes. No es una coincidencia que las grandes festividades andinas fueran sustituidas por celebraciones como la de Corpus Christi. En el referido mito *Hombres y dioses de Huarochirí* a los cultos nativos a menudo se los denomina “pascuas”, esto es, las pascuas de Pariacaca, de Chquisuso, etc.

Como se ve inmediatamente en la descripción de cada hoja del libro de la naturaleza, allí constan elementos que no siempre tienen que ver con los conocimientos científicos de la época sino con las visiones y creencias de entonces, tanto de europeos como de nativos.

Tanto la idea de “libro” de la naturaleza como la de “espejo” son una persistencia medieval de la imagen de la naturaleza. La na-

turalaleza es imaginada como un inmenso libro escrito por la mano de Dios, o como un espejo que refleja las realidades del mundo en el mismo orden en el cual éstas fueron creadas por la providencia. La idea de espejo llega al pensamiento renacentista en el siglo XVI. La metáfora del espejo también era usada en la tradición judeo cristiana visto que en el espejo se reflejan o manifiestan los efectos o creaciones del incausado o dios.¹⁷⁸

La idea de espejo también llega al nuevo mundo teniendo como fuente cercana el pensamiento renacentista del siglo XVI¹⁷⁹ y sus antecedentes medievales. Desde el texto de la *Epístola a los romanos* Oré explica que dios crea las cosas visibles e invisibles. Las cosas invisibles de Dios se conocen y rastrean por las cosas visibles y criadas: las cuales son un espejo en el que se ve representada la noticia de la creación de ellas. Sin embargo puede pensarse en las dificultades de explicar los objetos reflejados en el espejo, procedentes de una naturaleza y de un mundo nuevo.

En *kich*, existe el verbo *rirpuna* con la idea de ‘reflejar lo que brilla o lo que se puede ver’. Existe la idea de ‘transparencia’, de ‘brillo’ y de ‘luz’ que se atribuye en la religión antigua a la geografía sagrada o a las manifestaciones de los seres maravillosos, héroes de sus gestas míticas. Así por ejemplo una de las manifestaciones de las acciones maravillosas del dios y huaca Pariacaca, es la luz, como puede observarse en el mito de Huarochirí.

Vuelvo nuevamente a la idea sobre el libro de la naturaleza plasmada por Oré. El autor nos dice que:

En la primera hoja, Constan las cosas que no tienen vida, ni sentido ni entendimiento ni libre albedrío. Solamente tienen ser. Son los cuatro elementos: Tierra, agua, aire y fuego. Y en el mismo grado están las cosas “que se crían y engendran debajo de la tierra”: metales, minerales diferentes. Azogue, estaño, plomo, cobre, hierro, acero, plata y oro. La

178 La causa Primera o dios produce efectos que deben manifestarse, darse a entender y descubrirse. Para ello el espejo cumple con la función de reflejar las cosas reales y devolverlas en imágenes. Ver para esta discusión: Beltrán, Miquel, 2015: 50 y nota 25, En: Abraham Cohen de Herrera, *Puerta del cielo*, Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán, Editorial Trotta, Madrid. Igualmente: Cohen de Herrera, Abraham, *Puerta del cielo*, Edición introducción y notas de Miquel Beltrán, Editorial Trotta, Madrid. [1632], 2015.

179 Tord, ...cit., p. 28

piedra de azufre, la de alumbre, el salitre y la sal, que son cosas de gran vigor y fuerza comunes, pedernales y peñascos y las piedras preciosas. Carbunco, esmeraldas, rubíes, jacintos, diamantes, amatistas, topacios y el cristal. Las lumbreras del cielo, el sol, la luna, los siete planetas, y los 12 *signos de la cinta dorada del zodiaco*, todas las estrellas y cuerpos celestiales con los astros.

En la segunda hoja: Están los seres que no tienen sentimiento, voluntad, albedrío o inteligencia pero tiene ser y alma vegetativa. Son las plantas y árboles, las hierbas, las especies de árboles con sus propiedades que son conocidas u ocultas.

En la tercera hoja: Están las criaturas sin entendimiento y libre albedrío, pero que tienen ser, vida y sentimiento que es ver, oír, oler, gustar y tocar y todas las operaciones que tienen los animales más que los árboles y las yerbas. Están las especies de animales de la tierra y el mar, las aves.

En la cuarta hoja: Está el hombre, criado a imagen y semejanza de Dios y tiene ser, vida, sentimiento, entendimiento y libre albedrío y voluntad, con dones soberanos, apto y capaz de conocimientos y de experiencia, de ciencia y de doctrina. La especie humana es de naturaleza nobilísima, que dios creó poco menos que los ángeles.

Jerarquías en el orden de la naturaleza

Esta división implica un orden y una jerarquía, pues van de menor a mayor perfección. Los seres que están en las cuatro hojas del libro de la naturaleza tienen solo uno que les ordena y junta, aunque sean contrarias como el agua y el fuego, la sequedad y la humedad.¹⁸⁰ Todos los hombres son de la misma naturaleza humana pues tienen y gozan de libre albedrío.

En las cosas materiales hay un orden de las cuatro hojas que va de inferior a superior; allí se pusieron y notaron todas las cosas de diferente y distinto ser y de distinta naturaleza. La división de la naturaleza en cuatro hojas significa que los seres van de menor a mayor perfección. Creo que esta noción tiene que ver con la discusión judeo cristiana entre *causa* y *causado* y la noción de que la causa primera es *incausada*.

180 Oré, cit..., p.89

Los individuos se distinguen por la naturaleza superior del hombre, ligados a esta naturaleza superior, sin ninguna diferencia ni propiedad absoluta en hipóstasis y persona que hay en ella. Solo la naturaleza divina es infinita, inmensa, eterna¹⁸¹

En la cultura andina estaba presente el concepto de un dios que causa todo y que también es incausado. Los seres de la naturaleza, por tanto, tienen su causa en un dios. Sin embargo, siguiendo un orden jerárquico, los seres de la naturaleza tienen su propio “dueño” que rige los comportamientos entre los seres de la misma naturaleza y entre éstos y los seres humanos. Cada dueño de un determinado grupo de seres es quien da el permiso correspondiente a los hombres para que, los seres en cuestión, puedan ser usados en beneficio de las necesidades humanas, sean éstas materiales o espirituales.

Una gran diferencia entre la concepción europea y la originaria andina consiste en que en ésta última las piedras son consideradas como seres vivos, con sentimientos y espíritu. En los mitos andinos los seres que se transforman en dioses o seres maravillosos y alcanzan el nivel de convertirse en seres dignos de culto, generalmente se convierten en piedras, peñas, peñascos. La imponente geografía de los Andes debió contribuir a la creación de estas nociones que, de hecho, también se observa en las estribaciones del pie de monte andino oriental, es decir en la región amazónica. En suma, en las culturas andino-amazónicas hay una serie de seres maravillosos de naturaleza lítica.

Letras y números

El enlace con la letra y con los números, empleado por Oré a lo largo de su obra, particularmente cuando explica la naturaleza como un “libro” tiene relación con la tradición judeo cristiana.¹⁸² Esta tradición interpretativa ya tenía raíces en la tradición greco latina, por ejemplo en los pitagóricos.

¹⁸¹ Oré, cit..., p.91

¹⁸² Ver: Cohen de Herrera, Abraham, *Puerta del cielo*, Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán, (2015), Editorial Trotta, Madrid. ([1632?], 2015)

Para las culturas andinas también es importante la concepción de los números y su valor simbólico,¹⁸³ así como las orientaciones en el espacio-tiempo. La importancia de los números en las interpretaciones religiosas venían desde la tradición judía y judeo cristiana. En el caso de las culturas andinas más importantes, la kichwa y la aymara, estos conceptos están expresados, entre otros, en la bipartición, las parejas, las mitades, el centro; en los símbolos triádicos; en la cuatripartición y en la agrupación de cinco. La numerología mágica en las culturas andinas tiene como sustento la base numérica decimal que incidió en la organización de las antiguas ritualidades. R. Tom Zuidema¹⁸⁴ aborda la oposición entre círculo y cuadrado la misma que se relacionaría con temas tan complejos como el parentesco, la organización espacial, la transmisión de hechos históricos, entre otros. No abundaré sobre estas nociones que aquí sólo quedan planteadas.

Naturaleza de los seres y del alma

En función de las cuatro hojas de este libro, Oré distingue cuatro clases de seres que le permiten reflexionar sobre la naturaleza del alma, así como las nociones de vida, entendimiento y albedrío adjudicadas -o no- a cada una de estas categorías de seres. Así: a) el ser o cosa que no tiene vida, solo *ser*; b) el ser que no tiene entendimiento pero por cierto tiene ser, tiene vida, y tiene un *alma vegetativa*; c) los seres sin entendimiento ni libre albedrío pero con *ser*, *vida* y *sentimiento*; d) Los seres con entendimiento y también con libre albedrío a quienes en función del libre albedrío se les faculta el escoger o no a dios y decidir el destino de su alma.

Oré asume que hay tres naturalezas creadas en el mundo y en el universo: Una corporal solamente, otra espiritual que tiene su ser y existencia sin el cuerpo y que carece de materia, por ello es sin

183 El manejo de los conceptos de número es importante en la sustentación teológica de diversas religiones en el mundo. Se relaciona con los de unidad, multiplicidad, finitud, infinitud, etc.

184 Zuidema, R. Tom, *Reyes y guerreros, Ensayos de cultura andina*, plantea, en el capítulo 8 intitolado: "La cuadratura del círculo en el antiguo Perú" la oposición círculo/cuadrado y la relaciona con los temas arriba indicados. 1989, pp. 273- 305

cantidad, sin figura, sin longitud ni brevedad, ni latitud, ni profundidad, sin extensión y sin crasitud, sin peso y sin liviandad, sin color ni cualidad tangible y así no es perceptible algún sentido,¹⁸⁵

El concepto de la naturaleza como *libro* nos llevaría a explorar el concepto de letra, o palabra. Si bien a Oré no le preocupaba el concepto de la palabra en sí, lo que sí ocupaba su atención era la traducción de conceptos religiosos a las lenguas quichua y aymara, particularmente a la primera, usada a lo largo de los siete cánticos de su *Symbolo*, escritos en quichua.

Lo ínfimo y lo superior

En las cosas materiales hay orden de inferior a superior en las cuatro hojas explicadas al inicio. En cada hoja se pusieron y notaron todas las cosas de diferente y distinto ser y naturaleza. La diferencia de inferior a superior como en los elementos, significa para Oré que el *ínfimo es la tierra y el supremo el cielo, ya que en agua y el aire son intermedios*.¹⁸⁶ El orden jerárquico de las “hojas” de la naturaleza es igualmente una idea renacentista.

La escalera al cielo

Oré sustenta la concepción del mundo como una escalera o como una cadena de numerosos eslabones que van desde los cuatro elementos básicos: fuego, agua, tierra y aire, hasta el hombre, y del hombre a Dios, mediando una multitud de seres angélicos.¹⁸⁷

La idea de la escalera que sube a un cielo superior está presente en muchas culturas del mundo y en las tradiciones orales o iconográficas respectivas. En las culturas nativas andinas y amazónicas existe la idea de escala o escalera que está hecha de bejucos y tallos de plantas que sirven para comunicar el mundo terrestre con otro mundo u otros mundos celestiales. No solo las fibras vegetales o las plantas, particularmente los bejucos o cañas, sirven para subir al

185 Oré, cit..., pp.109-138

186 Oré, cit..., 109-112; 112-138

187 (apud.Tord, cit..., p. 29

cielo, sino incluso objetos creados por la cultura como las fajas tejidas.¹⁸⁸ Tales mundos pueden orientarse hacia arriba o hacia abajo, así como sus respectivas conexiones. En estas culturas, a diferencia de las culturas de influencia occidental, los “cielos” o mundos no sólo constituyen los espacios visibles o invisibles de arriba sino también los espacios visibles o invisibles de abajo, que están bajo las aguas o la misma tierra. Los ríos, lagos y vertientes que están en la naturaleza cumplen con la función de constituirse en caminos al cielo superior.

El cielo y la jerarquía celeste

A partir de la reiterada explicación del Génesis Oré indica que antes no había ni cielos, ni sol, luna o estrellas:

Y este mismo Dios crió en el principio el cielo y la tierra, y como Dios poderoso lo produjo de la nada. Lo cual es cosa manifiesta, pues no precedió otra materia de que Dios hiciese el mundo o porque por ventura hizo la tierra de otra tierra que hubo primero? O fabricó los cielos de piedras de cristal que antes hubiese? O por ventura llenó la mar con agua traída de otra parte? (...) ¿de qué cantera sacó las piedras de cristal para fabricar los cielos? Y de qué otra parte trajo y mudó el agua de que ahora está llena la mar? Los hombres, cuando edifican cosas, primero juntan los materiales, buscan la piedra, cortan y traen la madera, abren las zanjas y sacan los cimientos.¹⁸⁹

Los once cielos y el empíreo

Oré dice que Dios creó los cielos “con prudencia”. Dios creó once cielos, siendo el cielo superior el cielo empíreo. El empíreo fue poblado por Dios con una multitud de espíritus. Este poblamiento no fue constituido en confusión y sin concierto, antes bien, con orden.

188 Por ejemplo en las múltiples versiones del mito kichwa del hermano incestuoso que se convierte en luna. Descubierta el incesto, el joven deja en la tierra a su hermana para subir al cielo. La hermana, queriendo llegar al cielo con él, ata una faja o chumbi a su hermano. La faja se rompe y la mujer se transforma en el pájaro nocturno o *iluku*. Ver: Coloma M., León, Cotacachi, María Mercedes, Quintero, María Eugenia, *Curi Quinti, El Colibrí de Oro*, CCE, Quito, 1986

189 Oré, cit..., p. 221

La diferencia de inferior a superior como en los elementos supone que *el ínfimo es la tierra y el supremo el cielo, ya que el agua y el aire son intermedios*.¹⁹⁰ Esta creación de los cielos es descrita como sigue:

Primeramente [Dios] hizo los *once cielos*, el uno rojo fijo: y todos los otros, que siempre se mueven con sus astros y estrellas. El ardiente sol y la luna resplandeciente, el lucero y todas las estrellas rutilantes las esmaltó en el campo azul del cielo. Dios hacedor de todas las cosas. Este cielo que vemos es de excesiva grandeza, y sobre el [este cielo] es otro mayor, y después a éste lo rodea y cubre otro mayor, y a éste mayor lo cubre encima otro más grande, y después de éste hay otros y otros mucho mayores. Encima y después de todos los cuales hay otro cielo, llano y dorado y más hermoso que todos los otros, resplandeciente más que el oro, cristalino y transparente, y el más principal de todos los cielos. Este es el cielo Empíreo, silla y asiento de Dios, hecho por él mismo con su sabiduría para alcanzar de su gloria. Y en este cielo crió los ángeles, los cuales hizo nuestro Dios en multitud innumerable de millones de millares, muchos millares de cuerpos, en número cumplidísimo y plenario, y aquellos ángeles son meros espíritus, que carecen de cuerpo, de carne y de huesos, sapientísimos, fuertísimos y hermosísimos.¹⁹¹

La jerarquía de los cielos propuesta por Oré tiene una tradición antigua, por ejemplo la del mencionado Pseudo Dionisio Aeropagita, quien hizo la descripción de varios cielos en el tratado *De coelestis Hierarchia*. Lo interesante es que, en pleno renacimiento, la propia geografía del cielo es una geografía urbana, con espacios predestinados y dicho de manera más clara, con espacios socialmente determinados.

La jerarquía de los cielos también está presente en las culturas nativas. Por ejemplo, en la concepción de los siete cielos de los sekoya;¹⁹² los cielos de la cultura kichwa amazónica de Ecuador. En esta jerarquía celeste se implican los cielos del submundo o que se ha traducido como “infierno” aunque, evidentemente, se trata de otra concepción del mundo.

190 Oré, cit..., p. 112

191 Oré, cit..., p. 223

192 Ruth Moya, *Requiem por los espejos y los tigres, Una aproximación a la literatura y lengua secoyas*, OREALC, Ed. Abya Yala, Quito, 1992.

Tres Jerarquías y nueve coros de los espíritus celestiales

El cielo superior, el empíreo, se organiza en tres jerarquías y nueve coros. Oré incluso menciona la existencia de una “caballería celestial” de la cual forman parte San Miguel Arcángel, San Gabriel, San Rafael.¹⁹³ Veamos la estructura de esta jerarquía:

Toda esta gran multitud la dividió en nueve coros y estos nueve coros se ordenan y reparten en tres jerarquías. Los Ángeles, Arcángeles y Thronos, son de la primera orden y jerarquía. Las Dominaciones, Principados y Potestades, de la segunda. Las virtudes, Querubines y Serafines, son de la más alta y suprema jerarquía, y es la más cercana a Dios y les dio para su ciudad, habitación y morada de gloria.¹⁹⁴

Las tres máquinas

Dios es el autor de la creación de las “tres máquinas de cielo, tierra e infierno”¹⁹⁵ Me parece interesante la idea de “máquina” aplicada al universo en un momento en que los inventos mecánicos eran tan importantes, particularmente aquellos relacionados con los descubrimientos y las industrias.

Arcángeles y ángeles

La concepción de los ángeles en Oré se sustenta en los clásicos sobre el tema, por ejemplo en el ya mencionado Pseudo Dionisio Aeropagita, cuyo tratado *De coelestis Hierarchia*, fue un texto muy leído por siglos.¹⁹⁶ Dios creó una multitud de espíritus angélicos, de distinta jerarquía. Los ángeles gozaban de voluntad y libre albedrío, pero algunos ángeles se amaron más a sí mismos y se apartaron de Dios.¹⁹⁷ Los ángeles malos fueron desterrados del cielo por el juicio de Dios. Los buenos cantaron: Santo, Santo, Santo. Oré razonaba del siguiente modo: Si Dios creó las cosas más ínfimas ¿cómo no podía

193 Oré, ... cit., p. 224

194 *Ibidem*.

195 Oré, ..., cit., p. 240).

196 Tord, cit..., pp. 29-30

197 *Ibid.*, pp.113-114

haber creado las cosas superiores? Dice así:

Y en este cielo [el empíreo] crió los ángeles, los cuales hizo nuestro Dios en multitud innumerable de millones de millares, muchos millares de cuerpos en número cumplidísimo y plenario, y aquellos ángeles son meros espíritus, que carecen de cuerpo, de carne y de huesos, sapientísimos, fortísimos y hermosísimos. Toda esta gran multitud dividió Dios en nueve coros y estos nueve coros se ordenan y reparten en tres jerarquías. Los Ángeles, Arcángeles y Thronos, son de la primera orden y jerarquía, las Dominaciones, principados y Potencias, de la segunda. Las virtudes, Querubines y Serafines, son de la más alta y suprema jerarquía y, es la más cercana a Dios y la más principal. Aquel supremo cielo quedó lleno y poblado de esta grande multitud de espíritus angélicos, y este lugar les señaló Dios y les dio para su ciudad, habitación y morada de gloria. Pues como ya hubiese Dios criado los Ángeles, la mayor parte de ellos se humillaron a él, y otros convirtiéndose al mal se ensoberbecieron”.¹⁹⁸

Y Oré continúa:

(...) Y así unos se convirtieron a Dios y le adoraron humildemente. Y otros prevaricaron quisieron ser iguales y semejantes a Dios en su gloria y majestad y supremo asiento. El cual perdieron por este pecado. Por él los echó Dios del cielo y bajaron como un rayo. Y así como en tiempo de invierno caen los aguaceros en gotas sin número. Así cayeron innumerables millares. Y los que antes serían ángeles hermosísimos, después de pervertidos se volvieron demonios, abominables. Todos cayeron al infierno con su príncipe Satanás.¹⁹⁹

En el marco de la contrarreforma la iglesia católica del S. XVI se dio paso a la devoción por los ángeles, en especial a la del Ángel de la Guarda. Las representaciones de ángeles en América fueron muy comunes en el XVI y acompañaron a las imágenes marianas, por recomendaciones del concilio de Trento.²⁰⁰ Un ejemplo de las imágenes

198 Oré, ... cit., p. 223

199 Oré, ... cit., pp. 223-224

200 Gruzinski, Serge, (1992: 116, imagen 149) al hablar de las iconografías en el México del S. XVI sugiere que, por obra de los conquistadores -todavía inspirados en la literatura caballeresca-, se va a pintar elementos como los ángeles, las estrellas y los vientos. Los pintores indígenas, asumen el enfoque europeo aunque matizado por sus propios fundamentos culturales y estéticos. Un bello ejemplo que trae Gruzinski es tomado del Códice Florentino (apud. Gruzinski: Vol. II, fol. 236) y este autor reproduce dos imágenes, una se refiere a las estrellas que forman la constelación de Escorpión y la segunda imagen representa cuatro

de ángeles y demonios en los Andes son los dibujos de Guamán Poma (op. cit.) con los cuales ilustró su *Nueva Corónica*.²⁰¹

La soberbia y el deseo de equipararse al dios supremo hace que los ángeles se rebelen y se conviertan en demonios abominables, a pesar de que los ángeles tienen libre albedrío y están en condiciones de escoger o no su sumisión a Dios. Todos los hombres son de la misma naturaleza humana pues tienen y gozan de libre albedrío, por tanto los indígenas, pueden escoger o no el camino de Dios. Los individuos se distinguen por la naturaleza superior del hombre, ligados a esta naturaleza superior, sin ninguna diferencia ni propiedad absoluta en hipóstasis y persona que hay en la naturaleza. Solo la naturaleza divina es infinita, inmensa, eterna.²⁰² Pese a tener libre albedrío, nacen con el *pecado original*, por lo cual deben *redimirse* a través de dios y del cumplimiento de los mandatos de la fe católica. El pecado es la amenaza constante puesto que el demonio es el incitador al pecado, aunque todos tienen la tacha del pecado original, desprendido de los primeros descatos de Adán y Eva. El infierno tiene un aire caliginoso y es un lugar oscuro y, sin duda, estas características eran suficientemente amedrentadoras para los neófitos.

ángeles, cada uno situado en un ángulo de un cuadrado y que soplan el viento desde cada uno de los cuatro puntos cardinales. Los cuatro ángeles soplan hacia el centro, donde está un círculo en cuyo interior hay tres subdivisiones: dos arriba y una abajo, en las cuales se representan espacios urbanos. En esta representación iconográfica cada ángel sopla por órdenes del dios Quetzacoatl. El *tlalocaiutl*, primer viento, sopla desde el este; el *mictlampa*, segundo viento, desde el norte; el tercer viento, *ciatlampahecatl*, sopla desde el oeste, y el cuarto viento *uitzlampaehecatl*, sopla desde el sur. Así, este pintor indígena asume el enfoque europeo y la visión indígena.

201 Existen abundantes ejemplos de la iconografía americana donde los ángeles se representan o se sitúan en el universo cultural indígena. Igual se puede decir de las representaciones de la virgen María, por ejemplo la de la virgen de Potosí, que en su vientre encierra las minas de plata.

El cronista Guamán Poma representó ángeles y demonios conforme al imaginario colonial imperante. Así, las imágenes de ángeles aparecen en las siguientes láminas: "Tercera edad del mundo, Abraham" (Guamán Poma de Ayala, Vol. I: 20); "Conquista Milagro de Sta Ma.", (Guamán Poma de Ayala, 1980, Vol. II: 374); "Indios, Santa obra de las ánimas del purgatorio", (Guamán Poma de Ayala, 1980, Vol. II: 775); Las imágenes de demonios se incluyen en las siguientes láminas: "El quinto inga, Cápac Iupangui, (Guamán Poma de Ayala, 1980, Vol. I: 80); "Pontífices ualluisa Laica mui hichecero, (Guamán Poma de Ayala, 1980, vol. I, p. 250); "Consederacion vida de los ladrones", (Guamán Poma de Ayala, 1980, Vol. III: 80); "Indios, La borrachera machasca", Vol. II, p. 808). "Consederacion, Ciudad del infierno", (Guamán Poma de Ayala, 1980, Vol. III: 882).

202 Oré, cit..., p. 91

El hombre, inducido por el demonio pecó, perdió su alma y la gracia de dios y, por tanto, la bienaventuranza.²⁰³

En cuanto al origen del demonio, siguiendo la tradición eclesiástica, Oré lo explica así:

Pues como ya hubiese Dios criado los ángeles, la mayor parte de ellos se humillaron a él, y otros convirtiéndose al mal se ensoberbecieron. Antes aún de estar confirmados en gracia adoraron los unos a Dios, y los otros presos fueron en su soberbia. Porque como nuestro Dios no quiere gente forzada en su servicio, sino de libre albedrío, y estima en mucho a los que con alegre y gustoso corazón le sirven y aman. De aquí que crió a los Ángeles, y los hizo libres de voluntad, para que pudiesen escoger el bien o el mal. Y así los unos se convirtieron a Dios y le adoraron humildemente. Y los que prevaricaron quisieron ser iguales y semejantes a Dios en su gloria y majestad y supremo asiento, el cual perdieron por este pecado. Y por él los echó Dios del cielo y bajaron como un rayo. Y así como en tiempo de invierno caen los aguaceros en gotas sin número así cayeron innumerables millares [de ángeles]. Y los que antes eran ángeles hermosísimos, después de pervertidos se volvieron demonios abominables, todos cayeron al infierno con su príncipe Satanás y algunos de ellos quedaron escondidos en el aire caliginoso y oscuro. De donde nos engañan con sus acechanzas, y nos hacen caer en pecados, y así es que por sus engaños pecamos.²⁰⁴

La palabra “demonio” es incesantemente repetida a lo largo del *Symbolo* y, a menudo, traducida al *quich*. como *supay*.

Los seres maravillosos en la cultura andina son transformadores del mundo existente que actúan positiva o negativamente. Esta característica dio lugar a la consideración que se trataba de divinidades “tricksters”, esto es, dioses o seres maravillosos pícaros, astutos, a veces volubles, a veces consistentes, actuantes a través de sentimientos y emociones. Los seres divinos se mueven para sus propósitos mediante cambios: de mendigos se transforman en ricos; de enfermos en saludables; de viejos en jóvenes; de feos en hermosos, de jóvenes en viejos, de enfermos en sanos, de harapientos en ricamente vestidos, etc. Estos seres maravillosos transforman los objetos:

203 *Ibíd.*, p.116)

204 *Ibíd.* pp. 223-224

de altos a bajos; de llenos a vacíos; de secos a mojados, etc. Para los andinos el conocimiento de dios se da mediante distintos tipos de revelaciones que pueden ser la luz, la luminosidad, los colores, las temperaturas extremas, los temblores o terremotos, los distintos estados del agua (como la lluvia, el granizo, la nieve), etc. Las hipóstasis de los seres divinos ocurren, generalmente, a través de aves. En la cultura andina los seres transformadores, dioses o semidioses, no tienen necesariamente un sexo definido, pues pueden encerrar o contener tanto la esencialidad masculina como la femenina. Esta característica es atribuida, a través de algunas traducciones, al criador Pachacamac.

Lumbre, fuego como expresiones de la revelación de dios

El conocimiento de Dios se alcanza “con lumbre de revelación.”²⁰⁵ Una idea semejante es la de la “revelación” de los dioses andinos, expresada a través del fuego o de otras manifestaciones que transforman la naturaleza de las cosas.

Creación de la primera pareja humana

Luego de la caída de los ángeles dios creó al hombre, haciéndolo de tierra y polvo, y el ánima la creó de la nada; lo hizo a su imagen y semejanza. A la mujer sacó de la costilla del varón, con el propósito de que ellos se derivase la multitud del mundo. Ángeles y hombres fueron criados y producidos de dios, en el supremo cielo.²⁰⁶

El conocimiento del hombre por revelación y el libre albedrío

El conocimiento de Dios se alcanza “con lumbre de revelación”²⁰⁷ El hombre es como una *“heroyca y prodigiosa letra, cuya mayor virtud es el libre albedrío”*. El mundo es un símbolo para el hombre que piensa, una idea de dios realizada por el verbo, como lo sostenían los inte-

205 Oré, cit..., Cap.II

206 Oré, cit..., p. 115

207 Tord, cit..., p. 27

lectuales de la época de Oré. El ignorante no comprende estas letras enigmáticas. El hombre sapiente sí las comprende porque puede ir de lo visible a las cosas invisibles.

La Santísima Trinidad como unidad creadora

La Santísima Trinidad y la suma unidad de la esencia de Dios se explicó en Oré con las palabras en *castellano*. La distinción de las personas de la Santísima Trinidad y la suma unidad de la esencia de Dios, de modo que la idea central es la unidad del creador, en tres manifestaciones: Padre, Hijo, Espíritu Santo. De la producción de las cosas visibles se colige razones y congruencias que arguyen haber en dios otra producción suma, oculta y eterna que es de su propia naturaleza y ser, que se produce de dios y se considera la Santísima Trinidad.²⁰⁸ Citando al evangelista Juan dice Oré que son tres los *testimonios* que se dan en el cielo: Padre, Hijo y Espíritu Santo.²⁰⁹ El Padre dio al Hijo todo lo que pudo dar y lo engendró perfectísimo y en todo igual a sí mismo y, del Padre recibió todo su ser infinito y eterno, de modo que el Hijo es producido y engendrado de su substancia, es engendrado por el entendimiento fecundísimo de dios se llama imagen, figura, verbo y por modo de la voluntad se llama don, amor y caridad, vínculo con que se enlazan el Padre y el Hijo.

El Hijo es producido solo del Padre, no hecho ni creado, solo engendrado. El Espíritu Santo es producido del Padre y del Hijo, no hecho, ni creado, sino engendrado.²¹⁰ El Espíritu Santo es amor hipostático y subsistente como también el verbo se llama hijo de dios por cuanto es hipóstasis que constituye un subsistente y persona divina, engendrada por el padre.²¹¹ Aunque el Padre sea la primera persona, el Hijo la segunda y el Espíritu Santo la tercera, no hay

208 Oré, cit..., pp. 96- 102

209 Esta explicación se encuentra en el texto: De la producción del Espíritu Santo nuestro Dios, igual persona en todas al Padre eterno, y al verbo producido del padre, las cosas visibles se coligen razones y congruencias que arguyen haber en dios otra producción suma, oculta y eterna que es de su propia naturaleza y ser , en que se produce de dios y se considera la santísima Trinidad. Oré,...cit., pp.102-108

210 Oré, cit..., p. 106

211 Oré, cit..., pp. 106-107

orden de duración, solamente de origen. El Espíritu Santo procede de ambos (Padre e Hijo) pero las tres personas son iguales entre sí y tienen un mismo ser y substancia indivisa, pero los tres no son increados; solo uno de ellos, el padre, es increado, eterno, infinito, sapientísimo, omnipotente. El sacramento de la trinidad es admirable porque se trata de un solo dios.²¹²

En la versión quichua del concepto de la Santísima Trinidad, Oré coloca el énfasis en la idea de que hay un solo dios en tres personas que no pueden ser consideradas por separado: Padre, Hijo y *Spiritu Sancto Dios* y se esclarece: *chaypas mana quimçachu* [kimsa] *viñaycay*, *ychaca hucllam viñaycac*, *ychaca hucllam llapa atipac*, dando a entender que son tres personas distintas y un solo dios. Para aclararlo más se dice en castellano *Trinidad*, y a veces, el autor usa una hibridación entre el castellano y el kichwa: “quimça persona” [kimsa persona], ‘tres personas’. Las tres personas de la Trinidad son denominadas “viñay cac”, esto se podría traducir como ‘seres iniciales’. También los llama *apum* (o *apu*), que equivale a ‘principales’, ‘supremos’. Así: *apum yaya*, ‘dios padre’, *apum churi*, ‘dios hijo’ y *apum Spiritu Sancto*, ‘Espíritu Santo’.²¹³

La presunción de los europeos de que la capacidad de abstracción de los indígenas era muy escasa debió pesar para explicar de variados modos la Trinidad de dios. En la cultura andina, como sin duda sabía Oré, existía un dios trinitario llamado *Tunupa*, que es ‘rayo-trueno-centella o relámpago’, de modo que no debió resultarles complejo a los andinos imaginar la concepción unitaria de Padre-Hijo- Espíritu Santo. La cuestión más bien debió situarse en la aceptación de este fundamento del catolicismo, visto que las propias creencias estaban expuestas a la “extirpación de idolatrías”, a la cual hemos hecho previa referencia.

Los gentiles adoradores de falsos dioses

Oré sostiene que a Dios, como creador y causa de todo, le pertenece lo creado, incluyendo el sol, la luna, las estrellas. Invo-

²¹² Oré, cit..., p. 108

²¹³ Oré, cit..., p. 213

cando al Dios cristiano se dirige del siguiente modo: *Tuyo es el sol y tuya es la luna, y el lucero y todas las estrellas, y el invierno y el verano, y todos los tiempos. Antes que fuesen hechos los montes, y antes de ser formada la tierra y el orbe, antes del siglo, tú eres Dios.*²¹⁴

Aprovecha de la afirmación precedente para criticar a los gentiles por adorar al sol y a la luna, siendo tales cultos creaciones del demonio.

Pues siendo esto así verdad, [las creencias “idolátricas” de los indígenas] que es la causa porque algunos hombres adoran, el sol y la luna, y las estrellas, y los montes y cerros altos, y como si fuesen dioses les dicen: ¿tú nos hiciste? Los ídolos y simulacros de los gentiles son de oro y plata, de cobre y de piedras y maderos, fabricados, y obrados por las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, oído y no oyen, no huelen aunque tienen nariz. Y teniendo manos no palpan, y teniendo pies no andan. Y aunque tienen garganta no claman con ella, ni estando asentados, o en pie tienen ninguna vida ni movimiento ni ánimo, al fin son obras hechas por las manos de los artífices. Semejantes a ellos se vuelvan, que no oigan, ni vean ni vivan los que adoran y confían en ellos. Pero nosotros los Christianos, confiamos siempre, y esperamos en nuestro Señor que es sobre todos los Dioses, y en su mano están los fines de la tierra y él mira las alturas de los montes; o suya es la mar y él la hizo, y la tierra fundaron sus manos. Venid adorémosle, y postrémonos, delante del señor que nos hizo: porque es nuestro señor Dios, y nosotros somos su pueblo y ovejas de su pasto. Todos los dioses de los gentiles son demonios, pero el señor hizo los cielos. Todas las cosas que quiso, hizo el Señor en el cielo y en la tierra, en la mar y en todo los abismos. Con su sabiduría fundó el Señor la tierra, y estableció los cielos con prudencia, por su sabiduría manaron los abismos. Y las nubes crecen y se aumentan con el rocío y con la lluvia.²¹⁵

Los indios idólatras deben por tanto ser doctrinados y reducidos:

Y así hay mejor comodidad para doctrinar los que entonces, por estar juntos los indios en su reducción y asistir el cura de ordinario con ellos: pa[ra] con su presencia y asistencia deshacer lo natural de sus inclinaciones, porque son muy dados a borracheras y vicios, y aunque hasta ahora han sido muy inclinados a la idolatría de sus Guacas, y del sol,

214 Oré, cit..., p. 223.

215 Ibidem.

y de la luna, ya esto se va perdiendo y reina solo el nombre de Cristo [Christo] en toda esta tierra donde aura cien años y aún menos de ochenta que la tenía toda poseída y tiranizada,²¹⁶ el demonio: y al fin es todavía muy grande esta mies de cristianos mal convertidos, y no hay poco que hacer en las doctrinas, si los curas de ellas atienden a la obligación de su oficio y vocación: que para tratar de esta conclusión, se han puesto antes las premisas de todos los notables pasados.²¹⁷

Vida eterna y atributos de Dios

La vida eterna que se conoce a través de Jesucristo. Dios es el ser perfectísimo²¹⁸ cuyo ser no es dado ni recibido de nadie, es eterno y sin límite, es y tiene lo que tiene y es, su ser es infinito sin medida ni término. Dios es ser, vivir, sentir, entender, querer. Esto que tiene dios no es tomado de nadie. Todo lo que hay en dios es su mismo ser. Pues este ser no la ha dado, ni comunicado, ni compuesto por nadie; no tiene pluralidad ni composición, ni división alguna, antes tiene suma y total unidad, indivisibilidad y simplicidad, que no tiene partes y por consiguiente es purísimo y no tiene mezcla en sí.²¹⁹

Dios no se puede entender como *no ser* porque siempre fue, es y será, y aún decir que tiene ser es un modo impropio de hablar porque Dios es su mismo ser. Las criaturas tienen ser pero, no son su mismo ser, como lo es dios.

Dios no tuvo principio ni otro comienzo de no ser o de la nada porque ya no hubiera dios. Dios es primario, antes que otra *casa albina* y principio de todas las cosas y por consiguiente no puede dejar de ser y de ser necesario.

Dios está en todas las cosas que él mismo creó y es omnipotente, bueno, justo, benigno, piadoso misericordioso, sabio y poderoso para criar de la nada todo lo que él quiere.²²⁰ Dios es todo poderoso y todo lo puede hacer. No puede volverse nada y corromperse o deshacerse. Dios es puro, intelectual y espíritu, no es cono-

216 Oré, cit..., p. 161.

217 Ibidem.

218 En: *cap. "Razones y congruencias del ser de Dios y sus perfecciones y atributos divinos"* Oré, cit., pp. 91-96.

219 Ibid., pp. 92-93.

220 Ibid., p. 95

cido de las criaturas del mundo que tienen ser, ni de los vivientes, ni de los animales brutos que solamente conocen las cosas corporales que pueden ver, sentir y palpar con los sentidos²²¹ y solo el hombre puede aprehender a dios como su hacedor, con su entendimiento, gracias a lo cual tiene parte en el reino eterno que fue creado para él.²²²

La mitología, la historia y la geografía andinas

Oré era un buen conocedor de la tradición oral andina, por tanto de sus mitos y de sus relatos históricos. A los primeros los llama “fábulas” y la historia de los propios incas es expresión de lo rústico.

Oré²²³ menciona al Virrey Toledo como alguien que indagó los fundamentos verdaderos del origen de los incas y asume la genealogía de los incas que cuenta la existencia de doce incas, excluyendo a Atahualpa.

Cuando quiere explicar el origen de los Indios en el Tiaguanao o Cañar recurre a la tesis del diluvio y su poblamiento se debe a la descendencia de Noé. Sobre el inca *Guaynacapac*, dice que conquistó desde Cuzco hasta *Quito*. Guaynacapac fue padre de *Guascar* Inga, que quiere decir el Inga por sobrenombre *soga y*, de *Ataguallpa* dice que los españoles lo vencieron en Cajamarca cuando conquistaron este reino.²²⁴

Sobre el conflicto entre los dos sucesores del inca dice Oré:

Hizo matar matar Atahuallpa a su hermano Guascar, y en Cajamarca hicieron proceso contra el bien impertinente de los Españoles, y así al pobre rey le mataron los conquistadores, los cuales desde el Marqués Pizarro hasta el postrero de los cómplices de esta muerte, la pagaron con las vidas, que a todos ellos se las quitaron a puñaladas y violentamente, porque ante Dios clama y da voces la sangre humana derramada injustamente. Muertos estos dos hermanos quedo el tercero llamado Mango Inca a quien sucedió su hijo *Xairi [Sayri] Tupa* Inga, los cuales estuvieron retirados en los Andes de Vilcabamba. Y de allí salió

221 *Ibid.*, p. 95-96

222 *Ibid.*, pp. 96

223 *Ibid.*, p. 153 y ss.

224 *Ibid.*, pp. 158-160.

de paz Xayri Tupa, y vino a la ciudad de los Reyes en tiempo del Marqués de Cañete el viejo visorey de estos reinos De este mismo linaje fue don Carlos Inga nieto de Guaynacapac, a quien conocí y traté en el Cuzco, donde vivió y acabó cristianamente. Al último Inga llamado Amaro prendieron en Vilca pampa los Españoles, y lo sacaron al Cuzco donde en medio de la plaza con gran concurso de indios y con increíble dolor y sentimiento de ellos y de los religiosos y Españoles le cortaron la cabeza por mandado del virrey don Francisco de Toledo. Y así feneció el imperio de los Ingas, y sucedieron en él los gobernadores y virreyes, que de parte del rey católico de España han sido enviados. Entre los que les fue muy señalado el memorable caballero don Francisco de Toledo por haber hecho las reducciones de muchos poblezuelos juntándolos en uno, y haciendo de ellos buenos pueblos grandes en todas las provincias.²²⁵

La geografía imaginada y la geografía urbana encontrada

En el acápite denominado “*Descripción del sitio, tierra y Poblaciones del Piru*”²²⁶ describe que El mundo universo consta de doce cuerpos celestiales, de las esferas y regiones elementales que están ordenadas mediante sus calidades, que el que es más liviano, y menos material, en la parte más alta el aire, como menos ligero, debajo del fuego y, el agua, como menos grave, encima de la tierra. De manera que los cuerpos leves van al cóncavo del cielo de la luna y los pesados van al centro,²²⁷ pone en duda la plena redondez de la tierra y dice que si la tierra fuera redonda perfectamente y no tuviera las concavidades y partes bajas que tiene, estuviera toda cubierta del elemento agua, pero para el ornato del universo y manifestación de la sabiduría divina, fue conveniente que hubiese animales, y de estos los que respiraran, se dejaron descubiertos los espacios sobre la faz de la tierra, para que se espacien los animales y las plantas den su fruto. Oré cita a Chaves y Zamorano sobre estas ideas, corrientes en su época.²²⁸

Todo este mundo, añade Oré, se divide en cuatro nombres y partes: donde nace el sol se llama oriente, donde se pone, occidente,

225 *Ibidem*.

226 *Ibid.*, pp. 121-138, f viii.

227 *Ibid.*, p.

228 *Ibid.*, p. 122.

la parte de esta hacia la mano derecha se llama Austro, sur, o medio día la que está en contrario hacia la mano izquierda se llama norte, y Septentrión, y en la escritura divina Aquilón. Estos son los dos polos, ejes del mundo, Ártico y nuestro Antártico, ursa (osa) mayor y menor.

Y continua con su argumentación: En medio de todo, esta tierra descubierta y desembarazada de la mar, que la tiene cercada por todas partes, y se entra por la tierra adentro por cuatro partes, una por el septentrión, y dos por dos partes del medio día, y por el occidente otra.²²⁹

América

Oré menciona la existencia y ubicación de África, Asia y Europa y para explicar la cuarta parte de la tierra, “impropiamente” llamada América, llamada de esta manera la causa de “un” Vespucio Américo. Este nuevo mundo es casi tan grande como todas las otras tres partes, y de este nuevo mundo “no tuvieron noticia los antiguos escritores (...) nuestros (...) que ni siquiera querían conceder que acá hubiese cielo”.²³⁰

Oré cita a José de Acosta en su libro *Natura novi orbis*, para señalar que dicho autor, citando a antiguos filósofos, estos pesaban que en estas partes se remataba y repulgaba el cielo con la tierra.²³¹ Cita los conceptos de Platón y su relato del hundimiento de una isla, mucho antes de cuando él escribió su historia. Oré argumenta que las ideas de Platón sirvieron para hablar de una tierra firme que aún no había sido descubierta, es decir, se trata de tierras que para Platón no eran conocidas.

Oré no quiere polemizar sobre las ideas de Platón sino mencionar de que había tierras desconocidas. Inmediatamente pasa al año 1490 y hace referencia al infante don Henrique, hijo del Rey Don Juan de Portugal. Este infante creía que sí había otras tierras por lo cual hizo navegar desde Portugal hacia la india Oriental, encontrando las islas de Madera, las Canarias.²³²

229 *Ibidem*.

230 *Ibid.*, pp. 123-124.

231 *Ibid.*, pp. 124

232 *Ibid.*, p. 125

Sigue a este relato los de los reyes católicos de España y de su apoyo a Colón, 125-125, la noticia de que ésta, para su viaje, se aprovechó de las noticias de un gran marinero al cual Colón albergó en su casa, luego de lo cual emprendió su viaje a Haití, la Española o Santo Domingo, y otras islas.²³³

Oré hace referencia a que de allí salió Cortés y los españoles que llegaron al Darién, cuya tierra está entre dos mares: el mar del Norte y el atlántico. El autor menciona el Mar de la Concepción, o Mar del Sur, del cual tuvo noticia Blasco Núñez de Balboa, quien descubrió este mar. También menciona a Hernando de Magallanes,²³⁴ quien descubrió el estrecho que lleva su nombre.

Nuestro autor alude a matemáticos indígenas, a filósofos españoles, corsarios ingleses, etc., para plantear la idea de que había tierras incógnitas... En general, Oré describe la geografía descubierta hasta ese momento, pasando por la Florida, Perú, México, y describe las provincias de Tucumán y Quito, Bogotá, Popayán, Venezuela y de México hacia el norte. Se detiene más en el Perú y se menciona a Pizarro.²³⁵

Entre los relatos del Perú se habla del prendimiento de Atahualpa, en 1536, y se hace una breve mención a las guerras civiles y a siete batallas campales: la de salinas en Cuzco, Guamanga, *Hananquito*, Huarima, Haquijahuana, Chuquina y Pucara, pues toda esta tierra del Perú comienza desde la línea equinoccial hasta el mediodía.²³⁶

Ecuador

Sobre las tierras próximas a la línea del Ecuador:

La tierra que está debajo de esta línea es muy caliente y enferma, en la cual se criaban muchas esmeraldas, hubo templos antiguamente con las puertas a oriente donde idolatraban los naturales de ella diversas imágenes de animales que tenían por ídolos. Pasada la punta que los

233 *Ibíd.*, pp. 126-127

234 *Ibíd.*, p. 128

235 *Ibíd.*, p. 131

236 *Ibíd.*, p.132.

españoles llamaron de Santa Helena, más acá de la línea equinoccial hay una isla de doce leguas [de largo], muy cercana de la tierra firme, abundante de mucha caza de venados y pesquería, y doce leguas de allí más adelante hasta el valle de Túmbez, y pasado de él hacia el mediodía, en espacio de quinientas leguas por luengo de costa, y diez leguas de tierra adentro, no llueve ni truena ni cae rayo jamás: pero pasadas las diez leguas, o lo que fuere más o menos según dista la tierra de la mar, llueve y truena, y hay invierno y verano a los tiempos. y al tiempo que en la sierra es invierno, en los llanos de la costa es verano, y así por el contrario y en toda la tierra del pirú por espacio de mil y ochocientas leguas que hay desde Pasto hasta chile va a la larga una cordillera de sierras muy ásperas y frías, que unas veces dista de la mar quince y veinte leguas, y otras veces se meten los ramales de la sierra por la tierra de los llanos y hacen menor la distancia- de manera que toda la tierra del Piru se entiende por dos nombres: la distancia que hay desde las montañas a la mar se llama llanos porque lo son de arena muerta en partes, y en partes de tierra tiesa, donde como se ha dicho nunca llueve. y todo lo demás se llama sierra, la cual es tierra de grande sanidad y limpia de sabandijas nocivas, cuales son las de los llanos.²³⁷

Españoles coléricos e indios flemáticos

Siguen descripciones de otros lugares de los llanos, hasta mencionar los poblados septentrionales, de los cuales menciona la riqueza de plantas y animales. También hace una crítica a *los españoles por ser coléricos frente a los indios flemáticos*, aunque de cualquier modo piensa que los indios han sido venturosos porque han recibido la fe católica, al contrario de otras naciones europeas, que son heréticas, a diferencia de España, Perú y México, gracias al rey y a los *inquisidores apostólicos*.²³⁸

Breves palabras a manera de conclusión

A lo largo del presente texto he querido mostrar las manipulaciones usadas por lexicógrafos y cronistas en torno a las culturas y lenguas indígenas, que buscaban suplantar tales sustentos para im-

²³⁷ *Ibid.*, p. 134.

²³⁸ *Ibid.*, p. 137

plantar los modelos europeos del mundo, en función del proyecto colonial.

Espero, así mismo haber mostrado la resistencia de la memoria identitaria y sus ricas expresiones que subsisten, pese a los despojos de sus símbolos.

Quito, 27 de noviembre de 2019

Bibliografía

- ADORNO, Rolena, "La redacción y enmendación del autógrafo de la Nueva Corónica y Buen Gobierno", En: Guamán Poma de Ayala, Felipe, ([1612b0 1613 ¿?], 1980: *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edic. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, Siglo XXI, col. *América Nuestra* 31, Vol. I, México, 1980, pp. XXXII-XLV.
- ARGUEDAS, José María, *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila, edic, bilingüe, Traducción de José M. Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, Lima, 1966.
- ARRIAGA, José de, "Extirpación de idolatrías del Perú", En: *Crónicas peruanas de interés indígena*, B.A.E, T. CCIX, Madrid.
- BELTRÁN, Miquel, (2015): "Introducción", En: Abraham Cohen de Herrera, *Puerta del cielo*, Edición introducción y notas de Miquel Beltrán, Editorial Trotta, Madrid, pp. 9-40.
- BERTONIO, Ludovico, *Confessionario/ muy copioso/ en dos Lengua, Aymara/ y Española, con una introducción acerca de los siete/ Sacramentos de la Sancta Iglesia, y otras/ varias cosas, cono puede verse por la/Tabla del mesmo libro. Por el padre Ludovico Ber/tonio Italiano de la Compañía de Iesus en la Provincia/ del Peru natural de Rocca Contrada de la/ Marca de Ancona./Dedicado al Padre Ioan// Sebastian Provincial de la mesma/Compañía y Provincia* Impreso en la casa de Iuli/ en la Provincia de Chucuyto. Por Francisco / del Canto. 1612/, Publicada de nuevo por Ivan Tavel Torres, Edición en formato facsimilario, Embajada de los Países Bajos, PROEIB-ANDES (eds.), Editorial Garza azul, Cochabamba, Bolivia, [1612], (2003).

- BETANZOS, Juan de, ([1551], (1987): *Suma y narración de los Incas*, Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio, En conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid.
- BEYERSDORFF, Margot, "Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré", En: Urbano, Enrique, comp., *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Estudios y Debates Regionales Andinos, 84, Cusco, Perú, 1993, pp. 215-237.
- BAUMANN, Max Peter, *Cosmologías y música en los Andes*, International Institute for Traditional Music, Biblioteca Iberoamericana, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, Dietrich Briesemeister (ed.), Vol 55, Alemania, 1996.
- BELTRÁN, Miquel, *Edición introducción y notas*, En: Cohen de Herrera, Abraham, [1632], 2015, *Puerta del cielo*, Edición introducción y notas de Miquel Beltrán, Editorial Trotta, Madrid, 2015.
- BURGA, Manuel (1988): *Nacimiento de una utopía, Muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Insumos Gráficos S.R.I., Lima, Perú.
- CARDOZA Y ARAGÓN, Luis, *Rabinal-Achí, El varón de Rabinal, Ballet-drama de los indios quichés de Guatemala*, Traducción y Prólogo de Luis Cardoza y Aragón, Porrúa, No. 219, México, 1992.
- COHEN DE HERRERA, Abraham, *Puerta del cielo*, Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán, Editorial Trotta, Madrid, [1632], 2015.
- COOK, Noble David, "Luis Jerónimo de Oré: Una aproximación", En: Oré, Luis Jerónimo de, ([1598], 1992), *Symbolo católico indiano*, Impreso en Lima por Antonio Ricardo 1598, Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar OFM, Col. Ars Historiae, Australis, MCMXCII, 1ª ed. 1992, Lima, pp. 462. [1598], 1992.
- DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine, "La comunicación con los dioses: sacrificios y danzas en la época prehispánica según las "Tradiciones de Huarochirí" ", En : Max Peter Baumann, (ed.) de *Cosmologías y música en los Andes*, International Institute for Traditional Music, Biblioteca Iberoamericana, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, Dietrich Briesemeister (ed.), Vol. 55, Alemania, 1996, pp. 175-196.

- DUVIOLS, Pierre, "De la inquisición a la extirpación", En *Cultura andina y represión, Proceso y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, Siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú, 1986, pp. XXVII- LXXVII.
- ESTENSSORO, Juan Carlos, (1993): "La plática colonial y sus relaciones con la Gran Rebelión", En: Urbano, Henrique, (comp.), (1993-a), *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Estudios y Debates Regionales Andinos, 84, Cusco, Perú, pp. 157-182.
- GARCÍA, Gregorio: *Origen de los indios del nuevo mundo*, Estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., Fondo de Cultura Económica, col. Biblioteca Americana, México, [1607], [1779], 1981, pp. IX-XLI.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edic. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, Siglo XXI, col. América Nuestra 31, México, [1612 o 1613 ¿?], 1980: Vol. I, II y III.
- GRUZINSKI, Serge, "Aculturación e individualización: Modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI-XVIII", En: *Cuadernos para la evangelización en la historia de América Latina*, Centro Las Casas, Cusco, Perú, 1969, pp. 9 -32.
- GRUZINSKI, Serge, *Painting the Conquest, The Mexican Indians and the European Renaissance*, Translated by Deke Dusinberre, Unesco/Flammarion (eds), Flammarion, Paris, 1992.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen, "Dioses y diablos: tradición oral de Cañar, Ecuador", En: *Amerindia*, No. Especial 1, Paris, AEA.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen, "Dyablu: its meanings in Cañar quichua oral narrative", En: *Amerindia*, no. 9, París, AEA, 1984.
- ITIER, César, "Estudio y Comentario lingüístico", En: Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid, Intitut Français D'Etudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1993, pp. 129-178.

JARA, Fausto y MOYA, Ruth, *Taruca, Ecuador quichuacunapac rimashca rimai-cuna/La venada, Literatura oral quichua del Ecuador*, Abya Yala/CEDIME (eds.), Quito, [1982], 1987, pp. 101-103.

LEÓN PORTILLA y SILVA GALEANA, Librado, *Huehuetlahtolli, Testimonios de la antigua palabra*, Estudio Introductorio Miguel León-Portilla, Transcripción del texto náhuatl y traducción al castellano Librado Silva Galeana, 1ª ed. 1991, 1ª reimpresión, 1993, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

LEÓN PORTILLA, Miguel, *El destino de la Palabra, De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, CFE, México, [1996], 2001.

MARTÍN RUBIO, María del Carmen, (1987-a): Transcripción, notas y prólogo de: Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, En Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid, [1551], 1987, pp. IX-XXII.

-----, (1987-b): "Prólogo", En: Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, En conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid, [1551], 1987, pp. LXXVII-XCIII.

-----, (1987-c): "La genealogía incaica de Betanzos, comparada con la de otros cronistas", En: Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, En conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid, [1551], 1987, pp. LXXVII-XCIII.

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y castellana*, Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Edición facsímile, 3ª edición, Vol. 44, Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa, México, [1571], 1992.

MOYA, Ruth, *Los tejidos del poder y el poder de los tejidos*, Nueva Imprenta de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, CCE, CEDIME (eds.), Col. Difusión Cultural, 11, Quito, 1988.

-----, *Requiem por los espejos y los tigres, Una aproximación a la literatura y lengua secoyas*, OREALC, Ed. Abya Yala, Quito, 1992.

MURRA, John V., "Wamán Puma, etnógrafo del mundo andino", En: Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edic. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, Siglo XXI, col. América Nuestra 31, Vol. I, México, [1612b0 1613 ¿?], 1980, pp. XIII-XIX, 1980.

- ORÉ, Luis Jerónimo de, *Symbolo católico indiano*, Impreso en Lima por Antonio Ricardo 1598, Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar OFM, Col. Ars Historiae, Australis, MCMXCII, 1ª ed. [1598], Lima, 1992, pp. 462.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid, Intitut Françaïs D'Etudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1993.
- PEASE G.Y., Franklin, "En busca del origen de los indios", Estudio preliminar, En: García, Gregorio, *Origen de los indios del nuevo mundo*, Estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., Fondo de Cultura Económica, col. Biblioteca Americana, México, [1607], [1779], 1981 pp. IX-XLI.
- RAMOS, Demetrio, "La prospección incanista de Juan de Betanzos, a mediados del XVI: el carácter de sus trabajos y de su apreciación de infraestructura político-social", En: Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio, En conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid, [1551], 1987, pp. XLVI.
- SALOMON, Frank y George L. Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, University of Texas, University of Texas Press, Austin, 1991.
- TAYLOR, Gerald, □ *uarochirí, Ritos y tradiciones*, IFEA/Lluvia Editores, Lima. 2001.
- TORD, Luis Enrique, "Luis Jerónimo de Oré y el Symbolo Católico Indiano", En Oré, Luis Jerónimo de, *Symbolo católico indiano*, Impreso en Lima por Antonio Ricardo 1598, Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar, OFM, Col. Ars Historiae, Australis, MCMXCII, 1ª ed. 1992, Lima, pp. 462.: [1598], 1992, pp. 15-34.
- URBANO, Henrique, "Historia de la iglesia y etnología religiosa en el sur andino", En: *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, No. 1, Centro Las Casas, Cusco, Perú, 1986, pp. 249-268.
- , *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Estudios y Debates Regionales Andinos, 84, Cusco, Perú, 1993-a.
- , "Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes", *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de Es-

tudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Estudios y Debates Regionales Andinos, 84, Cusco, Perú, 1993-b, pp-283-304.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio, "Juan Diez de Betanzos y el Cuzco", En: Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio, En conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, Ediciones Atlas, Madrid, [1551], 1987, pp. XXXI-XXXVII.

ZUIDEMA, R. Tom, *Reyes y Guerreros, Ensayos de Cultura Andina*, Manuel Burga (comp.), FOMCIENCIAS (Ed.), Talleres Gráficos P.L. Villanueva, Lima, Perú, 1989, pp. 563.



La Academia Nacional de Historia es una institución intelectual y científica, destinada a la investigación de Historia en las diversas ramas del conocimiento humano, por ello está al servicio de los mejores intereses nacionales e internacionales en el área de las Ciencias Sociales. Esta institución es ajena a banderías políticas, filiaciones religiosas, intereses locales o aspiraciones individuales. La Academia Nacional de Historia busca responder a ese carácter científico, laico y democrático, por ello, busca una creciente profesionalización de la entidad, eligiendo como sus miembros a historiadores profesionales, entendiéndose por tales a quienes acrediten estudios de historia y ciencias humanas y sociales o que, poseyendo otra formación profesional, laboren en investigación histórica y hayan realizado aportes al mejor conocimiento de nuestro pasado.

Forma sugerida de citar este artículo: Moya, Ruth, “LENGUAS, LENGUARACES Y DOCTRINAS EN LOS ANDES DEL SIGLO XVI – DISCURSO DE INCORPORACIÓN– “, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. XCVII, N°. 202, julio – diciembre 2019, Academia Nacional de Historia, Quito, 2019, pp. 287-362.