



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
La construcción del cristianismo andino, siglos XVI-XVII

Formas narrativas y apropiación del cristianismo: la extirpación de idolatrías en
la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua

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

Daniela Paz Pino Romero

Profesor guía: Jorge Hidalgo Lehuedé

Santiago de Chile
2022

Agradecimientos¹

A quienes me han educado, impulsado y querido

*A quienes, a pesar de la distancia física,
me han brindado cariño y comprensión*

A quienes me han acompañado en el transcurso de mi propia historia

A quienes estuvieron, están y estarán

Gracias.

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto Regular FONDECYT n° 1220296, titulado “*Parroquias y comunidades indígenas: espacios de negociación y de construcción político-religiosa en el orden colonial sur andino*”, cuyo investigador responsable es el profesor Jorge Hidalgo Lehedé.

Índice

Agradecimientos	2
Índice	3
Introducción	4
1. La evangelización como método de dominación	12
1.1 La extirpación de idolatrías	12
1.2 Inserción del cristianismo en el Cuzco	15
2. Lectura histórica de la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui	20
2.1 Sobre Santa Cruz Pachacuti Yamqui y su Relación	20
2.2 Análisis narrativo: Formas de apropiación del cristianismo en la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua	25
Conclusión	34
Bibliografía	36

“La parte más apasionante del trabajo de historiador
consiste en hacer que hablen las cosas muertas.”²

Antoine Prost

Introducción

Como historiadores continuamente nos vemos enfrentados a dificultades que están arraigadas al oficio, pero uno de los mayores desafíos que tenemos que encarar diariamente son los archivos. Dependiendo de la época a la que nos estemos remitiendo, quizás obtenerlos y analizarlos puede llevarse a cabo con mayor o menor inconveniente, mas siempre podrán llevarnos a dificultades.

Cuando nos referimos a los estudios andinos, nos encontramos con patrimonios escritos relevantes que han aportado a las diversas áreas académicas que se dedican a rescatar y recopilar esta información, así como la arqueología, la etnohistoria, la sociología, la antropología y la historiografía, que también se ha sumado a la búsqueda y estudio de las diversas fuentes asociadas a los Andes peruanos. La historia andina se ha introducido como un tópico relevante en la historiografía en los últimos años, desde donde se ha intentado por diversos medios reconstruirla, comprenderla y validarla. Primordialmente, esta validación se generaba a partir de textos escritos (crónicas, relatos, relaciones, etc.) que hemos podido recopilar con el pasar del tiempo, gracias a un proceso investigativo en conjunto con las disciplinas afines. En la actualidad ya podemos encontrar otras formas no escritas de reconstruir, comprender y validar las formas de preservación de la memoria andina, a diferencia de siglos pasados en donde las fuentes escritas eran la única y principal herramienta de estudio. Como menciona Bloch, “Hay muchos otros vestigios del pasado que nos ofrecen un acceso igualmente llano. Tal es el caso de la mayor parte de la inmensa masa de testimonios no escritos.”³

El presente trabajo tiene como propósito comprender la relevancia de los escritos andinos cristianizados en el proceso de extirpación de idolatrías en el territorio de los Andes peruanos durante los siglos XVI y XVII. Utilizando como documentación primaria y, al mismo tiempo, como texto ejemplificador, la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Se pretende estudiar rigurosamente el contexto en el que se escribe este relato, realizando un barrido histórico con el fin de identificar los procesos en los que se vieron inmersos los indígenas del territorio durante el periodo de conquista.

² Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la Historia*, ed. Y trad. Analet Pons y Justo Serna (Madrid: Ediciones Cátedra, 2001), 92

³ Marc Bloch, *Introducción a la Historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1952), 45 - 46

De la mano con esto, es menester en el enfoque pensado para este estudio el analizar el proceso de inserción del cristianismo implementado por los españoles conquistadores principalmente en el territorio del Cuzco, entendiendo su importancia sociocultural, económica y geográfica en la organización incaica. Lo que no se desentiende de las realidades vividas por territorios circundantes a esta capital cultural, así como el lago Titicaca o Lima. A pesar de que esta última manejaba el título de capital oficial del Virreinato del Perú, es en la ciudad del Cuzco, que resguarda un patrimonio cultural relevante que será útil para el análisis del texto elegido para esta investigación.

El estudio de la historia de los Andes peruanos se remonta desde la época de la colonia, sin embargo, los historiadores comenzaron a investigar más exhaustivamente las crónicas llegado el siglo XIX⁴. Por el tiempo transcurrido entre la redacción de estas fuentes escritas y su lectura correspondiente desde la contemporaneidad, se asume que la cantidad de información al respecto se va descubriendo, cuestionando, debatiendo y, eventualmente, en un supuesto utópico, aclarando a medida que van apareciendo más escritos con información relevante, que nos ayudan en la tarea de la recopilación de datos para el estudio historiográfico. Los materiales encontrados sobre este campo de estudio fueron creados a partir de memorias orales, además de, en su mayoría, estar escritos por cristianos o simpatizantes cristianos que se dedicaron a relatar la tradicionalidad y religiosidad andina.

La importancia del documento escrito es la preservación y la organización de la información. Para esto, se requería de escribanos, aquellos que dejaron plasmadas las palabras en un papel, lo que daba la idea de perdurabilidad. Esto tuvo un impacto utilitario sobre la sociedad: en la impresión de órdenes, peticiones, información y libros, así como también en la redacción de actas y documentos. En el mundo de Occidente se dejó de lado por completo la tradición oral para dar paso al mundo de la escritura, que duraba muchísimo más y se preservaba de mejor manera que el boca a boca: “La escritura poseía rigidez y permanencia, un modo autónomo de que remedaba la eternidad.”⁵ La Biblia es el mejor ejemplo de cómo se decidió preservar la historia judeocristiana y traspasarlo al escrito en cuanto se tuvo la oportunidad.

Con la llegada de Cristóbal Colón a América, nacen escritos y relatos que tienen directa relación con el sentido descriptivo de todo lo observable: la necesidad de describir lo que estaban “descubriendo” asimilándolo a lo que ya conocían en Occidente. La asimilación de América, tanto geográfica como culturalmente, se comprendió como la aparición de un “Nuevo Mundo” y este trabajo se dio en base a la búsqueda de similitudes y analogías porque “al considerar su propia especie, el observador no sólo tiene que decidir lo que está viendo, sino también encontrar un lugar para ello en su propio mundo.”⁶ De esta manera, el cronista español, al describir el “Nuevo Mundo”, lo encasilla en su propia realidad. Por lo que, en ese contexto, el fenómeno de la escritura fue primordial y de gran impacto ya que dio a conocer América al

⁴ Franklin Pease, *Las Crónicas y los Andes* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995), 11

⁵ Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Chile: Tajarar Ediciones Ltda, 2004), 43

⁶ Anthony Pagden, *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 33

mundo occidental. Fue la fuente de conocimiento para aquellos que no formaban parte de las expediciones.

No hay que olvidar que estas cartas, crónicas y relaciones que encontramos en los escritos de aquellos que decidieron unirse a la contienda de estos viajes eran entregadas a los altos mandos en España para conocer el territorio conquistado. Por lo que el entendimiento del mundo andino mediante analogías occidentales, que ayudaron a la asimilación de los elementos indígenas, fueron fructíferas cuando nos referimos a la documentación para la futura conformación de un Estado de Antiguo Régimen.

Administrativamente hablando, se preservaba la relevancia de la documentación como método de regulación por parte de los altos mandos españoles según contaban las cartas de los expedicionistas acerca de su estancia en un nuevo territorio colonial. Esto considerando que los relatos escritos, como las cartas, eran el único medio en el que se podía informar acerca de la situación en la América conquistada. Asimismo, se destaca la documentación como método de preservación al desplegarse un montón de escritos legales que cartografiaron el “Nuevo Mundo” y lo unían al Viejo por medio de la lengua escrita.⁷

Estos métodos de regulación y preservación contrastaban completamente con la tradición oral indígena del siglo XVI que no conocía las metodologías de documentación mediante el escrito como se conocía en Occidente, ya que se utilizaban otras formas de regulación del espacio y de preservación de la memoria, como los *kipus*, los *ayllus*, la oralidad misma, las imágenes, los bailes, etc. De ese modo se puede decir que la escritura fue una adición de la colonia. Los andinos, al no poseer formas de escritura conocidas en las que se pudiese indagar para estudiar acerca de sus tradiciones, tampoco poseían elementos fácilmente reconocibles para los españoles que les permitieran investigar acerca de las creencias de los habitantes del territorio a conquistar. Estos se vieron en la obligación de recurrir a los propios indígenas de los Andes y a su oralidad para calmar su curiosidad: “En tal caso, la historia de los indios andinos había que descubrirla a partir de los propios indios; pero los españoles pronto descubrieron que los nativos peruanos carecían de sistemas de escritura comparables con los propios.”⁸

A pesar de la existencia de diversas formas de preservación de la memoria que poseían los indígenas, las tradiciones orales fueron la principal fuente de transmisión de información y de ritualidades, además de haber sido el estandarte de las crónicas y relaciones redactadas durante la época. En su mayoría, las crónicas se basaron en las historias de ancianos andinos que relataban sus tradiciones y cultura a estos escribanos cristianos que buscaban comprender las ritualidades indígenas de primera fuente o, paralelamente, andinos cristianizados que pretendían relatar sus vivencias. Sin embargo, estos relatos no preservaron fielmente la memoria andina ya que resultaba evidente que la historias reflejadas en estos relatos se

⁷ Roberto González, *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*, 2ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 87

⁸ Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y el poder: Etnografía e historia en una comunidad andina* (La Paz: Institut français d'études andines, 2006), 164

inspiraban tanto en la narración oral prehispánica como en las historias bíblicas difundidas por sacerdotes españoles.⁹ Con respecto a este periodo de transformaciones y transición a la composición de un nuevo territorio, es que se integran diversas tradiciones occidentales en el espacio andino, que se ven reflejadas en las crónicas escritas por españoles a partir de la primera mitad del siglo XVI, con intenciones de conocer más a fondo los modos de organización sociocultural que llevaban a cabo los incas en el territorio en el que se encontraban asentando.

Para contextualizar brevemente, a partir del análisis de Franklin Pease en *Las Crónicas y los Andes*, se puede decir que alrededor de 1530, con la llegada de los españoles al territorio peruano, comienzan a sobresalir relatos de cronistas españoles que escribían principalmente acerca de los acontecimientos de la invasión española¹⁰, no tanto acerca de los andinos ya que eran un personaje que habían conocido recientemente. 20 años después el interés por los andinos florece y aparecen autores como Pedro Cieza de León con *La Crónica del Perú*, donde relataba una parte de la historia de los indígenas. Sin embargo, es a partir de 1570, con lo que Pease denomina como “el decenio Toledano” (1570-1580), durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo, que comienza a haber un auge en el estudio de los Andes peruanos, destacando relatos escritos como el de Sarmiento de Gamboa con *Historia Indica* (1572) o Cristóbal de Molina con su famoso texto *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (1575). Se destaca también durante este periodo que no solo hacen aparición textos escritos como crónicas y relaciones, sino también textos administrativos y burocráticos¹¹, lo que destaca la importancia de la escritura para la preservación y regulación con la llegada española.

Posterior al tiempo de Toledo, a pesar de que decreció el ánimo por la escritura de las realidades andinas, es a principios del siglo XVII que se crean las crónicas y relatos indígenas que estudiamos hoy en día, como la *Primera nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala, el *manuscrito de Huarochirí* y, en este caso, la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Todas escritas durante el primer tercio del 1600, donde se traspasan al papel diversos relatos acerca de ritualidades y realidades andinas. Se destacan estos autores, diferenciándose de otros cronistas de la época, al presentar sus raíces indígenas en sus relatos, aplicando tanto elementos cristianos como andinos en sus escritos.

El caso de aquellos indígenas cristianizados que se sumergieron en la tarea de discernir la historia de los Andes mediante el relato escrito, también se vieron envueltos en procesos de evangelización y conversión que los llevó a relatar sus vivencias desde una perspectiva mestiza, sin dejar de lado sus conocimientos andinos, que muchas veces plasmaron, ya sea con o sin intencionalidad. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, en muchos de estos se destaca la caracterización de la conversión, y suelen coincidir en pensamientos con aquellos conquistadores españoles que, además de haberse dedicado a convertir a estos indígenas, igualmente se dedicaron a escribir historias de ritualidades andinas. Estas, al ser escritas por

⁹ Abercrombie, *Caminos de la memoria y el poder*, 137

¹⁰ Pease, *Las Crónicas y los Andes*, 21

¹¹ Pease, *Las Crónicas y los Andes*, 37

aquellos que no creían en estas mitologías o que, asimismo, concebían la ritualidad bajo una perspectiva de historia y tiempo distintas, nacen relatos inciertos y plagados de estereotipos. La principal razón por la que los conquistadores se ven en necesidad de estudiar y escribir sobre las realidades andinas subyace de querer eliminar toda forma de idolatría que estuviese fuera del cristianismo: “Su objetivo al tratar de descubrir el pasado andino solía ser destruirlo y cambiarlo a la vez que registrarlo.”¹²

Durante este proceso es que también se aplica la analogía del español sobre lo que ve y escucha a su propia realidad, en la que posteriormente nacen escritos con explicaciones occidentales sobre relatos andinos. El entendimiento en función de prácticas como la asimilación, analogías y traducciones, así como la plantea Thomas Abercrombie, podía ser inconsciente o conscientemente:

Los relatos españoles de las cosas andinas implican la traducción de conceptos ajenos a otros familiares, ya sea consciente (para establecer un terreno común con los lectores) o inconscientemente (porque el propio etnocentrismo de los escritores impedía que captarán una realidad extraña en sus propios términos).¹³

A final de cuentas, estos documentos no fueron escritos por un mero propósito de preservación, sino como forma de dominación y de ejercicio de poder por parte de los conquistadores. De hecho, el concepto de “historia”, la temporalidad que conocemos (pasado, presente, futuro) y la concepción de espacio, desde la perspectiva andina, no se concebía de la misma manera que la concebían los españoles. Por lo que también se crea un problema de conceptualizaciones y comunicación que se ve plasmado en los escritos sobre la ritualidad andina de los conquistadores. Como señala Franklin Pease:

Quizás el problema más importante es que normalmente se consideró que las crónicas retrataban las versiones históricas recogidas oralmente de los labios de los pobladores andinos. En realidad, lo que la gente andina contaba no ingresaba a un ordenamiento histórico sino mítico, y los cronistas al escribir los relatos así recogidos, transformaron los mitos en alegorías. Quizás podría considerarse que muchos de los relatos de las crónicas -si no todas- son mitos convertidos en historias¹⁴

Los cronistas españoles, al recoger las ideas y las vivencias de los pobladores andinos, estas se traspasan a un entramado histórico europeo que no tiene la misma perspectiva de la realidad que los indígenas. Cuando ocurre este traspaso de la oralidad andina al manuscrito, se pierden ciertos elementos debido a esta diferenciación de la cosmovisión entre ambos “mundos”. La transformación de los mitos a las alegorías tiene directa relación con el proceso de entendimiento que llevan a cabo los españoles, así como una tarea personal, de intentar

¹² Abercrombie, *Los caminos de la memoria y el poder*, 136

¹³ Abercrombie, *Los caminos de la memoria y el poder*, 139

¹⁴ Pease, *Las Crónicas y los Andes*, 76

identificar estos elementos andinos y relacionarlos a su propia realidad, sabiendo que estos no coinciden con sus perspectivas del mundo. Por esta diferenciación en modos de pensamiento entre indígenas y españoles es que en la actualidad se abre un espacio de crítica con respecto a estos relatos escritos.

Esta crítica a los relatos escritos no solo se da con respecto a la historia andina, sino que es una práctica que, según Prost, todo/a historiador/a debería implementar. Considerando la relevancia que tienen los documentos escritos en la disciplina, Prost destaca la importancia de los historiadores de saber introducirse en los archivos y criticarlos basándose en diversos ejes. Fundamentalmente, para el propósito de este trabajo, en el que se analizará desde una perspectiva histórica la narrativa en la Relación de Pachacuti Yamqui, se destacan dos de estos: la crítica a la sinceridad para averiguar las intenciones del testigo y a la exactitud, sujeto a su situación objetiva, remitiéndose a mentiras o errores¹⁵. Se le dará el carácter de voluntariedad al escrito ya que, según Arlette Farge, “el impreso es un texto, entregado al público intencionadamente. Está organizado para ser leído y comprendido por numerosas personas.”¹⁶ La Relación de Pachacuti Yamqui es un texto escrito transcrito a partir de un manuscrito, por lo tanto, cae en esta categoría. Es por esta razón que se eligieron específicamente estos parámetros para la crítica, ya que están envueltos entre sí, porque “las críticas de la sinceridad y de la exactitud son más exigentes con los testimonios voluntarios.”¹⁷

Habiendo explicado que, en la época, el uso del documento escrito radicaba en la organización del territorio y la preservación de las memorias, este último en el sentido de archivar lo aprendido acerca del “Nuevo Mundo” para exponerlo frente al “Antiguo Mundo”, se entiende que la existencia de una crítica a la sinceridad y a la exactitud en un texto de carácter voluntario como la Relación de Pachacuti es válida si las consideramos como herramientas de análisis del relato más que como categorización de este. Esto quiere decir que, más allá de encasillar el texto como sincero o exacto, de intentar identificar si este es verídico o preciso con respecto a las narraciones que expone, se utilizan estas categorías como herramientas analíticas teniéndolas en cuenta y relacionándolas con la apropiación del cristianismo en los Andes peruanos y cómo este se ve reflejado en las crónicas y relatos andinos.

La Relación de Pachacuti es previsible bajo estas problemáticas porque el cuestionamiento nace desde el conocimiento del contexto en el que se escribió el texto y la posible manipulación a la que se sometió. A pesar de caracterizarse narrativamente como una *relación*, donde Joan de Santa Cruz en un supuesto relata todo lo que ha visto o vivido, no se puede afirmar en su totalidad la intencionalidad con la que escribió el relato, aun cuando pareciera ser un texto de carácter voluntario para exponer sus vivencias y sus ideas a los lectores. “Los primeros [textos voluntarios] fueron ideados para informar a sus lectores, presentes o futuros. Las crónicas, las memorias, todas las fuentes «narrativas» pertenecen a esta categoría.”¹⁸

¹⁵ Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, 73

¹⁶ Arlette Farge, *La atracción del archivo* (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1991), 10

¹⁷ Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, 74

¹⁸ Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, 73 - 74

Con respecto a la lectura histórica en la que se pretende aunar en esta investigación, sobre el texto de Santa Cruz de Pachacuti Yamqui: “Relación de antigüedades deste reyno del Pirú”, se va a teorizar y referir a este como el resultado de un proceso de transculturación, en donde el cristianismo se asentó de manera ubicua en el territorio, siendo apropiado por los indígenas del Perú andino mediante prácticas de inserción dadas mediante un proceso creativo, que brindó relatos que preservan tanto elementos andinos como españoles.

El término de *transculturación* ha sido empleado a partir de la década de 1940, por autores tales como Fernando Ortiz, quien es el primero en poner sobre la mesa esta “adaptación” al término de *aculturación* en América Latina, y Ángel Rama¹⁹ en la década de los 80, al referirse a la transculturación en la narrativa latinoamericana, tomando el mismo término empleado por Ortiz para utilizarlo en su planteamiento.

Se pretende manejar el término de *transculturación* en su sentido de *transición*, que pondera el encuentro entre estas dos realidades —andina y española—, interpretándose desde la perspectiva de la empresa de conquista en el territorio andino: de este periodo de tiempo en que se produce una inserción de nuevas prácticas organizacionales, de conceptualizaciones occidentales y de personajes. Además, la identificación de cambios en los modos de pensamiento, de vida y en la preservación de la memoria. Aplicable en este caso, basándose en lo que pondera Ortiz:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación.²⁰

La *transculturación* en la Relación de Pachacuti es aplicable extrapolando la *relación* como escrito de una época transitoria, inmersa en este mismo contexto colonial más inclinado al estudio de la religión católica y su vinculación con las ritualidades andinas que se pueden desprender del relato estudiado. Se aleja del concepto de aculturación considerando que en la Relación de Pachacuti se evidencian características andinas, entremezcladas con las católicas, aun cuando este intenta desmembrarse de su pasado idólatra. Nos encontramos con un relato en el que su narrativa cae en el supuesto del concepto de *transculturación*, escrita durante una etapa de *transición* a un nuevo contexto pluricultural que engloba inevitablemente lo hispánico.²¹

¹⁹ Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* (México: Siglo Veintiuno, 1982)

²⁰ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Cuba: Consejo Nacional de Cultura, 1963), 96

²¹ Pease, *Las Crónicas y los Andes*, 43

En función de la *transculturación* en la redacción de la Relación de Pachacuti Yamqui es que nace una incertidumbre y debate historiográfico acerca de su relevancia, su intencionalidad y su veracidad. Lo que lleva a cuestionarse el cómo interpretar esta fuente desde una mirada histórica, entendiendo el contexto en la que se escribe, los conceptos que se manejan (tanto desde lo andino y lo cristiano), los personajes que se evidencian, las ritualidades que se llevan a cabo; cuáles persisten, cuáles se entremezclan, y cuáles finalmente, en una realidad contemporánea, se pierden.

Basándose en estos parámetros para el análisis del texto escogido, vinculándolo directamente con el proceso de inserción del cristianismo que se llevaba a cabo simultáneamente en los Andes peruanos, que tenía intenciones de extirpar las idolatrías de los indígenas e introducir el catolicismo, utilizando diversas estrategias para garantizar el proceso evangelizador, es que se referirá a la importancia que tuvo el contexto histórico de extirpación idolatrías y la posterior apropiación del cristianismo por parte de los andinos en la escritura de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*.

Un texto angular para introducir este escrito e, inmerso en una discusión bibliográfica de gran alcance, es fundamental presentar el estudio de Pierre Duviols y César Itier, quienes realizan uno de las más actualizadas transcripciones de la Relación de Pachacuti Yamqui y que se han dedicado a analizar, desde una mirada etnohistórica y lingüística, respectivamente, esta fuente base para los estudios andinos en la actualidad en su libro “Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú: Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier”.

El rechazo de las ritualidades andinas por parte de los conquistadores se hacía tangible en los escritos hechos por estos mismos, de ahí es que se teoriza acerca de la intencionalidad de estos con respecto al interés por el sujeto andino. Al mismo tiempo, a partir de análisis etnográficos, lingüísticos y antropológicos de la *relación*, escrita por Joan de Santa Cruz Pachacuti, un indígena cristianizado, se cuestiona su intencionalidad y voluntariedad debido al contexto de extirpación de idolatrías y la posible intervención del escrito en son de esta misma.

Lo cierto es que, la escritura sobre el andinismo por parte de los españoles o andinos cristianizados le dio una validación en la realidad europea, insertándose así en el entramado cultural que ya existía en Occidente: “El pícaro, el cronista y, en cierto sentido, todo el Nuevo Mundo, buscaban obtener la concesión de derechos y una validación de su existencia escribiendo sus relatos.”²² Sin embargo, por parte de los andinos cristianizados, como Joan de Pachacuti, hay consensos mezclados con respecto a lo que buscaba con su relato y bajo qué parámetros se dedicó a escribirla. Hay que considerar que no tenían escritura y que por lo tanto los testimonios que tenemos acerca de su religión y su mitología han sido redactados en una época tardía.²³ Estudiando la realidad en la que se vio inmerso Pachacuti, se pueden dilucidar diversos puntos que ayudarán a comprender el relato en sí mismo.

²² González, *Mito y archivo*, 83

²³ César Itier, “Las fuentes quechuas coloniales y la etnohistoria: el ejemplo de la Relación de Pachacuti” En *Saberes y memorias de los Andes: in memoriam Thierry Saignes* (Paris: Institut des Hautes Etudes de L’Amerique Latine; Lima: Institut Français d’Études Andines, 1997), 72

1. La evangelización como método de dominación

1.1 La extirpación de idolatrías

La presencia española, en lo que fue territorio incaico y posteriormente designado como Virreinato del Perú, suscitó choques culturales que remecieron los ideales de todos los personajes inmersos en este contexto de conquista. Con ello, no solo se vieron interrumpidos los trenes de pensamiento en un ámbito sociopolítico —al orden administrativo político que conocían y se insertaban los andinos—, sino que también se evidencia un giro en la cultura de la ritualidad, una diferenciación cultural en la realidad andina acerca de sus ritos y creencias que se ve truncado con la llegada española.

La composición del Virreinato del Perú en el último cuarto del siglo XVI²⁴ confirmó la conformación de concilios evangelizadores con el fin de cristianizar a los andinos. Bajo esta lógica de configuración del dominio colonial, se pavimenta el camino para la conformación de un proyecto de extirpación de idolatrías. Este proyecto se remonta desde mediados del siglo XVI, con la composición de reglamentos de conductas que debían adoptar los indígenas. Aunando en esto, durante el periodo se evidencian escritos como el Concilio de Trento (1545-1581) y los Concilios Limenses (1551-1583) que dictaminaron sus derechos y formas de comportarse con respecto a la empresa de conquista y el proceso evangelizador. Es con el Tercer Concilio Limense (1583) que se toma la decisión de eliminar cualquier rasgo de práctica religiosa nativa.²⁵

Esto ocurre paralelamente a un periodo de organización sociopolítica del territorio, buscando unificarlo a través de la sumisión de los indígenas con su inserción al cristianismo, además de consolidar administrativamente los espacios —una estrategia frecuente en el asentamiento español para sectores recientemente contenidos—: “Implementar la política que haría posible la conversión religiosa requirió definir los espacios, las instituciones y los medios por los cuales llegar eficazmente a los pobladores andinos.”²⁶

Entre la definición de los componentes principales para el proceso de evangelización se destacan instituciones como el Consejo de Indias, la nueva configuración de la espacialidad con los pueblos de reducción de indios y la implementación de regulaciones catequistas que asegurarán espacios para la inserción del cristianismo en el territorio. Estas eran las formas de preservación del poder. No solo se trataba de hegemonizar el espacio, sino también de emplear un sometimiento cabal que abarcaría todas las formas existentes de dominación.

²⁴ Ariel Morrone, “El lago de los curas: mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del lago Titicaca (1570-1650)”. *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*, N° 55 (2017): 183

²⁵ Gonzalo Lamana, *Como piensan los indios: Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo* (Lima, Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022), 75

²⁶ Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670* (Lima: Institut français d'études andines, 2010), 92

Así pues, las instancias de dominación que se impulsaron en los Andes peruanos abarcaron ejes culturales, así como la inserción del cristianismo y la prohibición de las idolatrías; sociopolíticos, que se relacionan con la reorganización administrativa de los territorios; geográficos, en donde se insertaron “Políticas de asentamiento impuestas de manera sucesiva [que] dividieron a los reinos originales en distritos administrativos separados (con un pueblo nucleado modelado a partir del pueblo Español en el centro de cada uno) llamados reducciones.”²⁷ y económicos, a través del tributo indígena y la mita.

Las instancias culturales se impulsaron significativamente durante el periodo del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), quien personalmente demandó la indagación acerca de las costumbres indígenas, por lo que mandó a los escribanos a escuchar las historias de los andinos para poder redactarla. Así, “El virrey don Francisco de Toledo había llegado al Perú en 1569 y emprendido en 1570 una visita general que duró cinco años para conocer la historia e instituciones incaicas por sí mismo y/o por comisionados especiales para ello.”²⁸ Estas investigaciones se llevaron a cabo con el fin de poder congeniar con las creencias de los indígenas y buscar explicaciones acerca de sus ritualidades, ya que para los occidentales el encuentro con esta cultura fue destabilizador al no poder comprender del todo la mítica andina. No obstante, estas ideas de execración surgen primeramente desde el pensamiento colonial español de evangelizar y civilizar y, si bien, Toledo fue el principal precursor e impulsor de este proceso de investigación y de transmisión de la historia andina al manuscrito, destacando sobre otros virreyes o personajes religiosos, “Los españoles comenzaron a escribir sobre el Perú desde que, con los viajes de Francisco Pizarro, tomaron contacto con las costas norandinas.”²⁹

Con esto es relevante discernir en la temporalidad de la colonia peruana, resaltando que, a pesar de que durante el periodo de gobierno de Francisco de Toledo — “época toledana” — se llevó a cabo un proceso exhaustivo de indagación e inserción del cristianismo en terreno indígena, también existió una cronología completa anterior y ulterior a la época toledana. Sin embargo, de igual manera es menester entender que, en un primer encuentro de españoles con andinos, cuando Pizarro hace su expedición, la intencionalidad detrás de las escrituras de los cronistas españoles difiere enormemente de los cronistas que comienzan a escribir una vez se determina el asentamiento español en el lugar. Así como se refieren diferentes autores, en primer lugar, toma un modo explicativo de los nuevos espacios “encontrados” para transmitir el sentimiento a más europeos curiosos acerca del espacio indígena, y, en segundo lugar, cuando las ritualidades andinas interfieren con el modo de pensamiento español, se comienza a relatar con un propósito evangelizador.

²⁷ Thomas Abercrombie, “Articulación doble y etnogénesis” En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, ed. por M. Segundo y F. Salomón (Quito: Ediciones Abya Yala, 1991), 204

²⁸ Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, ed. Paloma Jiménez del Campo, trad. Paloma Cuenca Muñoz, coord. Esperanza López Parada (Madrid: Iberoamericana, 2010), 13

²⁹ Pease, *Las Crónicas y los Andes*, 15

A partir de la intención de evangelización en los Andes peruanos, se lleva a cabo un estudio de las realidades andinas: del territorio, su composición sociopolítica y sus formas de vida. La brecha entre ambas formas de vida —española y andina— se esclarece, y la mirada occidental hacia las costumbres paganas se acentúa, dando paso a una nueva categoría de análisis de la época clásica que reencarna en lo que en las Indias se le llamará: el “indio”.

La concepción del “indio” se puede explicar desde la lógica del bárbaro que se remonta a la época helenística y, de cierta forma, llega a ser un concepto maleable que se acopla a la realidad andina. En este caso, cumple con las expectativas de describir al “Otro”, al indígena, al pagano. Incluso si su origen nace en siglos predecesores, su capacidad de acoplarse al tiempo de la conquista se debe principalmente al encuentro entre estos personajes en un contexto similar, así como señala Pagden: “La definición de la palabra «bárbaro» en términos principalmente culturales más que raciales permitió que su traducción al mundo cristiano, que en su mayoría no hablaba griego, fuera relativamente fácil.”³⁰

El encuentro cultural entre españoles y andinos condensa la necesidad de explicar conductas, paisajes y realidades que solo pueden encontrar sentido en la jerga occidental como lo más parecido a un bárbaro en la época helena, es así como “a los ojos de los europeos, la mayoría de los no europeos y casi todos los no cristianos, incluyendo pueblos «avanzados» como los turcos, se clasificaban como «bárbaros».”³¹

El “indio” aparece como un sujeto que vive en condiciones inaceptables: bajo el pecado, creencias irracionales e ineptitud (especialmente este último, que se refleja en la manera en que se desarrolló la relación entre españoles e indios). Por esa misma razón, para los conquistadores, los indígenas debían tener un proceso civilizatorio que se basara en la enseñanza de la religión católica y la inserción a la sociedad cristiana.

Así, la civilización se desarrolla como valor principal para inculcar en las amerindias; el término de “buena policía” como comúnmente se denominaba, era instruido en la cultura europea desde la institucionalidad.³² La tarea civilizadora era un trabajo exclusivo del cristiano conquistador, era una forma de consolidar el poder y el orden, y se llevó a cabo en todos los espacios conquistados: “Hacia fines del siglo XVI, el régimen colonial se había consolidado bajo la forma de un sistema de dos repúblicas que definían los derechos de los pueblos indígenas y sus obligaciones hacia los españoles en reconocimiento a su tarea civilizadora.”³³ Esto se relaciona directamente con el orden y la cosmovisión colonial, donde se diferencia entre la República de los “indios” y la República de españoles, considerando a una más “República” que la otra, al tener otro tipo de conocimientos y características, remarcando la supuesta brecha civilizatoria entre indígenas y españoles.

³⁰ Pagden, *La caída del hombre natural*, 40

³¹ Pagden, *La caída del hombre natural*, 34

³² Pease, *Las crónicas y los Andes*, 97

³³ Lamana, *Como piensan los indios*, 46

La idea de civilización “[...] se medía —tal vez en un primer momento— por la riqueza.”³⁴ Este primer momento se define en el primer encuentro de los españoles con el territorio amerindio, encontrándose con el sistema avanzado de organización sociopolítica y económica de los incas. Sin embargo, esta percepción de civilización y buen vivir cambia cuando comprenden que las formas de vida incaicas conformaban un lejano escenario sociocultural que difería de las costumbres que se arraigaron al cristianismo.

Para el europeo, los “naturales” o los “indios” poseían un comportamiento chocante y totalmente en contra de la sociedad cristiana y la palabra de Dios, ya que estos desconocían la Biblia, vivían en exceso de alcohol y hierbas, veneraban a objetos inanimados, su organización política no se asemejaba en nada a la europea y, lo peor de todo, no estaban bautizados. A diferencia de los propios españoles, que se consideraban a sí mismos civilizados y educados, por lo tanto, se sentían en la obligación de adentrarlos en la cultura religiosa católica, evangelizándolos. De esta forma, la empresa de conquista tenía una validación moral paupérrima de sus acciones.

De hecho, exponiendo algunas ideas de Gonzalo Lamana en *Cómo piensan los indios* acerca de la dominación española en los Andes: esta tiende a basarse en principios de superioridad/inferioridad, considerándolos como presencias ausentes³⁵ o con carencias en su lenguaje³⁶. La imagen del “indio” tiene un carácter abstracto eficiente para el pensamiento colonial ya que estos al ser considerados fuera de la norma, de la costumbre y la realidad occidental, justifican completamente las ideas civilizatorias. Esta mirada paternalista desde la empresa de conquista fue la piedra angular del proyecto de extirpación de idolatrías y de control sobre los andinos en el territorio conquistado.

1.2 Inserción del cristianismo en el Cuzco

El proceso evangelizador dispuso de diversos matices que fundaron las bases de una nueva formulación del pensar andino. Este cambio de cosmovisión en el territorio del Cuzco, y que también puede remitirse a otras poblaciones originarias en tierras colonizadas por españoles, se llevó a cabo con ayuda de métodos de conversión formulados específicamente para educar bajo una perspectiva católica.

A partir de esto se nos presentan situaciones que son interesantes de mencionar: en primer lugar, la introducción paulatina de historias bíblicas en relatos andinos. Es el virrey Francisco de Toledo quien impulsa la convicción por las realidades andinas, a lo que comienza un proceso de recopilación de información acerca de la ritualidad de manera oral. Los andinos mayores, aquellos que habían vivido más experiencias que cualquiera, se dedicaban a compartir estas narrativas, desde la visión occidental, evidenciando su paganismo y la irracionalidad en

³⁴ Pease, *Las crónicas y los Andes*, 71

³⁵ Lamana, *Como piensan los indios*, 40

³⁶ Lamana, *Como piensan los indios*, 59

la que vivían. La tarea de recopilación de relatos, mitos, ritos y creencias era fundamental para el entendimiento de los sistemas andinos. Entender las realidades andinas facilitaría el esfuerzo por insertar el cristianismo en el territorio.

Como se mencionó previamente, los españoles garantizaron su poderío sobre el territorio de diversas formas. Estas radican en la reorganización del espacio con los pueblos de reducción de indios y la fundación de nuevas ciudades (nombrando a Lima como la capital del Virreinato del Perú), rompiendo con la organización incaica del Tawantinsuyo, llevando a cabo ramificaciones espaciales bajo cuidado español para monitorizar la nueva situación administrativa y evangelizadora el territorio, consolidando un nuevo espacio.

De la mano con la nueva organización del terreno conquistado, se vio la fundación de instituciones y la jerarquización burocrática ligada a la inserción del orden colonial, como el Consejo de Indias, la Iglesia y sus personajes (visitadores de idolatría, frailes, curas, etc). Todo esto arraigado a un componente cultural-religioso que buscaba facilitar la conversión de los indígenas, al mismo tiempo que implementar y adaptar las formas de vida del “Viejo Mundo”:

La sistematización de un modelo de dominación colonial en el virreinato del Perú en torno al último cuarto del siglo XVI, [...] corrió en paralelo a la consolidación del proyecto evangelizador derivado de los cánones del Concilio de Trento (1545-1563) y del II Concilio Limense (1583), cuyo objetivo fue garantizar la cristianización de la población nativa y su conversión a través del accionar de los así llamados “curas doctrineros”.³⁷

Así como lo explican Ariel Morrone y Gabriela Ramos, estos espacios “se establecieron para impulsar el aprendizaje de las formas cristianas de encarar la enfermedad y la muerte, asistir y acompañar a los difuntos, conmemorar su memoria y velar por la salvación de sus almas.”³⁸, y tuvieron como objetivo principal abarcar la mayor cantidad de territorio de manera segmentada para facilitar el proceso de evangelización con la supervisión de los curas doctrineros y frailes, quienes se encargaban del proceso en sí. A estos se les denominó pueblos de reducción de indios, y fueron una de las principales herramientas para la extirpación de idolatrías ya que se llevaron a cabo situaciones que empeñarían el bautizo de los indígenas, además de la conversión en base a la educación desde la catequesis, que complementaría la ceremonia del bautismo.

En función a la creación de los pueblos de reducción de indios, estos se erigen en la presencia de una parroquia o iglesia y, generalmente, un hospital. En el Cuzco se cumple esta expectativa de espacios religiosos con la presencia de españoles católicos, no obstante, podemos decir que estos espacios no se dieron solamente con el fin de extirpación, sino que preservaron un carácter inmediador³⁹ en la búsqueda de formas de interacción entre los *ayllus*

³⁷ Morrone, El lago de los curas, 183

³⁸ Ramos, *Muerte y conversión en los Andes*, 93

³⁹ Morrone, El lago de los curas, 186

y las instituciones españolas. De hecho, se menciona que la instalación de estos centros de conversión y de reorganización sociopolítica en el Cuzco se construyeron sobre espacios donde previamente se predicaba la doctrina de los indios⁴⁰, lo que fue una estrategia para acelerar la conversión de los naturales.

La imagen de Dios y el demonio, la diferenciación entre el bien y el mal, el rechazo a los rituales vinculados a la naturaleza y la necesidad de buscar el perdón en la Iglesia, fueron discursos que se acoplaron con éxito a la materialidad andina. De cierta forma, pareciera que existió una permeabilidad en el conocimiento religioso católico que se dio gracias a prácticas andinas semejantes en los pueblos de reducción de indios con las catequesis y la presencia de hospitales.

Por ejemplo, en referencia a la presencia de hospitales en pueblos de reducciones de indios: estos eran atendidos por españoles y, al mismo tiempo, se veían en presencia de otros indígenas que recurrían a esos espacios, algunos tan enfermos que terminaban falleciendo. Según el discurso evangelizador, quienes no eran bautizados serían castigados dado que no estaban exentos del primer pecado y otros que le siguieran —considerando que eran creyentes de las idolatrías, ciertamente tenían pecados por confesar—. La necesidad del bautismo nace mediante el miedo al castigo, a la incertidumbre basada en un discurso en el cual la vida después de la muerte dependía de su fidelidad a Dios.

Otra manera de inserción del cristianismo fue a través de la analogía. Esta instancia se inserta de manera camaleónica en las realidades andinas dado que se logran vislumbrar similitudes entre la vivencia española-cristiana y la ritualidad de los indios. De la mano con esto, es necesario indagar en la organización sociopolítica del Cuzco, la cual difiere enormemente de la que solía verse en Europa. Los españoles se esmeraron en organizar los territorios de manera administrativo-geográfico y socio políticamente, en base a una jerarquía emanada de la divinidad de Dios y la benevolencia del rey. Los incas, por otro lado, se organizaban en torno —a lo que conocemos como “histórico”— mediante la memoria de los antepasados y la jerarquía social:

En consecuencia, la posición de cada grupo quedaba justificada mediante ritos, mitos y leyendas, y mediante la asociación a una divinidad distinta. La memoria de la dinastía real constituye también una referencia a la jerarquía social y religiosa en su capital.⁴¹

La memoria de los antepasados resultaba ser la parte primordial del eje organizativo incaico. Con esto, se destaca la importancia de las huacas y los *ayllus* que podían diferir en costumbres y ritualidades. Estas costumbres y ritualidades giraban en torno al hijo del Dios del Sol, pero se destacaban otras deidades como el Rayo, el Trueno y Viracocha⁴². Dependiendo la huaca, y

⁴⁰ Ramos, *Muerte y conversión en los Andes*, 95

⁴¹ R. Tom Zuidema, “La Religión Inca” En *Religiones andinas*, ed. por Manuel Marzal (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 90

⁴² R. Tom Zuidema, “La Religión Inca”, 93

el sector geográfico de esta, es que destaca algún rito específico para agradecer por las cosechas o pedir por una buena. Manuel Marzal explica que: “Las creencias andinas abarcan tanto el panteón de los seres sobrenaturales como la cosmovisión sobre el mundo y el hombre y ambas cosas se expresaban sobre todo en los mitos.”⁴³ La cultura de los incas se basa en la ritualidad y en el orden jerárquico de sus antepasados, llamando la atención la línea férrea entre los vivos y los muertos, además de las ritualidades llevadas a cabo por quienes decidían elogiar a los dioses, ya sea alabando a objetos inanimados o realizando sacrificios.

Probablemente y a simple vista el parentesco entre creencias no sea perceptible, sin embargo y gracias a las indagaciones hechas para poder, en efecto, comprender las ideologías andinas, los españoles encuentran un vórtice en el cual introducirse. A pesar de no encontrar coherencia en sus creencias, consideran que estos sujetos ausentes e incapaces de pensar por sí mismos tenían el poder suficiente para creer en algo superior a ellos. Solo debían profesarle a lo que los españoles consideraban el camino correcto, y aquello era el catolicismo. “Un segundo camino imaginado a la conversión, el cual también daba por sentado la inferioridad de los indios, era la transferencia a través de la similitud: los nativos ya tenían fe, tan solo tenía que ser redirigida.”⁴⁴

Aunando en esto, hay elementos a destacar con respecto a las analogías con las que se trabajó la inserción del cristianismo en los Andes, y uno de ellos se puede asociar al concepto de mimetismo empleado por Bhabha. Según el autor:

El mimetismo colonial es el deseo de un Otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente. Lo que equivale a decir que el discurso del mimetismo se construye alrededor de una ambivalencia; para ser eficaz, el mimetismo debe producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia.⁴⁵

Con esto se desarrolla el deseo del español por reformar al “Otro”, al “indio”, mediante el proceso de evangelización que traspasará el catolicismo de forma “alterada” a los andinos. Si seguimos el ejemplo de Bhabha cuando se refiere a la teoría de Grant y el Testimonio del Cristianismo, ¿los españoles también rompieron esta premisa al tolerar, de cierta forma, el traspaso del cristianismo con deslices paganos?

Analizándolo desde la perspectiva mimética, el discurso católico se inserta en el territorio andino como algo parecido a lo que ya conocían los indígenas, pero no exactamente lo mismo. Ocurre con los pueblos de reducción de indios, en donde se asientan en sectores de adoratorios andinos, con el fin de acelerar y facilitar el proceso de inserción del cristianismo, introduciendo la imagen de Dios en un espacio religioso andino con el fin de conseguir el deslizamiento de la ideología, pero marcando una diferencia —deshaciéndose del politeísmo,

⁴³ Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana* (Fondo Editorial PUCP, 1983), 176

⁴⁴ Lamana, *Como piensan los indios*, 217

⁴⁵ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 2002), 112

si se puede decir—. De esta forma, el mimetismo emerge como una de las estrategias más elusivas y eficaces del poder y del conocimiento colonial.⁴⁶ La irrupción del discurso católico se acopla a lo que Bhabha se refiere como doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se "apropia" del Otro cuando éste visualiza el poder⁴⁷. Así, la inserción del cristianismo como proceso se introduce de manera apacible en el territorio, generando un discurso semejante, sometiéndolo con estrategias de asimilación para dominar al "Otro".

Un ejemplo diferente del mimetismo y la mimesis que se reflejó en los Andes peruanos y que insinuó un desplante en las ritualidades andinas, lo relata Lamana refiriéndose a la guerra de Manco Inca contra los españoles:

En resumen, el ataque pretendió degradar la relación privilegiada de Manco Inca con las fuerzas sobrenaturales. Fue un desafío a su intento de demostrar que el *hanan pacha* (mundo de arriba) lo estaba respaldando "como siempre", y un intento de reivindicar, en cambio, la supremacía de los españoles sobre el mismo. En otras palabras, los cristianos luchaban contra Manco Inca a través de imitarlo.⁴⁸

Aquí, los españoles buscaron atacar a Manco Inca en su propio terreno, intentando desarmarlo con respecto a su ritualidad empleando una imagen de poder sobre *hanan pacha*, mostrando su posición de "superioridad" frente a las ritualidades andinas. Asimismo, se vale de una ambivalencia con respecto a una imagen jerárquica y de orden colonial, donde las deidades indígenas no pueden sobreponerse a la inteligencia española, a su superioridad intelectual y estratégica, por lo que se crea ese exceso y diferencia entre la cultura andina y la realidad occidental.

La inserción del cristianismo mediante los parentescos es el rumbo más potente y efectivo que pudo haber tomado la empresa de conquista, aunque hace tambalear en repetidas ocasiones el poderío español viéndolo desde la perspectiva del traspaso de la religión, logra el cometido de insertarse convenientemente en el espacio andino. En la Relación de Pachacuti Yamqui se ven reflejadas en papel las formas en las que los andinos se apropiaron del discurso cristiano que se buscó insertar y lo transformaron en uno propio a pesar de las diferencias semánticas y culturales que existían.

⁴⁶ Bhabha, *El lugar de la cultura*, 111

⁴⁷ Bhabha, *El lugar de la cultura*, 112

⁴⁸ Gonzalo Lamana, *Dominación sin Dominio. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2016), 148

2. Lectura histórica de la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui

2.1 Sobre Santa Cruz Pachacuti Yamqui y su Relación

A pesar de las diversas formas en que se puede destacar la apropiación del cristianismo como tal por parte de los andinos, se pretende resaltar cómo este proceso se refleja en la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, pero que también, en otro análisis particular, puede apreciarse en otras crónicas o escritos que hayan radicado en el periodo de colonización del Perú andino.

Existen diversas crónicas, relaciones y manuscritos que han sido objeto para el estudio de la historia andina. Según Duviols, “La Relación de antigüedades deste reyno del Piru, [...] es uno de los tres monumentos etnohistóricos y etnolingüísticos de la cultura andina, junto con la crónica de Guaman Poma de Ayala y la relación en quechua de Huarochirí.”⁴⁹ Con esto se puede exponer la existencia de textos clásicos y básicos de origen indígena para la introducción a los estudios andinos desde la narración de su cotidianidad, formulando una problemática historiográfica de relectura alrededor de estos y que se discute a partir del siglo XIX.

La *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* es un escrito histórico sustancioso en información y datos relevantes con respecto al periodo prehispánico de los Andes peruanos que fue escrita por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Varios entendidos en la materia concuerdan que la fecha en la que se escribió este relato fue alrededor de 1613, aunque aún existe debate al respecto, se puede fechar en la primera mitad del siglo XVII. Empero, fue publicado en el último tercio del siglo XIX por Marco Jimenez de la Espada.⁵⁰

Sin embargo, según Jimenez⁵¹, es Francisco de Ávila, famoso clérigo cuzqueño y recolector de los mitos indígenas de la provincia de Huarochirí⁵² a principios del siglo XVII (coincidiendo con la fecha tentativa de escritura del texto) quien también hace correcciones al manuscrito previo a ser encontrado y publicado, ya que el escrito se encontraba entre sus anotaciones (lo que se puede ver reflejado en el manuscrito del que se basaron las transcripciones y traducciones).

Cesar Itier y Pierre Duviols sacan conclusiones de cercana índole con respecto al papel que cumple Ávila con su intromisión: “Los promotores ocultos de la Relación -que creo que los hubo-, lograron, en particular, apartar de las mentes indígenas las tradiciones que

⁴⁹ Pierre Duviols, “Estudio y comentario etnohistórico” en *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993), 9

⁵⁰ Clementina Battcock, *La guerra entre Incas y Chancas. Relatos, sentidos e interpretaciones* (México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2018), 102

⁵¹ Joan de Santa Cruz Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru” en *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993), 15 - 16

⁵² Teodoro Hampe, “Universo intelectual de un “Extirpador de Idolatrías”: la biblioteca de Francisco de Ávila (1648)”. *Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge*, vol. 22, N.º 1/2 (1996): 3

constituían el pasado cultural y mental andino, sustituyéndolo por otro pasado importado, historiado, tergiversado.”⁵³

Francisco de Ávila tuvo una vida muy vinculada a la introducción del catolicismo en el Perú, habiendo estudiado, según Duviols, en un colegio religioso y se ubicó en varias provincias del territorio para cumplir con su tarea de extirpador, sobre las que solía escribir. Ávila también fue reconocido por poseer un gran interés en la cultura andina, pero este se basaba en su entendimiento para utilizarlo a su conveniencia evangelizadora. Duviols relata que:

Poco tiempo después de esto, habiendo muerto [un indio], también de un flujo de sangre, una joven india, sacerdotisa de cierto ídolo, Ávila predicó allí mismo, ante los indios congregados, demostrándoles que la joven había sido castigada por no haber abandonado a tiempo el culto gentilicio.⁵⁴

Es alrededor de estos relatos, en donde se evidencian sus intenciones de extirpar las idolatrías de los “indios” a partir de la predicación de la palabra de Dios y la amenaza del castigo, que nacen diversos enfoques y cuestionamientos con respecto a su estudio de las ritualidades andinas y a la veracidad de las fuentes que encontró en manuscrito y posteriormente reveló al público. Era tangible su ímpetu por la conversión de los “indios” al catolicismo, por lo que no sorprendería su intromisión en diversos textos para traspasarlas a una parcialidad católica, en son de facilitar el proceso de evangelización.

Se manifiesta la relevancia que tuvo Francisco de Ávila como evangelizador ya que abrió el camino a la extirpación de idolatrías indígenas cuando se pensaba que no existían.⁵⁵ Es a partir de sus creencias sobre la existencia de imágenes paganas, inconexas a Dios, que el proceso de extirpación de idolatrías se tornó mucho más minucioso y persistente en términos de enseñanza a principios del siglo XVII.

A pesar de la crítica y la duda acerca de la intercepción de terceros, en términos prácticos, la *relación* es titulada bajo el nombre de Pachacuti y se desenvuelve refiriéndose a “él” en primera persona. Sin embargo, resalta a la vista como el manuscrito parecieran ser hojas sueltas que fueron agrupadas y transcritas, además de agregar anotaciones al margen. Dada esta información, sobre la vinculación de Ávila, no se descarta por completo la intervención del escrito con fines evangelizadores.

De la mano con esta problemática, se pone en duda por qué Pachacuti nombra a su escrito una *relación*. Considerando que esta, como relato, se caracteriza por ser “menos formal y más personal, los autores dieron testimonio de sucesos específicos, observando microscópicamente en pasos cuya pretendida importancia en la gran escala, a menudo quedó

⁵³ Pierre Duviols, “*Estudio y comentario etnohistórico*”, 92

⁵⁴ Pierre Duviols, “Estudio bibliográfico. Francisco de Ávila. Extirpador de idolatría” En *Dioses y hombres de Huarochirí*, trad. José María Arguedas (Lima, Perú: Instituto de estudios peruanos, 1966), 221

⁵⁵ Lamana, *Como piensan los indios*, 76

implícita [...] que connota inmediatez y aún participación.”⁵⁶ Aun cuando el autor relata sucesos específicos que, en ocasiones, lo incluyen, también cuenta sucesos religiosos y bélicos que escuchó, vivió o aprendió. De todas formas, su título, así como otras crónicas o manuscritos, no fue dado por el mismo Pachacuti sino que se dice que Ávila la obtuvo a “partir de otro manuscrito y que puede haberla adquirido sin página de título y sin título.”⁵⁷, lo que mantiene en una cuerda floja el cuestionamiento acerca de la presunta manipulación del texto y su intencionalidad. De hecho, tampoco se descarta la idea que la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* haya formado parte de múltiples fuentes de Ávila, que utilizó para la construcción de sus sermones y tratados en contra de las idolatrías indígenas.⁵⁸

Con respecto al orden de la *relación*, si bien no tiene una división clara en capítulos, acápites o periodización, muchos expertos lo han dividido en 3 partes, basándose principalmente en el contenido de esta. Según Verónica Salles-Reese, quien también hace un análisis histórico del escrito, menciona que:

El asunto de la primera parte gira en torno del autor de la relación; la segunda tiene que ver con una época mítica anterior a los Incas, el tiempo de *puranpacha*, cuando todas las naciones del Tawantinsuyo tuvieron su origen; la tercera narra una versión de la historia de los incas desde sus comienzos hasta el momento de la conquista.⁵⁹

El caso de esta *relación* vale la pena analizarlo desde una perspectiva histórica narrativa, basándose en el reflejo de apropiación del cristianismo que se da en esta. Pachacuti Yamqui era lo que podríamos catalogar como un inca cristianizado, lo que se puede vislumbrar en el escrito: “[...] un señor étnico de rango medio, oriundo de una región vecina del Cuzco... él había hecho las paces con el poder español... él desea reivindicar la posición de los hombres andinos como católicos.”⁶⁰ También, él mismo menciona ser natural de Santiago del Anan Guaygua y Hurin Guaigua Canchi de Orcusuyu⁶¹, además de nombrar a su linaje andino completo, pero, al mismo tiempo, poniendo una barrera frente a esta identidad y refiriéndose a él mismo como fiel a la religión católica.

Los atisbos de andinidad que identificamos en el escrito evidencia que Pachacuti tenía conocimiento de su pasado andino y sus ritualidades, pero que también tenía arraigado el cristianismo en él. El relato incluye, además del texto escrito en español castellano, frases y textos no traducidos en quechua, expresiones andinas más inclinadas hacia lo lingüístico y también, curiosamente, incluye imágenes y narrativas que evidenciarían una serie de representaciones y mitos de Dios en la lengua pagana que no se molestó en traducir al español.

⁵⁶ Frank Salomon, “Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”. *Revista Chungará* Nº 12, (1984): 82

⁵⁷ Pierre Duviols, “*Estudio y comentario etnohistórico*”, 18

⁵⁸ Verónica Salles-Reese, “Yo Don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua...digo”, *Revista Iberoamericana*. Universidad de Pittsburgh, vol. LXI, Nº 170-171, (1995): 112

⁵⁹ Salles-Reese, “Yo Don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua...digo”, 108

⁶⁰ Salomon, “Crónica de lo Imposible”, 86

⁶¹ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 183

En la discusión lingüística y etnográfica de Pierre Duviols y Cesar Itier, se destaca la cristianización de Pachacuti Yamqui ejemplificando con estos elementos lingüísticos y visuales que se encuentran plasmados en el texto. Incluso, Frank Salomon también forma parte de una discusión bibliográfica sobre la intencionalidad de Pachacuti y su particularidad en relación con la presencia de escritos quechuas e imágenes idólatras, postulando que este buscaba crear una relación —como bien dice el título—; un “puente ideológico” entre Europa y los Andes sobre una relación global e inherente a ellos.⁶²

En adición a esta discusión, Clementina Battcock también aporta al análisis de esta *relación* y, de hecho, tiene un pensamiento similar a Salomon cuando se refiere a que el relato crea un “puente” con la “intención de integrar el remoto pasado del Perú al decurso de la historia de la cristiandad.”⁶³ Resaltando una vez más los indicios de andinismo en el relato escrito de Pachacuti, además de las posibles influencias ajenas que pudo haber tenido el relato. Battcock también reúne los pensamientos de Duviols e Itier para complementar su planteamiento.

El “puente ideológico” al que se refiere Salomon, a la búsqueda de enlazar lo cristiano con lo andino, de alguna manera, se logra al crear un relato que efectivamente reúne elementos europeos y andinos en un solo espacio-tiempo. Sin embargo, este supuesto puente viene integrado de una ideología firme de rechazo a las idolatrías andinas por parte de Pachacuti, aun cuando compacta frases completas en quechua y se distinguen explicaciones andinas a mitologías cristianas y viceversa. De cierta forma, se cumple el objetivo de esta relación entre ambas realidades, pero también es un elemento ambivalente al usar y contar lo andino para explicar elementos cristianos o contraponerlo uno con otro. Aquello resulta relevante para la vinculación con el proceso de extirpación de idolatrías que acontece al periodo estudiado, ya que este escrito no se hizo con el fin de que cualquier personaje lo entendiera, sino que iba dirigido a aquellos que manejaran tanto la realidad andina como la española:

Un texto redactado en español andino y quechua (con pasajes en este idioma, no traducidos) no debía dirigirse a los lectores de España ni tampoco a los españoles del Perú, como las llamadas crónicas españolas, sino más bien a los lectores españoles, indios y mestizos a la vez capaces de entenderlo y de interesarse por su temática.⁶⁴

La realidad andina pasa a ser una herramienta explicativa más que el centro de la narrativa *perse*. Esta herramienta explicativa se evidencia múltiples veces en el relato ya que suele adherir especificaciones un tanto peculiares a la hora de redactar, usando enunciados como “quiere decir que...”, “dizen que...”, “como solían hazer...”, “todos dizen que...” después de una frase en quechua, o posterior a hacer alusiones andinas a elementos cristianos para su

⁶² Salomon, “Crónica de lo Imposible”, 85

⁶³ Battcock, *La guerra entre incas y chancas*, 104

⁶⁴ Pierre Duviols, “Estudio y comentario etnohistórico”, 94

entendimiento. Lo que genera curiosidad al entender que, al igual que muchos cronistas españoles y acercándose a lo explicitado por Salomon con respecto al “puente ideológico”: autores indígenas cristianizados como Pachacuti también buscaron su propia forma de identificar formas andinas a las cristianas para ayudarse a sí mismos, y entre ellos mismos, a crear una realidad que pudiese amoldarse a este proceso transitivo de colonización.

Lo planteado por Duviols e Itier, con respecto a los elementos andinos que mantiene la *relación*, es una crítica más dura que la de Salomon, considerando que Salomon se refiere a un “puente ideológico” mientras que Duviols e Itier consideran que se han tergiversado y falsificado las realidades andinas plasmadas en la *relación* por manos ajenas con el fin de evangelizar.⁶⁵ Lo que se busca matizar en esta investigación teniendo en consideración que, si bien, por el contexto histórico en el que se ve inmerso el supuesto autor de la *relación*, existe una necesidad evangelizadora y abrasante de borrar el pasado andino para insertar el catolicismo mediante una extirpación de idolatrías, por lo que también los textos escritos contribuyeron a este proceso. Sin embargo, más que identificarlo como una falsificación o un “puente ideológico” como se refieren los autores, es debido identificarlo como una transformación en un periodo de transición sociocultural y política en un territorio conquistado, una *transculturación*.

Hay quienes rechazan que hubiese una intencionalidad verdadera detrás del escrito de Pachacuti, “ya que no hay ninguna indicación explícita de las razones que motivaron su escritura”⁶⁶. Lo que parece más acertado considerando que en la primera parte de su escrito, donde mayoritariamente se centra en incluirse en el relato, jamás menciona alguna intención de vincular mundos, sino que ha sido una suposición de los estudios analíticos contemporáneos. No se evidencia la real intencionalidad de crear este “puente” entre las realidades andinas con las cristianas, pero inconscientemente lo hace.

Desde esta perspectiva y con respecto al manejo del escrito ya mencionado, entendiendo el contexto histórico en el que se ve inmersa la redacción de esta *relación*, se destacarán aspectos narrativos puntuales que ayudarán a explicar el proceso de extirpación de idolatrías y a representar la transculturación en el escrito. A diferencia de estudiosos que se han sumergido en el estudio, ya sea etnohistórico y lingüístico como Pierre Duviols y Cesar Itier, Verónica Salles-Reese, Frank Salomon, Clementina Battcock, entre otros, se pretende centrar el estudio en citas específicas y elementos puntuales que destaquen la importancia histórica de la narrativa de Pachacuti Yamqui y que aporten al análisis de extirpación de idolatrías en el territorio peruano.

No se aparta del todo la teoría de que Pachacuti Yamqui escribió su relato siendo partícipe de un proceso de extirpación de idolatrías ejecutado por Francisco de Ávila. Sin embargo, no tenemos forma de saber si Ávila realmente le ordenó escribir este relato con ese propósito o si intervino en este mismo, y eso tampoco es el eje principal de este trabajo. Más

⁶⁵ Pierre Duviols, “Estudio y comentario etnohistórico”, 81

⁶⁶ Salles-Reese, “Yo Don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua...digo”, 110

bien se centra en que la Relación de Pachacuti fue el resultado de un proceso de extirpación de idolatrías que llevaba varias décadas celebrándose y que, en este caso particular, puede haber sido útil para el extirpador.

Aun cuando hay una transcripción y traducción más actualizada de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, publicada por Rosario Navarro Gala el año 2007, se analizará la versión anterior, la de Cesar Itier y Pierre Duviols, por razones netamente de accesibilidad.

2.2 Análisis narrativo: Formas de apropiación del cristianismo en la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua

Analizando el texto exhaustivamente, se van a desglosar 3 matices significativos sobre la apropiación del cristianismo en la Relación de Santa Cruz Pachacuti Yamqui para darle sentido al trabajo: el bautismo, el Diablo y Tunupa (o Tonapa). Para esto, se retoman las primeras 30 páginas de la transcripción. El motivo detrás de la especificidad en la elección de páginas radica en el contenido del relato, considerando que en este primer tercio del texto centra su atención en la narración de procesos de conversión y cambios en el pensamiento andino sobre su propia cultura. Estos 3 ritos e imágenes fueron elegidos dentro de diversos elementos destacables de la *relación* que, si bien, son dignos de análisis, me remito a estos parámetros con el fin de darles una relevancia histórica a través de su narrativa y su importancia en los procesos de extirpación de idolatrías.⁶⁷ No se va a adentrar en el análisis de las imágenes ni de la lingüística⁶⁸ en sí, aun cuando también son relevantes para la demostración de la transculturación en el texto.

Como se teorizó anteriormente, las analogías y el mimetismo fueron prácticas elementales para insertar el cristianismo en el Perú andino, lo que conllevó a la realización de este tipo de relatos, como el de Pachacuti Yamqui, que demuestra la manera en la que se entiende el cristianismo durante el proceso de extirpación de idolatrías en el territorio: como una narrativa de carácter transcultural que mantiene elementos de ambas realidades.

Pertinentemente, se presentan los 3 casos elegidos que se analizarán desde una perspectiva histórica de la narrativa y que precisamente explican la asociación de la religión católica y las prácticas andinas, las cuales se someten a un proceso de cambio en el que se inserta un nuevo modo de pensamiento que rompe con la cosmovisión de la religiosidad andina. Para la implantación de esta perspectiva, se crea un discurso católico específico acerca de las mitologías andinas con el propósito de facilitar el proceso evangelizador, entendiéndose que, a partir de un estudio de la historia oral por parte de los españoles, promovido por Francisco de

⁶⁷ Para un análisis sobre el relato bélico que se explica en la Relación de Pachacuti, se recomienda el libro de Clementina Battcock "La guerra entre incas y chancas"

⁶⁸ Con respecto al estudio lingüístico del quechua y la interpretación de las imágenes en la Relación de Pachacuti, el cual no se analizará en este trabajo, véase Pierre Duviols y Cesar Itier en "Relaciones deste reyno del Pirú: estudio etnohistórico y lingüístico de la Relación de Pachacuti Yamqui Salcamaygua"

Toledo, es que pueden entender esta misma y generar métodos de evangelización a través de esta instancia de dominación.

Existió una adaptación del discurso cristiano para poder evangelizar a los “indios”. Hay una separación del traspaso del catolicismo bajo una esfera medieval que se adapta a la realidad de las amerindias, no solo en la mimetización de discurso en base a las analogías, sino también en el habla, utilizando el quechua o el aymara para la transferencia de la religión católica.⁶⁹ Ciertamente se evidencia un discurso transcultural que retrata ambas realidades. Si bien, la apropiación y el cambio de cosmovisión destacó en el lado andino, se puede decir que desde los españoles católicos también hubo una matización del discurso. Hay interés de aprender sobre las religiones andinas, mas, como se mencionó anteriormente, este interés fue meramente por necesidades de evangelización e implantación del catolicismo, utilizando la religiosidad del territorio como herramienta.

A partir de esto, se destaca el proceso creativo andino sobre la apropiación del cristianismo a su culturalidad donde se ven claros ejemplos de la adaptación de figuras andinas al catolicismo y la intromisión de otras ritualidades en la Relación de Pachacuti Yamqui a continuación.

El trozo de relato seleccionado para el análisis es el primer tercio de la transcripción, donde el autor da inicio a este presentándose a sí mismo y alegando su fidelidad al catolicismo. “Yo, don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, xpiano por la gracia de Dios Nuestro Señor...”⁷⁰

A partir de las modalidades de inserción del cristianismo con los pueblos de reducción de indios y, de la mano con la autodenominación del autor con respecto a su creencia religiosa, se hace alusión a uno de los ritos más comunes y primordiales dentro del cristianismo, la ceremonia de bautismo.

La ceremonia de bautismo durante el siglo XVI en el territorio del Virreinato del Perú se planteó la tarea de lograr que los indígenas se sometieran a la catequesis y tomaran la palabra de Dios como propia, aceptando vivir bajo sus leyes. En este proceso de inserción del cristianismo y extirpación de idolatrías en el territorio del Alto Perú, fue primordial la ceremonia de bautismo para convertir a los indígenas a la religión católica y deshacerse de las creencias paganas. Como explicaba Gabriela Ramos con respecto a los pueblos de reducciones de indios:

Se hacía así una obra de caridad, subrayaba fray Domingo, porque los indios que morían eran enterrados propiamente, y sus cadáveres no quedaban expuestos para

⁶⁹ Ofelia Huamanchumo de la Cuba, “Textos y ritos del Bautismo indiano en documentos notariales del siglo XVI”. *Revista Andina del Centro de Estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cuzco*, vol. I, N.º 50 (2010): 3

⁷⁰ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 183

servir de alimento a los perros, como ocurría con los que expiraron desprovistos de toda atención.⁷¹

El beneficio de ser bautizados bajo la religión católica excedía el derecho a ser enterrados dignamente, más allá de ser un alivio para quienes se les repetía continuamente que aquellos que no eran bautizados morirían en el pecado. Era, por tanto, un triunfo invaluable para los colonizadores, quienes donde veían bautizos, también veían conversos al catolicismo.

El bautismo se convirtió en una necesidad de los andinos para así pasar al cielo y no al infierno, además de entenderse como una clase de favor, y Pachacuti no fue ajeno a la realidad del bautismo, de hecho, menciona: “Al fin todos mis antepasados paternos e maternos fueron bautizados por la misericordia de Dios y librados de la servidumbre del yugo infernal en questaban.”⁷² La forma narrativa de Pachacuti se centra constantemente en el agradecimiento a Dios de haberlo librado de este yugo infernal (no sólo a él, sino que a sus antepasados) y alejándose de la hechicería y las “yodolatrias”, a lo que solía referirse con aquellos que llevaban a cabo ritos “antiguos”, o sea, andinos.

La ceremonia del bautismo, así como otros rituales religiosos, también eran documentados, siguiendo un proceso burocrático que ayudaba a regular el problema de la repetición de bautizos (bautizos dobles) que fue normalizado a partir del Segundo Concilio Limense⁷³.

En la *relación* se relata la conversión de Pachacuti al cristianismo mediante el bautismo, precisamente destacando la importancia de esta ceremonia en la extirpación de idolatrías. A raíz de esto, recita largamente:

Al fin los negaron diciendo: «abrenunaciamos Satanas y a todos sus secuaces y promesas falsas, y a todos sus ritos». De modo, después de haberse hechos xpianos e hijos adobtivos de Jesuxpo Nuestro Señor, y así, con aquesta santa fe catolica, se acabaron haciéndose berdaderos xpianos, mostrándose ser enemigos de todas las idolatrías y ritos antiguos, y como tales los persiguieron a los hechizeros, destruyéndolos y derribándoles a todas las guacas y ydolos manifestándolos a los ydólatras, castigándoles a sus súbditos y basallos de todo aquella provincia...⁷⁴

El bautismo, además de actuar como ritual de conversión cristiano, despliega un potente discurso de extirpación de idolatrías especialmente dirigido para los andinos que comenzaban a predicar la religión católica. Se expresa claramente la intencionalidad de deshacerse de las predicciones más icónicas de las ritualidades andinas: como es el caso de las huacas (que eran “los ídolos”) y los ritos alrededor de estas. Por demás, derribar la organización sociopolítica y

⁷¹ Ramos, *Muerte y conversión en los Andes*, 102

⁷² Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 185

⁷³ Ofelia Huamanchumo de la Cuba, “Textos y ritos del Bautismo indiano en documentos notariales del siglo XVI”, 9

⁷⁴ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 184

espiritual que conformaban las huacas con el fin de implementar las propias prácticas occidentales. También se evidencia con franqueza el elemento del castigo a quienes no cumplieran con el desapego a las costumbres incaicas.

En su modo de escritura se destaca el momento en el que se refiere a “hijos adoptivos de Jesuxpo Nuestro Señor” entendiendo “adoptivos” como adoptivos, a los indígenas que fueron bautizados bajo la religión católica, expropiándoles las idolatrías. Es de interés destacar esta elección de palabras a la hora de narrar su realidad frente a las ceremonias catequísticas ya que, al considerarse adoptivos, puede darse a entender que no son hijos directos de Dios, sino más bien “apropiados”.

De la mano con alejarse de las malas prácticas [andinas] se menciona la aparición y su relación con el Diablo y algunas de sus derivaciones. Esta interpretación de entidades malignas se vincula directamente con la cosmovisión del bien y el mal que se implementa mediante el proceso de inserción del cristianismo. La asociación de las deidades indígenas a los demonios justificaba la cacería extirpadora⁷⁵ que se llevaba a cabo para salvarlos. Junto al bautizo, las representaciones del Diablo o de demonios se ven vinculadas a las malas prácticas, o sea, a la manifestación de creencias en otras deidades o elementos que no fuesen Dios:

Al fin, todas las cosas mentiras tarde que temprano suelen ser manifestados, pues los demonios son principio de las mentiras y falsos, y el verdadero negocio y palabra es Dios, porque sus verdades jamás faltan permaneciéndoles como verdadero Dios y padre de todas las cosas criadas, etc.⁷⁶

Destacando las similitudes entre la ritualidad andina y el catolicismo, podemos apreciar que existe la modalidad de los castigos en ambos y sin embargo existen diferencias. Por un lado, se remite al aporte hecho por Cristóbal de Molina, donde explicó las *idolatrías* haciendo que se juntaran cantidad de algunos viejos antiguos⁷⁷ que pudiesen explicar el funcionamiento de la cultura cuando no se usaba la escritura. Cuenta que las tradiciones de los incas, con respecto a la idolatría del Dios Sol, también se vinculan con el castigo: si desobedecían las órdenes del *Hacedor*, serían convertidos en piedra, debían adorarle y reverenciarle.⁷⁸ Destaca la conversión en piedras cuando no se cumplía las órdenes del *Hacedor*: se describe también como “bajo fuego del cielo”⁷⁹ como un tipo de castigo, lo que de cierta forma nos hace vincular el castigo divino del *Hacedor* con lo planteado por Tom Zuidema⁸⁰, donde se rescata la interrelación entre los elementos de la naturaleza y las ritualidades de los Andes con su asociación a deidades (el Dios Sol, Luna, Trueno, etc), además de ritos relacionados al calendario de los solsticios de

⁷⁵ Pierre Duviols, “*Estudio y comentario etnohistórico*”, 81

⁷⁶ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 212

⁷⁷ Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, 35

⁷⁸ Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, 38

⁷⁹ Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, 38

⁸⁰ R. Tom Zuidema, “La Religión Inca”

invierno y verano. Al dedicarse mayoritariamente al agropastoralismo, las montañas, la lluvia, las estaciones y, especialmente, el flujo del agua, se convirtieron en la matriz del ritual.⁸¹

Por otro lado, el castigo cristiano tiene vórtices que relacionan el bien y el mal y generalmente se les llama pecado o ser “mal cristiano”. Al igual que la tradición andina, el incumplimiento de los mandamientos de Dios conlleva un castigo, a no ser que esta mala acción sea extirpada mediante ritos catequísticos —confesión o bautismo—. El catolicismo no posee la misma forma de organización dual que la cultura andina, vinculada a elementos naturales, sino que se inclina más hacia las acciones del día a día. Así como se explicó anteriormente, el castigo católico también estaba ligado a la vida después de la muerte.

De la mano con esto y contrastando ambos escenarios, en la Relación de Pachacuti, el poder escapar del yugo infernal era comportándose bajo las normas dictadas por el cristianismo. Con esto, se rescata también la unión entre el rechazo al bautismo y el castigo: el no someterse a la ceremonia de bautismo provocaba que se diera por entendido que no se renunciaría a las entidades malignas, a las huacas y las *ydolatrías*, por lo que los demonios harían de las suyas. A estas espiritualidades demoníacas Pachacuti Yamqui también les nombra *hapiñuñus* y *achacallas*: “Y passado algunos años, después de aberlos ydo y echado a los demonios happiñuñus y achacallas desta tierra...”⁸²

Con respecto a los *hapiñuñu*, según contextualiza Raúl Porras y, agregando una cita del mismo Joan Pachacuti en su Vocabulario, explica:

El mundo estaba poblado para el indio de duendes y fantasmas, de brujas y potencias ocultas que había que concitarse con ceremonias propicias como las calpas guerreras, las mochas o saludos a las huacas y apachetas, los huaccani o llantos, o la interrogación a los oráculos, huatuchicuni. [...] Los hapiñunu, dice, "eran fantasmas o duendes que solían aparecer con dos tetas largas que podían asir de ellas".⁸³

Para Pachacuti, al igual que las “guacas”, los *hapiñuñus* y *achacallas* se entienden como figuras malignas que merodean el territorio y, en una perspectiva de conversionismo, son peligrosas para quienes predicán el cristianismo ya que engañan a los habitantes del territorio para que caigan en malas prácticas. Suelen aparecer continuamente y tendían a engañar a los “yndios idiotas y torpes”⁸⁴:

Dizen que los happiñuñus andaban bissiblemente en toda esta tierra que no habían seguridad de andar en anocheciendo, porque a los hombres y mujeres y muchachos

⁸¹ Frank Salomon, *At the mountain's altar: Anthropology of Religion in an Andean Community* (New York: Routledge, 2018), 31

⁸² Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 188

⁸³ Raúl Porras, “Prólogo” en *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca* (2007), 25

⁸⁴ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 199

y criaturas los llevaban arrebatándoles como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano etc.⁸⁵

Los *hapiñuñus* eran enemigos del género humano, eran figuras espirituales que se relacionaban con los humanos para insertarlos en idolatrías. Por esa misma razón, es la imagen de Jesucristo quien, según Pachacuti, tiende a deshacerse de estas entidades:

Y por entonces, a media noche, oyieron que los *hapiñuñus* se desaparecieron dando temerarios quejas, deziendo: «vencidos somos, vencido somos, ¡ay, que pierdo mis tierras!» A esto se entiende que los demonios fueron vencidos por Xesuxpo Nuestro Señor quando en la cruz en el monte calbario.⁸⁶

La imagen de Dios en este escrito, y en general en la maniobra de extirpación de idolatrías, se traspasa a la cultura andina con la misma relevancia que le dan los católicos a esta deidad: un ser todopoderoso, misericordioso y capaz de resguardarlos de todos los males siempre y cuando se cumpliera el acuerdo tácito de convertirse a la religión católica, y de someterse a los acuerdos y condiciones que conllevaban ser cristiano, lo que no les permitía venerar a otras deidades, especialmente andinas.

Con respecto a las deidades andinas y la representación de Dios, no se adentrará por completo en el análisis de la relación entre estos dos aspectos, pero sí se pretende explicar el caso particular del personaje de Tunupa, que ciertamente representa un giro en el discurso católico donde la imagen única de Dios se ve truncada en el proceso de inserción al cristianismo gracias al mimetismo que conlleva este mismo:

Es verdad que su texto está extraordinariamente lleno de expresión nativa ausente de las obras de cronistas españoles; pero una atenta lectura de su relato de Tunupa pone de manifiesto otra temática, donde la prioridad temporal está ligada, no sólo al problema de situar las relaciones entre quilas e incas o quilas y pukinas/urus, sino también al problema de la relación de los andinos con el cristianismo.⁸⁷

Es notable que Dios como personaje se ve ramificado o asimilado a otras deidades incaicas (como Viracocha) como consecuencia del discurso análogo empleado en son del proceso de extirpación de idolatrías, la práctica del mimetismo y asimilación se ve empleada también en la imagen de Dios. A pesar de que se traspasa el monoteísmo estrictamente, de cierta forma se crean imaginarios que, si bien no son “Jesucristo Nuestro Señor” en sí, se consideran como seres con capacidades especiales y muy similares a Dios, sin dejar de lado la representación de Dios, lo que hace el análisis aún más interesante. Se entiende la existencia de un solo Dios Todopoderoso, pero, al ser culturas característicamente politeístas donde se les implementa el

⁸⁵ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 188

⁸⁶ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 188

⁸⁷ Abercrombie, *Caminos de la memoria y el poder*, 193

monoteísmo, se crean imaginarios semejantes a sus entidades “anteriores”, manteniendo su visión andina en imágenes apostólicas cristianas.

El traspaso de ritualidades andinas a imágenes católicas se ve implementado en el caso de Tunupa, ya que este “actúa como una deidad mediadora entre los incas y el dios invisible Viracocha, que juega un papel análogo al Dios cristiano.”⁸⁸ Tunupa es un personaje que aparece múltiples veces en la *relación* y en otras crónicas o manuscritos de la época, cumpliendo ciertas tareas o milagros. Su principal tarea era despejar de los Andes a los *demonios-huacas* que adoraban los indios y sus curacas⁸⁹. Pachacuti describe a Tunupa de la siguiente manera:

An llegado entonces a estas provincias y reynos de Tabantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos y camisas algo largas, y dizen que era ya un hombre passado, más que de moso, que trayeya las canas, y «era flaco» el qual andaba con su bordón y era que enseñaba a los naturales, con gran amor, llamándoles a todos hijos y hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales, y quando andaba por todas las provincias an hecho muchos milagros etc. bisibles, solamente con tocar a lo enfermos los sanaba... y le nombravan Tonapa o Tarapaca.... Pues se llamó a este barón Tonapa Uiracochampa cachan, pues ¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás?⁹⁰

Es claro que la imagen de Tunupa se describe y representa como un apóstol, encargado de propagar la palabra del Señor, sin embargo, lo que destaca de Tunupa es su imagen de curandero y predicador, especialmente a los “naturales” del territorio, a quienes se dedicó a enseñarles con “amor” la palabra de Dios.

También, llama la atención la intromisión de la expresión “hijos e hijas” cuando se refiere a los evangelizados, futuros o recurrentes hijos de Dios que persisten bajo su manto. Aquí vuelve a recaer la idea de su autodenominación como hijos “adoptivos” de Dios: aquellos que fueron conversos desde la ideología pagana hacia el buen camino del catolicismo. Su parecido a Dios no solo radica en la mención de hijos/as, asimismo, se le atribuye la característica de conceder milagros y curar a los enfermos, atributo que suele darse a Dios.

Incluso, en una ocasión se hace alusión a un bautizo que presuntamente se lleva a cabo en el lago Titicaca, donde Tunupa había tocado esas aguas, por lo que de cierta forma puede asociarse a que consideraban esta agua como santa y, nuevamente, asociándolo a la deidad cristiana:

En este tiempo dizen que se acordó de yr en busca del lugar a do el barón Ttonapa había llegado, llamado Titicaca, y de allí dizen que los truco agua para ongir con ella al nuebo infante Ynga Ruca deziendo muchas alabanzas de Tonapa.⁹¹

⁸⁸ Salomon, “Crónica de lo Imposible”, 87

⁸⁹ Pierre Duviols, “Estudio y comentario etnohistórico”, 23

⁹⁰ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 188 - 189

⁹¹ Joan Pachacuti, “Relacion de antigüedades deste reyno del Piru”, 211

Como se mencionó previamente, a pesar de que Tunupa es reconocido por Pachacuti como un cercano al apóstol Santo Tomás, también se le atribuyen rasgos divinos que aportan al reconocimiento de la existencia de otros personajes poderosos superiores a ellos, que cumplen un papel análogo con Dios o de intermediador entre incas y españoles, mas los atributos que se les adjudican ponderan claramente una diversidad de entidades con capacidades superiores.

De la mano con esta difuminación de la imagen de Dios representada en diversos matices, Therese Bouysse-Cassagne se suma al análisis de la imagen del Tunupa en las crónicas andinas y cómo este se vincula con la hagiografía y las analogías. Así como se desarrolló el concepto de mimetismo de Bhabha⁹², Therese destaca que:

Confrontado a un sistema de pensamiento religioso simbólico como el andino, este trasfondo mítico que apuntaba bajo la alegoría y el simbolismo cristiano tendió a resurgir para confrontarse con lo que más se parecía a él, al mismo tiempo que las analogías servían a los españoles para dar sentido a una realidad americana desconocida.⁹³

En relación con el primer planteamiento de Pagden, el sistema de redacción de los primeros cronistas que llegaron a territorio americano va acoplándose de acuerdo con la época y la necesidad. En este caso, la necesidad de los cristianos de definir elementos ajenos a la visión europea-cristiana de las ritualidades los llevaron a propagar un discurso análogo a los andinos a quienes buscaban evangelizar y que, por ende, se ven plasmados en este tipo de elementos que no logra saberse con exactitud su significado hasta que reconocemos personajes e imágenes católicas en ellos, con ciertos aires andinos.

Para este caso en particular, ya más allá de solo las imágenes y ritos elegidos para este análisis en concreto, sino que acercándonos ya a un análisis más complejo de las inserciones del cristianismo en los Andes peruanos y en la Relación de Pachacuti Yamqui, vemos cómo el discurso católico deja una alteración en los escritos andinos acerca de la religiosidad. La transculturalidad aparece mediante varios elementos que se presentan en el texto, y que son tangibles a la hora de analizarlos y evidenciar la mimetización de ritualidades y relatos que se concibieron con el propósito de insertar el cristianismo en el territorio.

Nuevamente, introduciendo el análisis sobre Tunupa de Therese Bouysse-Cassagne, podemos destacar la aparición de representaciones andinas asemejadas a elementos cristianos por la influencia del proceso de inserción del cristianismo en los Andes. El contexto que se vive, esta etapa de *transición* a la conformación de estados coloniales supone una transculturación que se ve representada con las imágenes de Tunupa, Dios y la ceremonia del bautismo. Pease explica el fenómeno de Tunupa en la Relación de Pachacuti de la siguiente manera:

⁹² Bhabha, *El lugar de la cultura*, 112

⁹³ Therese Bouysse-Cassagne, "De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos" en *Saberes y memorias de los Andes: in memoriam Thierry Saignes* (Paris: Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine; Lima: Institut Français d'Études Andines, 1997), 132

Como he indicado en otra ocasión, el cronista andino ha empleado versiones de mitos europeos, aun impresos, por ejemplo, para relatar la saga de Tunupa en cuanto ella se “asemeja” a la vida de Santo Tomás, se trata probablemente de la forma como en el proceso de la evangelización, Santa Cruz Pachacuti adquirió la versión de la vida del santo apóstol de la India (de las Indias, a juicio de muchos españoles), y por ellos no tuvo inconveniente en aceptar la biografía del santo como identificable con la de Tunupa.⁹⁴

De acuerdo con estos análisis de Pease y, enlazándolo con la percepción de Bouysson-Bey, se resalta el origen andino de la imagen de Tunupa que posteriormente fue “asemejada” a la imagen de Santo Tomás gracias a este proceso de inserción del cristianismo que luego decantó en apropiación por parte de los andinos del Perú por medio de este sistema de asimilación y analogías, que se dio gracias a una colisión entre lo andino y lo cristiano, insertado desde las prácticas evangelizadoras pactadas con el fin de extirpar las idolatrías de los “indios” del territorio e insertar el cristianismo de manera camaleónica a partir de la expansión del discurso católico que se vería plasmado en la escritura de estos textos, donde se pretendía explicar la “historia” andina pero que, finalmente, desembocaron en la inserción de figuras cristianizadas en el andinismo.

Cierto es que, la Relación de Pachacuti cumple con una expectativa de andinismo y cristianismo a la par, incluyéndose elementos de ambas culturas, siendo en ocasiones completamente andino, completamente cristiano o una narrativa de transculturación que nace de esta dinámica de extirpación de idolatrías en un periodo de *transición* a la conformación de un nuevo territorio conquistado. La aplicación de estas execraciones decanta finalmente en la Relación de Pachacuti Yamqui, volcándose al manuscrito.

La importancia de la escritura de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* en el estudio de la culturalidad andina radica en su particularidad de representar estas dos realidades (cristiana y andina) a diferencia de lo que plantea César Itier:

Pachacuti no toma sus ejemplos de la realidad andina, sino que transforma o falsifica esta realidad. Y lo puede hacer sin riesgo de que lo desmientan, porque se trata del pasado histórico a la europea, de un pasado fabricado por la escritura.⁹⁵

Efectivamente existe una base de andinidad en el escrito. Existe una transformación de la realidad andina y la usa de herramienta explicativa para su relato de manera constante. Podemos identificar los elementos andinos en el escrito aun cuando este intenta alejarse de ella: en forma de escritos quechua, imágenes y analogías que puedan ser comprendidas por aquellos que, al igual que él, se ven inmersos en este proceso de inserción del cristianismo y de

⁹⁴ Pease, *Las Crónicas y los Andes*, 44

⁹⁵ Cesar Itier, “Estudio y comentario lingüístico” en *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993), 81

extirpación de idolatrías en los Andes peruanos. Introduce la cultura andina a pesar de considerarse él mismo un cristiano bajo la gracia de Dios, es un conocedor de las ritualidades andinas y reconoce elementos que posteriormente los utiliza para plasmarlo en el escrito. No existe una aculturación en su relato ya que no se desprende de sus raíces, sino que las utiliza de manera constante y se dedica a explicar la cristiandad a partir de la lengua quechua y su propio proceso de asimilación a las prácticas católicas.

Es cierto que no se cumple con una preservación inmaculada de las memorias andinas a través de los relatos escritos, y también existe un proceso de cristianización que buscaba barrer con estas creencias y dejarlas en menos que mitos. Empero, el caso de Pachacuti es menester observarlo desde su pasado andino y el contexto en el que él se ve inmerso para comprender el cambio sustancial que va ocurriendo en el periodo colonial con respecto a las culturalidades andinas y cómo estas poco a poco se van transformando y opacando con la hispanidad.

El plasmar estos relatos en el papel, concibiéndose a través de la escritura, hace que se inserte la historia andina a lo que es la historia de Occidente. La importancia de la escritura y de las fuentes tangibles en la época es sumamente relevante y tiene directa relación con la Relación de Pachacuti. El que estos relatos andinos, con rasgos cristianos plasmados, sean escritos y posteriormente expuestos a lo ecuménico, nos hace ver que la escritura era la principal fuente de la época para la reafirmación de la existencia de la cultura. A pesar de poder existir una manipulación del texto por parte de Francisco de Ávila, además de la suposición de un cambio en el pensamiento de Pachacuti con respecto a las idolatrías y a las creencias paganas en las que se vio inmerso en algún punto de su vida, no se puede negar la existencia de elementos andinos en la Relación de Pachacuti.

Conclusión

Habiendo recalcado el rol de la escritura en la preservación de la memoria como método investigativo y de regulación por parte de los españoles, también se destaca la relevancia que tuvo para llevar la historia andina al “Nuevo Mundo”, haciendo de esta su herramienta de inserción y validación, basándose en las memorias orales de los “viejos antiguos”⁹⁶ que poblaban el territorio.

Para esto, la documentación escrita no solamente tuvo como uso la terminología administrativa burocrática, sino también de documentos religiosos que preservaron el proceso de inserción del cristianismo y de extirpación de idolatrías en el territorio peruano, registrando bautizos, actas, concilios, etc. Esto, además de perpetuar un orden colonial basado en la escritura, también permite, en la actualidad, el estudio de los fenómenos andino-cristianos, como en el caso de la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

⁹⁶ Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, 35

El proceso de inserción del cristianismo y extirpación de idolatrías en el Cuzco será una tarea que se llevará a cabo mediante ciertas estrategias, por parte de los españoles, que inculcaron el catolicismo de manera camaleónica en los Andes peruanos, siendo a través de la catequesis y la ceremonia de bautismo la forma oficial de conversión de indígenas. Estas prácticas se ven evidenciadas e impulsadas por parte de los pueblos de reducción de indios y el trabajo de los curas doctrineros.

Las estrategias de inserción también radican en la utilización de lo que llamamos mimesis⁹⁷, asimilación y analogías, que se desarrollará gracias a un proceso de investigación por parte de los españoles con el fin de estudiar la cultura andina y poder buscar formas de extirpar a los ídolos. A pesar de que esta tarea se cumplió desde el momento en que los españoles pisan el territorio peruano, se destaca la figura del virrey Francisco de Toledo durante lo que Franklin Pease denomina como la “época toledana”, alrededor de 1570, para el auge del estudio de la cosmovisión andina.

Es a partir del análisis histórico de la época evangelizadora de la empresa colonial durante los siglos XVI y XVII, a través de su proceso transitivo hacia un complejo entramado pluricultural en el territorio peruano, que podemos dar cuenta del carácter *transcultural* de la Relación de Pachacuti y como evidencia la realidad andina al mismo tiempo que la cristiana, reflejando las consecuencias del proceso de extirpación de idolatrías en los Andes peruano y, al mismo tiempo, como esta fue el resultado de este mismo suceso a partir de la apropiación del cristianismo por parte de los andinos de las prácticas cristianas.

Explicando y enlazando los conceptos trabajados a lo largo de este trabajo, así como transculturación y extirpación de idolatrías, que fueron útiles para el análisis histórico de esta relación, se puede vislumbrar la resignificación de elementos andinos a partir de imágenes cristianas, así como el personaje de Tunupa, que destaca especialmente por su asimilación a los apóstoles y al mismo tiempo entregándole características sobrenaturales que usualmente se asocian a Dios. Además, la representación del Diablo y los *hapiñuñus*, como Pachacuti los describe en su *relación* resaltando su carácter malicioso y cómo es que a través de la conversión del catolicismo es que se logra escapar de ellos, dejando de lado las guacas y las *ydolatrías*.

Aun cuando existe la posibilidad de la intromisión de un tercero en el escrito, ya sea de Francisco de Ávila o de otro escribano con acceso a estos manuscritos, entendemos que los elementos cristianizados y anti-idolátricos que se insertan en la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* eran comunes en la época en la que se escribió este relato. Era un discurso que se ve plasmado en diversas crónicas y manuscritos andinos, siendo la Relación de Pachacuti un ejemplo de ello, insertándose en un contexto histórico de procesos de conquista y evangelización de indígenas en el territorio americano, a partir de diversas estrategias para extirpar las idolatrías de los “indios”. Sin embargo, a pesar de las adversidades, aún se pueden identificar elementos andinos en estos relatos.

⁹⁷ Bhabha, *El lugar de la cultura*

Bibliografía

Abercrombie, Thomas. *Caminos de la memoria y el poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Institut français d'études andines, 2006

Abercrombie, Thomas. "Articulación doble y etnogénesis". En Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX, editado por M. Segundo y F. Salomón, 197-212. Quito: Ediciones Abya Yala, 1991

Battcock, Clementina. *La guerra entre Incas y Chancas. Relatos, sentidos e interpretaciones*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2018

Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 2002

Bloch, Marc. *Introducción a la Historia*. 1.^a ed. español. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Bouysse-Cassagne, Thérèse. *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*. Paris: Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine; Lima: Institut Français d'Études Andines, 1997.

Caimari, Lila, *La vida en el archivo: Goces, tedios y desvíos en el oficio de la historia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.

Duviols, Pierre. "Estudio bibliográfico. Francisco de Ávila. Extirpador de idolatría" En *Dioses y hombres de Huarochirí*, traducido por José María Arguedas, 218 – 229. Lima, Perú: Instituto de estudios peruanos, 1966

Farge, Arlette. *La atracción del archivo*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1991.

González, Roberto. *Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana*. 2^a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Hampe, Teodoro. "Universo intelectual de un "Extirpador de Idolatrías": la biblioteca de Francisco de Avila (1648)". *Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge*, vol. 22, N.º 1/2 (1996): 3-30

Huamanchumo, Ofelia. "Textos y ritos del Bautismo indiano en documentos notariales del siglo XVI". *Revista Andina del Centro de Estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cuzco*, vol. I, (2010): 175-197

Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, ed. Paloma Jiménez del Campo, trad. Paloma Cuenca Muñoz, coord. Esperanza López Parada (Madrid: Iberoamericana, 2010)

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, edición de César Itier, estudio etnohistórico y etnolingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993

Lamana, Gonzalo. *Como piensan los "indios": Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Colección Estudios Andinos. Lima, Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022

Lamana, Gonzalo. *Dominación sin dominio. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2016

Morrone, Ariel. "El lago de los curas: mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del lago Titicaca (1570-1650)". *Estudios Atacameños*. Arqueología y antropología surandinas, N.º 55 (2017): 183-202

Marzal, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Fondo Editorial PUCP, 1983.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Cuba: Consejo Nacional de Cultura, 1963

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988

Pease, Franklin. *Las Crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995

Pease, Franklin. *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Porras, Raúl. "Prólogo" En *Vocabulario de la Lengua General de todo el Pery llamada Lengua Quichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>) para publicación en el internet, 6 – 31, 2007.

Prost, Antoine. *Doce lecciones sobre la historia*, editado y traducido por Anaclét Pons y Justo Serna. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

Ramos, Gabriela. *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Institut français d'études andines, 2010

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Chile: Tajarar Ediciones Ltda, 2004

Rama, Ángel. *Transculturación en la narrativa en América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1982

Salles-Reese, Verónica. "Yo Don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua... Digo". *Revista Iberoamericana*. Universidad de Pittsburgh, vol. LXI, N° 170-171, (1995): 107-118.

Salomon, Frank. "Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos". *Revista Chungará* N° 12, (1984): 81-89

Salomon, Frank. *At the mountain's altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. New York: Routledge, 2018

Zuidema, Tom, R. "La Religión inca" En *Religiones andinas*, editado por Manuel Marzal, 89-114. Madrid: Editorial Trotta, 2005