

**EL METALENGUAJE DE LA CONQUISTA: LA RETÓRICA CRISTIANA Y LA
MUTILACIÓN DE LAS VOCES INDÍGENAS.**

**THE METALANGUAGE OF THE CONQUEST: CHRISTIAN RHETORIC AND
THE FRACTURE OF THE INDIGENOUS VOICES.**

Simone Accorsi

Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Resumen: El artículo trata de la vida en el *Tawantinsuyo* y del caos instaurado con la muerte de Atahualpa (1533) en manos de los conquistadores españoles. A partir de los cronistas Titu Cussi Yupanqui, Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega, formulamos un análisis sobre el desconcierto del pueblo Quechua por la pérdida de su líder y el proceso de aculturación instaurado por los españoles, en un intento (frustrado) de borrar el legado cultural de los Incas.

Palabras-clave: Incario, Muerte de Atahualpa, Resistencia Cultural Andina.

Abstract: The present article deals with life in *Tawantinsuyo* and the chaos after the murder of Atahualpa (1533) by the Spanish conquerors. On the basis of chronicles by Titu Cussi Yupanqui, Guamán Poma de Ayala and Garcilaso de la Vega, we analyze the discomfiture of the Quechua people due to the loss of their leader and the process of acculturation established by the Spaniards in their (failed) attempt to efface the cultural legacy of the Incas.

Key words: Inca Empire, Murder of Atahualpa, Andean Cultural Resistance.

Recibido: 29/06/2013

Evaluado: 28/11/2013

Con motivo de su quinto centenario, el otrora llamado descubrimiento de América recibió el eufemístico nombre de “encuentro de dos mundos”. A la experiencia guerrera que España había ganado en siglos de lucha en las cruzadas, habría de añadirse otra práctica en que los conquistadores habían alcanzado igualmente máxima destreza: la práctica retórica.

Según Rivera-Rodas:

Los conquistadores se apropiaron y ocuparon las tierras que creyeron haber descubierto, orientados por dos metas: primera, dominar y poseer físicamente los territorios; segunda, devastar el pensamiento indígena. La estrategia de la Corona Española dispuso de militares para avasallar el espacio físico y de Predicadores para reprimir el espacio simbólico del pensamiento indígena.¹

Nuestro interés no está en repetir los hechos históricos acaecidos hace 500 años desde el punto de vista de la historiografía tradicional; más bien trataremos de analizar en este capítulo los aspectos retóricos del discurso de dominación y su uso como un “discurso de resistencia” por parte de los indígenas.

Para analizar el aspecto retórico del momento del encuentro entre españoles e indígenas (que creemos mejor caracterizarlo como un “desencuentro”), elegimos tres escritores nativos de los Andes; tres versiones de un mismo momento histórico desde el punto de vista del *otro*, del vencido. La primera versión corresponde a la *Ynstrucción* de Titu Cussi Yupanqui (1570), la segunda a la primera *Nueva coronica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) y la tercera a los *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega (1609 y 1617).

Ynstrucción surge de su tradición genuinamente oral en cuanto discurso proferido por Titu Cussi al fraile catequizador Marcos García, quien “lo relató y ordenó”²; es decir, lo dictó al amanuense Martín de Pardo para que éste lo escribiera en el manuscrito que hoy

¹Oscar Rivera-Rodas. “El encuentro de dos mundos: la escritura de Dios y la voz mutilada”. *Colonial Latin American Historical Review*, Volume 3. (New Mexico, Spanish Colonial Research Center, 1994), p. 423.

²Titu Cussi, *Ynstrucción*. Lima: Ed. Luis Millones, 1985, p. 34.

conocemos. Hijo de Manco Ynga y nieto de Huayna Cápac, Titu Cussi reclamaba en ese documento (1570) el reconocimiento y la legitimidad de su condición de soberano, acudiendo al derecho de mayorazgo y usando un argumento propio de la legislación española. Sin embargo, pese al carácter de interés personal del discurso, la *Ynstruccion* es un testimonio de la brutal represión de un pueblo por la conquista cristiano-española. Rachel Chang-Rodríguez sostiene:

En su reinterpretación de la conquista, esta narración de la derrota del incario, de la biografía de Manco Yngay de las peticiones de su hijo, polemiza con la historia oficial para **alterarla, desmentirla y negarla**. En última instancia, ella deviene reclamo de lo que justamente les pertenece al autor y a su pueblo³.

Nueva Coronica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala, escrita aproximadamente entre 1612 y 1616, es una profunda observación crítica de la realidad social andina bajo el primer siglo de la conquista, que tiene por fin edificante el rectificar, reparar y mejorar la sociedad colonial, trastocada por el nuevo sistema doctrinario político-religioso.

Para John Murra⁴, se trata de una contribución etnográfica única entre las crónicas de su género acerca de la organización social, económica y política en los Andes. Ese texto complejo, que alterna su escritura con 400 dibujos, fue elaborado y reelaborado mediante enmiendas, agregados y sustituciones que, incluyendo retoques de los dibujos, demuestra ser producto de lecturas autocríticas en un esfuerzo monumental del autor por narrar “la historia del que participó en la tragedia de su pueblo y la de uno que intentó remediar los agravios a través de la escritura”⁵.

Comentarios Reales, de Garcilaso de la Vega, es el resultado de una amplia reflexión del autor acerca de las crónicas castellanas sobre el nuevo mundo y la negación de

³Rachel Chang-Rodríguez, *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú temprano*. Arizona State University, 1988, p. 62.

⁴John V. Murra, *Waman Poma, etnógrafo del mundo andino*. México: Siglo XXI, 1980.

⁵Rolena Adorno, *La redacción y enmendación del autógrafo de la Nueva coronica y buen gobierno en Guaman Poma 1980b:1*, pp. xxxii-xlvi. México: Editorial Primer Siglo, 1980, p. 34.

las pretensiones españolas respecto a un real conocimiento de los territorios euroamericanos y andinos. Según el cronista, los españoles no dieron una “relación entera que de ellos se pudiera dar”; y agrega: “tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado”⁶. No obstante, aclara que no pretende contradecir a los historiadores españoles sino interpretar para ellos vocablos de la lengua indígena, pues “como extranjeros en aquella lengua interpretaron fuera de la propiedad de ella”⁷. Garcilaso fue entonces el primero en percibir que las crónicas castellanas, que en su gran mayoría recogieron relatos de los indígenas, no traducían su realidad histórica, toda vez que los españoles no fueron capaces de entender completa y correctamente lo que les fue narrado, por problemas de tergiversación lingüística.

De la obra de estos cronistas indígenas, elegiremos el pasaje que narra el exacto momento del encuentro entre las embajadas de Atahuallpa y Francisco Pizarro, que tuvo lugar en 1533, “en los baños de Conoc, legua y media de Caxamarca”, lugar en que se realizaba una fiesta local. En su versión, Titu Cussi⁸, que era sobrino de Atahuallpa, relata el asombro que causaban los “Viracochas”⁹ porque los extranjeros “andaban en unas animalias muy grandes, las qualestenian los pies de plata y esto dezian por el relumbrar de las herraduras” y también “tenían Yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos y esto dezian por los arcabuzes porque pensaban que eran truenos del cielo”. Los españoles solían entrar a los pueblos pacíficos disparando sus armas a fin de predicar el miedo y facilitar su conquista; pero también se asombraban de los extranjeros porque muchos indígenas “les avian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra y esto por el leer en libros y cartas”. El fenómeno del encuentro de Atahuallpa con la escritura y su desconcierto es una experiencia que ha de ser destacada:

[Atahuallpa] los recivio muy bien y dando de beber al uno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en recibéndolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tío; y después de esto aquellos dos

⁶Garcilaso De la Vega, *Comentarios, Proemio al lector*. Madrid: Editorial C. Sáenz de Santa María, 1960, p. 3.

⁷*Ibidem*, p. 2.

⁸Titu Cussi, *op. cit.*, p. 2.

⁹Cuando los españoles llegaron, los indígenas creyeron en primera instancia que se trataba del regreso del mitológico dios Viracocha, y por ello así los nombraban.

españolesle mostraron al dicho mi tío una carta o libro o no sé qué diciendo que aquella hera la quilca de Dios y del rey e mi tío como se sintió afrentado del derramar de la chicha, que ansy se llama muestra bebida, tomó la carta o lo que hera y arrojolo por ahydiziendo: “quésé yo que me dais ay, anda bete”; y los españoles se bolvieron a sus compañeros...¹⁰

El encuentro no tenía, pues, buenos augurios; la hostilidad de los españoles (que Cussi no explicita como tal) manifestada al derramar la chicha lució como una provocación al Inca. El cronista continúa su relato y nos cuenta que los españoles volvieron días después (no especifica cuántos exactamente) y repitieron su afrenta, desatando su violencia al tumbar de sus andas al Inca e iniciar una feroz matanza de autoridades y pueblo reunidos en la ocasión: “...mataron a todos con cavallos, con espadas, con arcabuzes, como quien mata ovejas, sin hacerles naidie resistencia, que no se escaparon de más de diez mil, dozientos”¹¹.

Al margen de la violencia y la matanza que se refiere la crónica de Titu Cussi, hay que señalar que ella es el primer testimonio indígena que cuenta el enfrentamiento de los incas con textos escritos – el escepticismo del Inca ante la existencia de un dios que hablaba por unos “paños blancos” – la falta de connotaciones o referencial mitológico de dicho libro conlleva a una situación de parálisis de los indígenas que se dejan masacrar como “ovejas”, aun siendo muy superiores en número a los españoles. En ese momento, el diálogo entre los dos mundos se transforma en un monólogo. El enfrentamiento cultural y de lenguajes que implica el pasaje elegido gana aún más fuerza cuando se examina la versión de otro cronista quechua.

Guaman Poma dice que el primer encuentro tuvo lugar en los baños cercanos a los edificios de gobierno. El suceso concluyó con la huida de los indígenas turbados, lo que causó la caída de Atahualpa de las andas en que era llevado “porque tan grande animal corrían y encima unos hombres nunca uista”. Pero, según el cronista, el encuentro definitivo se produciría más tarde en la plaza central de Cajamarca. Los españoles acompañados de su intérprete, el indígena Guanca Bilca– que había sido bautizado con el

¹⁰*Ibidem.*

¹¹*Ibidem.*

nombre cristiano de Felipe—y liderados por Francisco Pizarro y Diego de Almagro, ordenaron al intérprete que fuesen presentados como mensajeros y embajadores de un gran señor (Carlos V) y que deseaban solamente pedir al Inca que fuese amigo de ese señor. Atahualpa, que ya había experimentado la prepotencia y hostilidad de los españoles en la ocasión anterior, respondió que recibía como verdadero el mensaje de la existencia de ese “gran señor”, pero que no “tenía que hazer amistad, que también era él gran señor en su rreyno”¹².

Luego de esa respuesta, fray Vicente de Valverde, seguro de la persuasión de su retórica, intervino para lograr lo que los milicianos españoles no pudieron. Guamán Poma continúa el relato:

Después desta rrespuesta entra con la suya fray Vicente, llevando en la mano derecha una crus y en la esquierda el bribario” (breviario), “y le dize al dicho Atagualpa Ynga que también es embajador y mensaje de otro señor, muy grande, amigo de Dios y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde Atagualpa Ynga y dize que no tiene que adorar a nadie cino al sol, que nunca muere ni sus guacas y dioses, también tienen en su ley, aquello guardaua. Y pregunto el dicho Ynga a fray Vicente quién se lo auia dicho. Responde fray Vicente que la auia dicho evangelio, el libro. Y dixo Atahualpa: “Dámelo a mí el libro para que me lo diga”. Y anci se la dio y lo tomo en las manos, comensó a oxlar las ojas del dicho libro. Y dize el dicho Ynga: “Qué, cómo no me lo dize? Ni me habla a mí, el dicho libro!” Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Ynga Atagualpa. Como fray Uisente dio boses y dixo: “aquí caualleros, con estos yndios gentiles son contra nuestra fe!” y don Francisco Pizarro y don Diego Almagro de la suya dieron boses y dixo: “salgan, caualleros, contra estos ynfielos que son contra nuestra cristiandad y nuestro emperador y rrey demos en ellos!”¹³

A esa escena se redujo el encuentro de los españoles y los Incas, según Guamán Poma. Lo que parecía ser desde la perspectiva indígena una negociación no fue más que el inicio del sometimiento y la dominación por los españoles. La violencia guerrera y la codicia, aliadas a la retórica fanática de la Iglesia representada por el fraile dominico, demuestran que el encuentro no fue la búsqueda de un diálogo, sino atropello, matanza,

¹² Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, Tomos I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 357.

¹³ *Ibidem*

violencia y la demostración de la arrogancia de la Corona española y del fanatismo del discurso católico.

Si reflexionamos un poco más sobre la instancia pragmática de ese momento según la versión de Guamán Poma, nos damos cuenta que para la instancia cognoscitiva del Inca, el discurso cristiano de Valverde carecía de sentido de acuerdo a su cosmovisión. Atahuallpa descubrió la falsedad y el sinsentido de ese discurso al comprobar que el libro “no hablaba”. Por su parte, fray Vicente, investido de la autoridad eclesiástica, jamás imaginó la posibilidad de ver rechazadas sus afirmaciones, dado el poder despótico del discurso cristiano en el mundo occidental. En cambio, para Atahuallpa, el discurso del predicador no era más que una afirmación ficticia, vacía, sin referentes en su mundo.

Rivera-Rodas afirma que el sujeto del discurso cristiano, visto en el esquema de la comunicación frente al sujeto del discurso indígena, era un “yo” que no deseaba sinceramente entrar en relación con un “tú” indígena; se distinguía por una intransigencia, por no estar dispuesto a salir de su posición. El “tú” indígena jamás fue considerado como una auténtica alteridad, sino como mero objeto, o a lo mejor, una variante “subalterna” de lo único: el sujeto cristiano, único hablante en el simulacro dialogal de la retórica cristiana en su fanática predicación, una absurda mezcla de violencia y narcisismo que se decía estaba basada en la escritura de Dios¹⁴.

Aun suponiendo que Atahuallpa hubiera sido capaz de leer el evangelio, el predicador habría exigido que el Inca realizara la única lectura posible: la que demandaban e imponían los dogmas y la clausura de concepciones del discurso cristiano, usado por los conquistadores como símbolo y bandera para, de hecho, ejercer una política de dominación.

El Inca no se sometió a esa lectura y por eso sufrió encarcelamiento y posterior muerte. Ese encuentro adoleció de falta de sentido y ausencia de significación en relación a la cosmovisión indígena. La “pretendida” comunicación intentada por los españoles en verdad no pasó de ser una disculpa o una justificación para desatar un proceso de violenta sumisión del pueblo autóctono. En el marco de esa discusión, la muerte del Inca significaría

¹⁴Rivera-Rodas, *op. cit.*, pp. 436-437.

la muerte del sujeto del discurso indígena bajo el atropello y represión del discurso del conquistador.

Los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega son, sin duda, un extraordinario documento que ratifica ese vacío de cosmovisión y la crisis de sentido que se estableció en el mundo andino a partir de ese primer encuentro. Sus comentarios son un intento por aclarar los hechos desde la perspectiva de quien, como él, era mestizo y había sido educado dentro de la cultura española. Por pertenecer a los dos mundos a la vez, Garcilaso dejó un relato meticuloso donde trabajó básicamente los aspectos que, según él, demuestran que indígenas y españoles tenían discursos incompatibles tanto desde el punto de vista cultural como del lingüístico, lo que presupone, por lo tanto, que los relatos de los cronistas españoles carecían de un sentido verdadero.

En los capítulos 17- 26, del Primer Libro de la segunda parte (1617-1960), Garcilaso refiere “las embajadas que entre indios y españoles se hicieron”. Según el cronista, la embajada española que visitó a Atahuallpa en los baños de Conoc, donde se celebraba una fiesta, estaba integrada por Francisco Pizarro, Hernando de Soto, Sebastián de Belalcázar y fray Vicente de Valverde, y no fue hostil. A través del intercambio de discursos basado en la alocución de los conquistadores y la respuesta del Inca, Garcilaso nos cuenta que el primer discurso fue pronunciado por de Soto y anunciaba al Inca que “...en el mundo hay dos potentísimos príncipes sobre todos los demás, el uno es el Sumo Pontífice, que tiene las veces de Dios”...y el otro “es el emperador de los romanos Carlos V, rey de España”¹⁵.

¹⁵De la Vega. Garcilaso, *Historia general del Perú*, Libro 1, Madrid: Ed. C. Sáenz de Santa María. Biblioteca de Autores Españoles. 1960, pp. 42-43.



Fig. 1. Plaza Central de Cajamarca
(A la derecha se observa el edificio donde estuvo prisionero Atahualpa)¹⁶.

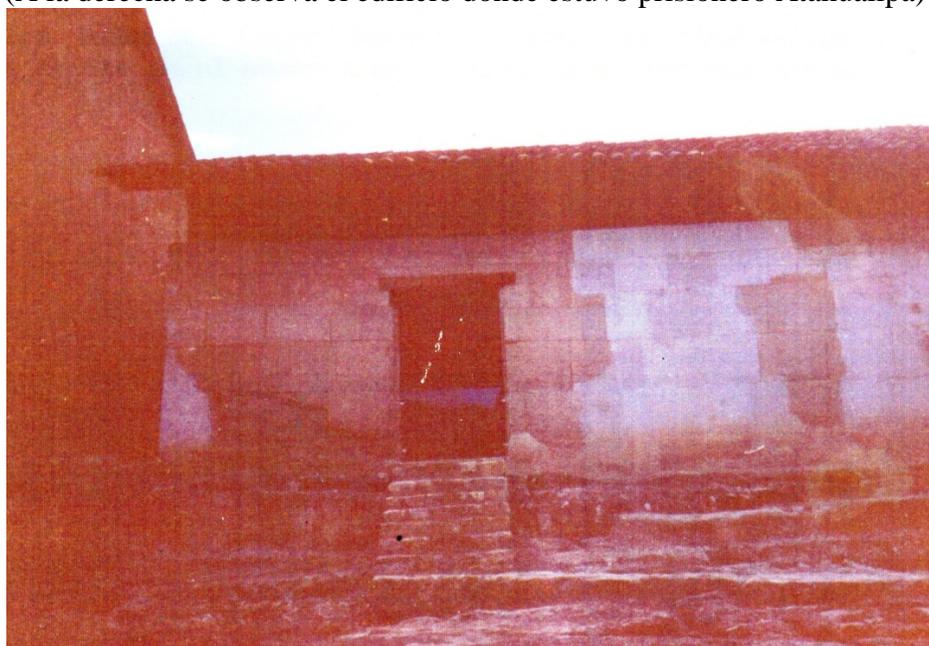


Fig. 2. Detalle del cuarto donde estuvo detenido el Inca Atahualpa.

¹⁶Todas las fotografías de este artículo son cortesía de la profesora Silvia Michelli (1991).

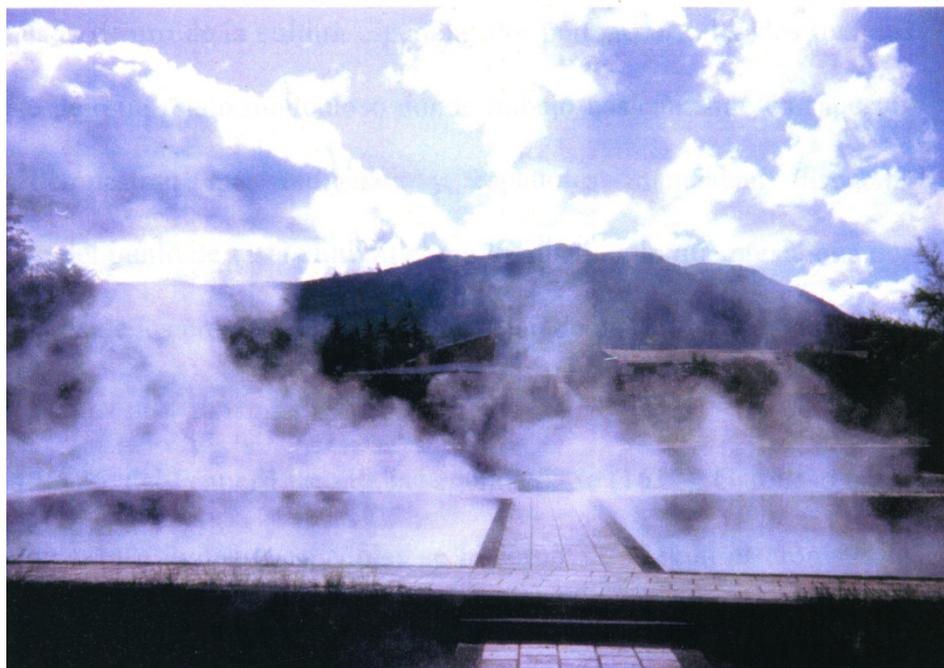


Fig. 3. Los baños de Conoc donde se encontraba Atahualpa y su ejército en el momento de la llegada de los españoles.

La respuesta de Atahualpa dejó a los españoles perplejos, pues el Inca afirmó que el discurso de Soto hacia “verdaderas las adivinaciones y pronósticos que nuestros mayores nos dejaron”. Garcilaso afirma que esa respuesta era una clara alusión a la profecía hecha por el padre del Inca, Huayna Cápac, que predijo que tras su muerte, “entrarían en sus reinos gentes nunca jamás vista ni imaginadas que quitarían a sus hijos el imperio, trocarían su república, destruirían su idolatría”. Le parecía al Inca Atahualpa que todo eso se iba cumpliendo muy a prisa...¹⁷

La respuesta de Atahualpa a los españoles continúa:

[...]supimos que entrasteis en nuestra tierra e hicisteis presidio de ella, y el estrago de muertes y otras calamidades que pasaron en Puna, y en Tumpiz y en otras partes, no hemos tratado mis capitanes y yo de resistiros ni echaros del reino, porque tenemos y creemos que sois hijos de nuestro gran dios Viracocha y mensajeros de

¹⁷*Ibidem*, Cap. 17, p. 39.

Pachacamac...entiendo que os lo mandaron aquellos dos príncipes [el papa y Carlos V], y que a ellos se los mandó Pachacamac¹⁸.

Los españoles no tuvieron respuesta y pidieron licencia para retirarse y continuar la entrevista al día siguiente en la plaza de Cajamarca.

Al describir ese segundo momento del encuentro, Garcilaso se remite a la fuente del cronista Blas Valera, quien afirma que el discurso español estaba escrito y que como tal se conservó por muchos años en manos de Diego de Olivares, en Trujillo, donde Garcilaso lo consultó muchas veces. Según esa fuente, el discurso español estaba dividido en dos partes: la primera, relativa a dogmas y fundamentos de la religión católica; y la segunda, que hablaba sobre las funciones sociales y políticas de la Iglesia, su pontífice y del emperador Carlos V.

Es importante destacar que la intermediación del intérprete Felipe es señalada por Garcilaso muchas veces con sarcasmo: “más fue oscurecer que declarar” el discurso del fraile¹⁹; decía las frases “sin orden ni concierto de palabras, y antes las decía en el sentido contrario que no en el católico”²⁰. De ahí que el discurso de Valverde se transforma en una parodia “y de contrario sentido, no porque lo quisiese hacer maliciosamente, sino porque no entendía lo que interpretaba, y que lo decía como un papagayo”²¹.

Mientras tanto, Atahualpa trata de hacerse inteligible a fin de buscar sentido “a la torpeza del intérprete”, mediante la estrategia de decir sus frases por partes y hablando en el lenguaje del Chinchansuyo, el más usado y conocido en el reino incaico, que era la lengua del intérprete²².

Garcilaso comenta que la respuesta de Atahualpa tenía los siguientes razonamientos principales:

[Primero], (...)colijo una de dos, o que vuestro principe y todos vosotros sois tiranos, que andais destruyendo el mundo...o que sois ministros de Dios, a quien nosotros

¹⁸ *Ibidem*, Cap. 20 pp. 43-44.

¹⁹ *Ibidem*, Cap. 23, p. 49.

²⁰ *Ibidem*, Cap. 23, p. 50.

²¹ *Ibidem*, p. 48.

²² *Ibidem*, Cap. 25, p. 52.

llamamos Pachacamac, que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra.[Segundo]me ha dicho vuestro faraute que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer.El primero es el Dios Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo, por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha?El segundo es el que dices que es Padre de todos los otros hombres [Adán]...Al tercero llamáis Jesuscristo...Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos.[Tercero](...)si este Carlos es principe y señor de todo el mundo, qué necesidad tenía de que el Papa le hiciera nueva concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, luego el Papa es mayor señor que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo?[Cuarto]: [t]ambién me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía.[Quinto]: [t]ambién deseo saber si tenéis por dioses a estos cinco que me habéis propuesto, pues los honrais tanto; porque si es así tenéis más dioses que nosotros...²³

Garcilaso afirma que ante la agudeza de los razonamientos de Atahuallpa, los conquistadores “no pudieron sufrir”, abandonaron el supuesto diálogo, lanzándose violentamente contra los indígenas y aprisionando a Atahuallpa.

En la reconstrucción de este pasaje, Garcilaso deja ver muy claramente la contraposición de la razón indígena (pensamiento crítico) y el discurso español (pensamiento ortodoxo católico), que a partir de ese primer encuentro establece una contraposición de signos referenciales entre los interlocutores. El conquistador español superará esa falta de sentido a través de la violencia, la dominación física y la imposición del idioma español, buscando marginar al indígena de su mundo simbólico.

Rivera-Rodas afirma que:

como consecuencia, los objetos familiares se vaciarán de significaciones y el entorno simbólico desaparecerá. A la muerte del sujeto enunciador seguirá la muerte paulatina del discurso oral, cercenado de la propia instancia en que se origina, porque esa instancia será contaminada en adelante por los símbolos y mitos del cristianismo²⁴.

²³*Ibidem*, Cap. 24, p. 51.

²⁴Rivera-Rodas, *op. cit.*, pp. 443-444.

También Garcilaso afirma que, así “como pereció la república particular de los Incas, pereció también el lenguaje de ellos”²⁵. Además de la represión por la armasy por medio de una retórica dogmática, los españoles buscaban el aniquilamiento del pensamiento y discurso indígenas, ejecutando su estrategia a través de tres operaciones coercitivas: la represión, la imposición y la sustitución de los hablantes autóctonos por el español.

En cuanto a la imposición, los referentes abstractos del discurso español, originado en dogmas y mitos propios del pensamiento católico, se traducen en ausencia de sentido para el pueblo quechua. Las palabras extranjeras y extrañas impuestas carecerán de significación y acentuarán el sentido del absurdo de acuerdo a la cosmovisión indígena. Garcilaso señala:

...y aunque es verdad que algunos de estos [nombres] y de los otros que no saqué pudieran decirse en indio, como es el nombre de Dios, Nuestra Señora, Cruz, imagen, domingo, fiesta, ayunar, casado, soltero y otros, es muy católicamente hecho, consideración muy piadosa y caritativa, que hablando de la religión cristiana con los indios [los clérigos] no les hablen por los vocablos que para decir estas cosas y otras en su gentilidad tenían porque no les acuerden las supersticiones que las significaciones de aquellas dicciones incluyan en sí, sino que del todo se les quite la memoria de ellas²⁶.

Más adelante, reitera:

...aún hoy, con haber más de ochenta años que ganó aquel imperio (cuanto más entonces), no tiene el indio las palabras que ha de menester para hablar en las cosas de nuestra santa religión, como consta por un confesionario que al principio del año mil y seiscientos y tres me envió del Perú el padre Diego de Alcobaza, impreso en Los Reyes, año de mil y quinientos y ochenta y cinco en tres lenguas²⁷.

Sojuzgado, el indígena debería aceptar significantes vacíos de significado, signos huecos que obviamente llevaron a la ausencia de significación. Garcilaso, muy consciente

²⁵De la Vega, *op. cit.*, Libro 7, Cap.1, p. 246

²⁶*Ibidem.*

²⁷*Ibidem*, Libro 1, Cap. 23, p. 49.

de esa crisis intelectual indígena, afirma que “para interpretar bien las semejantes cosas [los indígenas] tienen necesidad de buscar nuevas palabras y nuevas razones”²⁸.

“El vocablo indígena debía ser reprimido, expulsado de la consciencia y del recuerdo, y condenado a permanecer ausente de la memoria”²⁹. El idioma autóctono sin uso y sin vida conllevaría a la muerte del pensamiento que contenía y por ende al olvido de su propia identidad.

La presencia de los españoles en América debe ser vista no solamente como un fenómeno político de dominación territorial; más bien, es importante analizarla bajo la óptica de la represión sociocultural. Los indígenas, al no hallar sentido en el nuevo orden español, tendrían vaciada su percepción y representación habitual del mundo, perderían el conocimiento de su propio cosmos y su saber. Convertir al indígena en un ser *sin-saber*, sin conocimiento, lo tornaría en un ser ignorante, lo que de hecho facilitaría su conversión al catolicismo y al nuevo sistema. Pero el ingreso en el desconocimiento también llevaría al terror para la consciencia.

En su segundo libro, Garcilaso destaca cómo esa manifestación de desconcierto y de silencio impuesto adquiere un nivel trascendental. Según el cronista, “luego que los sacramentos de nuestra Santa Madre Iglesia” entraron en el Perú, “perdieron la habla en público los demonios, que solían tratar con aquellos gentiles tan familiarmente”³⁰, claramente aludiendo a la pérdida del sentido, al no saber a qué atenerse y al desconocer lo que antes era conocido y propio.

Nuestro trabajo fue exactamente buscar en las fuentes lo que creemos son los signos evidentes de que, al “terror en la consciencia”, los indígenas respondieron con una resistencia cosmológica. A la resistencia armada de Vilcabamba se sumó una forma de resistencia que a la larga resultó mucho más efectiva, una resistencia mágico-religiosa fruto de la cosmogonía andina. A pesar del silencio lingüístico impuesto sobrevivieron las

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Rivera-Rodas, *op. cit.*, p. 446.

³⁰ De la Vega, *op. cit.*, Libro 1, Cap. 23, p. 49.

creencias mágico-religiosas, lo que en el plano de las mentalidades nos lleva a creer que de hecho, como planteamos a lo largo de este trabajo, *no hubo conquista* efectivamente.

Guacas y mallkis en la hoguera.

*No hubo brujos ni embrujados en el lugar
hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos.
Salazar y Frías, 1612.³¹*

La extirpación de las “brujerías” religiosas indígenas y el afán por difundir la religión cristiana en América constituyeron las dos caras de una misma moneda. La difusión de la “verdadera” fe católica legitimaba la conquista y la dominación española, al tiempo que justificaba el etnocidio y la hecatombe demográfica que se produjo en los siglos XVI y XVII. Dado el carácter de las fuentes disponibles, en el caso de los documentos de extirpación de idolatrías solamente puede abordarse ese proceso desde el punto de vista español; lo que, sin embargo, no nos quita la posibilidad de interpretar las consecuencias que esa política trajo para la población autóctona.

La persecución sistemática a los cultos indígenas, empezando por la rígida disposición del Virrey Toledo, tuvo efectos devastadores. Cada párroco, de acuerdo con las disposiciones vigentes, era un extirpador en potencia. Después del primer periodo comprendido entre 1532 y 1540, en el que los soldados españoles destruyeron sistemáticamente casi todos los santuarios encontrados, como los de Pachacamac y Coricancha, se iniciará una preocupación por parte de la Iglesia colonial por conocer estas creencias idolátricas; su propósito era el de manejar mejor la consolidación de la conquista. En los concilios limeños de 1551, 1567 y 1582, los cultos idólatras fueron tomados muy en cuenta.

La Iglesia y el Estado Colonial empezaron, así, a intervenir directamente en el terreno religioso del indígena. Fue una estrategia amplia para consolidar la presencia de la

³¹Palabras del inquisidor Salazar y Frías, citado por Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: Brujería vasca e inquisición española*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.

metrópolis en los Andes. Toda y cualquier manifestación de la religión indígena (como el TakiOnqoy³², por ejemplo) era asociada por la administración española al movimiento de resistencia armada de Vilcabamba, porque los curas doctrineros, en sus informaciones de méritos y servicios, así lo disponían como una forma de conseguir el privilegio de prebendas y ascenso jerárquico en sus carreras. Eran las ambiciones personales imprimiendo otros matices a la empresa evangelizadora. *Las Relaciones de Extirpación de Idolatrías* del cura Cristóbal de Albornoz, por ejemplo, abunda en exageraciones; algo que, no obstante, no le quita el mérito de habernos dejado una fuente histórica extraordinaria, pues el autor cita cuáles fueron los pueblos que visitó, sus divinidades principales y las personas que él sancionó, tanto por su participación en el culto indígena como por otras razones; datos que no se encuentran en otras fuentes³³.

Los cambios producidos por la política Toledana (1569-1581) fueron tan duros que en el plano de la resistencia campesina se instaló un período de anomia (o inercia) estructural en las poblaciones andinas. La violencia de la campaña de extirpación a través de cientos de párrocos rurales, de severos castigos con la quema y destrucción de guacas y

³²TakiOnqoy, que significa “danza enferma” o “enfermedad del baile”, fue un movimiento religioso que se difundió ampliamente en Chuquisaca, La Paz, Huamanga, Lima y Arequipa, teniendo como epicentro a Lucanas. Los sacerdotes de este momento religioso, que ganó miles de adherentes, se presentaban como los elegidos; aquéllos que, poseídos por los dioses ancestrales, podían comunicarse con las guacas ancestrales. Predicaban la destrucción del mundo hispánico recién implantado, el fin de las injusticias contra los indios y la resurrección de las guacas del panteón andino. Su dirigente principal fue Don Juan Chocne, un curaca cristianizado que deslumbraba a la gente con sus poderes mágico-religiosos, y de quien se decía era capaz de volar dentro de una misteriosa canasta³². Estaba siempre acompañado por dos mujeres: Santa María y María Magdalena, nombres que por sí solos indicaban una influencia cristiana o un cierto sincretismo en el mensaje que difundían (Véase Luis Millones, “Un movimiento nativista del siglo XVI: El TakiOnqoy”. Juan Ossio, (Comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ed. Ignacio Prado Pastor, 1973, pp. 85-93). Respecto de esos nombres, Steve Stern sostiene, por su parte, que simplemente significaban “una alianza con ciertos dioses menores europeos para derrotar a sus dioses mayores”. Sin embargo, vemos todavía que esa idea también representaría un sincretismo con la cosmovisión andina, toda vez que las guacas menores vivían en constante lucha por el poder con las guacas mayores. En las fiestas rituales (los takis) se bailaba y cantaba durante días seguidos hasta que los participantes caían de cansancio. Allí se debía volver a los viejos preceptos de reciprocidad y a los valores andinos. Decían que las guacas habían sido derrotadas por los dioses cristianos. No obstante, algunas de ellas lideradas por aquéllas de Pachacamac y Titicaca habían luchado y estaban ahora reunidas para triunfar (Véase, Steve Stern, “El Taki-Onqoy y la sociedad andina, (Huamanga, siglo XVI)”. *AllpanchisPhuturinga*, 19, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 1982, pp. 52-55).

³³Rafael Varón Gabai. “El TakiOnqoy. Las raíces andinas de un fenómeno colonial”. Luis Millones (Comp), *El retorno de las guacas*. Lima: IEP, 1990, p. 334.

de ídolos sagrados indígenas tuvo un éxito apenas momentáneo: en las frías punas, la resistencia popular continuaría...³⁴

Causas de las campañas de extirpación.

Entre las tantas causas por las cuales se podría explicar las campañas de extirpación de idolatrías encontramos primero un factor externo, es decir, la política universal de la Iglesia Católica como parte de la contrarreforma. De acuerdo con ello, se dedicó a una verdadera “cacería de brujas”, persiguiendo a las sectas consideradas “heréticas” o a los cultos antiguos practicados al interior de los *ayllus*. Esa política, que venía desde Roma, seguramente influenció al arzobispado de Lima como una visión general que la Iglesia misma de la época llevaba en sí. Sin embargo, además de esa política de origen externo, podríamos añadir lo que llamaríamos las “causas internas” que directamente impulsaban esas directrices en los Andes.

La primera causa serían los cambios que afectaban a las sociedades andinas y que se presentaban bajo la forma de un deterioro de orden étnico-social de la comunidad autóctona tradicional. Los “curacas”, jefes naturales de las diversas comunidades, mantenían su autoridad por herencia de sangre. Eran los descendientes de los ancestros legendarios de cada grupo étnico y por eso tenían interés en mantener ese orden tradicional. La situación de deterioro social había hecho que muchos indígenas “aculturados”, los colaboradores de los doctrineros y otros que se sentían atribuidos por los privilegios de esos curacas, acusasen a otros indígenas de “herejes”. Esta situación muy pronto provocaba una “visita de extirpación”. Como se trataba de una época en que había una profunda crisis de supervivencia, muchos quechuas cristianizados denunciaban a los practicantes de los ritos andinos. Así pensaban ganar la gracia del Dios católico o de sus “supervisores” coloniales.

Debido a esa profunda crisis, tuvo lugar un fenómeno de revitalización de los cultos quechuas. La gente, agobiada por la desesperanza al sentir que no sólo se empobrecía

³⁴Manuel Burga, *Nacimiento de una Utopía: Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988, p. 152.

debido a los rígidos impuestos sino que también su grupo disminuía demográficamente, empezó a aferrarse de nuevo a sus cultos tradicionales, disimulándolos, bajo formas sincréticas. Los dioses andinos se transfiguraban en santos cristianos: *Tunapa* o *Yllapa* (el rayo) en *Santiago*; el sol, en *Santísimo Sacramento*, etc. Muchas veces las fiestas católicas como *Corpus Christi* (que fue bien aceptada por los indígenas) eran usadas para camuflar la celebración de viejos rituales andinos. Las fiestas católicas se transformaron en un pretexto para que el quechua pudiera celebrar sus fiestas tradicionales y venerar sus verdaderos dioses antiguos y las pacarinas étnicas. Esto muy bien podría entenderse como una “respuesta cosmogónica” de los indígenas a una situación de enormes dificultades.

Las epidemias, las fugas, la *yanaconización*³⁵ de los indígenas y la fuerte opresión colonial llevan a una verdadera “parálisis social”. Las comunidades indígenas responden con un mayor apego a sus dioses, y pasan a sufrir consecuentemente una persecución más violenta.

Pierre Bourdieu dice que “la dominación suave es muy costosa para quien la ejerce”³⁶. Por eso, el discurso español de evangelización y salvación de los gentíos de América muy pronto se agotó para pasar a una situación de violenta dominación. Ahora no sólo les interesaban las alianzas con los curacas, sino además mantener a todo costo sus propios privilegios.

Esta situación se reproducía también al interior del clero, donde había grandes luchas por el poder. Los curacas doctrineros usaron la campaña de extirpación para ganar prestigio junto al arzobispado. Esto, en parte, puede justificar la severidad de los castigos empleados y su empeño en descubrir cada vez más guacas e ídolos indígenas. Estos eran llevados a Lima y quemados en la plaza pública, ampliando, sin duda alguna, el verdadero “teatro del terror” implantado en esa época³⁷.

³⁵Bajo una situación de profundo deterioro social, muchos indígenas pasan a colaborar y trabajar al lado de los curas doctrineros y la administración española. A ese proceso se llama *Yanaconización*.

³⁶Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*. Madrid: Ed. Taurus Humanidades, 1991, p. 216.

³⁷Para mayor claridad sobre el asunto, ver Gabriela Ramos & Enrique Urbano (Compiladores del Centro de Estudios Regionales Andinos), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías* (1993).

Según los estudios de los documentos de extirpación de idolatrías realizados desde hace cincuenta años, ese proceso se divide en tres ciclos básicos: el primer ciclo de 1600 a 1620, el segundo ciclo de 1645 a 1680 y el tercer ciclo, ya en el siglo XVIII, de 1720 a 1730³⁸. Comentaremos estos ciclos en algún detalle para formular un mejor análisis del fenómeno represión – resistencia.

Primer ciclo: 1600-1620

En este primer ciclo, el documento que más llama la atención es el manuscrito de Huarochiri, las tradiciones y ritos descritos por un indígena *checa* de San Damián a Francisco de Ávila, el cura local, quien se instaló en la región en 1597. Un año después de su llegada, Ávila empieza a registrar el relato del indígena que, hoy por hoy, se considera de gran importancia para el conocimiento de la cosmovisión quechua de la época.

La región del Arzobispado de Lima, entre fines del siglo XVI e inicios del XVII, vive un fenómeno de revitalización de los cultos originarios. Varios visitantes jesuitas que estuvieron en Huarochiri así lo atestiguaron. Ese fenómeno se vuelve alarmante ante los ojos del cura Ávila, que inicia una campaña de extirpación en extremo severa. En 1608 descubrió que durante las celebraciones de la fiesta de Asunción el 15 de agosto los indígenas estaban realizando ritos gentílicos bajo un disfraz católico. El párroco arresta al “hechicero” Hernán Páucar y presenta la denuncia al Arzobispado en Lima, adonde se dirige llevando “seis cargas de dos quintales cada una”, de ídolos y momias disecadas. El 20 de diciembre de 1609 realiza un “auto de fe” en la plaza de armas de Lima, donde quema estos objetos idólatras. El “hechicero” recibe 200 latigazos y se le corta el cabello. Así se instaura una forma violenta de combatir las idolatrías.

A partir de 1610 se institucionaliza ese sistema, con la aparición de otros jueces visitantes que actuaban dentro de la misma línea. Ellos interrogaron a los gentiles, recogieron y quemaron objetos, exiliaron a sacerdotes indígenas considerados culpables y

³⁸ Manuel Burga, *op. cit.*, pp. 156-166.

que fueron enviados a la cárcel en Lima. Levantaron “listas de idólatras” y las colocaron en las puertas de las iglesias. Este primer ciclo, tal vez el más cruel, nos dejó números impresionantes (relación de 1619): 20.893 acusados, con 1.618 sacerdotes arrestados y 1.779 ídolos destruidos; 7.288 conopas o ídolos familiares y 1.365 mallkis quemados. En total 32.933 objetos sagrados destruidos³⁹.

La situación se vuelve tan drástica que muchos indígenas parecen haber sobornado a los curas en un intento de proteger sus ídolos religiosos. En Ocos, el párroco local Antolínez, en su defensa dice que “...la ley de Dios no es buena porque manda muchas cosas que ellos no pueden llevar, particularmente quitarles sus guacas”. Continúa afirmando que si se les hubiera permitido seguir con sus cultos, habrían “abrazado” la religión católica⁴⁰. Es decir, en esa región los cultos eran tan dinámicos que ni el cura local conseguía controlarlos. En 1616, Avendaño, el célebre extirpador, destruirá la mayor parte de los ídolos y mallkis de la reducción de Ocos.

De ese primer ciclo de extirpaciones, la Iglesia sacó algunas conclusiones que luego se transformaron en normas generales: la de las prédicas, luchar contra la embriaguez que favorecía el retorno a las idolatrías, suprimir los pueblos más viejos donde las creencias eran más arraigadas, encerrar a los sacerdotes indígenas en la prisión de Santa Cruz en Lima, abrir colegios a los hijos de los curacas para cristianizarlos. Así se pensaba evitar la continuación de las tradiciones andinas y aplicar castigos ejemplares. Esas medidas, que tenían la intención de “deculturar” las poblaciones autóctonas, llevan en realidad a los indígenas a practicar sus cultos y rituales en la esfera privada, en una mayor clandestinidad durante las dos décadas que siguen, en un mecanismo de defensa contra la implacable persecución de la iglesia.

³⁹*Ibidem*, pp. 156-186.

⁴⁰Documentos del Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 4, Fol. 38r. Citado por Burga, *ibidem*, p. 160.

Segundo ciclo: 1645-1680

A partir de 1646 en la región de Yauyos, muchos indígenas comienzan a ser acusados de idólatras. La aparente serenidad que se observó entre 1620 y 1645 desaparece y se hace evidente que los antiguos cultos continuaban existiendo; después de 25 años empiezan a aparecer públicamente otra vez. Algunos curacas hacen sus prácticas rituales abiertamente: los taquis son bailados día y noche “al modo de la gentilidad”⁴¹.

Los expedientes correspondientes a ese ciclo nos muestran que había grandes diferencias entre los rituales en la costa y la sierra. En la costa, los rituales están más ligados al curanderismo; ya en la sierra las prácticas siguen más los rituales sagrados tradicionales. Sin embargo, los curas visitantes interpretan todas esas prácticas, incluso las que tenían que ver con los ciclos de fiestas agrícolas, como idolatrías.

En Huarochiri, Cauta y Yauyos los cultos pasan otra vez a la clandestinidad o al sincretismo, y los indígenas acusados rápidamente se “arrepienten” y “renuncian”, aparentemente, a sus creencias. La situación en las poblaciones más alejadas de Lima es, sin embargo, diferente. En Cajatambo por ejemplo, se puede observar una efervescencia mayor en los cultos, con el consecuente crecimiento de la actividad de extirpación. La religiosidad era tan intensa que en algunos pueblos los indígenas adoraban a las cenizas de sus ídolos y mallkis que habían sido quemados. Había muchos acusadores y acusados, pero estos últimos no renunciaban fácilmente a sus creencias. Hernando Acas Poma, por ejemplo, descendiente de la nobleza indígena, dice: “...estos ritos y ceremonias es costumbre asentada en todos los pueblos de esta dicha doctrina como la abisto por sus ojos y lo dirán los ministros de sus ayillos”⁴². Explicaban sus costumbres pero no se excusaban de ellas, lo que desencadenó la ira de algunos visitantes. La mayoría de esos nobles indígenas fueron remitidos a la casa de Santa Cruz y algunos murieron por los maltratos recibidos. Los indígenas, con frecuencia a través de probanzas, relataban al gobierno los

⁴¹Véase, Juicio contra el curaca Jerónimo Auquivinín, de San Gerónimo de Pampas, en 1646, Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 6, Exp. 8, Fols. 17-18r. Citado por Burga, *ibídem*.

⁴² Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 6, Fol. 14v. Citado por Burga, *ibídem*.

medios utilizados contra ellos: se empleaba la tortura para obtener confesiones, se embargaban sus rebaños (que los extirpadores decían pertenecer a las guacas), y les eran arrebatados los productos comunitarios.

El arzobispado consideraba las labores de los extirpadores como “buenas y justas”. Esto permite suponer que las campañas de extirpación en estos pueblos era una realidad exitosa. En Lima se dio caza a los curanderos, brujas y vendedores de chicha y coca. Esos productos, que conformaban parte de las costumbres ancestrales del mundo andino, prácticamente desaparecieron de la ciudad en esa época⁴³.

También es común encontrar que cualquier rivalidad entre indígenas daba margen a una acusación de parte de uno de ellos, lo que desencadenaba una campaña relámpago. Sin embargo, el hecho de que los extirpadores utilizaran las rivalidades indígenas para aumentar la represión tuvo un efecto contrario: disminuyeron considerablemente las acusaciones por idolatría, lo que nos lleva a creer que los indígenas pasaban a una práctica religiosa más intensa cada vez que recrudecía la represión eclesiástica. La identidad grupal se refuerza y el culto de los dioses ancestrales se torna el último refugio de esperanza para su supervivencia en cuanto pueblo.

Tercer ciclo: 1720-1730

Después de 1680, los juicios por idolatría parecen disminuir considerablemente. Aparecen apenas algunos juicios con acusaciones de brujería, curanderismo y venta de coca y chicha en la región de Lima. Sin embargo, en los años 1721-1722 una gran epidemia asola las provincias del Arzobispado de Lima. Las poblaciones, por temor a la peste, comienzan a revitalizar sus cultos como forma de protegerse del mal. En la provincia de los *Checras* aparecen de nuevo los ritos, las fiestas y la adoración a los ídolos. Pedro de Celis, cura de Paccho, es nombrado visitador y durante sus interrogatorios siempre recoge referencias funestas a la peste. Igual que sus antecesores, destruye ídolos, quema objetos,

⁴³ Burga, *ibídem*, p. 162.

azota públicamente a los sentenciados y destierra 17 indígenas acusados. Los envía a las haciendas y obrajes de los españoles. Los juicios posteriores son insignificantes, por blasfemia o algo similar, lo que nos permite hablar de un cambio radical en la conducta de la población indígena. Parece que debido a esa labor tenaz de los extirpadores finalmente se acabaron las manifestaciones públicas y colectivas de la religiosidad indígena.

Es importante resaltar que el avanzado grado de *aculturación* o *cristianización* de los indios desempeñó un papel importante en ese proceso. Las regiones visitadas en ese tercer ciclo fueron básicamente los pueblos *Llacuaces*, los menos cristianizados y más apegados a las creencias autóctonas. Los *Guaris*, los indígenas cristianizados, eran con frecuencia los fiscales indígenas que hacían las denuncias. Podemos así decir que la célebre rivalidad mitológica⁴⁴ entre los pueblos *Llacuaces* y *Guaris* fue determinante en el proceso definitivo de extirpación de las idolatrías; “los pueblos quisieron autoextirparse para terminar así con las ambivalencias religiosas que conducían a las angustias colectivas”⁴⁵. Es interesante resaltar que, a pesar de actuar conscientemente como cristianos, los *Guaris* reprodujeron inconscientemente sus creencias mitológicas originales. Una vez más, luchaban contra los *Llacuaces*.

Los testimonios de esa época son contradictorios; algunos indios dicen que eran obligados por los curacas a adorar los ídolos; curacas que tenían interés en mantener las tradiciones como forma de legitimar su poder. Por su parte, la sacristana de Cochillas (1657) dice: “...éste (el Dios cristiano) era para los españoles y que ellos tenían otro dios

⁴⁴La Historia mitológica de guaris y llacuaces puede ser comprendida de la siguiente manera: antes de los guaris todo era desorden, guerra. Con ellos comienza la agricultura, distribuyen la tierra y construyen los canales de regadío estableciendo el orden. Los llacuaces eran los pastores de las alturas que bajan a los valles y conquistan a los guaris. A pesar de haber diferencias dependiendo de la región, ese mito explica la sociedad como un conglomerado de agricultores y pastores que se agrupan para un mejor manejo de diversos pisos ecológicos, en una relación de oposición y complementariedad. Julio C. Tello, hacia 1920, encontró ese mito aún muy vivo; “Wari, es el dios de la fuerza que según la leyenda generalizada en casi toda la región andina construyó por arte mágico las represas y los canales de irrigación de la pasada prosperidad agrícola...Wari, al mismo tiempo, está en el océano, en las lagunas y en las cordilleras nevadas...”. Estos testimonios recogidos en la Sierra Central Peruana nos permiten afirmar que los antiguos dioses ancestrales seguían “vivos” en pleno siglo XX, casi sin cambios fundamentales. Véase Burga, *ibidem.*, pp. 173-174.

⁴⁵*Ibidem.*, p. 168.

que eran sus mallkis, quienes les daban comida, hacienda, vida, salud, chacara y todo lo que habían menester y que el Dios de los españoles no les daban cosa alguna...”⁴⁶.

Creemos que los curacas (interesados o sinceros creyentes) en realidad no hacían nada más que mantener una estructura básica social importante en el mundo andino. La distribución y producción relativas a las tierras y rebaños tenían una función religiosa: producir excedentes para la realización de los cultos. El mando político, las jerarquías sociales “se legitimaban reproduciendo anualmente, durante los rituales, las historias míticas que recordaban a estos pueblos quiénes eran sus dioses, sus progenitores y quiénes eran también los descendientes de esos dioses”⁴⁷.

La coexistencia forzada con una cultura contradictoria, la ausencia de referencias con relación al nuevo orden implantado, la descontextualización cultural y, de una manera general, la discontinuidad, fueron propicias para la eclosión de nuevos ordenamientos en las prácticas y representaciones del mundo indígena⁴⁸. Por eso el indígena usó el discurso del “otro”, el conquistador, y lo empleó dialécticamente en un intento por salvar sus creencias y tradiciones mágico-religiosas. Alterando las relaciones de fuerza, la población indígena se aprovechó del nuevo orden implantado para producir formas originales e innovadoras de supervivencia para sus dioses. Los conquistadores, de hecho, nunca lograron destruir los resortes de la creatividad indígena, lo que nos lleva a reafirmar que, efectivamente, *no hubo conquista*.

⁴⁶ Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 5, Exp. 3, Fol. 5v. Citado por Burga, *ibidem*, p. 164.

⁴⁷ Burga, *ibidem*, p. 166.

⁴⁸ Serge Gruzinski, *La colonización del Imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 1991.