

SANTO TOMAS EN LOS ANDES *

POR

RAQUEL CHANG-RODRIGUEZ

The City College, CUNY

Tanto en Nueva España como en Nueva Castilla surgió, entre 1520 y 1620, una literatura escrita por indígenas y mestizos que habían aprendido el alfabeto latino. Los esfuerzos más persistentes se dieron en el territorio del antiguo imperio azteca, donde Bernardino de Sahagún (¿1500?-1590) fundó el famoso Colegio de Tlatelolco. Allí los discípulos americanos de este sacerdote franciscano, basándose en la memoria colectiva, los antiguos códices y los relatos de otros informantes, redactaron textos escritos exclusivamente en el vernáculo, en castellano, o mezclando diversas lenguas. En Nueva Castilla o Virreinato del Perú, debido a las guerras civiles entre los españoles, la tenaz resistencia nativa a la conquista y colonización y las destructivas campañas de extirpación de las idolatrías, no hubo esfuerzos comparables a los realizados en México. Con todo, surgieron indios y mestizos bilingües y con dominio del alfabeto latino, aprendido principalmente en las doctrinas, al mismo tiempo que se les instruía en la fe católica¹. Dejaron ellos un *corpus* de escritos cuyas manifestaciones en prosa pueden situarse mayormente dentro de la categoría denominada hoy «crónicas mestizas», independientemente del origen étnico de sus emisores. Se caracterizan éstas por su elaboración del material histórico americano con estrategias

* La investigación resumida en este trabajo fue llevada a cabo con la generosa ayuda de becas otorgadas por el *National Endowment for the Humanities* y el *Professional Staff Congress-City University of New York Research Foundation*.

¹ Para una idea general del apogeo de la literatura quechua ahora escrita utilizando el alfabeto latino, véase Raúl Porras Barrenechea, «Prólogo» a Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca* (Lima: UNMSM, [1608] (1952), pp. v-xliv y especialmente, pp. v-xix.

narrativas indígenas y europeas, por tomar en cuenta la tradición oral y la escrita y por manifestar una postura de comprensión y acercamiento a lo americano, colocado ahora en el centro mismo del discurso². Dentro de esta producción híbrida y heterogénea interesan dos obras peruanas: la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1613) de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, encontrada entre los papeles del visitador de idolatrías cuzqueño, Francisco de Avila, y anotada de su puño y letra, y *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala, famosa carta-crónica dirigida al soberano español³. En ambas se describe un importante acontecimiento: la supuesta predicación del Evangelio en los Andes por uno de los apóstoles —Santo Tomás para Pachacuti Yamqui y San Bartolomé para Guamán Poma. El presente estudio situará esta leyenda en el contexto andino y explicará cómo su inclusión en el relato de estos cronistas es utilizada para negar la primacía de la evangelización española en América y cuestionar el derecho de los europeos a gobernar las Indias.

Los testimonios sobre la posible predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo, antes de la llegada de los europeos, abundan a partir del siglo xvi⁴. Los puntos centrales de la supuesta visita americana de uno de los apóstoles pueden resumirse así: antes del arribo de los europeos, el Evangelio fue predicado en la zona andina por un hombre blanco y pobremente vestido. Muchas veces tal predicador destruyó a sus

² Esta categorización fue consignada por Martin Lienhard, «La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario», en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17 (1983), pp. 105-115.

³ Se cita a los dos cronistas por las siguientes ediciones: Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, «Relación de antigüedades deste reyno del Pirú», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, ed. Marcos Jiménez de la Espada (Asunción: Guaranía, 1950), y Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones del quechua de Jorge L. Urioste (México: Siglo Veintiuno, 1980), 3 vols. La paginación dada para las citas de *Primer nueva corónica* y *buen gobierno* corresponde a la numeración consecutiva indicada entre corchetes por los editores. Nuestra visión de esta obra ha sido ampliada por las notas e introducciones de la ed. de Murra y Adorno y por el «Prólogo» de Franklin Pease a su edición de *Primer nueva corónica* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980, 2 vols.).

⁴ Pierre Duviols en *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, trad. Albor Maruenda (México: UNAM, 1977), p. 56, menciona que una publicación neerlandesa de 1508 informó sobre la predicación del cristianismo en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los europeos. Sobre el tema, véanse Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* (Lima, 1953), I, pp. 69-72; Enrique de Gandía, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana* (Buenos Aires: J. Roldán, 1929); y, sobre todo, Franklin Pease, «Felipe Guamán Poma de Ayala: mitos andinos e historia occidental», en *Caravelle*, 37 (1981), pp. 19-36.

enemigos petrificándolos; después de pasar un tiempo en la zona andina, retornó a sus tierras de origen. Se ha sostenido que los jesuitas del Paraguay estimularon esta tradición en sus misiones, aunque en el Perú el mito también comenzó a propagarse alrededor de 1548. Según Duviols, sus diferentes componentes muestran que éste surgió en la zona del lago Titicaca. Las primeras fuentes escritas de la leyenda en el Perú pueden trazarse al *Señorío de los Incas* (1549), de Pedro Cieza de León, y a la *Suma y narración de los Incas* (1551), de Juan de Betanzos; para 1555 ya era conocida en la zona norandina. Sin embargo, el Primer Concilio Limense (1551), gracias a los esfuerzos del arzobispo Loayza, rechazó oficialmente las noticias y aseveraciones sobre la previa evangelización del continente. Con todo, Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1592), se encargó de reactualizar el mito en su *Historia Indica* (1572). Tal puesta al día precisamente durante el virreinato de Francisco de Toledo, cuando se ajustició a Tupac Amaru y se consolidó la dominación española en los Andes, no fue casual. Ella implicaba una peligrosa asunción: si los andinos habían abandonado el cristianismo ya predicado, podían ser considerados idólatras, merecedores de la Inquisición⁵.

Sarmiento de Gamboa, defensor de las ideas toledanas respecto a la sujeción de la población nativa, defendió esta tesis y reclamó con insistencia los castigos de la Inquisición para los antiguos peruanos. Curiosamente, el autor de la *Historia Indica* fue acusado y condenado por el Santo Oficio por lo menos en dos ocasiones —Lima, 1564, y Cuzco, 1574⁶—. No sería desacertado suponer que tal celo religioso contra los indígenas probaría su adhesión al establecimiento eclesiástico y seglar para así obtener privilegios y mercedes. Más tarde, dos predicadores conocidos por su labor en la extirpación de las idolatrías, Hernando de Avendaño (1577-1655) y Francisco de Avila (1573-1647), se valieron de la leyenda de Tonapa (Santo Tomás o San Bartolomé) en su misión catequizadora⁷. Especialmente Avila la utilizó en su obra póstuma, *Tratado de los Evangelios* (1648), para darles a los indios el siguiente mensaje: los Incas fueron vencidos porque no prestaron atención a las

⁵ Duviols, pp. 56-61.

⁶ En Lima se le juzgó y condenó por ejercer artes mágicas. En el Cuzco fue nuevamente procesado por la Inquisición. Antes se había visto obligado a salir de México por problemas con el Santo Oficio. Véase Alberto Tauro, *Diccionario enciclopédico del Perú* (Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1966), III, 148.

⁷ En el capítulo quinto de *Dioses y hombres de Huarochirí* aparece Curinaya Viracocha, dios mendigo; y en el quinto, Huatyacuri también predica e intenta convertir a los andinos.

palabras de Tonapa; la destrucción de los andinos continúa porque todavía están entregados a la idolatría. Los antiguos peruanos se burlaron del apóstol en el pasado y ahora lo hacen de los sacerdotes de la misma forma que antes los judíos de Cristo. Por tanto, los andinos serán destruidos por Dios si persisten en sus prácticas idólatras⁸. Como ha resaltado Duviols, Avila y sus seguidores se valieron de esta leyenda «para inculcar a los indígenas un profundo sentimiento de culpabilidad» y también para amenazar «a esos mismos indígenas, no obstante la legislación en vigor, con las hogueras de la Inquisición»⁹. En la segunda década del siglo XVII el mito fue ampliado y reelaborado por los cronistas de convento. El más destacado entre ellos fue el agustino fray Antonio de la Calancha (1584-1654) quien en su *Corónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú* (1639) dedica numerosas páginas a las peregrinaciones de Santo Tomás por diversas partes de Sudamérica¹⁰. La leyenda de Tonapa, entonces, fue manejada por poderosos sectores del establecimiento colonial peruano desde mediados del siglo XVI. De ahí que su importancia y repercusión no escapara a la atención de dos indios ladinos, Guamán Poma de Ayala y Santacruz Pachacuti, quienes la integraron a sus escritos con propósitos diferentes.

El autor de *Primer nueva corónica* ha dejado una representación pictórica del apóstol (I, 92) y también describió la llegada a los Andes de ese héroe civilizador (I, 93-94). En su narración, Guamán Poma explica que el primer predicador del Evangelio en los Andes fue San Bartolomé. Como es de esperarse, el apóstol lucho contra la idolatría, el diablo y un brujo y, finalmente, dejó la cruz de Carabuco para conmemorar la conversión de su enemigo, el hechicero Anti Viracocha¹¹. Bajo la representación iconográfica de tal evento, el cronista indica «de 1570 años de la santa Cruz» (I, 92). Este año se refiere a los pasados desde la llegada de San Bartolomé al Perú hasta la fecha —1612 ó 1613— en que Guamán Poma escribe. Siguiendo el esquema del cronista, la llegada del apóstol habría ocurrido en los años cuarenta de la era cristiana¹². Esta cronología importa, pues, más adelante, cuando describe los suce-

⁸ Duviols, pp. 67-68.

⁹ Duviols, p. 69.

¹⁰ Duviols, pp. 63-65.

¹¹ Al observar las similitudes de esta versión con la de Santacruz Pachacuti, Pease se pregunta si no es ésta una manera arquetípica de presentar la conversión en una época de apogeo de las campañas de extirpación de las idolatrías, pues el uso de arquetipos ejemplarizantes es muy frecuente en la obra de Guamán Poma. Ver «Mitos andinos», p. 29.

¹² Las fechas provienen de las notas de Murra y Adorno a las pp. 92-93 de la edición citada.

sos del cerco del Cuzco por Manco Inca (1536), insiste: «En este tiempo era señal de Dios questaua ya fixa la santa Yglecia en el rreyno» (II, 401). Tal aseveración le sirve al cronista para deslustrar la obra evangelizadora de los españoles y poner en duda una de las principales justificaciones de la conquista. Entonces, la labor primeriza de San Bartolomé adquiere importancia cimera. Fundamenta ella un alegato central de *Primer nueva corónica*: nada les da derecho a los españoles a permanecer en Indias.

La *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* también contiene una detallada narración de la saga de Tonapa. Antes de discutirla vale recordar algunas precisiones sobre la crónica de este indio ladino del grupo collagua. Punto sobresaliente en la argumentación de la *Relación* es el éxito del reinado de cada soberano regulado por su fe en el Dios verdadero o en las *guacas*. Mientras más fe en el Supremo Hacedor, mayor será el éxito de la gestión gubernativa del Inca y viceversa. El relato está signado por un patrón de alternación éxito-fracaso y normado por las creencias religiosas de cada soberano¹³. En las primeras páginas de su crónica (210-213), Santacruz Pachacuti cuenta la llegada y retiro de Tonapa o Tunapa (Santo Tomás), a quien le atribuye el haber llevado a los Andes la doctrina del Dios verdadero. Tal relato está ligado a la persona y genealogía del cronista. Así, Santacruz Pachacuti pone especial cuidado en dejar constancia de su ascendencia y explicar cómo sus antepasados aceptaron el cristianismo: ellos fueron «los primeros caçiques que acudieron en el tambo de Caxamarca á hacerse cristianos» (207). Con esta afirmación, sin embargo, el autor sutilmente introduce una idea clave tratada por escritores coevos: no hubo conquista, sino sometimiento pacífico. El cronista, además, se detiene a explicar el origen de los andinos: «y luego crió al primer hombre Adán, Eva, á su muger, [¿a su imagen?] y simijanza, progenitor del género humano, &, cuya deszendencia somos los naturales de Tauantinsuyo, como los demás naçiones que estan poblados en todo el vniverso mundo, así blancos como negros» (209). Con esta aseveración subraya la valía propia y de los suyos: han sido hechos a semejanza divina y son descendientes, como los europeos, de Adán y Eva. La predicación de Tonapa o Santo Tomás en el antiguo Perú reafirmaría la importancia de los andinos en el esquema cristiano. El Perú se incluye así en ese universo racional cuya gente amerita y es capaz de recibir y entender el mensaje cristiano a través del mandato de Jesús a sus apóstoles: «Ite, docete omnes gentes.» Aunque las prédicas de Santo Tomás no lograron conversos tradiciona-

¹³ Luis Millones, «Los dioses de Santa Cruz (comentario a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua)», *Revista de Indias*, 155-158 (1979), pp. 127-128.

APOSTOL S. BARTOLO ME OLO



os. cuos de carabuco -

antivira co chã, cola
fia bautizada este yã

esta provincia a del se llamo como se quemo el pueblo de - en la - el primer
de - 1570 años de la 3-^{ra}

San Bartolomé predicando el Evangelio en los Andes según lo dibuja
Guamán Poma (I, 92)

les, su peregrinación cuestiona o pone en duda —como el comportamiento del apóstol ante la resurrección de Cristo— la primacía de la labor evangelizadora de los españoles en territorio andino. En última instancia, tal asunción —como argumentó Guamán Poma con mayor detalle a través de *Primer nueva corónica y buen gobierno*¹⁴ e insinúa sutilmente Santacruz Pachacuti al explicar la sumisión de sus antepasados— cuestiona el derecho de los conquistadores en Indias: si no hubo lucha, sino sometimiento pacífico, qué les da derecho a los europeos para gobernar; si el Evangelio, efectivamente, fue predicado por uno de los apóstoles anteriormente a la llegada de los españoles, nada justificaría su permanencia en América.

Aunque, según explica el autor de la *relación*, la labor de Santo Tomás no ha dejado conversos, la crónica sí ofrece indicios de cómo los símbolos utilizados por el apóstol se transforman para adquirir un carácter fundacional. Así, el santo entregó su bordón a Apotampo¹⁵, cacique que lo había recibido y escuchado y ahora escoge para continuar su labor civilizadora; después, cuando esta vara [*topayauri*] es utilizada por Manco Capac para combatir a las *guacas*, se convierte en oro; más tarde pasará a ser uno de los emblemas reales de los monarcas del Tahuantinsuyu (215). El cetro o *topayauri* heredado de Tonapa aparece nuevamente en dos situaciones claves: el príncipe Yupanquí, guiado por una visión, lo toma del templo cuando los incas combaten a los chancas (238); después Guaina Capac lo usa para legitimar su gobierno con la anuencia de los cuzqueños (258). Asimismo, el agua del lago Titicaca, zona geográfica donde se inicia el mito y lugar frecuentado por Tonapa, es utilizada por el inca Capac Yupanqui para ungir a su hijo en una ceremonia similar al bautismo (231); también este mismo soberano cuidó de la casa de Tonapa (232). Sobre el basamento dejado por el mítico predicador y ampliado por los incas, algunos de los cuales luchan contra los dioses locales, será fácil construir la nueva religión. Por eso no sorprende que, en el reinado de Capac Yupanqui, quinto y

¹⁴ El tema ha sido examinado en detalle por Rolena Adorno. Sus investigaciones han sido recogidas en *Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Perú* (Austin: University of Texas Press, 1986).

¹⁵ En una nota de la *Relación*, Avila consigna «Este Apotampo es Paccarectampu» (211). Santacruz personifica el lugar sagrado de donde salieron los fundadores del Tahuantinsuyu en un curaca que ahora continuará la labor civilizadora de Tonapa. El nombre de su esposa, Pacha Mama Ache (madre-tierra-magia), contiene también varios significados conocidos en la religión incaica. Al respecto, Millones ha observado en «Los dioses», pp. 131-133: la humanización de estos lugares y conceptos «permite que los fundadores del Tahuantinsuyu tengan un linaje preciso, expresado de manera concreta al lector de la crónica».

último soberano de la dinastía Hurín Cuzco quien extendió el imperio hacia el sudoeste según la historia oficial, ya exista el fundamento necesario para la adecuada recepción del cristianismo: «que si en aquel tiempo [del inca Capac Yupanquí] los predicadores ebangelicos obieran entrado á este reyno, los alcanssaran muchas almas, atrayendoles á la santa obediencia de la ley ebangelico» (232).

En este contexto vale recordar el párrafo que cierra la *Relación* sobre la labor evangelizadora de fray Vicente de Valverde:

Al fin, el dicho Fray Vicente ba derecho á Coricancha, cassa hecha de los yngas antiquissimos para el Hazedor; al fin, la ley de Dios y su Santo Ebangelio tan deseado, entro á tomar la posecion á la nueba biña, que estaua tanto tiempo vsurpado de los enemigos antiguos, y alli predica en todo el tiempo como otro Santo Thomas el apostol, patron deste reyno, sin descansar, con el selo de ganar almas, haziendolos conbirtir, baptizandole á los curacas con hizopos no mas, porque no pudieron echar agua á cada vno, que si obiera sabido la lengua, obiera sido mucho su diligencia, mas por interprete hablaua... (280-281).

Aunque el dominico es comparado aquí con Santo Tomás, es interesante notar que, poco antes en la *Relación*, el mismo fraile desempeñaba el papel del primer Papa en la entrada española en el Cuzco. El autor insiste en sus lujosas vestiduras: «con su mitra y capa, representaua la persona de San Pedro, pontifice romano, no como Santo Tomas, hecho pobre» (280). La comparación con el apóstol quedaría anulada o al menos contradicha por la anterior aclaración del cronista. Pero hay más. Aunque, en efecto, Santacruz Pachacuti consigna cómo el dominico predica tal y como lo hiciera Santo Tomás, vale notar que el bautismo se hace con un hisopo y la predicación a través de un intérprete. El hisopo está generalmente formado por un «palo corto y redondo, en cuya extremidad se pone un manojito de cerdas o una bola de metal hueca con agujeros, dentro de la cual están metidas las cerdas, y sirve en las iglesias para dar agua bendita y esparcirla al pueblo»¹⁶. Entre fray Vicente y los nuevos conversos media la vara de la cual penden las cerdas empapadas de agua bendita; y, a nivel comunicativo, entre el predicador y su público existe una brecha que el intérprete o mediador intenta salvar. Entonces, podemos comprender a cabalidad que la contradicción existe en el plano simbólico y en el referencial: fray Vicente no es Santo Tomás y tampoco el autor desea equipararlo con el apóstol. De ahí que los esfuerzos del dominico se muestren en la *Relación* como actua-

¹⁶ *Diccionario de la Real Academia Española*, 20.^a ed. (Madrid: Espasa-Calpe, 1984), II, 739.

ciones donde la misma prédica es impedida por la interpretación —«que si obiera sabido la lengua, obiera sido mucho su diligencia mas por intérprete hablaua» (281). Su esfuerzo catequizador se reduce casi a la nada. Al mismo tiempo, la iniciación en el cristianismo, o sea, el bautismo donde tradicionalmente el agua purificadora limpia el pecado original e inaugura el renacer en Cristo, es aquí sustituido por las pocas gotas caídas del hisopo —«baptizandole á los curacas con hizopos no mas» (280). La labor evangelizadora llevada a cabo por el dominico se ve entonces como otra representación donde la distancia cultural que separa al futuro obispo del Perú de sus feligreses indígenas está reforzada por palabras ininteligibles transmitidas por un intérprete poco fidedigno y una ceremonia donde los neófitos son vistos como conjunto anónimo, apenas merecedor de unas gotas de agua bendita. Tal catequizador está muy lejos del sacrificado y pobre Tonapa.

Sin duda, el autor ha intentado contrastar de modo sutil la labor de fray Vicente y la de Santo Tomás: la primera remite al vacío, a la superficie, a la entrada española en el Cuzco descrita por Santacruz como una farsa donde cada participante usurpa un papel¹⁷, a la fractura lingüística y cultural; la segunda envía a una obra fundacional donde los símbolos del apóstol son aprovechados por los incas en una labor civilizadora interrumpida por la conquista. ¿Acaso insinúa atrevidamente el autor que los andinos hubieran llegado al cristianismo ortodoxo sin la intervención europea? Aunque sería imposible dar respuesta a esta pregunta, sí se puede afirmar que Joan de Santacruz Pachacuti apunta en esta descripción final a una percepción del cristianismo traído por los conquistadores como inauténtico o, a lo más, superficial; el verdadero ya había sido inaugurado en los Andes por el mítico Tonapa. Tal interpretación serviría nuevamente para cancelar una de las causas justificatorias de la conquista y, lo que es más importante, privilegiar la cultura vencida sobre la hegemónica, aserto reiterado en la obra de Guamán Poma de Ayala. Vista de este modo, la inclusión de la saga de San Bartolomé o Santo Tomás en ambas obras les sirve a los autores para ampliar un punto central de su argumentación: no hay razón para justificar el dominio europeo en el Nuevo Mundo.

¹⁷ Ya se ha discutido la importancia de este pasaje. Véanse Regina Harrison, «Modes of Discourse: The *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* by Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua», *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, ed. Rolena Adorno (Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs of Syracuse University, 1982), pp. 72-73, y mi trabajo «Reinterpretación de la conquista del Perú», en *Estudios de literatura andina*, ed. Rose S. Minc y Sara Castro-Klarén, en *Discurso literario*, 4, 2 (1987), 389-398.

