



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

INQUISICIÓN Y MESIANISMO EN LA *DECLARACIÓN DE APOCALIPSI*  
DE FRAY FRANCISCO DE LA CRUZ:  
Génesis de una utopía andinoamericana  
en el Perú virreinal del siglo XVI

Francisco Javier de Torres Bustos



Tesis

Doctorales

[www.eltallerdigital.com](http://www.eltallerdigital.com)

UNIVERSIDAD de ALICANTE

**TESIS DOCTORAL**  
ENERO 2017

Francisco Javier de Torres Bustos

**INQUISICIÓN Y MESIANISMO EN LA *DECLARACIÓN DE APOCALIPSI*  
DE FRAY FRANCISCO DE LA CRUZ:  
Génesis de una utopía andinoamericana  
en el Perú virreinal del siglo XVI**

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

**UNIVERSIDAD DE ALICANTE**



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA, LINGÜÍSTICA GENERAL  
Y TEORÍA DE LA LITERATURA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

(En régimen de co-tutela doctoral con la Facultad de Filosofía  
y Humanidades de la Universidad de Chile)

**INQUISICIÓN Y MESIANISMO EN LA *DECLARACIÓN DE APOCALIPSI*  
DE FRAY FRANCISCO DE LA CRUZ:  
Génesis de una utopía andinoamericana  
en el Perú virreinal del siglo XVI**

**Francisco Javier de Torres Bustos**

Tesis presentada para optar al grado de

DOCTOR POR LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

DOCTORADO EN ESTUDIOS LITERARIOS

**DIRIGIDA POR**

Dr. José Carlos Rovira Soler  
(Universidad de Alicante)

Dra. María Eugenia Góngora  
(Co-directora, Universidad de Chile)

Investigación financiada por CONICYT, CHILE



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

INQUISICIÓN Y MESIANISMO EN LA *DECLARACIÓN DE APOCALIPSI* DE FRAY FRANCISCO DE LA CRUZ:  
GÉNESIS DE UNA UTOPIA ANDINOAMERICANA EN EL  
PERÚ VIRREINAL DEL SIGLO XVI.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## **ABSTRACT**

The present work tries to recover and to explore into the philosophical-social discussion that emanates from the figure of the Dominican missionary friar Francisco de la Cruz (1529 – 1578), and his prophetic work - *Declaration of Apocalipsis*- which is critical of the European Catholic Church in the colonial system of this time, and announces the end of that institution. Because of his approach on the decline of Catholicism in Europe and his particular theories about missionary work in the Andean America and the natives' Jewish origin, he was executed by the Inquisition of Lima in 1578, with more than 180 criminal charges against him. In his prophetic text, De la Cruz established a new code of conduct for the evangelizers; moreover, he announced that the European Catholic Church, which according to this view, was corrupt and distant from its original regulating principles, would be replaced by a new Christendom, founded in Lima where he declared himself Pope and Emperor.

KEYWORDS: Messianism, Joachinism, Apocalypse, Utopia, colonialism

## **RESUMEN**

El presente trabajo pretende rescatar, explorar y profundizar en la discusión teológico-social que emana de la figura y la obra profética del misionero y fraile dominico Francisco de la Cruz, *Declaración de Apocalipsi*, que cuestiona a la Iglesia y el modelo colonial de su tiempo, anunciando el fin de la iglesia católica europea. Sus reflexiones en torno a la decadencia del catolicismo en Europa, además de sus particulares teorías sobre la labor misionera en la América andina y el origen judaico de los indígenas, lo llevaron a ser procesado y quemado por la Inquisición limeña hacia 1578, con más de 180 cargos en su contra. En su texto profético, De la Cruz establece una nueva norma de conducta para los evangelizadores; anuncia además que la Iglesia Católica europea, corrupta y alejada de sus principios reguladores originarios, sería reemplazada por una nueva cristiandad, fundada en Lima, de la que él mismo se proclamaría Papa y Emperador, y en la que los indígenas andinoamericanos adquirirían un nuevo estatus social y doctrinal.

PALABRAS CLAVE: Mesianismo – joaquinismo – Apocalipsis – utopía - colonialismo

A las tres luces que guían mi trabajo y mi vida:  
A mi madre, mi esposa y mi hija



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## AGRADECIMIENTOS

Luego de cinco años de investigación y de vaivenes entre Chile y España, no puedo sino agradecer a todos quienes hicieron posible el desarrollo de este trabajo y facilitaron la no siempre tranquila vida investigativa. Agradezco muy especialmente a mi maestra María Eugenia Góngora, sin cuya guía permanente durante la última década no podría haber alcanzado esta meta. A José Carlos Rovira, maestro de vida y academia, cuyo ejemplo y sabiduría me llenó de energías. A Irmtrud König, artífice de esta y otras aventuras académicas. A Rolando Carrasco, cuyo conocimiento y experiencia entregó generosamente en cada etapa de este viaje.

Al Dr. Víctor Sanchis, quien ofreció siempre su ayuda y su disposición a escuchar y a comentar los progresos de este texto. A Vicente Giner Lillo, por leerme desde la más sincera humildad intelectual. A Francisco Lifante y Vicente Hernández Gil por regalarme sus generosas sabidurías. Agradecer también la invaluable colaboración de la Dra. Giulia de Sarlo, mi Virgilio en los laberintos bibliográficos de Sevilla. A José Alfredo Días, cuya agudeza me permitió pulir las asperezas del texto. Agradecer así mismo a la directora del Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti, Dra. Eva Valero, por compartir con este investigador sus espacios y sus tiempos. Imposible no mencionar la disposición y colaboración del personal del AHN y el AGI, que me permitieron, tanto en Madrid como en Sevilla, hallar el norte y dar cuerpo a esta investigación.

Finalmente agradecer a mi esposa, Carolina, cuyo incondicional apoyo, consejo, amor y paciencia, hicieron esto posible.



*“Las grandes pasiones son enfermedades incurables.  
Lo que podría curarlas las haría verdaderamente peligrosas”*  
Goethe

*“No hay herejía ni filosofía tan odiosa  
para la iglesia como el ser humano”*  
James Joyce



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## *Abreviaturas*

*AHN, Archivo Histórico Nacional (Madrid).*

*AGI, Archivo General de Indias (Sevilla).*

*BNC, Biblioteca Nacional de Chile (Santiago).*

*BNL, Biblioteca Nacional del Perú (Lima).*



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## TABLA DE CONTENIDOS

1. Introducción	3
1.1. Presentación	4
1.1.1. Objetivos Generales	6
1.1.2. Objetivos específicos	7
1.1.3. Metodología	8
1.1.3. Hipótesis de trabajo	9
1.2. Estado de la cuestión	10
1.2.1. Antecedentes y marco teórico	16
1.2.2. Mesianismos, milenarismo y apocalipsis	26
1.2.3. Utopía y distopía en América	29
2. La tradición mesiánica y milenarista en el Nuevo Mundo	38
2.1. Joaquín de Fiore y visiones de fin de mundo	39
2.2. Antecedentes bajomedievales	48
2.3. El joaquinismo de España a América	57
2.4. El milenarismo y el mesianismo colonial peruano	66
2.4.1. <i>Taki Oncoy, Pachacuti e Inkarrí</i>	74
2.5. El mesianismo y milenarismo de fray Francisco de la Cruz	85
3. El apocalipsis de la Iglesia europea: retórica de fray Francisco de la Cruz	98
3.1. Formas de evangelización en América	99
3.1.1. El Apocalipsis en América	107
3.1.2. El origen del indígena americano	117
3.2. El origen del indígena en la <i>Declaración de Apocalipsi</i>	126
3.2.1. De la Cruz y el debate (anti)lascasiano	132
3.3. Territorio y espíritu: en pos de una utopía andinoamericana	142
4. Conclusiones: propuestas para la reconstrucción de un discurso criollo andinoamericano	151
5. Bibliografía	159
5.1. Fuentes primarias	160
5.1.1. Fuentes manuscritas	160
5.1.1.1. AGI, Sevilla	160
5.1.1.2. AHN, Madrid	161
5.1.2. Fuentes impresas	161
5.2. Fuentes secundarias	163
5.3. Fuentes de consulta	172
6. Anexos	173

6.1. Microfilme de la carta escrita por fray Francisco de la Cruz a Felipe II, con fecha 25 de enero de 1566, AHN, 1650, Exp. 1, Lima 313, sin foliar	174
6.1.2. Transcripción de la carta de fray Francisco de La Cruz enviada a S.M. Felipe II. Transcripción realizada íntegramente por el autor	177
6.2. Carta enviada por el Obispo Solano de Cuzco al Rey Carlos V, 6 de diciembre de 1551. AGI. Lima, 305.	182
6.3. Primeras proposiciones realizadas por fray Francisco de La Cruz, en la Ciudad de los Reyes, a 23 de enero de 1576, estando los inquisidores licenciados Carezuela y Ulloa.	183
6.4. Imagen 1: José Miguel Blanco. “El padre Las Casas alimentado por una indígena mexicana” 1870. Colección del Museo O’Higiniano y de Bellas Artes, Talca, Chile (Fotografía: Juan Manuel Aguiló)	199
6.5. Imagen 2: “La profecía” (siglo XVIII). Lienzo perteneciente al Convento de San Francisco, Santiago de Chile.	200



## **1. INTRODUCCIÓN**

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

“...Al indio le basta el oro  
que le relumbra del sol...”  
(*Arauco tiene una pena*, Violeta Parra)

**1.1. Presentación** La tradición mesiánico-milenarista europea que llega al Nuevo Mundo de mano de las instituciones eclesiásticas y de las órdenes religiosas, experimentará adaptaciones a la luz de la nueva realidad en la que se inserta y en las prácticas espirituales del propio mundo indígena. Durante el siglo XVI, el enfrentamiento de estas dos formas de manifestación religiosa darán como resultado una compleja forma de entender la fe y de configurar una “historia de la salvación”, tanto para europeos como para indígenas. Encontramos uno de los ejemplos más interesantes en la *Declaración de Apocalipsi* de fray Francisco de la Cruz, dominico que llegó a Lima (1560) como evangelizador y terminó siendo quemado por la Inquisición (1578) por autoproclamarse Papa Emperador de la Nueva Iglesia Americana, anunciar el fin de la Iglesia Europea, y considerar a los indígenas peruanos descendientes directos de las Tribus de Israel, y por tanto el pueblo elegido para ser cabeza de la nueva iglesia en el Nuevo Mundo.

De toda su producción nos remitiremos a uno de los textos más controversiales dentro de la producción peruana colonial, la denominada *Declaración de Apocalipsi*, fragmento nuclear del proceso de fray Francisco, en el que afirma que los indígenas eran los descendientes directos de ‘alguna’ de las Tribus Perdidas de Israel. Esta declaración, ente muchas otras cargadas del mismo tono que la ya citada, le valió ser condenado a la hoguera el 13 de abril de 1578 por la Inquisición en la Plaza Mayor de Lima, tras casi siete años de presidio, acusado de “*haber sido y ser hereje pertinaz, heresiarca, dogmatizador y enseñador de nueva secta y errores*” (Cfr. Abril Castelló 11)<sup>1</sup> además de “traidor y sedicioso, fautor de conjuras y alzamientos *contra la Patria, el Rey y la Iglesia*”, “*loco furioso y mamaco, delirante Papa-Anticristo y Rey-Emperador de sacro-imperios demoníacos*” (Cfr. Abril Castelló 161).

---

<sup>1</sup> Para la importancia del proceso contra fray Francisco de la Cruz en los movimientos de sublevación indígena, V. Palma 301-302.

Para la revisión de este fragmento del texto lacruciano, *Declaración de Apocalipsi*, nos remitiremos a cuatro fuentes primordiales: inicialmente, a las *Tradiciones* de Ricardo Palma, en donde se menciona por primera vez, aunque muy sucintamente, el proceso de acusación y condena al fraile dominico. Luego, a una muy extensa recopilación documental que José Toribio Medina realiza de los procesos inquisitoriales de la Lima virreinal en su *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, donde podemos encontrar gran parte del auto y el proceso acusatorio que recae sobre De La Cruz. En tercer lugar, Álvaro Huerga nos permitirá acceder a un aspecto específico de fray Francisco, relacionado con su adhesión a grupos alumbradistas considerados herejes tanto en España como América, cuyo influjo, como revisaremos posteriormente, lo heredaría de sus maestros Carranza y Peña. Finalmente, acudiremos al estudio de Abril Vidal Castelló, cuya transcripción íntegra del proceso nos permite acceder a las declaraciones, réplicas, acusaciones y condena realizadas por De la Cruz, gracias a la profusa recopilación de folios y documentos inquisitoriales peruanos que entrega y constituye la fuente editada más completa de este proceso inquisitorial.

A partir de estas fuentes, podremos revisar la concepción que De la Cruz tenía de los indígenas del Perú, sus ideas respecto a la fundación de una nueva Iglesia Católica y la relación que la propuesta del fraile loperano establece con las ideas lascasianas respecto al valor y estatus del indígena y la forma en que debía ser evangelizado. Pretendemos, finalmente, demostrar que la propuesta lacruciana responde, en parte, a principios lascasianos respecto a la concepción humanizada y racional del indio americano, pero que entran en conflicto respecto a la implementación de una política de evangelización pacifista desmilitarizada.

Como se pretende sustentar, las declaraciones de fray Francisco darán cuenta de una visión utópica del mundo andino, ligadas a la influencia lascasiana y humanística, y a una parte de la tradición mesiánica y

escatológica medieval, adaptadas a sus pretensiones de erigir una iglesia apartada, desde su particular punto de vista, de aquello en lo que la Iglesia Católica Romana se habría transformado. Por ello resulta fundamental revisar las declaraciones de De la Cruz y determinar el proceso mediante el cual se transformarán en un discurso peligroso para el poder eclesiástico, en tanto logra re-significar el estatus del indígena, propone una relectura de la historia de la salvación, y finalmente inaugura un pensamiento utópico-apocalíptico en el que Andinoamérica desplaza a Europa de su histórico protagonismo.

### **1.1.1 Objetivos generales:**

1. Reconstruir los contextos históricos, sociales y religiosos que se disputaban la predominancia en el Perú virreinal del siglo XVI, poniendo especial énfasis en el debate sobre el estatus político-religioso del hombre indígena y a las estrategias de dominación de las Indias.
2. Reconstruir la historia de las ideas en torno a los conceptos de “pensamiento apocalíptico”, “utopía” “mesianismo” y “milenario” medievales a partir de la bibliografía especializada, que permita establecer la relación de cada uno de ellos con la visión específica andinoamericana presentada por fray Francisco de la Cruz en su *Declaración de Apocalipsi* en el siglo XVI del Perú virreinal.
3. Delimitar y establecer el marco teórico que permita identificar la recepción de las propuestas que fray Francisco de la Cruz presenta en sus declaraciones ante el tribunal Inquisitorial limeño, tanto en los espacios eclesiásticos del virreinato como en la población indígena peruana contemporánea a nuestro autor.



### 1.1.2. Objetivo específicos:

1. Rescatar un tipo de discurso cuyas características no han sido del todo desveladas hasta ahora por la crítica, que responde a un contexto político y económico específico de la colonización de las Indias, cuya enunciación pone de manifiesto una retórica de dominación particular y matizada por las perspectivas del autor, cuyo valor radicaría en haber sido enunciadas por un sujeto europeo «criollizado», aunque europeizante, esto es, que otorga un estatus a los indígenas conflictivo para el Imperio respecto al andamiaje social y religioso de la época.
2. Revisar la tradición mesiánica y milenarista bajomedieval y su influencia en los misioneros arribados al Nuevo Mundo, específicamente, las visiones apocalípticas que se configuraron en el Perú virreinal del siglo XVI.
3. Recopilar las fuentes primarias relacionadas con Francisco de la Cruz, a través del rastreo de manuscritos del siglo XVI que se conserven hasta hoy y que den cuenta de la vida y el proceso contra él. Para ello se acudirá a archivos históricos europeos, específicamente, disponibles en el Archivo de Indias (Sevilla) y en el Archivo Histórico Nacional (Madrid), donde se encuentra la mayor parte del proceso y de los documentos vinculados a la vida del fraile.
4. Establecer un marco teórico pertinente para abordar los problemas de identidad indiana, imaginarios colectivos, perspectivas religiosas y discursos apocalípticos y mesiánicos en el Nuevo Mundo.
5. Cotejar el debate teórico en torno al lascasianismo y la posible influencia que ejerciera en fray Francisco de la Cruz como miembro de la orden dominica y como defensor de la libertad y autonomía indígenas.

**1.1.3. Metodología:** Los resultados de esta investigación, de tipo transversal, se obtendrán a partir de tres metodologías.

1. La primera se refiere a **la investigación documental**, que ya se ha venido desarrollando. Asume la recopilación de las fuentes primarias y secundarias que permitan acceder, lo más completamente posible, al pensamiento del autor, a partir de la búsqueda y fichaje bibliográfico en archivos como el Archivo de Indias (Sevilla), el Archivo Histórico Nacional (Madrid) y la Biblioteca Nacional (Madrid), donde se encuentran los legajos que contienen las actas inquisitoriales del proceso de fray Francisco de la Cruz. Estas fuentes se someterán a una crítica interna para revisar la fidelidad de los datos obtenidos.

2. La segunda metodología es la **investigación descriptiva / correlacional**, a través de la cual se pretende, i) reconstruir el contexto histórico y social del Perú virreinal del siglo XVI. ii) Establecer las relaciones entre las instituciones políticas-religiosas instauradas en Perú durante la colonización del siglo XVI y las diferentes formas en las que la población indígena se veía afectada por las estrategias de dominación. iii) Definir un marco teórico que permita realizar la interpretación de las ideas del autor, en contraste con las ideas predominantes en su época. Para esto, se realizará un trabajo hermenéutico cuyo fin es generar un análisis del discurso utópico-milenarista de las declaraciones de fray Francisco de la Cruz. iv) Establecer la relación entre el pensamiento lascasianista y el pensamiento de De la Cruz. v) Generar un marco crítico en torno a la recepción del discurso mesiánico e indigenista de De la Cruz, por parte de la población indígena andina.

3. La última metodología utilizada será la **investigación crítica explicativa**, la que pretende i) dar cuenta de las posibles razones históricas, geográficas y teológicas que cobijaron el surgimiento de discursos milenaristas en el virreinato del Perú, ii) explicar el real alcance de la utopía indigenista en el Perú virreinal de De la Cruz y iii) interpretar los fundamentos retóricos que forman

parte de la *Declaración de Apocalipsi* en el marco de las formas de gobierno y dominación en América en el siglo XVI.

**1.1.4. Hipótesis de trabajo.** La presente investigación pretende demostrar que las declaraciones de fray Francisco de la Cruz, recopiladas en la sección de las Actas inquisitoriales de su proceso, conocidas como *Declaración de Apocalipsi* son:

a) Una manifestación y actualización de la tradición milenarista medieval, constituyendo un discurso mesiánico-apocalíptico en la que se configura una particular e inédita utopía andinoamericana, influenciado a los movimientos y revueltas pro-indigenistas (1561-1572).

b) Un transgresor cuestionamiento a las formas de colonización implantadas por los españoles en Andinoamérica, que para los inquisidores representaba una amenaza a la estabilidad política, religiosa y económica del virreinato del Perú.

c) Un tipo de discurso que ofrece posibilidades únicas en la defensa del mundo indígena, utilizando no solo las fórmulas retóricas europeizantes, sino que además poniendo de manifiesto los imaginarios y expectativas colectivas del mundo indígena y criollo de su época, antidogmático y anticlerical, materialista, populista y teológicamente contrario a la mentalidad y espiritualidad europea.

De este modo, nuestra hipótesis puede condensarse del siguiente modo: *«La Declaración de Apocalipsi de fray Francisco de la Cruz se corresponde con un discurso utópico de rasgos mesiánicos-escatológicos, que inaugura una retórica y espiritualidad andinoamericana criolla, favoreciendo la configuración de imaginarios, manifestaciones religiosas y discursos de liberación que confluirán en la asignación de un nuevo estatus para la comunidad indígena del Perú virreinal del siglo XVI y que repercutirán, o al menos influirán en tanto antecedente histórico, en las numerosas revueltas y sublevaciones indígenas, españolas-americanas y criollas de Andinoamérica».*

**1.2. Estado de la cuestión.** Para cualquier investigador resultará sorprendente reparar en que, a ambos extremos del mundo, separados por más de 10 mil kilómetros, dos hombres estaban en el año 1576 sentados en un banquillo de un tribunal eclesiástico defendiéndose de la misma acusación, pues ambos, dominicos, habían denunciado lo que para ellos representaba la corrupción de la Iglesia Católica y pretendían – a través de caminos distintos –, reformarla y llevarla a un estado de renovación absoluta. Los dos hicieron, vanamente, gala de su intelecto y preparación teológica para salvarse de las garras de la Inquisición: uno, Giordano Bruno, en Roma, acusado de herético, pertinaz y obstinado, sería excomulgado y posteriormente ejecutado en la Plaza de Campo de Fiori el 17 de febrero del año 1600. El otro, Fray Francisco de La Cruz, en Lima, sería acusado de hereje pertinaz, heresiarca y dogmatizador, y quemado en auto de fe en la Plaza Mayor de Lima el 13 de abril de 1578. Sin duda, el lugar común viene al caso: ambos fueron víctimas de su tiempo.

Este paralelismo no es fruto de la pura casualidad, sino que representa, junto a otros personajes del siglo XVI y XVII, una forma de aproximarse al conocimiento de lo divino y lo terreno que se encontraba en proceso de confrontación con la tradición y gnosis medieval. Ambos casos evidencian que el siglo que enfrentaremos en esta investigación desdibujaba los bordes entre lo real y lo mágico, sus fronteras no estaban en absoluto definidas, ni interesaba demasiado definir las; un siglo en que la razón no era la herramienta más valorada en disputas escolásticas, ni en la cotidianidad del conocimiento del mundo, ni en la aplicación de la justicia, humana o divina; un siglo donde se condenaba con más fuerza al que dudaba de la centralidad de la tierra en el Universo y al que denunciaba los vicios de la Iglesia, que al que justificaba sus pecados arguyendo demonios y encantamientos, o al que torturaba, explotaba y humillaba al indígena americano por la codicia del oro; siglo, en fin, en el que se perseguía con más fuerza al indígena y al misionero que iba en su defensa que al conquistador cruel y ambicioso.

Tal vez es por esto que el estudio del siglo XVI ha sido el más postergado de los espacios de representación simbólica en el escenario colonial americano por parte de la crítica. Situado en una especie de limbo historiográfico que no permite distinguir de forma clara los límites entre la cosmovisión del medioevo y el renacimiento, entre oscurantismo e iluminismo, entre tomismo y erasmismo, el siglo XVI se ha transformado en el más escurridizo objeto de análisis para la teoría cultural, la historia de las ideas y sobre todo para las interpretaciones teológicas y sociopolíticas del colonialismo americanista. Ante la evidencia de una producción crítica mayoritariamente historiográfica y reproductiva que se ha quedado en la valiosa pero insuficiente recopilación documental, nos parece urgente retornar un periodo que ofrece al investigador las primeras preguntas y las primeras respuestas - ¿demasiado ingenuas e insuficientes? - para comprender el proceso de dominación y sublevación espiritual, política y territorial de América.

Por esto nuestros esfuerzos se centrarán en la revisión de los procesos discursivos que evidencian la complejidad de una sociedad que se ve obligada a estar *con* Otro (y *como* Otro) que no conoce, y en las formas de vincularse con aquello que se imponía como manera de *estar* en el Nuevo Mundo. Es importante indicar que la pregunta inicial de esta investigación es aquella que pone en cuestión la sostenibilidad de una construcción que nos resulta caricaturesca, o al menos simplista, de las mentalidades cohabitantes en un continente, y que ofrece la mayoría de las veces la imagen de un población absolutamente sometida, indefensa e ingenua que recibió sin más opciones que el desconsuelo lo que el hombre español y el pensamiento europeo le obligaban a decir, creer y a hacer. Muchas interpretaciones clásicas han seguido esta línea, reduccionista a nuestro juicio, que observa el proceso de dominación española como un movimiento unidireccional sin resistencia y que, de haberse producido, se vería siempre imposibilitada por la fortaleza aplastante de las estructuras políticas y espirituales foráneas. Sostenemos, en cambio, que muchas manifestaciones del pensamiento colonial del siglo XVI dan cuenta de un sistema de relaciones simbólicas y materiales entre

Europeos, criollos e indígenas mucho más compleja de lo que se ha establecido hasta hoy, donde la fe, la ley y el territorio se encuentran en permanente disputa, no en igualdad de condiciones, desde luego, pero de forma mucho más tensa y dificultosa de lo que la historia de las ideas nos ha permitido reconocer.

Hoy sabemos que los pueblos prehispánicos, pasados los primeros momentos de asombro y desconcierto ante el conquistador cubierto de resplandecientes corazas y montado sobre bestias furiosas, supieron adoptar y adaptar las formas de pensamiento (jurídico, teológico, social) importados por los conquistadores para defender sus propios intereses. Si bien las más de las veces esa apropiación no obtuvo demasiados triunfos en cuanto a la obtención de una justicia más ecuánime para aquellos grupos indios que representaban la fuerza productiva de la colonia, se debe reconocer que muchas otras, sobre todo a nivel individual, permitieron que aquellos que provenían de las familias indígenas nobles fueran tratados con mayor respeto y se les reconociera un estatus social “privilegiado” o, al menos, pudieran establecer relaciones diplomáticas con los aparatos de control territorial y espiritual europeos instalados en el Nuevo Mundo (Zaballa 45 y ss.). Millones por su parte destaca que “las *panacas* (familias nobles descendientes de los Incas) cuzqueñas vacilaron entre una adaptación humillante, pero conveniente, y una revolución libertadora que restaurase sus privilegios. Es interesante observar que desde 1569 los nietos de los Incas reclamaban sus derechos siguiendo las reglas de la legalidad europea” (Millones 13). En este sentido es interesante evidenciar que las primeras revueltas indígenas que durante el siglo XVI se levantaron en Nueva España y en el Perú, principales territorios de conquista y explotación material de la corona española, fueron encabezadas por esas mismas familias nobles que, pese a los escuetos pero reales beneficios que recibían por parte de los conquistadores, mantuvieron el principio fundamental de la representación de sus pueblos y, más importante aún, sostuvieron la idea de la liberación del opresor a pesar de las dificultades y

angustias que siempre representó dicha empresa, enfrentado a un conquistador “inhumano y codicioso” (Prescott 116).

Sin embargo, es necesario reconocer también que los conflictos surgidos durante la primera etapa de imposición de la estructura colonial no siempre vinieron de la mano de insurrecciones indígenas. Es probable que esas mismas revueltas y sublevaciones que tanto complicaron a gobernadores, encomenderos y a la estructura económica de la colonia en su globalidad, se fraguaron en gran medida a partir de las propias vulnerabilidades de la población española instalada en el Nuevo Mundo. Los españoles que habían llegado a América estaban, ya a inicios del siglo XVI, muy lejos de sentirse satisfechos con las administraciones de las Indias, debido al mal trato que recibían de la Corona y el escaso reconocimiento que recibían por sus esfuerzos y por las mercedes que habían alcanzado para el imperio al dominar estas nuevas tierras y extraer sus riquezas. Muy tempranamente, los españoles en América se sintieron menospreciados respecto a los españoles en la Península, pues entendían que todos sus esfuerzos y penurias traían riqueza y bienestar solo a los habitantes de la metrópoli, dejándolos a ellos con menos que las sobras de lo que el rey distribuía entre sus dominios.

Los españoles-americanos eran privados de las riquezas que ellos mismos habían granjeado en sus expediciones, pues casi todas ellas iban a parar a las industrias de los españoles-europeos o al fortalecimiento de otros reinos lejanos y totalmente desconocidos para quienes habitaban el Nuevo Mundo (Amunátegui 77-81). De este modo, los conflictos intestinos entre españoles de ambos lados del océano, fueron redundando en amagos de sublevaciones por parte de los mismos españoles-americanos, que se sentían una y otra vez vulnerados en sus derechos, y cuyas consecuencias se pueden rastrear hasta el siglo de las independencias americanas.

Es muy probable entonces que en este periodo de inestabilidad política, los grupos indígenas menos inclinados a facilitar la dominación territorial y

espiritual, vieran no solo la oportunidad sino además la necesidad de manifestar su descontento. Era fácil advertir para todos los habitantes del nuevo mundo que el contexto favorecía movimientos insurgentes, si bien no siempre ese factor fue utilizado de manera eficiente en la construcción de proyectos políticos por ninguno de los grupos sociales presentes en este escenario en disputa. De lo que no cabe duda es de que las más importantes – y sangrientas – revueltas indígenas surgieron de la clara consciencia de una oportunidad histórica. Cabe preguntarse entonces, para realizar el análisis completo, si esta conciencia fue particular y excluyente para de cada grupo social o se observó como una oportunidad transversal de aliar fuerzas en pos de intereses superiores. En otras palabras, ¿entendían los españoles-americanos las revueltas indígenas como el caldo de cultivo y la excusa perfecta para promover la independencia de las incipientes colonias americanas de la Corona española, en tanto desestabilizaban el orden social esperado, como sucedió desde incluso las primeras décadas del siglo XVI? ¿Era posible reunir las demandas de los conquistadores y la de los indígenas conquistados en un doble movimiento de rebelión y sublevación americana? O más claro aún, ¿podrían los intereses de ambos grupos beneficiarse a través de la autonomía territorial, política y espiritual de América?

La evidencia documental e histórica indica que esta posibilidad no solo se quedó en la especulación de grupos indígenas más o menos organizados, sino que formó parte del programa político-social de los dos bandos, y que adquirieron cuerpo y fuerza más de una vez desde el siglo XVI al XVIII, cristalizándose en sublevaciones sociales, políticas y culturales-religiosas durante toda la Colonia hasta lograr su mayor triunfo en gran parte de Latinoamérica, con los procesos independentistas de la primera y segunda década del siglo XIX. Proponemos así, que los procesos discursivos que se abrieron camino en la cambiante realidad social durante cuatro siglos de colonización, lograron adaptarse hasta llegar a propiciar la coexistencia de ambas visiones de mundo, amalgamando idearios de un modo más sincrético



que el que se podría esperar en un mundo dividido dicotómicamente entre dominantes y dominados.

Entendiendo este contexto, la presente investigación abordará un caso inusual para el análisis discursivo actual, pero no tan infrecuente en la Colonia, donde la obligación de vérselas permanentemente con los aparatos de control espiritual y territorial generó una capacidad única para decir lo indecible, predecir lo impredecible y reconciliar lo irreconciliable. Ante la incertidumbre del europeo respecto al futuro de la empresa conquistadora de un continente, y ante la esperanza perenne del indígena de recuperar su mundo, todas las posibilidades de acción espiritual, militar, jurídica y administrativa aún estaban en el tablero, en campo de debate y cambio, hacia mediados del siglo XVI. Por esta razón, los conflictos sobre el dominio de los espacios y de las almas no siempre encontraron soluciones simples, ni existieron consensos respecto a un único u óptimo sistema de colonización. Muy por el contrario, durante todo el primer siglo después de la irrupción española en América, las disputas teológicas y económicas que justificaban o criticaban las estrategias de dominación ocuparon más tiempo y tinta que cualquier otro asunto. Esto se explica por la íntima relación que existía entre las formas de dominación (que en resumidas cuentas se limitaban a la opción pacífica o la alternativa militar), el modelo económico que de ellas se desprendería y la estructura social resultante de su implementación.

### 1.2.1 Antecedentes y marco teórico.

La investigación que ofreceremos a continuación se enmarca en la vinculación interpretativa de dos líneas discursivas que buscan alcanzar un resultado novedoso, tanto por la inexistencia de trabajos que crucen las dimensiones que presentaremos, como por la lectura que entregará respecto al proceso de construcción ideológica que llega a situar al indígena andinoamericano en un estatus social inédito para el contexto en que se enmarca, y la influencia de este fenómeno en la formación de grupos y levantamientos indígenas y españoles durante la segunda mitad del siglo XVI. La primera línea se refiere a los movimientos milenaristas bajomedievales europeos que cruzan el océano para instalarse en los territorios del Nuevo Mundo conquistados en el siglo XV y XVI, permitiendo el resurgimiento de las teorías de un supuesto Paraíso terrenal en el que todas las profecías y escatologías europeas se verían concretadas: se anunciaría (otra vez) el fin de los tiempos, el Juicio Final se llevaría a cabo y los salvos reinarían en este espacio utópico, libre del pecado original y llano a la experimentación dogmática, política y económica.

A partir del milenarismo, por ejemplo, y en cualquiera de sus vertientes americanas, se construyó un sistema de representación *ad hoc* para todo “lo nunca antes visto ni oído”, en el que el indígena se transformaría, las más de las veces, en un elemento del paisaje, casi decorativo, dentro de un plan divino que el hombre español debía poner en práctica en este territorio. Los fundamentos del cristianismo primitivo incluso, instalaron al indígena como un modelo inicial, que debía ser mejorado y perfeccionado a través de las herramientas intelectivas y espirituales que el hombre europeo consideraba exclusivas del mundo “civilizado” que conocían. Se instalaría así un modelo ideológico, social y económico en las denominadas Indias occidentales que justificaría la invasión de América, en cualquiera de sus formas, pero siempre desestabilizando a las sociedades precolombinas, aún interactuando y conviviendo con ellas y sus creencias. De este modo, tanto la conquista

territorial como la espiritual se transformarían en temas de acalorados y, a veces, escabrosos debates a ambos lados del Atlántico, donde el indígena, con más o menos suerte dependiendo del jurista de turno, sería siempre el desfavorecido.

La segunda línea interpretativa se enmarca en los estudios coloniales andinoamericanos que han intentado delimitar aquellos discursos disruptivos o contestatarios de conquistadores y conquistados que, aun siendo silenciados desde su misma génesis de manera pacífica o armada, representaron una fuente de resistencia ante las estructuras simbólicas y fácticas del poder regio y eclesiástico colonial español. Las maneras de estar y de convivir con el Otro se observan ahora ya no como un vasallaje impuesto, sino como un mutualismo utilitario que españoles e indígenas se vieron en la obligación de aprovechar. Como se observa, esta lectura evita reducir el conflicto colonial a un grupo dominante y otro dominado, sino que busca trazar una línea sociológica en la que se favorezca la comprensión de los diversos usos del poder que cada grupo utilizaba y las estrategias de construcción de cada uno de los espacios ideológicos en disputa.

La vinculación entre ambas líneas interpretativas se puede trazar dentro del proceso de transición ideológica, cultural y social, en el que el siglo XVI se presenta como un período de cambios radicales en la (re)elaboración del pensamiento eurocéntrico en América y, a nuestro juicio, en el germen de la construcción de una identidad andinoamericana y, progresivamente, del pensamiento liberacionista e independentista latinoamericano que concluirá, al menos territorial y políticamente, en las primeras décadas del siglo XIX.

De este modo, y si bien el siglo XVI representa aún para los especialistas la ligazón epistemológica con la tradición tomista, espiritual y eclesiástica de enorme influencia en las decisiones del clero, de maneras de comprender al Otro recién “descubierto”, y en la forma de gobernar los nuevos territorios conquistados en las Indias, también es posible observar en este

periodo el surgimiento de nuevos movimientos filosóficos, en los que el humanismo pondrá en crisis la mentalidad del hombre europeo y que generará conflictos en los idearios y fórmulas de dominación del Nuevo Mundo. El reciente luteranismo, por ejemplo, influirá en la comprensión y aplicación de las estrategias evangelizadoras de las órdenes llegadas a América, propiciando, entre otras construcciones simbólicas, un nuevo sentido a lo que a fe, clero y evangelización se refiere. La influencia del luteranismo en el Nuevo Mundo responde, por una parte a las problemáticas y preocupaciones teológicas que ya se venían desarrollando desde el siglo XV dentro de las propias órdenes religiosas, como la de los franciscanos observantes, y que se resumen en el conflicto sobre la posesión de la autoridad espiritual para interpretar los textos sagrados. Hasta antes del luteranismo y la idea del feligrés accediendo a la palabra sagrada sin intermediarios, la iglesia Católica era la encargada de elaborar, proteger y restringir el canon bíblico, pero con la escisión que provoca el protestantismo, la ortodoxia y el monopolio hermenéutico de la Iglesia Católica Apostólica Romana se vieron profundamente cuestionados.

Este fenómeno cruzaría el Atlántico de mano de los movimientos heréticos, iluministas, alumbradistas y otros grupos similares de origen popular que, aun entre los miembros de órdenes institucionales y de oficio, interpretaban el estricto dogma Católico como una imposibilidad de restaurar el cristianismo primitivo anhelado por grupos *restauracionistas* influenciados por movimientos protestantes como los anabaptistas, y que por lo tanto depositaban en América todas las esperanzas del advenimiento de la utopía cristiana.

Esta sensación de haber encontrado el espacio en que se cumplirían las profecías bíblicas influiría a algunas órdenes mendicantes y, desde luego, a los primeros franciscanos arribados a Nueva España en el siglo XV y a los dominicos que se establecieron en las colonias durante el siglo XVI, si bien nunca fue conveniente, a vistas del Santo Oficio, que esas convicciones traspasaran los íntimos muros de sus claustros. Pese a ello, estas ideas fueron

trasplantadas a México y Perú, principalmente, por dominicos y franciscanos, se desarrollaron a sazón de milenarismos y mesianismos en convivencia y concomitancia con creencias indígenas, se pusieron en práctica clandestinamente la mayoría de las veces y fueron perseguidas y extirpadas como idolatrías para ser condenadas por la Inquisición durante y después de la Colonia.

En este periodo de inseguridades teologales y reinterpretaciones dogmáticas, surgen nuevas figuras históricas, como la del conquistador, el misionero, el evangelizador y el evangelizado, el encomendero, el virrey, y muchos otros cargos propios de la administración jurídica y canónica americana, cuyas funciones y atribuciones, incluso bien adentrado el siglo XVII, no habían sido unánimemente delimitadas. La conquista y colonización de los nuevos territorios conllevó, muy prontamente, profundos cuestionamientos a las estructuras políticas y sociales que se habían importado a América, y con ello, se inició el archiconocido debate antropológico y teológico en torno a los habitantes del Nuevo Mundo, sus derechos y sus deberes. Surgen en este conflicto figuras señeras de, por lo menos, dos grandes bandos claramente diferenciables: los que defendían la figura del indígena y abogaban por una dominación pacífica y una evangelización no forzosa, y quienes entendían que el carácter salvaje e infrahumano de los indios debía ser combatido a fuerza de espada, asegurando con ello una evangelización eficiente y duradera. Sin embargo, esta aparente dicotomía encerró matices y sutiles diferencias que solo los estudios más recientes han sopesado de forma más exhaustiva y rigurosa, alejándose de lecturas previas más reduccionistas sobre el Nuevo Mundo y la supuesta univocidad de sus discursos.

Una de las figuras más relevantes e investigadas, y por ello la más controvertida, es sin duda la de fray Bartolomé de las Casas, cuyas obras vinieron a poner en tela de juicio el proceso de conquista territorial y espiritual de forma íntegra, además de entregar un marco interpretativo sobre América tan novedoso como riesgoso. No se puede decir que exista una sola lectura de

la labor indigenista del Obispo de Chiapas sino que, por el contrario, ha permitido a los especialistas especular sobre su vida y obra desde perspectivas opuestas y hasta irreconciliables. Desde un Ramón Menéndez Pidal que ve en Las Casas a un enfermo patológico, cínico, antipatriota y oportunista, hasta un Marcel Bataillon, que intenta reconstruir al hombre detrás del mito, y observa en su legado el mayor esfuerzo en la defensa del mundo indígena. Junto con esta figura, y en la misma línea de defensa indígena, fueron relevantes otros personajes de la colonia, como el Obispo Bartolomé de Carranza, fray Melchor Cano o fray Domingo de Betanzos, a cuyas visiones del Nuevo Mundo dedicaremos un capítulo en particular en la etapa de reconstrucción del contexto teológico y filosófico del periodo analizado.

Sin embargo, entre los misioneros que llegaron a las Indias, existen muchos cuyos nombres y empresas no han recibido la misma atención, o al menos, les ha llegado tardíamente. Por razones que se examinarán en esta tesis, pero que *a priori* responden a la compleja construcción discursiva y a las variadas influencias filosóficas del contexto del que fueron parte, muchos de estos personajes quedaron reclusos por varios siglos al olvido o sometidos al desprecio intelectual por parte de los especialistas. En esta investigación se revisará detalladamente la vida y obra de un personaje que, pese a haber elaborado ideas de enorme impacto para el desarrollo del pensamiento pro-indigenista y liberacionista del siglo XVI y XVII, pese a haber reconstruido un marco histórico-mítico sobre el origen de los pueblos originarios del Perú, pese a atreverse a cuestionar las formas más enquistadas de dominación hispana, sentar las bases para el cuestionamiento de los alcances del derecho Canónico en el virreinato peruano, ofrecer una asombrosa representación del *topos* americano y esbozar la reinauguración de la fe católica en Andinoamérica, pese a todo ello, este personaje pasó desapercibido para los estudios coloniales, y silenciado casi absolutamente por al menos tres siglos. Nos referimos a fray Francisco de La Cruz, dominico nacido en Lopera (Jaén, España) en 1529, y avecindado en el Perú a partir de 1561, fecha en la que huye de España para evitarse conflictos con el Santo Oficio, junto a otros 51

frailes<sup>3</sup> que acompañaban al padre Domingo de Santo Tomás, autor este último de la primera *Grammatica* y el *Lexicón* de la lengua quechua. Su biografía, así como su actividad misionera en tierras del Nuevo Mundo, está plagada de capítulos sorprendentes, tanto por su singular manera de entender la labor misionera, como por la importancia que fueron adquiriendo sus ideas en el proceso de re-significación del concepto de indígena, y cristalización del ideario emancipatorio a partir del siglo XVII, y cuyos detalles intentaremos hilvanar en los capítulos que se suceden.

Cuando Francisco de La Cruz llega a Perú en 1561, es recibido como un hombre de gran formación intelectual y poseedor de certeras armas en el debate teológico, lo que le valió en 1557 el nombramiento de maestro de novicios, y posteriormente, prior del Convento de Rosario, llegando incluso a ser Rector de la Universidad de San Marcos de Lima entre 1566 y 1569. Resulta evidente que la influencia de De la Cruz en Perú no se limitó a una simple labor misiológica. Desde su llegada, De la Cruz desempeñó “el oficio de maestro de novicios. Pronto dejó ese cargo, para el que quizá le faltaba quietud temperamental, y se ocupó en la enseñanza, faena más adecuada a su vocación intelectual. La joven universidad limeña adquiere así a un buen puntal para la cátedra del Maestro de las Sentencias. Inteligente y dinámico, fray Francisco será encumbrado a rector. En el ejercicio del alto cargo, escribe a Felipe II, 25 de enero 1566, una carta en la que, entre otros problemas, le pide ayuda para la naciente institución académica [...] En la Ciudad de los Reyes el prestigio del loperano crece como espuma. No solo brilla en la cátedra, sino también en el púlpito. A su celda acuden también egregios o sencillos colonos en busca de consejo” (Huerga, p. 53).

---

<sup>3</sup> Resulta sorprendente constatar que, pese a que es el mismo Francisco de la Cruz quien nos ofrece la fecha exacta de su partida hacia Perú y el nombre de varios de los compañeros de viaje, su nombre no se registra en ningún Catálogo de pasajeros conservados hasta hoy, si bien los restantes 51 pasajeros se encuentran claramente referenciados. Las razones de esta omisión han originado algunas especulaciones respecto a la legalidad de la salida del loperano de España, sin que ninguna de ellas cuente con respaldo documental suficiente. Será una declaración del dominico sobre su posible ascendencia judía la que permita elucubrar sobre la imposibilidad de conseguir autorización para dejar sus tierras natales. (Cf. AGI, Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII, Vol. 4, Tomo II).

Sin embargo, pese a estas elevadas y reconocidas cualidades intelectuales, a fray Francisco lo encontramos inmortalizado en la denominada *Declaración de Apocalipsi*, fragmento breve pero nuclear del proceso inquisitorial al que fue sometido, que duró más de siete años y arrojó más de tres mil folios, tras el cual fue quemado en la hoguera, con más de 180 cargos en su contra. Entre otras ideas que lo acosaban, fray Francisco de La Cruz pensaba y – lo que sería su principal error – aseguraba que los indígenas peruanos eran en realidad descendientes directos de una de Tribus Perdidas de Israel y por tanto los llamados a construir una nueva Iglesia Católica Americana, indiana.

Pero todo esto no es invención exclusiva de fray Francisco. Como sabemos, se trata de la tradición milenarista medieval, que auguraba el inminente descubrimiento de un nuevo lugar en la tierra hasta ese entonces desconocido, en el que habitarían los descendientes de las Doce Tribus perdidas. El descubrimiento de América en 1492, fue para no pocos, la confirmación innegable de ese vaticinio y Francisco de la Cruz era uno de los que lo pensaban. Pero su convencimiento se fundaba, además, en que Dios mismo, por medio de la criolla María Pizarro, se lo había revelado. Esto también lo dijo a los inquisidores y fue, a todas luces, su segundo error. Pero hay más. La misma María Pizarro fue quien le reveló a Francisco de la Cruz que Dios le tenía reservado un sitio muy especial en la historia de la Iglesia. Por orden divina, según revelaba la doncella criolla, este fraile loperano debía auto proclamarse “Papa y Emperador de toda la cristiandad y del mundo tierra” (Proceso 1211v-1213v)<sup>4</sup>, que debía fundar la nueva iglesia católica americana

---

<sup>4</sup> El proceso contra fray Francisco de la Cruz ha sido editado por Abril Vidal Castelló, en Actas II, tomos 1 y 2. Algunas de nuestras referencias al proceso contra fray Francisco de la Cruz aludirán a esta edición elaborada por Abril Vidal Castelló bajo el título “Proceso contra fray Francisco de la Cruz, Actas” Tomos I, II y III, que ha sido cotejada con el facsímil disponible en el AHN de Madrid por el autor de la presente investigación, verificando su fidelidad con el original. La edición mencionada es la única versión editada del proceso, que ofrece una transcripción útil cuando la variada grafía de los muchos escribas hace dificultosa la legibilidad del manuscrito. El trabajo omite algunas cartas del fraile, pero que hemos transcrito y adosado a los anexos del presente trabajo.



con sede en Lima, y llamar a los indígenas a formar su alto clero. Esto también lo dice en su proceso, y sería el tercero de muchos más errores vitales que sentenciarían a nuestro incauto protagonista.

De la Cruz establece además una nueva norma de conducta para los evangelizadores, eliminando el celibato, el voto de pobreza y prescindiendo de la confesión. Estas, entre muchas otras y extensas declaraciones presentadas durante casi siete años de encarcelamiento, le valieron ser condenado a la hoguera el 13 de abril de 1578 por esa Inquisición que él mismo había pedido al rey una década antes. Así murió nuestro personaje, en auto de fe en la Plaza Mayor de Lima, acusado de *“haber sido y ser hereje pertinaz, heresiarca, dogmatizador y enseñador de nueva secta y errores”* además de *“traidor y sedicioso, fautor de conjuras y alzamientos contra la Patria, el Rey y la Iglesia”, “loco furioso y mamaco, delirante Papa-Anticristo y Rey-Emperador de sacro-imperios demoníacos”* (Cf. *Actas del Proceso* 1193v-1194v, 1211v-1213v, 1287v-1288v).

Aunque parezca anecdótico, y reconociendo que incluso para los estudios coloniales clásicos este caso resultó, hace hasta no demasiado tiempo, desechable por considerarse una curiosidad, una anécdota sin mayor densidad filosófica o antropológica, lo cierto es que para esta investigación, fray Francisco de la Cruz ofrece la posibilidad de acceder a una nueva dimensión de la historia de las ideas en Andinoamérica, pues sus declaraciones respecto a la fundación de una nueva Iglesia Católica Indiana y la forma en que justifica sus “visiones” establecen un complejo vínculo con ideas revolucionarias, lascasianas algunas, antilascasianas otras y de raigambre netamente proindigenista inclusive, respecto al estatus del hombre americano y la forma en que este debía ser evangelizado. Esto se evidencia toda vez que la *Declaración de Apocalipsi* se ajusta, por un lado, a la concepción humanizada y racional del indio americano, pero, por otro, rechaza inicialmente la implementación de una política de evangelización pacifista desmilitarizada, ofreciendo a cambio una propuesta más revolucionaria y extrema que la

esgrimida por los más acérrimos defensores del mundo indígena del siglo XVI y XVII, incluido, a nuestro juicio, el mismo Bartolomé de las Casas. Veremos las razones de esta hipótesis en el capítulo tercero de la presente investigación.

Si bien el primer rescate documentado, aunque breve, de la figura de fray Francisco de la Cruz lo encontramos en la *Historia del Tribunal de Inquisición de Lima (1569-1820)* de José Toribio Medina, lo cierto es que su proceso inquisitorial no despertó mayor interés entre hispanistas o colonialistas hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando Marcel Bataillon, apoyado en los mismos documentos que usara Medina, dedicara un breve pero contundente capítulo a la “Herejía de fray Francisco de la Cruz” hacia el final de sus *Estudios sobre Bartolomé de las Casas* (Bataillon 353-367). La inclusión del peregrino personaje en una obra de tal magnitud, creemos, no puede ser casual. Bataillon prevé, y así lo indica en numerosas ocasiones, la complejidad conceptual y temática aún no del todo resuelta de este personaje, que pone a las declaraciones del fraile dominico en un lugar de importancia dentro de la historiografía y la historia de las ideas andinoamericanas. A la luz de este salvataje bibliográfico, fray Francisco de la Cruz comenzará a formar parte de no demasiadas aunque interesantes investigaciones durante las décadas de los 70 y 80, que pretenderán dar cuenta de la realidad religiosa y política del virreinato del Perú durante el siglo XVI, pero que además intentarán dar respuesta a las preguntas que surgen en torno al sistema económico colonial, el debate sobre las políticas de colonización, el derecho eclesiástico en y para las Indias, y sobre todo, con una producción mucho más cuantiosa, para examinar los idearios milenaristas y mesiánicos que poblaron los discursos de la dominación material y espiritual de las Indias.

En este aspecto, destacados son los trabajos más recientes de Álvaro Huerga, que rescata la figura del dominico en su extensa y documentada obra *Historia de los Alumbrados* (1986), en cuyo tercer tomo, dedicado a Hispanoamérica, glosa el proceso inquisitorial contra De la Cruz, y analiza los alcances políticos y sociales de su controvertida visión mesiánica y

apocalíptica. Esta obra, sin embargo, no muestra el proceso inquisitorial completo, quedando fuera de ella aspectos relevantes y detalles que permiten comprender mejor al procesado y su contexto político y social. De este modo, la tradición apocalíptica importada a América, y sobre la que existe una enorme cantidad de literatura, será una de las líneas que se abordarán en esta investigación, pero al mismo tiempo, nos permite acceder al discurso utópico en y sobre América, el paraíso terrenal que vieron y desearon los conquistadores.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### 1.2.2 Mesianismo, milenarismo y apocalipsis.

Es importante recordar que la fe y la cristiandad sufrieron importantes adaptaciones al llegar a América, tanto por las nuevas demandas que la población nativa y sus creencias exigían al dogma, como por las creencias bajomedievales heredadas que se vieron sustentadas e incluso fortalecidas en el Nuevo Mundo. Es decir, que los ajustes que debieron aplicarse al dogma se originaron tanto a partir de la misma tradición europea que adquirió validación al llegar a América, como por las necesarias concesiones espirituales y jurídicas que reclamaba el mundo indígena objeto de evangelización. Para entender esta amalgama de creencias encontradas y enfrentadas, resulta necesario preguntarse cómo llega la fe a América y qué adaptaciones sufrió el modelo de evangelización ante el mundo indígena, qué se esperaba del hombre prehispánico cristianizado y dónde podía situarse ese “sujeto” en una sociedad colonial. Lo relevante será constatar, como esperamos hacer, que cada parte logró sobrevivir a ese mundo de cosmovisiones entremezcladas, fenómeno que a estas alturas resulta imposible de reducir a dos, solo dos, bandos o civilizaciones en disputa de manera unidireccional.

Esta problemática en torno a la adaptación y sincretismo religioso-espiritual en América nos moverá a rescatar algunas de las numerosas, diversas y complejas manifestaciones de movimientos mesiánicos y milenaristas en el Nuevo Mundo, y específicamente en el virreinato peruano, ya sea a partir de la influencia de la tradición milenarista medieval europea que se importa a América por las órdenes religiosas, con «los doce primeros franciscanos» en México, e instituciones eclesiásticas y jurídicas coloniales, como a partir de las tradiciones con carácter “mesiánico” de origen prehispánico que persistieron durante el primer siglo de colonización o que se vieron influenciados de algún modo por el mesianismo hispánico, como lo fue el caso del «*Taki Oncoy*» o el «*Inkarrí*», que revisaremos en el capítulo segundo. Será fundamental destacar en este recorrido, el fenómeno que permitió a estos movimientos mesiánicos prehispánicos transformarse en antecedentes de los

procesos de levantamientos y sublevaciones indígenas del Andes incaico tanto a mediados del siglo XVI como a fines del siglo XVII, todos ellos buscando reestablecer el “orden original” o el “estado primitivo” de una espiritualidad y una territorialidad que les había sido arrebatada.

Hasta ahora, escasas oportunidades se han aprovechado en la reconstrucción de procesos históricos que permitan establecer un vínculo entre las manifestaciones teológicas que intentaban legitimar la conquista territorial, económica y espiritual española en América y la recepción o diálogo que esos discursos produjeron entre los habitantes, nativos o invasores. Tampoco se ha abordado la cuestión del resultado ideológico que ese cuestionamiento social pudo producir en los procesos de rebelión independentista en el Nuevo Mundo, muy particularmente en los virreinos, donde efectivamente se producían esos espacios de debate. En este proceso, anota Silva Parada, “resulta difícil defender la idea de formas de resistencia permanente o totalmente radical y “nativista”, pero es útil lograr aprehender aquellos momentos en los que emergieron diversas formas de criticismo radical antiespañol con las contradicciones que eran propias del periodo” (Silva Parada 23). Uno de esos momentos, tal vez el más representativo, por su curioso contenido y desproljo desarrollo jurídico, es el que se inicia con el proceso inquisitorial contra el dominico fray Francisco de la Cruz y las declaraciones por él vertidas durante su presidio, y que ha venido a representar para la crítica, desde inicios del siglo XX a la fecha, un ejemplo indiscutible de la sincrética relación ideológica entre a) la herencia milenarista bajomedieval, b) una de las propuestas de colonización de mayor inclinación indigenista y c) las demandas del propio mundo indígena de mediados del siglo XVI en el Nuevo Mundo. Tres elementos que no se han conjugado hasta ahora en la construcción de un escenario que ofrezca la voz a todos los actores del siglo XVI en Andinoamérica.

Así, la figura de Francisco de la Cruz resulta crucial para comprender un proceso de mutación social que experimentaron todos los habitantes del virreinato peruano, desde el clero hasta el encomendado, y que se cristalizó en

las declaraciones que el dominico redactó y pronunció ante los Tribunales, donde les otorga a los indígenas del Perú la posibilidad de acceder a las cúpulas de la iglesia, atreviéndose con ello a cuestionar no solo el *status quo* de la sociedad colonial, sino además a poner en tela de juicio la univocidad hermenéutica de los textos sagrados hegemónica por el cristianismo europeo. Esto resulta sorprendente desde cualquier perspectiva historiográfica, no solo porque este personaje lo anunciara (pues «locos» ha habido y sin duda habrán otros), sino porque el contexto socio-religioso de la Colonia y del Perú virreinal en particular, propiciaban el surgimiento de este tipo de discursos: era posible pensar, en el marco de la crisis de fe y la construcción social andina aún en formación, en reformas tan radicales como esta. Para De la Cruz sería ahora la iglesia Americana y sus príncipes indígenas, quienes podrían releer, oír y reinterpretar la biblia a partir de su propia concepción de mundo y del sentido que brindaban a la nueva fe implantada.

Como revisaremos más adelante, esta estrategia de apertura interpretativa y evocación de una suerte de inversión social no es inédita en tiempos de De la Cruz, pero no había sido llevada ni sería llevada hasta tal extremo reivindicativo hasta el siglo de las independencias de los países americanos. Como afirma Silva Parada en la obra ya citada, “el hecho de que tanto entre indígenas y aun entre españoles —y podemos añadir, otros extranjeros— se continuaron alimentando sueños de separatismo o de libertad, diríamos, no solo a lo largo del siglo XVII sino desde la misma época de la conquista hasta la disolución del vínculo con España en el siglo XIX” (Silva Parada 23-24) evidencia la necesidad de rescatar esos discursos alternos, olvidados y silenciados en su época y por los siglos venideros, pero que representan un eslabón en la reconstrucción de la sociedad y el pensamiento colonial en el virreinato peruano.

### 1.2.3. Utopía y distopía en América.

A partir de las referencias previas sobre fray Francisco de la Cruz, o parte de ellas, han surgido estudios en torno a las problemáticas teológicas, discursivas y sociológicas que envuelven el siglo XVI andinoamericano, la influencia lascasiana en similares procesos inquisitoriales limeños, la construcción de idearios utópicos y/o apocalípticos en Hispanoamérica o la tradición mesiánica y milenarista en el Nuevo Mundo, dando lugar a trabajos como los de Ana Zaballa, *Joaquín de Fiore y América (1995)*, en el que se establecen las referencias históricas, documentales y pictóricas que permiten referir la tradición joaquinista al contexto sudamericano, especialmente en Cuzco, Ocopa y Santiago de Chile, mencionando a De la Cruz como un ejemplo de joaquinismo americano, en tanto el dominico establece al menos dos de las tres edades del mundo propuestas por Joaquín de Fiore; Josep-Ignasi Saranyana, en *Escatologías latinoamericanistas (2002)*, logra sintetizar la influencia de la tradición apocalíptica europea en las profecías del fin del mundo y la salvación de los fieles en las mixturas escatológicas hispano-indianas, mencionando al fraile looperano como un ejemplo claro de apocaliptismo americano, si bien no llega a vincularlo con la formación de movimientos insurrectos criollos; Castañeda, P. & Hernández, P., en *La Inquisición de Lima (1989)* rescatan una parte importante aunque reducida del proceso contra De la Cruz en tanto fuente directa de las políticas de reducción de las herejías en el Nuevo Mundo, mencionando además las inconsistencias en las que el Tribunal del Santo Oficio incurrió durante los interrogatorios realizados al acusado dominico; Norman Cohn ofrece en su ya clásica obra sobre el estudio del milenarismo europeo, *En pos del milenio (1957)*, un par de capítulos dedicados al milenarismo americano, donde, sin mencionar directamente a De la Cruz, refiere a la presencia de movimientos de disidencia religiosa que viajaron de España a Sudamérica y que la evidencia documental permite vincular con Francisco de la Cruz, como los *alumbradistas* del siglo XVI en México y Perú; Gregorio García en *Origen de los indios del Nuevo Mundo y tierras occidentales (2005)* menciona a fray Francisco como ejemplo de la

presencia de la tradición bíblica que se utilizó para explicar el origen del indígena americano y la posible filiación con un pasado judío; Guiliano Gliozzi, en *Adamo e il Nuovo Mondo* (1977), establece los principios articuladores de esa misma tradición bajomedieval que llevó al hombre europeo a proponer una indogénesis hebraica en América, y que De la Cruz utilizó como base de su *Declaración de Apocalipsi*; estas obras, entre no muchas otras, resultan ser una primera fuente de aproximación al contexto histórico y teológico que rodearon a nuestro personaje, y que permitirán delimitar el campo de acción de su construcción discursiva en el Perú.

Más específicamente, en torno al discurso mesiánico-apocalíptico del mismo fray Francisco, encontramos ensayos como los de Nelson Manrique *El universo mental de la conquista de América* (1993), donde destaca el lugar de De la Cruz en la reconstrucción de la historia de las ideas y de la economía de la salvación en América; Lucero Vivanco Roca, en su artículo *Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la Declaración del Apocalipsi* (2006) menciona, siempre de segunda mano, la figura de fray Francisco como una manifestación del sincretismo religioso y la construcción de una visión criolla en los discursos indigenistas y liberacionistas del Perú virreinal. En síntesis, podemos indicar que la totalidad de estos trabajos se abocan a desvelar solo uno de los aspectos involucrados con las polémicas declaraciones del discípulo fraile dominico, ora el mesianismo, ora el apocaliptismo, ora el trasfondo utópico, cuestión bastante comprensible considerando la complejidad teórica y la densidad del contexto histórico que lo envuelve.

No hemos hallado en nuestra investigación bibliografía ningún estudio que integre estos aspectos e intente sacar a la luz los alcances socio-políticos, narratológicos, discursivos e ideológicos que creemos emanan de los casi 1800 folios de declaraciones y testimonios anejos, abriéndose con ello la posibilidad de entregar al mundo académico, una revisión integradora de estos aspectos fundamentales en la tarea de reconstruir la génesis de un pensamiento liberacionista andino, la construcción de una identidad criolla temprana y la



instalación social del mundo indígena desde una perspectiva alternativa a la que el lascasianismo ha brindado a la crítica colonialista desde hace ya varios lustros. Cabe indicar, empero, que este esfuerzo lo ha pretendido con enorme éxito Vidal Abril Castelló, en su obra *Francisco de la Cruz. Actas* (1996-97) publicada en las Actas del Corpus Hispanorum de Pace, aunque sin llegar a tratar los problemas teórico-literarios, discursivos o retóricos de este proceso. Su interpretación supera sin lugar a dudas los bordes de la investigación jurídico-inquisitorial colonial, pero carece de una perspectiva hermenéutica americanista, cuestión que pretendemos abordar en esta investigación doctoral. Su más interesante aporte radica en la proposición de un vínculo entre las propuestas de Francisco de la Cruz y posteriores movimientos liberacionistas indígenas latinoamericanos, como la teología de la liberación surgida en 1968. Para este autor, “la teología de la liberación de fray Francisco se caracteriza por una constante oscilación y bipolarización entre contrarios e incluso entre contradicciones internas (de naturaleza estructural y funcional), por una cierta pasividad intemporal («Dios lo hará, si así lo quiere, hagan y digan los hombres lo que quieran») y por una evidente ausencia (obvia en el siglo XVI) de factores tan típicos de algunas de las más típicas teologías contemporáneas de la liberación como son marxismo y lucha de clases revolucionaria y armada. Todo ello la define como UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ATÍPICA (ucrónica y anacrónica, incluso en sus días), difícilmente clasificable y más bien «extravagante» a tenor de los modelos y patrones canónicos que rigen estas materias en los albores del siglo XXI, sobre todo tras el hundimiento finisecular de tantos muros y utopías que se consideraba eternos.” (Vidal Castelló 100).

Interpretaciones aparte, y dadas las incógnitas aún no abordadas, planteamos algunas preguntas que nos permitirán abrir el abanico hermenéutico que ofrece la figura y la obra de De la Cruz: ¿Qué relación se puede establecer entre el lugar social del indígena en la colonia, los primeros alzamientos americanos contra la corona española, el modelaje de una identidad criolla y la figura de fray Francisco de la Cruz? Por una parte, la

comprensión del lascasianismo y sus diversas interpretaciones desde el indigenismo o nativismo, enfrentado a las posturas de dominación material y simbólica y a la relación con la Corona de los españoles avecindados en América, ofrecen un primer marco histórico y fenoménico, pero que resulta difícil de aplicar en un modelo interpretativo si no se atienden los discursos concretos que emanaron de ese contexto. Creemos que es justamente por esto que De la Cruz se transforma en uno de los eslabones fundamentales para comprender la mentalidad colonial del siglo XVI peruano, en tanto logra sintetizar, como se espera demostrar, todos estos elementos de análisis mencionados.

Sin ir demasiado lejos, en la ya citada obra de Álvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados*, se reconoce en fray Francisco de la Cruz la figura de un reformador, de un extremista en lo que a lascasianismo se refiere, llevando al límite del derecho y del dogma lo que él consideraba la inminencia de la configuración de una nueva Iglesia y una nueva sociedad colonial, cuya instauración en el Nuevo Mundo comprendía además la caída de la Iglesia Europea y el reconocimiento del indígena (Huerga 175). Quisiéramos hacer notar desde ya que lo que ofrece De la Cruz es la posibilidad de aproximarse a un tipo de discurso colonial silenciado desde su origen por la historia, en el que por primera - y quizá última - vez, el mundo indígena sería dotado de un estatus superior a la del hombre occidental, surgido de las palabras no de un criollo o un indígena, sino de uno de los representantes de esa misma fe europea que se pretendía implantar. Destacando este mismo aspecto de la personalidad del loperano, aun con mayores cautelas interpretativas, Silva Parada asegura que en las profecías de fray Francisco de la Cruz “no había una restitución del gobierno a los indios pero en [ellas] se proponía una convivencia armónica entre indios y españoles bajo su gobierno. En fray Francisco tenemos quizás el primer profeta antiespañol español” (Silva Parada 31), cuestión que abre el problema sobre qué tan profundos eran los cambios que proponía el lacrucianismo versus los demandados por el lascasianismo.

Así, para solventar la primera pregunta en torno al lascasianismo de De la Cruz, se hace necesario abordar el debate teológico-étnico y social en el que surge un discurso reivindicativo respecto al origen del indígena americano, su legitimación como humano racional y la forma en que este proceso determinaría las estrategias de evangelización y la guerra justa implementadas por los conquistadores españoles y algunas facciones del clero regular de las órdenes religiosas llegadas a América. Específicamente, analizaremos la influencia que la orden dominica ejerció en la formulación de una política de evangelización y una economía del indio en el Perú del siglo XVI. Desde aquí, se intentará una aproximación a la concepción que los conquistadores y evangelizadores elaboraron del indígena del Perú virreinal, lo que se espera dará luces sobre un complejo proceso de discusión fenomenológica, étnica y religiosa propia de la conquista en América colonial. Las ideas sobre la 'calidad' moral y espiritual del indígena, generaron posturas encontradas, fundamentalmente por la relevancia que la determinación del estatus humano/racional del indígena representaba para las estructuras sociales y la economía indiana del período, dando como resultado justificaciones para uno y otro lado con los más curiosos y precipitados argumentos.

En este sentido, es importante destacar que para Francisco de la Cruz, la fundación de la Nueva Iglesia debía corresponderse necesariamente con el fin de la Vieja Iglesia, la europea, que él consideraba corrupta y alejada del cristianismo primitivo que las facciones más humanistas y las agrupaciones heterodoxas y heréticas fratiçelas aragonesas y castellanas o joaquinistas de la iglesia pretendían recuperar en el Perú. Sin embargo, para que el traspaso transcontinental del ministerio de la fe se produjera, solo había una vía posible: el Apocalipsis, que Francisco de la Cruz anunció abiertamente en su declaración. Sonarían las trompetas, aparecerían los jinetes, y el juicio final comenzaría en el mundo andino. Luego de esto, por fin él sería investido Papa y coronado Emperador por los indígenas que, libres del pecado original, terminarían el proceso salvados y enviados a gobernar, junto a fray Francisco, esta nueva iglesia.

Su curiosa interpretación del libro del Apocalipsis, junto con la influencia de la tradición mesiánica-milenarista y profética, de origen medieval, además del influjo del joaquinismo, llevaron a De la Cruz a asegurar que los indígenas peruanos eran descendientes directos de las Tribus perdidas de Israel, y por tanto, herederos naturales de la Nueva Iglesia que pretendía instalar en América, a quienes no se podría ya esclavizar ni utilizar en el sistema de encomiendas. Ante la amenaza a la estructura social y económica de la conquista de América que las ideas de fray Francisco de la Cruz representaban, la iglesia lo acusa, lo procesa y lo condena, por loco inicialmente, pero por reformador heresiarca, finalmente.

Ante este panorama, nos preguntamos cuáles fueron las razones para defender o rechazar el origen hebreo de los indígenas americanos. Sin pretender reducir el complejo entramado social que se comenzaba a gestar en América, creemos que esto se debía tanto a razones religiosas como a intereses puramente económicos. Más allá de la idea de un origen hebraico y descendencia semítica de los pueblos amerindios, la cualidad humana de los autóctonos determinaría el provenir de los encomenderos y establecería una nueva forma de relacionarse entre la corona española y los pueblos conquistados, del mismo modo que dirimiría las dudas respecto al alcance que el derecho canónico y civil ejercía sobre la población indígena. Es decir, ponía en tela de juicio los procesos de evangelización y conquista que hasta entonces los españoles habían llevado a cabo, especialmente en Nueva España y en Perú. De allí que muchos evangelizadores acomodaran estas teorías para justificar la esclavitud y servidumbre de los indios, así como también sirvió a otros para reclamar la libertad natural del indígena, su racionalidad y su capacidad de ser evangelizado por la palabra.

Interesa, por tanto, rastrear en la *Declaración de Apocalipsi* aquellos elementos discursivos e ideológicos que llevaron a su autor a establecer una compleja utopía sobre la identidad andinoamericana, desde una perspectiva menos eurocéntrica y más criolla que el lascasianismo, en tanto no solo pretende revertir las prácticas evangelizadoras que hasta entonces se venían

llevando a cabo en América, sino que además instala la figura del indígena en un espacio de poder hasta entonces insospechado, dotándolo de identidad – aun siendo esta impuesta y europeizada – y de un estatus dentro de la jerarquía eclesiástica y en la formación del Nuevo Mundo cristiano en el que De la Cruz estaría a la cabeza. Influenciado, según creemos, por el erasmismo, el cristianismo primitivo, el luteranismo, el humanismo y el movimiento de los alumbrados y angélicos a inicios del s. XVI, De la Cruz propone, desde su púlpito como teólogo, predicador y académico, un “nuevo orden” en el que los indígenas, como herederos de las Tribus perdidas de Israel – según sus interpretaciones – vendrían a reinar la Tierra Prometida de la que eran naturales y soberanos.

De este modo, De la Cruz inicia lo que, a nuestro juicio, se transformaría en un nuevo discurso de emancipación favorable al mundo indígena, y un nuevo espacio para ellos dentro de la praxis evangelizadora. Textos como *Las Leyes Nuevas*, el *Enquiridion* y, sin duda, las *Cartas de San Pablo*, además de los movimientos utópicos, milenaristas, (pseudo)joaquinistas, heréticos y apocalípticos que llegaron a América junto con las primeras misiones, marcaron un antes y un después en el modo en que tempranamente se entendieron los procesos evangelizadores y el valor asignado al mundo indígena, y que De la Cruz logra, a nuestro entender, llevar a su más profundo cuestionamiento. Sin embargo, esta defensa poco ortodoxa del mundo indígena no se puede revisar desde una perspectiva puramente discursiva, pues se fundará, ante todo, en la instalación de una estructura económica indiana revolucionaria, la que De la Cruz querrá imponer como eje de un nuevo modelo social. Propondremos que es este aspecto, más que ningún otro, el que lleva a la Inquisición limeña a condenar al fraile loperano, dejando en un segundo plano las acusaciones de satanismo, brujería, herejía y corrupción de los jóvenes que lo rodearon antes y durante los años que duró su proceso y enjuiciamiento por el Santo Oficio.

Lo que pretendemos delinear es sobre todo el contraste de las posturas que hasta ahora se han instalado como pioneras en la defensa del indígena y en la formación de una identidad criolla andinoamericana con la doctrina de fray Francisco en relación al estatus del indígena dentro de la sociedad y la iglesia católica en América. Creemos que el lascasianismo, el canismo, el carrancismo, y otras posturas de vanguardia que en el siglo XVI pusieron en tensión el fenómeno de la conquista, pasarán a un nuevo nivel con Francisco de la Cruz, de quien poco se sabe, aunque mucho se ha especulado. Su integración del indígena peruano, como pueblo elegido, a la estructura eclesiástica de tradición occidental parece ser un avance ideológico y teológico que rompe incluso con los sistemas más osados de representación establecidos por el padre Betanzos e incluso iría más allá de la defensa indígena planteada por el padre Las Casas. Esta investigación pretende, finalmente, rescatar y poner en su justo sitio, la figura de fray Francisco de la Cruz, a partir de la revisión de una de las defensas étnicas más radicales y pretenciosas que haya visto el siglo XVI latinoamericano.

De este modo, quisiéramos demostrar que lo que hace Francisco de La Cruz al otorgar a los indígenas del Perú la posibilidad de acceder a las cúpulas de la iglesia, es cuestionar, entre otros aspectos, la univocidad hermenéutica del Catolicismo. Sería ahora la iglesia americana y sus príncipes indígenas, quienes podrían releer y reinterpretar la biblia a partir de su propia concepción de mundo y del sentido que brindaban a la nueva fe implantada. Más importante aún, proponemos que De la Cruz construirá uno de los bosquejos filosóficos sobre el cual los movimientos indígenas e indigenistas de la segunda mitad del siglo XVI y XVII sustentarán los propios proyectos liberacionistas e independentistas, que por ahora llamaremos *proyecto lacruciano* o *lacrucianismo*, y que pasaremos a defender, en el capítulo 6 del presente trabajo, como una propuesta de discurso criollo, original e inédito, representando la propuesta central de nuestro trabajo investigativo.



## **2. LA TRADICIÓN MESIÁNICA Y MILENARISTA AL NUEVO MUNDO**

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## 2.1 Joaquín de Fiore y visiones del fin del mundo

El concepto de «escatología» (del griego *eschatos*: final, postrero; y *logos*: discurso, estudio) se origina con la idea de un “Gran Tiempo”, que surge a su vez de la tradición griega y se desarrolla en las profecías bíblicas judeo-cristianas. Ambas tradiciones plantean “una visión global del tiempo cósmico y la visión global del tiempo de la humanidad tomada como un todo. De estas visiones globales del tiempo depende el sentido del Universo, de la humanidad y de la existencia personal de cada ser humano. De ellas dependen, en último término, el sentido de la vida y de la muerte, de la enfermedad y del mal en general, de las catástrofes, de las guerras santas o de religión, de la educación de los pueblos, del dolor y de la felicidad que se busca, de los paraísos soñados y de las utopías esperadas” (de la Pienda 131). La mayor parte de las escatologías occidentales muestra a las culturas resolviendo el sentido del tiempo de tres formas diferentes: a) un tiempo lineal, como ocurre en las culturas occidentales, o b) un tiempo cíclico, como es el caso de las culturas orientales y antiguas, y c) temporalidades donde lo lineal y cíclico pueden verse superpuestos, a modo de temporalidad simultánea, como es el caso de las culturas bantúes africana (Cf. De la Pienda 132).

En cualquier caso, la temporalidad estará siempre ligada a una mentalidad y a un imaginario colectivo, que configura a la vez el mito de su génesis y la profecía de su propio colofón. Y tal vez sean estos dos extremos, más que cualquier otro punto intermedio de la historia de un pueblo y su religión, los que determinen con mayor fuerza el sentido de su existencia, el valor de sus acciones en vida y el deseo de un tiempo/espacio ideal después de la muerte.

Así, se torna evidente que la historia del pensamiento escatológico occidental ofrece alternativas tan antiguas como diversas. La idea de un tiempo final, marcado por tribulaciones y purificaciones en relación a una forma de existencia considerada “ideal”, acompañada de la trascendencia de los que



persiguen dicho ideal, aparece una y otra vez, con infinidad de variantes y matices, en la historia de toda religión. En el caso del cristianismo, la concepción teológica de un *final de los tiempos* nace de la mano de sus primeras manifestaciones, y perdurará, incluso hasta nuestros días, como fundamento de una forma de entender el tiempo y la historia que da sentido a todas las prácticas y dogmas, a una economía de la fe y de la salvación, y sobre todo, a la justificación de su propia subsistencia. Pese a que hasta la modernidad permaneció “la ilusión y el deseo de que el cristianismo desaparecería si no se acomodaba a la mentalidad de la era moderna, lo cual implicaba dejar de lado lo sobrenatural y limitarse a los elementos racionales y éticos del cristianismo” (Galeano 9), lo cierto es que la visión cristiana del tiempo y la historia ha sabido sobreponerse a estos obstáculos, calando de forma indiscutible en la mentalidad de las sociedades hasta la actualidad. Es por lo tanto una manifestación que, de acuerdo al contexto con que se interprete, no siempre presenta los mismos principios constitutivos ni una sola forma de fundar una historia de la redención.

Dicha manifestación escatológica, adquirió algunas características predominantes durante toda la Edad Media europea, dando paso, por ejemplo, a rasgos arquetípicos en torno a las estrategias de salvación. Por una parte, se traslada al conocimiento popular la enraizada profecía de un fin de los tiempos inminente, pero acompañada además de la figura de un Anticristo que, según la interpretación de la tradición sibilina y juanina<sup>5</sup>, vendrá a poner en tensión la fe, a entablar una guerra con el Cristo redentor y que representa, por tanto, el enemigo a ser derrotado para acceder a una vida eterna después del Juicio Final y la catástrofe universal. El Anticristo encarna, en este sentido, al pecado

---

<sup>5</sup> La tradición sibilina se refiere a una manifestación de la mitología grieco-judía, compuesta por un conjunto de relatos que dan cuenta de la relación entre el pueblo, las divinidades y la muerte. (Cf. *La tradición sibilina y las sibilas de San Telmo*, Hugo Francisco Bauzá, UBA, Buenos Aires, 1998, p. 33). La tradición juanina se refiere a los textos escritos por San Juan, vale decir, el Evangelio de Juan, la Primera Epístola de Juan, la Segunda Epístola de Juan, la Tercera Epístola de Juan y el Apocalipsis. A partir del Concilio del 382 se consideran la segunda y tercera epístolas como obras escritas por Juan Presbítero, siendo el resto de los textos juaninos atribuidos a Juan Apóstol.

en todas sus formas posibles y el obstáculo para la salvación. Es de esperar entonces que las consecuencias de la relación entre la figura de un Anticristo y la inauguración de un tiempo final fueran una preocupación generalizada en la sociedad, que se traspasó de un espacio puramente eclesiástico-intelectual al espacio de lo cotidiano, lo que demostraría “no sólo las expresiones de miedos colectivos, sino la creatividad que en torno a este motivo [que] quedó recogida en numerosos escritos (sermones, tratados, profecías, poemas, obras de teatro, etc.), así como en pinturas, esculturas, tapices y vidrieras [...]. Durante todo el período medieval fue constante la presencia de esta idea obsesiva, que originó momentos de grave preocupación y que, bajo diversas formas y motivaciones, se extendió por las tierras de Europa” (Guadalajara 258). Y si bien fue durante el siglo XIII y XIV cuando mayor preocupación y, por tanto, producción literaria y filosófica sobre este aspecto del pensamiento y la sociedad del Viejo Mundo se produjo, sería erróneo suponer que los siglos posteriores no heredaron al menos una parte de esa representación de la salvación, que por lo demás, como lo demuestra la historia, ha tenido la capacidad de adaptarse y responder a las necesidades de cada etapa de la historia de la Iglesia.

La escatología cristiana, planteada como una temporalidad lineal y dicotómica, esto es, con un origen y un consecuente final, surge de la tradición bíblica apocalíptica, en la que la frase "Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin" (Ap. 1; 8) del Evangelio de San Juan de Patmos expresa la “relación entre la propia realidad de la muerte humana, con su dramatismo y su componente de redención, y una muerte cósmica, tan irreversible, por lo tanto, como la primera”(Guadalajara 260), idea que ha permanecido en la base del dogma cristiano hasta nuestros días, y que por tanto se puede rastrear como un *continuum* discursivo que se ha expresado tanto en el dogma como en el sentimiento popular. Baste recordar fechas como el 1260, el 1500, el 1900, el año 2000, o el 2012, todas ellas cargadas de una interpretación escatológica difundida por igual entre escépticos y creyentes, aunque siempre respondiendo a los temores más inmediatos de las sociedades que las generaron. Esta visión

de un fin inminente en un futuro más o menos determinado, desde su misma génesis, ya sea como milenarismo, apocaliptismo o quilliasmo - que han sido utilizados como sinónimos – se refiere en todos los casos a un fenómeno social y teológico, y cuyo origen se pierde en la historia del judaísmo y el cristianismo primitivos.

Destaca en este sentido durante toda la Baja Edad Media la figura de Joaquín de Fiore y los movimientos joaquinistas surgidos de su doctrina, que darán paso a toda una espiritualidad y una actividad religiosa y evangélica en la que los tiempos históricos y los tiempos míticos se reconocerán profundamente agnados. La propuesta exegética del misterio trinitario cristiano del Origen y la Salvación desarrollado por Joaquín de Fiore en su *De unitate seu essentia trinitatis*, que tantas discusiones había levantado en su época en confrontación con otros teólogos - como la famosa disputa dialéctica con Pedro Lombardo<sup>6</sup> -, proponía tres edades del mundo, anunciaba el fin de los tiempos para el año 1260 y establecía etapas míticas e intrahistóricas que debían cumplirse para que la venida del mesías y el Juicio Final se concretaran.

De sus propuestas, que revisaremos detalladamente más adelante, surgieron de forma más o menos inmediata movimientos joaquinistas, y pseudojoaquinistas (joaquinismo heterodoxo), cuyos fundamentos se tergiversaron hasta transformarse en quilliasmos<sup>7</sup> exacerbados, perdiendo gran parte del rigor teológico demostrado por el abad citerciense, y dando paso a nuevas alternativas de políticas eclesiásticas de la salvación, como fueron el amilenarismo, premilenarismo o postmilenarismo<sup>8</sup>. Estas teorías escatológicas

---

<sup>6</sup> La disputa entre De Fiore y Lombardo era de carácter puramente teológico: mientras Joaquín defendía la estructura ternaria de la divinidad, lombardo proponía una fórmula cuaternalista, enseñando que la divinidad estaba formada por tres personas y una esencia. Para el estudio de esta confrontación V. Elisabeth Reinhardt, *Contenidos teológicos del "Damnamus ergo". Santo Tomás vs. Joaquín de Fiore, en "Florensia", 13/14 (1999-2000) pp. 339-350.*

<sup>7</sup> La palabra "quilliasmo viene del griego *chiloi*, que significa millar y [...] se refiere a las creencias surgidas en los primeros cien años del cristianismo que pensaban que el regreso de Cristo era inminente". (Millones: 9).

<sup>8</sup> Para el desarrollo de estos conceptos y su aplicación en procesos evangelizadores V. Josep Ignasi Saranyana: *La Escatología en España (IV)*, en "Anuario de Historia de la Iglesia", 10 (2001) pp. 325-352.

se transformaron en argumentos bastante acomodaticios e instrumentalizados por numerosas órdenes religiosas para sus propios proyectos dogmáticos en Europa y también en América a partir del siglo XV. Esto causó, de acuerdo a Zaballa, que muchas veces “allí donde se encontraba una división tripartita de la historia o el empleo de tipos o figuras de origen joaquinista, se calificara aquello, sin más, como joaquinismo o milenarismo” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 112).

La primera aclaración conceptual se refiere a la forma en que Joaquín de Fiore divide los tiempos históricos. Para Lubac, el monje calabrés:

“hace una división tripartita del tiempo lineal basada en el dogma cristiano de la Trinidad. Según él, el tiempo transcurre pasando por tres “edades” o “estados” o “reinos”: el del Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo. Como tal división trinitaria no es original de Joaquín. Ya tiene una larga tradición cristiana que se remonta a San Pablo. La división clásica de la historia de la salvación divide así los tres reinos: el del Padre, que abarca los días de la creación; el del Hijo, que se inicia en la promesa de un Redentor hecha a Adán después de cometido el pecado original, y llega hasta la resurrección de Jesucristo. Y, por fin, el del Espíritu, que abarca el tiempo de la Iglesia Cristiana y dura hasta el fin del mundo” (Lubac 19-ss).

Para autores como Saranyana y Zaballa, por su parte, existen cinco elementos característicos del joaquinismo, a saber:

“una interpretación de la historia profana en clave de *historia salutis*; una exégesis concordística del Viejo Testamento y Nuevo Testamento; una división de la historia en tres *status*, apropiados biunívocamente a cada una de las Personas divinas, aunque el último es «común» al Hijo y al Espíritu Santo; una nueva y plena comprensión espiritual de la Escritura llamada «evangelio eterno», durante el tercer *status*; y una nueva economía de salvación, sin signos ni figuras, que se instaurará antes del *eschaton*” (Saranyana-Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 17-18).

Por otro lado, las conclusiones sobre la influencia que el pensamiento que Joaquín de Fiore ejerció en grupos religiosos, posteriormente planteadas

por David Friedrich Strauss (1808-1874), aseguran que se produjo una “disociación entre la verdadera doctrina del Abad florense y la recepción que de ella ha hecho un sector radicalizado de la fraternidad franciscana (los “espirituales” o “fratizelos”)” (Saranyana, *Sobre el milenarismo...* 227), disociación que dio paso a una mitificación de Joaquín de Fiore y a la conformación del pensamiento joaquinista. Saranyana es aún más severo en su artículo *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore*, asegurando que las interpretaciones postmilenaristas elaboradas por el joaquinismo instalarían “la idea de un milenio de progresiva maduración de los dones evangélicos y de felicidad cada vez más perfecta e irreversible, al cabo del cual tendría lugar la parusía”, arrojando una esperanza utópica que no se encontraba presente en el pensamiento original de Joaquín de Fiore.

Pese a esta rigurosa delimitación, resulta interesante para nuestra investigación identificar esta corriente de tintes utópicos como una forma o variante de la *Renovatio Mundi* medieval a modo de milenarismo, que se transformaría, durante el siglo XV, XVI e incluso el siglo XVII, en uno de los argumentos más utilizados por los intelectuales para respaldar las posturas proindigenistas y de evangelización pacífica del Nuevo Mundo. Y aunque si bien no existe evidencia sólida de un joaquinismo teológico en Nueva España (Cf. Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 111), las investigaciones historiográficas y teológicas realizadas hasta ahora sobre virreinato peruano siguen siendo aún insuficientes, y no permiten descartar la presencia del joaquinismo en este territorio (espiritual) durante el siglo XVI. Eso nos permite insinuar, al menos, alguna influencia en la definición política, espiritual y económica del virreinato andino. O más aún: las prácticas religiosas indígenas del siglo XVI, las representaciones literarias y pictóricas hasta el siglo XVII y las teologías salvacionistas hasta el siglo XIX parecen regresar una y otra vez a alguna variante del joaquinismo milenarista.

Así, la división del tiempo propuesta en edades o reinos presenta numerosas variantes, incluso dentro del mismo cristianismo, que van desde la

de San Ireneo hasta San Agustín, proponiendo todas ellas segmentaciones diferentes, basándose en los días de la creación, o en figuras específicas de las escrituras (Adán, Noé, Moisés y Jesús), o en los sellos del Apocalipsis o en los dones del Espíritu Santo, entre muchos otros argumentos. Por esta misma razón, la división tripartita propuesta por de Fiore tuvo tantos partidarios como detractores. Incluso dentro de los seguidores es posible hallar diversas interpretaciones de la temporalidad de Joaquín de Fiore, lo que ha dado paso a joaquinismos y pseudojoaquinismos más o menos ortodoxos. Muchas de estas vertientes, sobre todo las más heterodoxas y heréticas, lograron una importante popularidad entre algunas órdenes, sobre todo entre los franciscanos, que a su vez exportaron esta visión de la temporalidad a América desde el arribo de los 12 primeros. Como afirma Milhou, “la utopía de los franciscanos de Nueva España estaba teñida de joaquinismo milenarista [...] pero una utopía inferiorizante, al fin y al cabo, para los indios, y que se avenía con la dominación española, con la encomienda particularmente, con tal de que los colonos no estuviesen en contacto con los indígenas, regidos y protegidos parcialmente por los misioneros” (Milhou 110). Desde luego que ese pseudojoaquinismo sufrió permanentes adaptaciones durante todo el proceso de instalación y acomodación del dogma cristiano en el Nuevo Mundo, dando como resultado una visión milenarista de rasgos particulares, propios de la simbiosis de la cosmovisión europea y americana.

Para entender estas diferencias y, especialmente, la lectura de la doctrina joaquinista hecha en América por las órdenes misionales, es necesario delimitar los alcances y principios que constituyeron las bases del planteamiento de Joaquín de Fiore y las del consiguiente joaquinismo en torno a la visión del tiempo y del milenio en cada uno de ellos. Inicialmente, habrá que reconocer que el milenarismo joaquinista no es idéntico al milenarismo “puro” o estricto, sobre todo por “las características que adscribía a la tercera etapa, o edad del Espíritu Santo. El calabrés sería, pues, inaugurador de un quiliastro un tanto particular, en el que, en lugar del reinado intrahistórico de Cristo, se afirmaría cierto reinado o triunfo del Espíritu; es decir, una etapa

intrahistórica, iniciada en 1260, en que los cristianos habrían de alcanzar el sentido pleno y definitivo de la Revelación divina, con una nueva economía de salvación, sin jerarquía ni sacramentos, y donde la figura central estaría ocupada por el monje” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 112). Con esto, es posible pensar una reinterpretación del milenarismo en América y plantear la posibilidad de un «joaquinismo criollo» o andino, cuyas características particulares y diferenciadoras se relacionan sobre todo con el nuevo rol que juega el hombre español en la historia de la salvación y la centralidad del misionero en esta empresa.

Pero resultaría imposible concebir un joaquinismo andino sin la presencia del sujeto indígena. ¿Cuál es el sitio que le cabe al hombre americano en esta escatología? ¿Qué rol se le asigna en la economía de la salvación y en la promesa del *milenio*? Sostenemos que desde las perspectivas inferiorizantes que predominan en las escatologías coloniales, es difícil asignar un papel relevante o significativo al indígena. Este discurso limita la figura del aborígen a un recipiendario pragmática de fe, en la que lo único relevante es la evangelización y cristianización, sin que la espiritualidad indígena sea incorporada o adaptada a los requerimientos dogmáticos del cristianismo. Sin embargo, vemos que surgen algunos discursos excepcionales, que reivindican y posicionan la espiritualidad indígena en un lugar diferente, reconociendo sus particularidades y adaptando esas prácticas de fe a las del cristianismo. Un ejemplo de este discurso milenarista «indigenista» o «criollista» es la *Declaración de Apocalipsi* de fray Francisco de la Cruz.

Es por todo esto que nos aventuramos a adelantar desde ya una hipótesis que nos permitirá avanzar hacia una lectura adecuada de la *Declaración de Apocalipsi*, de la tradición que lo influenció y de los alcances de su profecía escatológica. Proponemos la posibilidad de rastrear el traspaso de una variante del pensamiento joaquinista milenarista desde España al Perú, iniciando su viaje en la escuela de San Gregorio de Valladolid y terminando en Lima gracias a fray Francisco. Sería él quien, gracias a su (de)formación

dogmática de mano de sus maestros Carranza y Las Casas, habría accedido a la lectura del joaquinismo (tanto ortodoxo como heterodoxo), para entonces muy popular en el debate sobre la evangelización de las Indias, dando como resultado un joaquinismo criollo inédito hasta ese momento.

Aunque Saranyana y Zaballa afirman, de manera apresurada a nuestro entender, que para el caso americano solo “se podría hablar [...] de un joaquinismo teológico y de un joaquinismo puramente ornamental” (Saranyana-Zaballa 232), parecen hacerlo sin atender a manifestaciones mucho más pragmáticas e incluso políticas del joaquinismo en términos de economía indiana y de sincretismo entre el mesianismo indígena y el medieval europeo. El caso de fray Francisco de la Cruz es, a nuestro entender, una puesta en escena bastante extrema del milenarismo joaquinista en América, pues describe no solo los tres estatus espirituales vaticinados por el abad cirteense, sino que además pierde el sentido de inferioridad que al indígena se le había impuesto desde la versión milenarista puramente europea y europeizante. Se configura, así un discurso mesiánico revolucionario que instalará el germen de cambios a nivel social nunca antes propuestos en su época.

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



## 2.2 Antecedentes bajomedievales.

Para respaldar la hipótesis planteada en el apartado anterior, es necesario revisar la influencia que la tradición mesiánica medieval ejerció en América luego de la llegada del hombre europeo como efecto del contacto de ambas visiones mundo, que debió necesariamente producir al menos una transculturación<sup>9</sup> religiosa y espiritual mucho más compleja que el que la lectura desde la dominación aculturalista ha propuesto para efectos de la comprensión del mundo y el pensamiento colonial. Con esto, nos enfrentamos a la problemática de desentrañar, por una parte, aquello del mesianismo que llegó desde Europa y aquello en lo que se transformó, las variantes que surgieron luego del encuentro en estos dos mundos, y por otra parte, la posibilidad de reconocer en el propio espacio andino del virreinato peruano, las aspiraciones de renovación del mundo (*Renovatio Mundi*), de ciclos de apertura y cierre de tiempos míticos, que podrían o no llamarse “mesiánicos” dependiendo de la laxitud con la que se desarrolle el concepto, pero que la crítica ha insistido en negar por no tratarse de espacios de representación que se ajusten a los parámetros del pensamiento europeo.

Para abordar este concepto, es fundamental indicar que el milenarismo ha sido parte de una tradición previa al cristianismo, y que se encuentra presente en numerosas culturas y religiones. Para el cristianismo bajomedieval, el milenarismo corresponde a una “colección de profecías heredadas del mundo antiguo” (Cohn 18), fundamentalmente judías, relacionadas con una visión del tiempo histórico y la acción religiosa de ese pueblo a partir del plan divino que se debía cumplir. Estas profecías daban cuenta del triunfo de la divinidad ante las injusticias y el pecado en un tiempo histórico determinado, y auguraba otro tiempo, extrahistórico esta vez, en el que se recobraría el paraíso perdido, o en otras palabras, ofrecería la concreción de una utopía espiritual anhelada. Este vaticinio adquiriría tintes mesianistas e imponía a

---

<sup>9</sup> Utilizamos acá el concepto de *transculturación* en el sentido que ofrece el DRAE, que la define como la "recepción por un pueblo o grupo social de formas de cultura procedentes de otro, que sustituyen de un modo más o menos completo a las propias" ([www.rae.es](http://www.rae.es))

quienes lo esperaban “una responsabilidad moral de índole especial, una obligación de manifestar la justicia y la misericordia en sus relaciones con todos los hombres” (Cohn 19) cuyo cumplimiento determinaría la realización de esa voluntad divina y, en cualquier caso, auguraba una catástrofe universal donde los impíos serían castigados. Solo quienes mantuvieran la fe recibirían el perdón y conocerían al Libertador (Cohn 20), dando así paso a una visión escatológica del mundo.

Es importante recordar que hasta el siglo XV, en Europa, estas interpretaciones de la redención resultaron ser, además de las estrategias discursivas más extendidas de contención social, una efectiva modalidad de incitación a la conversión religiosa. En España, por ejemplo, las predicciones apocalípticas, incluidas desde luego las del joaquinismo y el pseudojoaquinismo, fueron muy eficientes en la tarea de atraer a musulmanes y judíos hacia el catolicismo. Famoso y muchas veces citado es el sermón *Reminiscamini quia Ego dixi vobis*, pronunciado por el fraile dominico Vicente Ferrer en Toledo el 8 de julio de 1411, en el que asegura que el Anticristo habría cumplido ya ocho años y que el fin de los tiempos se encontraba inexorablemente cerca (*Crónica del rey...* 115). Este sermón, junto a muchos otros rescatados por los cronistas, habrían tenido gran efecto entre los oidores, lo que produjo la conversión de muchos infieles, y granjeó al orador gran fama, como se destaca al final del capítulo que se le dedica en la *Crónica del Rey Juan II de Castilla*: “E por todos los caminos que iba lo seguian tantas gentes, que era cosa maravillosa” (*Crónica del rey...* 340). Como este, se encuentran innumerables ejemplos de prédicas apocalípticas durante la Baja Edad Media y, como veremos, en el territorio americano.

Desde luego, la diversificación de las alternativas de la historia de la salvación que habían comenzado a surgir desde las interpretaciones laxas de Joaquín de Fiore y otros exégetas, no eran bien recibidas por las cúpulas de la Iglesia, que vieron en esas licencias hermenéuticas el caldo de cultivo para la formación de grupos disidentes en las órdenes religiosas, como fueron los

franciscanos *fratigos*. Las prácticas religiosas, la literatura, las artes plásticas y la retórica del siglo XVI son la “prueba de que estamos ante un rastro de irreligiosidad” (Santoja 13) que se transformará en la mayor preocupación espiritual de la época. Recordemos que en la Baja Edad Media, las posibilidades de acción ante el poder e influencia eclesial se limitaban a la disidencia o la ortodoxia religiosa, posturas que sin duda debieron ser trasplantadas a América en un “proceso de conquista y colonización que no recibió el apoyo de la corona o la bendición de la Iglesia” (Schwartz 122), debido sobre todo a que las posturas que cuestionaban la autoridad papal de la época eran más populares de lo esperado entre los que habían llegado a habitar el Nuevo Mundo. Ante esto, es factible preguntarse “cómo las Indias y sus habitantes pudieron haber transformado y ampliado esas posturas, generando una geografía humana y política muy diferente a la de Iberia” (Schwartz 122) y que perseguía un ideal absolutamente inédito para la economía de la salvación en Europa.

Es indiscutible a estas alturas que las diversas misiones religiosas enviadas a América, independiente de la orden a la que pertenecieran, intentaron implantar sus propias estructuras doctrinarias en las Indias, y que justificaron la aplicación de las mismas utilizando las herramientas jurídicas y retóricas con que disponían y que contaban con enorme reconocimiento entre el clero y los juristas. Desde luego, y con el fin de asegurar la aceptación de dicha doctrina por parte de los nativos evangelizados, cada orden buscó establecer una relación entre la economía tradicional de la salvación y la espiritualidad indígena, por lo que el dogma sufrió numerosas adaptaciones, antojadizas y proficientes si se quiere, incluso con dudosa fundamentación teológica, pero que dan cuenta de una disposición a cometer sin culpa ciertos vicios jurídicos y una abierta laxitud interpretativa de las Escrituras en pos de un proceso evangelizador más efectivo. Para Zaballa, “las ambiciones misioneras, los deseos de reforma, que ya habían cuajado en la península y que se querían implantar en el Nuevo Mundo, estaban provocados por la creencia en la llegada de la tercera edad joaquinista, y por los proyectos de una

teocracia que *sustituiría al poder establecido*” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 111) lo que plantea, además de la evidente influencia de la tradición bajomedieval, la presencia de una estrategia discursiva en la que la retórica de la salvación se transformará, progresivamente, en una retórica de la emancipación.

Por lo mismo resulta casi imposible separar la *retórica medieval de la salvación* de la *retórica colonial de la conquista*, ya que ambos discursos trazan una continuidad en términos culturales que se funda en la lectura de las Escrituras, y por tanto que contaba hacia el siglo XVI con enorme respaldo eclesiástico e innegable difusión popular, ya sea para fines de dominación espiritual o fines de dominación territorial. Si aceptamos que “para el pueblo medieval el asombroso drama de los últimos días no constituía una fantasía acerca de un futuro remoto e indefinido, sino en una profecía infalible que podía cumplirse en el momento más inesperado” (Cohn 33), para los españoles llegados a América, el nuevo territorio resultaba ser la comprobación de todas esas profecías del pasado. Del mismo modo, América fortalecía las expectativas del ideal cristiano, del primitivismo, del utopismo y, desde luego, del milenarismo bajomedievales. 1492 fue, para muchos, el inicio del milenio de Cristo, el tiempo de la salvación sin que hubiese lugar a dudas; para otros significó el inicio del milenio del Anticristo, donde la fe sería puesta a prueba antes de la llegada del redentor. Como fuera, e independientemente de la forma de entender la temporalidad y las divisiones de las edades del universo, la *Renovatio Mundi* parecía haber comenzado con el primer pie puesto en América.

Así, el traspaso de estas pretensiones espirituales y territoriales del hombre europeo al nuevo continente se reconoce en la presencia de ciertos fundamentos discursivos utilizados antes y después de la irrupción del hombre europeo en América. Por ejemplo, se puede comparar la forma en que “las crónicas medievales nos muestran claramente la influencia que [el pensamiento escatológico] tuvo en los criterios políticos de la época. Los cronistas se esforzaron en ver los indicios de la armonía entre los cristianos,

del triunfo sobre los incrédulos, de la abundancia y prosperidad sin igual que debían ser las señales de la nueva Edad de Oro incluso en reinos que no reunían ninguno de estos requisitos” (Cohn 33), y el modo con que los cronistas de la colonia se esforzaron en mostrar el territorio descubierto como la concreción de las profecías y la correlación de estas con las formas de evangelización y de gobierno implantadas, utilizando para ello la referencia a toda la literatura escatológica anterior, arrojando como resultado un género epistolar y literario propiamente colonial: las *cartas de relaciones*.

Estas cartas dan cuenta no solo de las lecturas más pragmáticas del proceso de colonización (tiempos y costos de viajes, beneficios económicos y territoriales, etc.), sino también de las pretensiones más espirituales (humanidad y espiritualidad indígena, vuelta al cristianismo primitivo, salvación a través de la evangelización, etc.) de la conquista, evidenciando la estrecha vinculación entre lo económico y lo misional, entre lo político y lo discursivo, entre lo evangélico y lo militar... No se puede olvidar que en la Colonia, así como en la Edad Media, “las fantasías tradicionales acerca de los últimos días influyeron constantemente en la interpretación de los acontecimientos y personalidades políticas, así como en el modo de considerar los conflictos políticos; pero sólo en algunas determinadas situaciones sociales funcionaron como un mito social dinámico” (Cohn 34), esto es, la innegable relación entre los intereses del conquistador y la necesaria adaptación del dogma a la realidad indiana circundante para alcanzarla, lo que en consecuencia puso en crisis las estructuras dominantes, aunque lo que se pretendiera fuera exactamente lo contrario. La avenencia de una estructura de fe para la Indias se transformó en el principal conflicto teológico de la dominación, y trajo consigo las primeras inconsistencias para su puesta en escena. Entonces, ¿se podrá obviar esta mutua influencia en la comprensión de los conflictos políticos de las Indias? ¿Podemos pensar en la presencia de fundamentos mitológicos de ambas culturas en la formación de un pensamiento colonial? ¿Está el milenarismo o el mesianismo presentes en las mentes de los conquistadores

en la construcción simbólica de una política y economía indianas?, ¿estaban ya presentes en la mentalidad y religiosidad del hombre americano?

Para responder estas preguntas resulta indispensable delimitar los conceptos que deseamos desarrollar. Se debe destacar para ello que la teología moderna no ha logrado ponerse de acuerdo en una definición para los términos «mesianismo» y «milenario», que por estar estrechamente vinculados en la práctica religiosa desde sus orígenes, se han entremezclado y superpuesto a lo largo de la historia, ofreciendo interpretaciones erradas o insuficientes para nuestros propósitos. Cuando Bataillon propuso en su texto *El Nuevo Mundo y el fin del Mundo* (1952) la presencia de movimientos milenaristas en Latinoamérica, la crítica especializada se lanzó a la tarea de determinar si dicho concepto, de origen hebreo, podría ser o no aplicado al contexto americano, además de intentar rastrear manifestaciones milenaristas en las prácticas espirituales prehispánicas. Este debate es el que intentaremos reseñar y despejar a continuación.

Ana Zaballa, en un completo y documentado examen de estas significaciones desde su origen hasta nuestros días, sintetizadas en el texto *La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica*, ofrece una definición accesible y práctica para abordar estos conceptos en el contexto indígena americano, que utilizaremos como marco de referencia en el desarrollo de nuestra investigación. Para Zaballa, el *milenarismo* corresponde a la “doctrina que espera un reino temporal de Cristo y de sus santos sobre la tierra antes del fin del mundo. El nombre de milenarismo proviene de la duración de mil años atribuida a ese reino intermedio, de carácter intrahistórico, es decir, entre el mundo actual y el eterno” (Zaballa, *La discusión...* 356). Por su parte, define *mesianismo* como “la espera o esperanza del Mesías; y por extensión, toda esperanza de una *liberación* o de una salvación, de una nación o de un pueblo. [...] En la concepción mesiánica judaica existe, también, la tradición del mesianismo profético; esto es, la esperanza de un la llegada de un

profeta ideal, escatológico, que preparará la llegada del Señor” (Zaballa, *La discusión...* 358). d

Es evidente que para el contexto específicamente andinoamericano, estos conceptos adquieren características particulares, debido a la doble influencia a la que se vieron sometidas: por un lado la tradición europea y por otro las manifestaciones de “mesianismo” prehispánico, que favorecieron la elaboración de un sistema de representación espiritual para las Indias, en que lograron conciliarse ambas visiones de mundo, sin dejar de ofrecer a su vez una forma de resistencia que produjo efectos en el entramado social y económico de su época. El mesianismo resultante, que denominaremos inicialmente «*mesianismo criollo*» utilizó los principios articuladores de la salvación espiritual como una entrada a la restitución territorial y a la desestabilización del orden social imperante. La figura del “Salvador” o “Mesías” mutó hacia la figura del “Libertador”, que tanto para españoles como para indígenas constituía la posibilidad de alcanzar la independencia y la autonomía política-territorial, ideal que perduraría hasta el siglo XIX en gran parte de Latinoamérica. Apunta Zaballa que:

“contamos, según la historiografía actual, con una continuidad de ideales y movimientos milenaristas o mesiánicos desde los inicios de la evangelización hasta nuestro siglo; aunque, también hay que decirlo, se ha producido un cambio importante en esa trayectoria historiográfica. En un principio se estudiaban como movimientos puramente religiosos, pero, poco a poco, han ido perdiendo protagonismo los elementos espirituales y los historiadores se han interesado más por el carácter político-social, en el que se mezclan elementos religiosos más o menos nativistas o cristianos” (Zaballa, *La discusión...* 353),

abriendo con ello la posibilidad y la necesidad de rastrear dicha continuidad, para posteriormente sustentarla mediante discursos que evidencien, por una lado la posible mixtura ideológica en el siglo XVI y, por otro, concreten un proyecto político-espiritual común a cada uno de ellos. En este sentido sustentamos la idea de un milenarismo andino, transversal a conquistadores y conquistados, que Luis Millones define como los “movimientos sociales que

esperan un signo divino para que se transforme el universo en el que viven al que sienten injusto. Si se les llama milenarismos es porque refieren al momento en que Cristo reinará en persona sobre la tierra y el diablo será impotente: «Vi a todos los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen y no habían recibido su marca en la frente o en la mano. Volvieron a la vida y reinaron mil años con el Mesías» (Apocalipsis, 20:4)” (Millones 9).

Norman Cohn, en su clásica obra sobre la disidencia religiosa en el medioevo *“En pos del milenio”* nos advierte que entre los especialistas que abordan este problema, “se ha difundido la costumbre de usar la palabra milenarismo en un sentido más amplio. El término se ha convertido, de hecho, en una designación apropiada para un tipo particular de salvacionismo” (Cohn 14), que a su vez, para Ana Zaballa consistiría en una “salvación colectiva e intrahistórica; una salvación inminente y total, que transformará toda la realidad haciéndola perfecta; y por último, una transformación que se realizará con la ayuda de intervenciones sobrenaturales” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 113), pero lo interesante es que este concepto tan global y de límites tan borrosos o laxos “se puede aplicar, efectivamente, a muchos movimientos o aspiraciones tanto en el Nuevo Mundo como en Europa, pero no es milenarismo en sentido propio” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 113). No es milenarismo, en sentido propio, o en un sentido puro, ya que adquiere nuevas formas más complejas de representación, que en América se tradujeron en un sincretismo entre lo europeo y lo indiano.

Por esto, para referirse a los antecedentes tempranos del milenarismo en América se debe rastrear, como hemos dicho, el influjo de los diversos milenarismos del medioevo en los misioneros llegados al Nuevo Mundo y las formas que utilizaron para adaptar dicha tradición a la nueva realidad, en la que aparentemente la idea de un Mesías o el temor por un fin inminente no estaban en el inconsciente colectivo de los pueblos americanos. Lo primero es reconocer que “la influencia de las fantasías apocalípticas [bajomedievales] dejó huella en muchos visionarios herejes que se proclamaban enviados de la



divinidad [...] la influencia de ciertos movimientos mesiánicos del centro y del norte de Europa, la nueva espiritualidad basada en un fervor místico, siguiendo los preceptos más severos del Evangelio, y la búsqueda de un ideal de vida que asegurara la salvación eterna crearon una atmósfera de profunda y universal turbación. [...] Durante los primeros años del siglo XVI no hubo rotura, como tantas veces se ha dicho, con el ideal ascético que propugnaba el pensamiento medieval” (Santoja 13). Si no hubo rotura, como se propone, debemos rastrear la continuidad del pensamiento escatológico medieval y joaquinista en la América colonial.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### 2.3. El joaquinismo de España a América

Muchas investigaciones se han realizado en torno a la influencia del abad Joaquín de Fiore y su doctrina en el proceso de conquista y dominación del Nuevo Mundo. Especialistas, como H. Lubac, G. Budot o J.L. Phelan coinciden en el reconocimiento de la presencia de un ideario milenarista en América con raigambre joaquinista, que habría viajado con los franciscanos al Nuevo Mundo. En este supuesto, los autores mencionan a los franciscanos observantes de Castilla como los depositarios de las ideas de los grupos *espirituales* del siglo XIII y XIV, que a su vez eran los principales herederos de la tradición joaquinista en Europa occidental. Los observantes habrían mantenido viva esta tradición, y la importarían, con su ideario y su doctrina, desde la llegada de los *Doce primeros* a tierras mexicanas. Luego esta doctrina se distribuiría por el resto del imperio de la mano de los evangelizadores que recorrieron el continente en busca de la consecución de un ideal cristiano común. Ese ideal no sería otro que la utopía franciscana de la búsqueda de la perfección humana a través de la enseñanza de la caridad y la pobreza en el Nuevo Mundo, evangelización que cristalizaría la dispersión de la fe por todo el orbe y aseguraría el cumplimiento de la profecía milenaria, dando cierre a la tercera edad joaquinista del mundo, la del Espíritu Santo.

Con la finalidad de comprobar esta presencia joaquinista, se han intentado reconstruir los puentes que permitieron el traspaso de estos idearios franciscanos, ofreciendo como fuentes textuales vinculantes obras como las de Bartolomé de Pisa († ca. 1400) y Francis de Eiximens († 1409), de evidente filiación con grupos espirituales mendicantes y joaquinistas que llegaron a América al poco tiempo de haberlo hecho los primeros navíos españoles. Estos autores muy probablemente fueron leídos por los franciscanos de Nueva España, según los testimonios que ofrece del mismo Mendieta en sus crónicas (Mendieta 49)<sup>10</sup>, aunque su influjo pudo dar como resultado un escatologismo

---

<sup>10</sup> Cfr. Mendieta, Jerónimo de: *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1971, 1. cap. 5. p. 29.

moderado, distante del pseudo-joaquinismo propio de los *fratiçelos* en España. En este punto, Baudot propone que las numerosas concordancias entre las perspectivas escatológicas de los franciscanos llegados tempranamente a México, las doctrinas de los *fratiçelos* observantes castellanos y los escritos de Joaquín de Fiore no pueden ser fruto del azar, y que así como “las tierras nuevas en los límites de la ruta oceánica occidental parecían coincidir con la nueva vitalidad de los ideales joaquinistas en España” (Baudot 296), las tierras americanas parecían ser también el espacio de concreción de toda profecía bíblica, aspectos que, reunidos en una visión del mundo ‘descubierto’, favorecieron una propagación bastante rápida y generalizada de joaquinismo y milenarismo.

Para el mismo autor, la publicación, amplia difusión y recepción impresa en tierras novohispanas de la obra más importante de Joaquín de Fiore, *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (1519) debió haber convencido a teólogos españoles de la Península y a los primeros misioneros en América que las semejanzas que se presentaban entre la coyuntura histórica y las edades del mundo joaquinistas eran “signos proféticos que por todas partes concordaban para hacer más seductora una interpretación apocalíptica de la historia humana” (Baudot 296) que parecía iniciarse y terminar en América.

Debemos indicar en este sentido que durante todo el siglo XVI, el mito histórico más popular sobre el Nuevo Mundo permitía observar al indígena como un óptimo beneficiario de las nuevas interpretaciones doctrinales, pues se pensaba en este mundo nuevo como el “teatro geográfico donde las ideas utópicas del viejo podían aplicarse y perfeccionarse. Pero esas ideas podían invertirse —desde la óptica de diversos sectores sociales— o reinventarse desde una perspectiva indígena” (Silva Parada 26), que fue, exactamente lo que sucedió con las primeras órdenes que cruzaron el Atlántico, y que vieron en América el lugar propicio para realizar experimentos sociales y doctrinales, pretendiendo alcanzar lo que para ellos representaba el ideal cristiano (*statu perfectionis*) en un sentido universal, y no solo seglar y religioso. Es decir, la

convicción de que el hombre y la sociedad podían alcanzar la perfección gracias a las ventajas sociológicas y espirituales que América parecía ofrecer, y que al hacerlo se cumplirían los tiempos proféticos y la venida del mesías se haría realidad.

Phelan, el otro gran defensor del joaquinismo americano, apunta sobre este aspecto que el joaquinismo franciscano es el antecedente de la “moderna idea de progreso, ya que la doctrina de las tres edades implica que el hombre se iría perfeccionando” (Phelan 89) y alcanzando un sentido más puro del cristianismo. Rescatando las propuestas del padre Toribio de Motolinía, Phelan afirma que entre los franciscanos existía la esperanza de alcanzar, a través de los grupos indígenas, un «milenario revolucionario», que implicaba un cambio en las estructuras sociales y económicas de explotación del indio. Este modelo milenarista no se refería solo a una forma de evangelización, sino además a la justificación de una forma de *cristiandad* y de Estado que no se había logrado imponer en Europa, pero que parecía calzar perfectamente en tierras americanas. Siguiendo las propuestas de Dusserl, se podría hablar de un modelo de evangelización milenarista que pretendía instalar un “*Estado cristiano*” cuyo sustento era el retorno al origen que la geografía y el hombre Americano representaban. Así, el «estado de naturaleza», “que colocaba como premisa mayor de todo argumento político la situación del agente en el «Paraíso terrenal» (el tipo ideal) anterior al pecado original (el estado empírico)” (Dusserl 244) era el parámetro teológico-o filosófico de todo experimento de gobierno de las Indias, y que reducía la figura del indígena a un beneficiario vacío, libre del pecado original y de los vicios de Europa, que debía ser evangelizado para alcanzar la perfección social y espiritual del mundo.

Sin embargo, esta presencia de joaquinismo en América no ha sido aceptada por todos. Diferente de las lecturas de Phelan o Baudot es la que ofrecen Saranyana y Zaballa en su ya citado texto *Joaquín de Fiore y América*, donde solo se reconoce la presencia simbólica de joaquinismo en América a

partir de elementos cosméticos que evocan, pero no sustentan, las edades del tiempo de Joaquín de Fiore. Ven la presencia de joaquinismo, por ejemplo, en una pintura colonial replicada en los conventos franciscanos de Cuzco, Ocopa y Santiago de Chile, titulado «La profecía»<sup>11</sup>, donde San Francisco aparece acompañado de San Juan Evangelista, San Buenaventura y Joaquín de Fiore. Al pie de dicho lienzo se puede leer:

«Muchos años antes de nacer Francisco es profetizado en forma de ángel, con las llagas de Cristo, por San Juan Evangelista (Apoc. cap. 9). Así lo retrata el abad Joaquín, como entendió San Buenaventura a la letra. La Sibila ve a Francisco en forma de estrella».

Sin embargo, pese a esta presencia icónica, no es posible hablar de un milenarismo joaquinista andino, en tanto solo se observaría una referencia a De Fiore sin aludir a su programa teológico ni a las edades del mundo propuestas por el abad (Saranyana&Zaballa 87-90)

Continuando con el propósito de determinar la filiación joaquinista de la escatología en México, Zaballa y Saranyana proponen dos criterios teológicos distintivos del joaquinismo: a) la idea de una «última hora» u «hora undécima» en la visión de fin del mundo y b) la visión escatológica de San Francisco como un «*Alter Christus*». Ninguna de estos elementos estaría presente, para estos autores, en la escatología novohispana, y por tanto, no sería posible hablar de un joaquinismo en América. De este modo, el milenarismo que se da en el territorio novohispano no correspondería a una forma de joaquinismo, sino más bien a un escatologismo evangelista (Saranyana-Zaballa 187-188).

Para resolver estas discrepancias, y ante la ausencia de evidencia definitiva, parece obligatorio mantener la cautela, pero al mismo tiempo, invita a plantear algunas hipótesis. Primero, resulta necesario realizar un rastreo del joaquinismo, ya sea del más o el menos ortodoxo, desde el mismo siglo XV hasta el XVI. En este punto quedan en evidencia que muchos formatos

---

<sup>11</sup> V. Anexo 6.5, imagen 2.

textuales, entre ellos las cartas de relación, se transforman en la primera luz sobre un conocimiento mesiánico escatológico, extendido popularmente entre los primeros que viajaron y llegaron a América. Es de suponer, atendiendo a las características de esos viajeros iniciales, que ese conocimiento se debió filtrar por todas las capas sociales, y que se transformaría en una herramienta retórica de alta confiabilidad para explicar eso *Otro* desconocido. Para el hombre europeo, lo *extraño* no se relacionaba con lo anómalo, sino más bien con el *misterio*, y los misterios que merecían la pena ser develados eran, para el mundo católico, los Misterios de las Sagradas Escrituras, muy particularmente, el Libro de Apocalipsis. Allí se encontraban las respuestas a las principales preguntas que el Nuevo Mundo imponía.

Como afirma Silva Parada, “ya en el *Libro de las Profecías* de Cristóbal Colón se recogieron vaticinios de origen joaquinista como el del emperador Mesías que resistiría al anticristo y recuperaría las tierras cristianas, tradición que se remonta al siglo XIII. Las expectativas proféticas colombinas se encontraron después con las ideas milenaristas franciscanas en el escenario del Nuevo Mundo” (Silva Parada 26), pero de forma aún más concreta, se reconoce de forma generalizada que los *Doce primeros*, influenciados directamente por el joaquinismo de fray Juan de Guadalupe, vieron en México y el Nuevo Mundo la posibilidad de restaurar una cristiandad inmaculada, configurando una utopía cuya esencia era “el fundar, con los futuros conversos, el *Milenio*, el reino en el que la pobreza y la caridad darían al evangelio su verdadera dimensión” (Baudot 356), dimensión que adquiriría nuevas perspectivas y posibilidades de realización en tierras donde los hombres parecían ingenuos y, muchas veces, accesibles a la conversión. Al respecto los especialistas han tendido a la conciliación de las expresiones de fe en América colonia, y han reconocido que la presencia del joaquinismo en el virreinato ruano es aún difusa.

Para matizar lo anterior se debe agregar que en la última década se han recuperado algunas evidencias de la influencia de aspectos joaquinista en

Sudamérica desde el siglo XVI. Un ejemplo interesante de la presencia del pensamiento de Joaquín de Fiore en el mundo andino es el que ofrece un manuscrito hallado por Marta Fajardo de Rueda y divulgado en su investigación *Milenarismo y arte. La presencia del pensamiento de Joaquín de Fiore en Nueva Granada*. El manuscrito, hallado en la Biblioteca Nacional de Colombia, se titula *Apocalipsis traducido y declarado por el venerable Gregorio López y sacado por el licenciado Francisco de Lossa compañero y perpetuo devoto suyo y Auctor de el libro de su vida*. El nombrado Gregorio López (1542-1596) es conocido como el primer eremita joaquinista de América que llegó tempranamente a habitar Nueva Granada. Las veintinueve ilustraciones que acompañan al libro encontrado por Fajardo pertenecen al artista I. Le Clerc, y en conjunto ofrecen una indiscutible fuente de milenarismo joaquinista (Fajardo de Rueda 237)<sup>12</sup>, en tanto refieren a las edades del mundo (específicamente a la tercera, del Espíritu Santo) y al sentido de la salvación propuestos por De Fiore, pero su apropiación por parte de la religiosidad indígena andina no es aún comprobable. Sobre este aspecto, podemos indicar que la crítica ha llegado a afirmar que la tradición espiritual andina:

“es el resultado de un sincretismo sumamente audaz: como interpretación de la historia andina afectada por los extranjeros, estas tradiciones se han plasmado dentro de un marco ternario —e incluso trinitario— de origen netamente extranjero. Aunque la atribución de las tres épocas del mundo a las tres personas de la trinidad cristiana, puede no ser sino un préstamo formal de utilidad clasificatoria. Es sabido que las órdenes mendicantes trajeron al Nuevo Mundo una esperanza milenarista que tiene mucho que ver —entre otras— con la tradición de Joaquín de Fiore. Esta corriente ha influenciado la primera evangelización de México. Se está investigando si también estuvo presente en el Perú. [...] La época del Espíritu santo, la de los hombres-con-alas que no necesitarán vestirse y se alimentarán de frutas, época de la vida mejor, y de la igualdad de condiciones es sin lugar a duda una era idéntica. Por lo menos sería una aproximación al paraíso que nuestros informantes sitúan más allá de la historia como gloria y cercanía de Dios en compañía de los ángeles, mientras la época del Espíritu santo sería un tiempo de este mundo. Encontramos esto mismo en la teología de Joaquín, el monje Calabrés” (Arias Reyero 197-198).

---

<sup>12</sup> Cf. Fajardo de Rueda, 2004; p. 237.

Este y otros ejemplos de la presencia del milenarismo en América y que revisaremos en el apartado siguiente, permiten especular, y plantear la posibilidad de la presencia de algún tipo de sincretismo escatológico de origen milenarista en el virreinato del sur. Sobre todo porque al constatar los desplazamientos de los grupos evangelizadores por todos los virreinos americanos resulta imposible no pensar en un igualmente necesario traspaso de los discursos que eran objeto de debate entre los teólogos de la época, y que formaron parte de las lecturas obligadas entre cualquier misionero que se quisiera mantener al tanto sobre las problemáticas que surgían en el territorio que habitaba. Incluso las teorías más cautelosas respecto al joaquinismo en Lima aceptan que el milenarismo novohispano debió haber favorecido el pensamiento milenarista limeño, que los especialistas han denominado «joaquinismo andino»<sup>13</sup>.

Vale la pena recordar un caso recurrente en la defensa de milenarismo americano. Nos referimos a los denominados *papeles* de Cristóbal de Albornoz (1530-?), revisados, transcritos y publicados hace casi tres décadas por Pedro Guibovich en su trabajo *Informaciones de Cristóbal de Albornoz* (1990)<sup>14</sup>. Estos documentos dan cuenta de la presencia de idolatrías en el mundo andino colonial que estarían influenciadas por los milenarismos y mesianismos novohispanos de principios del siglo XVI, y evidenciarían en modo en que los franciscanos llegaron al virreinato austral difundiendo ideas joaquinistas que dentro de la orden ya se encontraban bastante arraigadas. Esta hipótesis, aunque altamente cuestionada por la teología moderna, ha sido aceptada y respaldada por historiadores y antropólogos, siendo historiadores como Pablo Macera y L. Millones sus principales defensores.

---

<sup>13</sup> Ha sido Enrique Urbano, en su artículo "Las tres edades del mundo: la idea de utopía e historia en los Andes" quien acuña el concepto de «joaquinismo andino» para referir a los movimientos mesiánico-milenaristas, de profundo sentido sociopolítico, que determinaron la espiritualidad andina durante el siglo XVI y XVII. Sin embargo, en su investigación no logra determinar de forma fehaciente el modo en que el joaquinismo llegó a Lima, limitándose a afirmar que lo hizo de mano de los franciscanos. (Mito y simbolismo en los Andes, 1993; pp. 283-292)

<sup>14</sup> Cf. Guibovich Pérez, Pedro M.: "Informaciones de Cristóbal de Albornoz", VV. AA., *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicología, 1990: pp. 41-327.



Pese a estas diversas lecturas, parece intuirse en todas ellas una suerte de quiliasma andino, que en Cuzco y en Lima sería el inevitable producto de la convivencia sincrética entre la espiritualidad cristiana y la indígena, con mayor o menor influjo joaquinista. Desde luego no es posible hablar de un *milenarismo indígena*, ya que estaríamos introduciendo un concepto en un mundo que no lo conocía ni necesitaba, pero no es posible entender las manifestaciones espirituales andinas posteriores a la colonia sin considerar que la fe indígena y la fe europea debieron conciliar y transar espacios de expresión, formas discursivas y dogmáticas en un modelo adaptado, por intereses diversos y hasta opuestos, a las necesidades de todos los actores. Por lo mismo, también sería un error desconocer que la evangelización y las prácticas de fe adoptadas por los indígenas mantuvieron un vínculo con la expresión prehispánica de la fe y que sus prácticas rituales se mantendrían arraigadas en las tradiciones y creencias indígenas, como demuestra la sobrevivencia hasta entrado el siglo XVII del *Taki Oncoy* («enfermedad del baile») o el *Inkarrí*, que analizaremos más adelante.

Entonces, aventurar la existencia de un sustituto andino del joaquinismo sería tergiversar la historia, o al menos caer en una anacronía teológica. Por lo mismo, hablar de un joaquinismo en América sin concesiones, así como defender prácticas religiosas indígenas puras sería un error epistemológico. Como se ha dicho, los cambios que el mundo andino sufrió después de la entrada del hombre europeo abarcaron todo tipo de prácticas, y las religiosas no fueron la excepción. El desafío consiste en reconocer y delimitar el modo en que se superpusieron ambas visiones de mundo, los modos en que se evidenciaría esa relación y, sobre todo, identificar la praxis espiritual resultante. Ante todo se debe indicar que la doctrina joaquinista no llegó a formar parte de las manifestaciones religiosas indígenas de un modo que no fuera puramente utilitario, y que elementos la doctrina de Fiore son irreconciliables con la espiritualidad prehispánica, en tanto la división joaquinista del tiempo y/o la historia en tres edades se apartan permanentemente de la cosmovisión que se expresa en las manifestaciones espirituales indígenas del siglo XVI peruano.

En algunas de ellas se evidencia la influencia y predominancia de la doctrina cristiana, como sucede, por ejemplo, con la obra de Guamán Poma de Ayala, y en otras se reconocen aspectos que son imposibles de vincular a una tradición europea medieval o joaquinista, y parecen ser manifestaciones originarias de América, como la ausencia de una perspectiva salvacionista de la humanidad a la llegada del fin del mundo. Podemos afirmar, si se nos permite utilizar con amplitud el préstamo lingüístico, que el «joaquinismo andino» no sería un *superestrato* religioso, entendiendo este como la influencia de una religión conquistadora sobre otra conquistada, sino más bien un *adstrato* religioso, es decir, un espacio de representación simbólica en donde ambas religiones se debieron influir mutuamente para sobrevivir.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## 2.4. El milenarismo y el mesianismo colonial peruano

A partir de los supuestos anteriores, la pregunta que surge es si la religiosidad indígena peruana prehispánica, en alguna de sus numerosas expresiones, dio o no cabida a los milenarismos y mesianismos europeos, y de hacerlo, cuáles habrían sido los aspectos adoptados (y adaptados) a la realidad social y espiritual del virreinato. No es difícil adivinar que el simbolismo indígena necesitara apropiarse de ciertos elementos bajomedievales importados a América por los españoles para sobrevivir en un proceso evangelizador e inquisitorial que se imponía en su mundo, pero es necesario reconocer que esa apropiación también fue aprovechada para darle un nuevo sentido a las visiones de mundo y a las expectativas de futuro que el nuevo escenario colonial le daban al hombre y al territorio americano. Es mucho más razonable pensar en una apropiación selectiva y acomodaticia de los conceptos y la religiosidad europea que en una forzosa incorporación de una liturgia que no hubiese hecho sentido al indígena peruano, y habría transformado la tarea evangelizadora en un proceso mucho más forzoso de lo que fue. Esto significa que más que un abandono del anterior sistema de representación incaica, el indígena andino fue capaz de incorporar aquellos elementos que completaran el mapa simbólico del mundo colonial que lo rodeaba, y que de alguna manera esos elementos se comprendieron como un lenguaje complementario, con herramientas nuevas, para expresar lo mismo que se había venido representando, logrando así “reinstaurar su propio universo simbólico a partir de cambios que fueron más de carácter sintáctico que semántico. No encontraron, en ocasiones, un obstáculo insalvable para adaptar el simbolismo cristiano a sus propios modos de interpretación. Podían no comprenderlo del todo, pero lo adaptaban a sus necesidades” (Bravo Guerreira 13-14).

Esta incorporación habla además de la aparente correlación de semejanza de ciertos aspectos simbólicos en la doctrina cristiana y en la espiritualidad andina, que habrían favorecido el sincretismo religioso y el fortalecimiento de algunos elementos de la escatología presentes en ambas

culturas. Así mismo, se hace posible pensar en una tradición profética indiana que vio en la imposición del cristianismo el vehículo discursivo para construir un relato mucho más completo de la realidad social del siglo XVI. Y así como “en las sociedades nativas americanas los antropólogos entienden la profecía como una pieza central del sistema explicativo de la realidad y de sus transformaciones” (Silva Parada 27), nosotros entendemos las expresiones religiosas como la puerta de entrada al reconocimiento de aspectos milenaristas y mesiánicos en el Perú virreinal, en tanto fueron dimensiones espirituales que no entraron necesariamente en conflicto, aunque los sujetos que las expresaran no tuviesen una convivencia pacífica ni horizontal.

En este sentido, la profecía como manifestación de una aspiración futura sobre el hombre, el mundo y la historia está lejos de ser una expresión de espiritualidad occidental de manera exclusiva, sino que por el contrario, formó parte de la cultura andina mucho antes de la llegada del hombre y la fe europeas. Esto se puede entender solo si evidenciamos que tanto para los historiadores del Medioevo como para los misioneros llegados a América, “la profecía es una práctica que atañe a la búsqueda de legitimación social y política, siendo un fenómeno que se expresa tanto en los sectores de élite como en los populares, en ocasiones contaminándose mutuamente o permaneciendo incluso cada una al margen de las otras” (Silva Parada 27). Bajo este principio, lo lógico sería asumir que la cristiandad y las religiones indígenas se comunicaron mutuamente en un proceso de simbiosis en la que aquellos aspectos dogmáticos que pudieron representar alguna semejanza favorecieron el trasvasije de uno y otro. Desde luego que ese traspaso, originalmente forzado por el proceso de evangelización, debió desarrollarse haciendo que las órdenes comprendieran la necesidad de incorporar tanto la lengua como las tradiciones indígenas en toda estrategia de cristianización, ya sea en las prédicas, en el bautismo, o en los sacramentos. Del mismo modo, los indígenas debieron entender que el rechazo a toda forma de espiritualidad cristiana resultaba contraproducente al deseo de conservación de sus propias representaciones, por lo que tomaron aquello que les permitiera enmascarar lo

que a ojos cristianos era idolatría. No estamos hablando, claro está, de aquellos grupos indígenas que abrazaron la fe cristiana de forma sincera, sino de esos otros grupos disidentes que entendían la importancia de sobrevivir en un contexto adverso, aprovechando aquello que tenían a mano.

Sospechamos que dicha disidencia y el natural instinto de conservación de lo propio, representaba no solo un rechazo al dogma religioso, sino que redundaba consecuentemente en una disidencia de carácter político y social. Esto debido a que la esperanza en un futuro donde el territorio y la sociedad prehispánica fuesen restituidos vinculaba estos aspectos y transformaba a la cultura profética andina en una herramienta discursiva de resistencia, que no se entiende solo como “la búsqueda de legitimación o mucho menos por el simple deseo de conocer el porvenir, sino por su vinculación con expectativas políticas o religiosas largo tiempo abrigadas y desencadenadas por alguna circunstancia, o vinculadas a los problemas políticos, las guerras, las devastaciones y las carestías” (Silva Parada 27), que en mundo andino colonial parecía adquirir un profundo sentido de reivindicación ante la dominación y que tomó cuerpo y fuerza durante gran parte de las sublevaciones y revueltas que surgieron en los siglos XVI y XVII.

Si se parte de esta base, entendiendo a las profecías como una manifestación política y religiosa y una herramienta de resistencia territorial, entonces su estudio “nos permite acercarnos a una importante expresión cultural que ayuda a develar la comprensión propia de la historia” (Silva Parada 27) y permite desvelar aquellos aspectos discursivos que la historiografía no siempre ha considerado como factores de primer orden en el entramado social colonial andino. La profecía se transformaría así en un aspecto relevante para la espiritualidad andina y la apropiación de elementos cristianos no sería más que el aprovechamiento de aquello que resultaba beneficiosos para el mundo indígena. No es de extrañar que se encuentren “elementos milenaristas en ciertos movimientos indígenas, tanto de tipo revolucionario (con características de alzamiento político) como pacíficos, de connotaciones fundamentalmente

religiosas” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 114) pero que en todo caso estaban vinculados a un deseo de denunciar lo que se consideraba un abuso cometido por los españoles y a la esperanza de restitución de la organización social depuesta.

Desde luego, para determinar cuánto de cristianismo hay en la profecía andina, debemos recordar brevemente su origen y desarrollo durante los siglos XV y XVI, cuando el sincretismo se fue haciendo más evidente en la necesidad de supervivencia de ambas formas de fe. Uno de los primeros indicios de milenarismo incaico se encuentra en la idea del retorno de sus personajes más representativos, en forma humana o no, dependiendo de sus características en vida, y cuya muerte representaba el inicio de un proceso de mitificación que concluiría con la restauración de un orden original que solo el retorno de los *huacas* podía asegurar. Lo que había sido una estructura escatológica primitiva, pasó a transformarse en una práctica idolátrica - como la Iglesia llamó a las manifestaciones religiosas indígenas no-cristianas en América - bastante popular en todo el Perú virreinal, a tal punto que se transformó en una de las principales preocupaciones misiológicas de la iglesia, y que en algún momento llegó a ser considerada imposible de erradicar. Con ello, los esfuerzos por destruir a los ídolos andinos se debieron reforzar y estandarizar, siendo el I Concilio Limense una de las primeras instituciones en proponer formas de actuar concretas frente a la idolatría, aconsejando, por ejemplo, quemar todo ídolo y adoratorio de los pueblos, construyendo en su lugar iglesias o al menos cruces, para que no quedara rastro ni memoria de ellos (De la Torre 71).

Aunque la práctica idolátrica era condenada por el Derecho Canónico indiano y oficialmente fue perseguida y castigada, al interior de las doctrinas existían grupos misionales que preferían no oponerse a las prácticas religiosas indígenas, considerando que, por el contrario, dichas idolatrías podrían ser beneficiosas en el proceso evangelizador. Millones afirma que los españoles trataron de hacer oídos sordos a la religión andina “para luego contemporizar con ellos utilizando la simbología popular aborígen” (Millones 3), evidenciando

con ello el muto y 'provechoso' influjo entre las formas de religiosidad europea e indiana. El mismo fray Francisco de la Cruz denunciará la "permisividad" con que los clérigos veían las idolatrías en la Ciudad de los Reyes, exigiendo al rey que asegurara mayor severidad en las penas con que se castigaba la idolatría andina. En su carta enviada a Felipe II, narra que entre los nativos hay "sacerdotes de los ídolos dogmatizadores que puramente les enseñan sus antiguas idolatrías y diabólicos ritos haciendo para ello juntas de indios con consentimiento y mandato de los caciques y cuando lo vienen a saber los clérigos y frailes castíganlos tan livianamente como si hubieran dejado de venir un día a su doctrina y algunas veces vienen también a noticia de los obispos y de Vuestras Justicias hacen poco caso de ella" (De la Cruz f 2v)<sup>15</sup>. Sea cierto o no, es evidente que las idolatrías estaban en el centro de las preocupaciones de los misioneros y de los teólogos de la época, y que el debate en torno a la utilidad de mantener las idolatrías era tan encendido que su resolución ameritaba, a ojos de De la Cruz, la intervención directa del rey.

Y así como la idolatría podía convertirse en un factor favorable para la evangelización atrayendo a los indígenas más proclives a la conversión, del mismo modo el culto cristiano podría transformarse en un salvavidas para las prácticas religiosas andinas que se negaban a desaparecer. De la Torre afirma que "no es fácil determinar hasta qué punto la fusión de cultos fue una simple superchería para burlar los controles de la Iglesia o, por el contrario, una manera de asumir los elementos religiosos foráneos e integrarlos a los propios" (De la Torre 75) pero es innegable que esta mixtura religiosa fue el producto natural después de décadas de coexistencia. Aunque no se puede desconocer que pese a estas relaciones e influjos mutuos, muchos grupos indígenas sostuvieron un profundo rechazo a la religión impuesta, y que muchos grupos misionales veían en la idolatría una práctica demoniaca que debía ser extirpada, también es necesario reconocer que el discurso oficial de la corona y de la iglesia no era, en ningún caso, sentido o respaldado de forma unánime, siendo posible encontrar numerosos documentos que evidencian lo permisivo

---

<sup>15</sup> La transcripción es nuestra.

que eran algunos religiosos a la introducción de idolatrías en las doctrinas o lo poco inclinados a castigar las prácticas religiosas de los indígenas.

Debido al carácter contestatario que las prácticas indígenas habían adquirido con el tiempo, los resultados de la convivencia con el cristianismo se expresaban a través de una idea milenarista, de un futuro en que el entramado social incaico fuese reestablecido y el hombre europeo fuese expulsado gracias a la intervención de los huacas que regresarían a la tierra en un futuro inminente. Por otro lado, esta suerte de escatología andina fue utilizada por los misioneros para vincular las idolatrías con la tradición cristiana, haciendo coincidir pasajes bíblicos con las creencias indianas, pretendiendo con ello acercar la fe al hombre americano. Millones explica esto último indicando que “aunque la Iglesia Católica fue la primera institución que se preocupó por la existencia de la reviviscencia de las religiones prehispánicas es fácil adivinar que su propia doctrina contenía aquellos elementos que podían dinamizar las tendencias mesiánicas existentes, o no, en los cultos precolombinos” (Millones 10), llegando a producirse una estratégica permisividad misiológica que utilizó la idolatría como el maquillaje teológico en la industria evangelizadora.

De este modo, sostenemos que pueden hallarse al menos dos estructuras de representación escatológica andina diferentes: a) una religiosidad de origen indígena que adopta rasgos cristianos para sobrevivir y b) un cristianismo que adopta rasgos de la espiritualidad indígena para favorecer la evangelización. Al primero lo llamaremos *milenarismo* incaico y al segundo lo llamaremos *milenarismo criollizado*, ambos definidos en virtud de las características particulares étnicas de los sujetos que lo enunciaban, más que por una diferenciación teológica.

Lo que entendemos como milenarismo incaico, para Silva Parada se origina con “la ejecución de Atahualpa, considerado incluso por el Cronista Cieza de León y el propio Carlos V, un crimen. El regreso prometido de Atahualpa no era parte de una resurrección sino de una transformación en



serpiente, en Amaru” (Silva Parada 24), que vendría a reestablecer el orden original del mundo y a expulsar a los españoles de tierras peruanas. Tal vez, con un poco más de previsión, los españoles podrían haber adivinado que este sería el germen de un fenómeno religioso mucho más extendido y peligroso para el orden social del virreinato peruano, pero sus acciones, sobre todo las relacionadas con la eliminación de los cacicazgos incaicos, solo favorecieron el levantamiento de otras figuras indígenas que fortalecieron y justificaron las revueltas de mediados del 1500. Silva Parada indica que esta primera manifestación milenarista “empezó a reforzarse con la ejecución de Túpac Amaru I, el inca rebelde de Vilcabamba, cuya cabeza se dice empezó a embellecerse y terminó siendo adorada”, agregando que de la muerte de estos y otros indígenas prominentes “surgen nociones españolas y andinas de interpretación que se van a insertar en un contexto general apocalíptico en donde los incas ejecutados eran los signos precursores de un desastre final y anunciado. Atahualpa habría dicho que en el futuro sus súbditos arrojarían del imperio a todos «sus enemigos barbudos»” (Silva Parada 24).

Aunque es a mediados del siglo XVI cuando el milenarismo incaico comienza a tomar cuerpo y a evidenciar la influencia del cristianismo, también es necesario aclarar que ya existían en el Perú formas de expresión religiosa escatológica que se han vinculado con un pensamiento “milenarista”. La crítica ha sido justificadamente reticente a utilizar este concepto en América, fundamentalmente por tratarse de una práctica indígena que se remonta mucho tiempo antes de la llegada del hombre español y el cristianismo, y de la que poco se sabía hasta fines del siglo XIX. Revisaremos brevemente al menos dos de estas manifestaciones a continuación.

### **2.4.1. Taki Oncoy, Pachacuti e Inkarrí**

En la tradición escatológica incaica es posible reconocer la idea del retorno de los espíritus de los ancestros (*huacas*), que para la sociedad andina marcaba el fin de los tiempos, sin ofrecer la idea de un futuro intrahistórico de salvación o condena colectiva, sino más bien una clausura cósmica de la humanidad en la tierra. En la cosmovisión andina, los ciclos naturales determinaban el inicio y el comienzo de la vida y de la muerte de los hombres, por lo que el regreso de los espíritus marcaba más bien los puntos de inflexión en los que el universo iniciaba o terminaba sus procesos.

La persistencia histórica de estos movimientos, luego de la irrupción española, cuenta con muy poca documentación de respaldo, dado que su registro no comienza hasta bien entrado el siglo XVI. A partir de esas fechas, la escatología incaica manifiesta haberse cruzado con la tradición católica europea, por lo que su trasfondo ideológico era más bien una “reacción indígena frente a la colonización europea” (Millones 2007, 11), que condujo a la adición de algunos aspectos relacionados con la utopía salvacionista cristiana. Pese a que “son escasas las referencias a movimientos mesiánicos en la época incaica, así por ejemplo se mencionan ciertos grupos de guaraníes que llegaron al Tahuantinsuyo en busca de una “tierra sin males” [...] Pero las noticias son escasas y no alcanzan a crear un cuadro completo de las acciones” (Millones 11) y la espiritualidad que resistieron a la dominación durante el primer siglo de avance hispánico.

Luego de la vinculación con el pensamiento europeo, dicha tradición escatológica incaica se nutrió de nociones escatológicas cristianas que dieron como resultado discursos que ofrecían una alternativa o posibilidad de recuperar el mundo perdido y de reconstruir el Tahuantinsuyo, como lo manifiestan ritos y mitos tardíos del Perú virreinal. Pero antes del inevitable sincretismo que supuso el final del siglo XV, es posible hallar expresiones espirituales indígenas que se han intentado relacionar - no sin levantar cierto

polvo entre los especialistas - con la tradición europea del milenarismo y el mesianismo. Uno de los pioneros en la investigación de las formas de religiosidad incaica y defensor de la existencia de formas de milenarismo y mesianismo prehispánicos en el Perú fue Luis Millones, a quien debemos el trabajo de recopilación de documentos y testimonios que permiten reconstruir la historia de las ideas y de la religiosidad colonial peruana. Para este investigador, en el mundo incaico existían numerosas formas de expresión religiosa, de carácter ritualístico y purificadorio, en las que se aglutinaban las demandas de un grupo social indígena específico, que a modo de súplicas y oraciones dirigidas a las divinidades expresaban la esperanza de obtener algún tipo de ayuda material o espiritual, evitar hambrunas, recibir dones o restablecer la salud, etc. Así, por ejemplo, el año 1565 marcó un año de enorme importancia para el mundo incaico, pues marcaba el cumplimiento del milenio incaico, considerando como fecha inaugural el año 565, comienzo del reinado de Manco Capac<sup>16</sup>. Este fin del milenio se evidencia además en el resurgimiento del *Taki Oncoy* y el *Pachacuti*, como manifestaciones milenaristas del fin de un ciclo cósmico inca.

Millones es el primero en dar cuenta de una de estas primitivas ceremonias de purificación, indicando que antes de la llegada del hombre europeo que consistían en una especie de baile o danza que “denunciaba la necesidad de los ritos para calmar la crisis. No son claros los documentos, en todo caso se llamaba *taki onqoy*, o *sara onqoy*, [...] estaba ligado a los confesores indígenas, llamados para calmar la enfermedad (*onqoy*) cuya mención sonaba a paroxismo nervioso.” (Millones 16). En tiempos de crisis sociales o hambrunas prolongadas, el *Taki Oncoy* era para el mundo andino la “respuesta que unía a las poblaciones en una plegaria común donde compartir el dolor y daba fuerzas para seguir viviendo” (Millones 17).

---

<sup>16</sup> Cf. Ramírez, Susan: *La construcción de las Tradiciones Dinásticas Andinas*, en Revista de Indias Volumen LXVI. N°236. Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2006, pp.13-56.

Pese a lo anterior, para este autor, el *Taki Oncoy* habría sido un movimiento religioso prehispánico que adquirió nuevas características y objetivos luego de la llegada del cristianismo, transformándose en un rito de carácter mestizo, y que “en 1565, cuando se descubrió el movimiento, la expectativa mesiánica había rebasado los límites del ritual de curación. Los predicadores y conversos habían elaborado un cuidadoso discurso que explicaba la relación de Cristo y España contra la que se alzaban victoriosos los Dioses Andinos y los *Taqui Ongos*, como los llaman las crónicas y otros documentos” (Millones 18)

Coincidiendo en algunos aspectos con la hipótesis de Millones, Zaballa afirma que el *Taki Oncoy* es la primera expresión conocida de religiosidad con rasgos mesiánicos, definiéndolo como “un movimiento indígena de carácter rural, desarrollado en los Andes centrales del Perú, al sur de la región de Huamanga, en parte de los actuales departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica (Zaballa, *Joaquín de Fiore...*118). A diferencia de Millones, que propone una existencia del *Taki Oncoy* previa a la llegada de los españoles, para Zaballa este movimiento religioso “surgió como resistencia a la conversión o, más bien, como resistencia al abandono de sus dioses, en el que también influyó el hambre provocado por las continuas guerras y los efectos de las mitas y obrajes que ya se notaban entre la población indígena” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...*118), esto es, una manifestación religiosa originada por la relación del mundo indígena con el hombre occidental y la relegación social sufrida por las sociedades andinas.

Pero más allá de lo que se puede afirmar en torno a lo que había sido y en lo que se había transformado el *Taki Oncoy* hacia mediados del 1500, parece existir un consenso respecto a que luego de la llegada de los españoles, este movimiento exigía “abandonar la religión cristiana, destruir los signos de culto católico, y rechazar todo lo que tuviera relación con los «extranjeros», todo lo español, incluso la forma de vestir o todo lo que a ellos recordara; y por otra parte, exigían reconstruir los antiguos adoratorios y volver

a practicar los ritos andinos; porque las huacas resucitadas pedían sacrificios y ofrendas para poder vivir” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 118). En cualquier caso, para determinar las direcciones que pudo tomar el *Taki Oncoy* desde la llegada del pensamiento europeo, resulta interesante revisar una crónica de fines del siglo XVI ofrecida por Cristóbal de Molina en sus *Fábulas y ritos de los incas*, donde se sintetiza el sentido que los incas habían dado a la enfermedad del baile:

“todas las huacas del reino, cuantas habían los cristianos derrotado y quemado, habían resucitado, y de ellas se habían hecho dos partes: las unas se habían juntado con la *huaca* de Pachacamac, y las otras con la *huaca* de Titicaca; que todas andaban por el aire, *ordenando el dar batalla a Dios*, y vencerle; y que ya le traían de vencida; y que cuando el marqués (Francisco Pizarro) entró en esta tierra, había Dios vencido a las huacas, y los españoles a los indios; empero que, ahora daba la vuelta al mundo; y que Dios y los españoles quedaban vencidos de esta vez, y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas; y que la mar había de crecer, y los había de ahogar, por que de ellos no hubiese memoria” (Molina 241)

Se observa acá un fenómeno inusual: en algún momento de su desarrollo durante el siglo XVI, el *Taki Oncoy* adquirió un sentido mucho más beligerante y pasó de ser un simple rito de sanación a un rito de rebelión, que buscaba, mediante la manifestación de la fe, derrotar al dios impuesto y restituir a las huacas originarias. Sin embargo, el *Taki Oncoy*, aunque pudiera influir en amagos de sublevación indígena posteriores, no llegó a organizarse como un movimiento insurrecto activo, así como tampoco logró “pasar de la expectativa mesiánica y la prédica de sus profetas a las acciones armadas.” (Millones 19), diferenciándose en este aspecto de otros cultos similares que proliferaron en Nueva España, que sí adquirieron rasgos organizativos insurrectos.

Otro claro ejemplo de esta mixtura y de la permeabilidad de las tradiciones incaicas a las formas de expresión religiosa cristiana en el Perú es el que ofrece el profeta del *Taki Oncoy*, Juan Chocne, quien “profetizó el fin del periodo español y el regreso del poder de las huacas o dioses locales que excluía a los del panteón inca. Según el visitador y extirpador de idolatrías Cristóbal de Molina, los seguidores del Taki Oncoy o “danza enferma”,

pensaban que, “ahora daba la vuelta el mundo; y que Dios y los españoles quedaban vencidos de esta vez, y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas; y que la mar había de crecer, y los había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria”<sup>17</sup>.

Será el mismo De la Cruz quien ofrecerá una perspectiva diferente sobre la práctica del *Taki Oncoy* en el Perú, que quedará registrada en varias de sus declaraciones. :

“Dijo [fray Francisco] que acerca de los taquíes o bailes de que dijo en el audiencia pasada que se prohibieron en el concilio de esta ciudad a los indios, se acuerda que la causa de la prohibición, según lo que se trató allí en el dicho concilio, fue porque decían que los dichos bailes los hacían los indios en honra de sus dioses falsos, y porque se emborrachaban los indios de ordinario en sus bailes [...] Y se informó este confesante de lo que acerca de esto pasaba de los indios, y halló que los primeros bailes no los hacen como cosa de suyo dedicada a sus idolatrías, sino como los cristianos algunas veces bailan o danzan en honra de Dios [...] y otras veces por su contento y recreación [...] Y para que esto así se cumpliese, visitaba a menudo este confesante a los indios que estaban bailando, con lenguas que guardaban lo que les tenía mandado. Y con esto y con lo que dijo en el audiencia pasada, conocía este confesante que se iban los indios aficionando más a la doctrina cristiana” (Vidal Castelló 642)

Deja deslizar fray Francisco, posteriormente, una crítica a la práctica eclesiástica que prohibía los rituales indígenas, fundamentalmente porque estos rituales parecían favorecer la conversión de los incas al cristianismo. El *Taki Oncoy* resultaba ser, a ojos de De la Cruz, un forma ritualística semejante a algunas manifestaciones espirituales expresadas en las escrituras, que no representaban atentado alguno contra el dogma cristiano. Su prohibición resultaba ser, por el contrario, la peor estrategia para la misión evangelizadora cristiana.

---

<sup>17</sup> Silva Parada cita a Millones (Millones, Luis: “Mesianismo en América Hispana: El taki oncoy”, *Memoria Americana*, nº 15, 2007,pág. 19), quien a su vez cita a Molina (Molina, 1943: pp. 79-80)

“Y los obispos, como quien tienen poca experiencia de estas cosas, suelen mandar que no les consientan a los indios cosas que de suyo no son malas. Y por quitárselas, les dan ocasión a que los indios por su flaqueza aborrezcan a la ley cristiana y a los sacerdotes y a todos los demás cristianos, asó como constará a lo que quisieren mirar las constituciones que se hicieron en esta ciudad en el concilio provincial que se hizo después del concilio tridentino, en el cual estuvo presente este confesante. Este las cuales constituciones se manda que no les dejen a los indios hacer *taquies* o bailes y beber en ellos; y así mismo que no les den consientan llorar a los difuntos por las calles, y que no les consientan hacer fiesta cuando ponen a los muchachos la primera vez los pañetes que suelen traer los indios adultos. La cual ceremonia parece que es semejante a lo que dice la Escritura de Abraham hizo fiesta cuando destetó a su hijo Isaac. Y así mismo, se les mandó allí que no consientan [a] los indios trasquilarse en señal de luto” (Vidal Castelló, Actas II, 1, p. 638)

Como se observa, la práctica del *Taki Oncoy* fue perseguida por la iglesia, más por su contenido idolátrico que por la peligrosidad que representaba. Por lo mismo, el interés que representa *Taki Oncoy* en el rastreo de sincretismos cristiano-indígenas radica menos en su capacidad de generar agitación social que en su capacidad de adaptar la espiritualidad incaica y disfrazarla con aquellos fundamentos milenaristas y mesiánicos europeos que parecían ofrecer puntos de vinculación y semejanza entre ambas religiosidades. Millones acierta al afirmar que el *Taki Oncoy* aspiraba a la apertura de una temporalidad nueva, acorde al contexto y a la realidad social, asumiendo que “por más que se inspirase en dioses del pasado la prédica no sería eficaz si repitiese los dogmas precristianos. El mundo se había trastornado y había que admitirlo, del universo sobrenatural habían surgido seres – hombres, animales, armas, etc. – no imaginables y estaban destruyendo todo lo conocido” (Millones 19).

Y aunque el *Taki Oncoy* ha querido ser explicado hasta hoy a partir de una lectura eurocéntrica, desconociéndose la capacidad del mundo andino de configurar sus propias cosmovisiones y elaborar sus propias formas de representación, lo cierto es que su desarrollo evidencia una original capacidad de dar cuenta del mundo, que no se puede explicar del todo como una mera réplica de discursos escatológicos importados. La necesidad de volver a pensar

el mundo andino desde una perspectiva americanista, ha obligado a los especialistas a reconocer que, pese a la dificultad teórica que representa construir un corpus auténticamente americano para entender y explicar la colonia, no se pueden explicar las producciones discursivas religiosas y sociales incaicas como un epifenómeno teológico y social subsidiario del pensamiento europeo. Se trataría más bien de reconocer puntos de encuentro, en primer término, y de buscar, luego, aquello que sería auténticamente americano.

Un ejemplo del encuentro entre visiones de mundo es el denominado *pachacuti*, cuya traducción sería “fin del mundo” o “gran destrucción” y que para el mundo incaico representaba una suerte de juicio final en el que el orden del mundo sería restablecido. El *pachacuti* adquirirá en el siglo XVI una significación mucho más específica, refiriéndose al surgimiento de una temporalidad y espacialidad en la que el mundo andino y el español se reunirían en la construcción de una etapa de la humanidad completamente diferente de lo que había sido para ambas partes, en América, en un “universo que tampoco sería copia del prehispánico sino el producto de una destrucción. Con los restos de todo lo existente, lo antiguo, lo moderno, lo indígena y lo europeo, habría que construir una nueva sociedad” (Millones 19). En esta manifestación se evidencia la presencia de movimientos mesiánicos en el mundo indígena prehispánico, y permite pensar que las naturalezas similares de las estructuras doctrinarias de las religiones cristiana e inca, favorecieron la instalación y convivencia del mesianismo europeo y el americano, como lo manifiestan el *Taki Oncoy* y, posteriormente, el *Pachacuti*.

Además de estas, existe otra manifestación incaica que, aunque bastante posterior, vino a ser la síntesis de la expresión religiosa sincrética andina. Se trata del *Inkarrí*, nombre dado a un dios de la mitología inca tardía, rescatado por primera vez en 1956 en Puquio, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho, por José María Arguedas. El nombre responde a la contracción de las palabras “Inka” y la palabra “Rey” (Rey Inca) - en oposición al “Españirrí



(Rey España) - y representa a una divinidad andina de características mesiánicas. En algunas versiones, *Inkarrí* es el hijo del dios Sol y una mujer salvaje, capaz de construir ciudades de piedra, entre ellas el Cuzco. Se narra que Españirrí lo habría apresado y le habría cortado la cabeza. Con su muerte la tierra ocultó el oro y la plata, y la cabeza de *Inkarrí* estaría creciendo el cuerpo para regresar al mundo y comenzar el Juicio contra los invasores (Ossio 189).

La figura de *Inkarrí* tendría relación directa con Manco Capac y Túpac Amaru I, en tanto se habían transformado en representaciones mesiánicas que regresarían a restituir el orden universal. La muerte de estas sobresalientes figuras “paulatinamente fue creando la idea de un derrumbamiento cósmico que [...] llevó a que la conquista fuese vista no tanto como un acontecimiento histórico sino como uno de aquellos cataclismos que ocurrían cada 500 años y que se denominaron «*Puchacutec*»” (Ossio 81), dando a entender que la idea de «milenio» ya se encontraba arraigada en la tradición espiritual incaica. Pero esta tradición, lejos de debilitarse o desaparecer ante la influencia hispana, fue adquiriendo fuerza, adaptándose a las circunstancias sociales del Perú, encontrándose evidencia de su sobrevivencia hasta muy entrado el siglo XVIII. La esperanza del retorno de los incas principales con la tarea de restituir el *Inkarrí*, dio como resultado “tanto en la época colonial como en la republicana, un conjunto de movimientos mesiánicos entre los que se cuentan el de Juan Santos Atahualpa, de 1742, que se expandió tanto en la sierra como entre algunos grupos amazónicos de la selva central, o el de José Gabriel Condorcanqui, apodado Túpac Amaru, que sacudió el corregimiento de Tinta” (Ossio Inkarrí 192).

En términos generales, se puede afirmar que en la mentalidad y religiosidad incaica virreinal existía la necesidad de mantener viva la esperanza de una restitución social y territorial, y que ese espacio de representación debían ser reclamado por los incas principales, que el proceso de conquista había transformado en mártires: “Sayri Tupac, Tupac Amaru y Tisu Cussi

Yupanqui, ocuparon [ese] lugar en muy distintos momentos liderando lo que se ha llamado resistencia indígena [...] Las estrategias de los incas mencionados variaron notablemente, desde la confrontación abierta hasta varios acuerdos con las autoridades de la Colonia medianamente cumplidos. Todo acabó cuando el virrey Toledo ordenó el exterminio de lo que se consideró un foco de subversión, más por los que podía representar frente a los antiguos seguidores de los Incas que por la amenaza concreta que significaban” (Millones 14).

Incluso hoy en el Perú es posible hallar movimientos inspirados en el mito del *Inkarrí*, como el de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, reconocida en 1978 por el gobierno peruano y que “tiene como líder a un personaje oriundo de las alturas del departamento de Arequipa, cuya lengua materna era el quechua y del cual se dice que es la nueva encarnación del Espíritu Santo. Su nombre es Ezequiel Ataucisi Gamonal” (Ossio 192). Así aparecen también manifestaciones literarias contemporáneas, como la elegía quechua *Apu Inka Atawallpaman*, publicada por primera vez en 1942 por José María Farfán.

Otro ejemplo interesante de manifestaciones milenaristas americanas, que surge en el siglo XVIII con características similares a las que anuncia De la Cruz, es el del Padre Manuel Lacunza, jesuita chileno, (1731-1801), quien realiza una interpretación milenarista de la los profetas de la biblia. Al caer en el exilio en 1767 por orden de Carlos III, y luego de pasar 5 años conviviendo con jesuitas, decide apartarse y vivir en soledad, periodo en el que escribe su *Anónimo Milenario*, que llegaría a circular posteriormente por América del Sur con importante repercusión entre los teólogos. Luego de este breve folleto, escribió infatigablemente su obra *Mesías en Gloria y Magestad* [sic], logrando que fuese publicada en 1812 en Cádiz y en 1816 en Londres. Como era de esperar, dado el contenido controversial de su reinterpretación bíblica, ambas ediciones fueron incluidas en el Index el 15 de enero de 1819. Se transformó, tal vez por esta razón, en una las de las principales influencias para el milenarismo

americano del siglo XIX, llegando a ser parte de las bases de grupos como los quáqueros, los adventistas del séptimo día, o los testigos de Jehová.

Desde el punto de vista de Lacunza, las escrituras habían sido interpretadas erróneamente en lo que se refiere a las ideas del «fin del presente siglo» y el «fin del mundo», asegurando que se referían a momentos diferentes de la historia de la humanidad. Desde su interpretación, antes de la venida del mesías, la Iglesia Católica se transformaría en el anticristo – al igual que hiciera De la Cruz - y reuniría a todos los apóstatas y pecadores para ser condenados en el Juicio Final.

En todas estas manifestaciones de espiritualidad incaica es posible reconocer influencias cristianas relacionadas con la concepción temporal del universo, además de la presencia de elementos mesiánicos que introducen la concepción escatológica, y a veces utópica, del mundo. En cada una de ellas es posible reconocer aspectos de la tradición incaica que se mantuvieron intactas, aunque enmascaradas, por mucho más tiempo de lo que se supuso, ofreciendo una muestra de la capacidad de adaptación de la religión americana que permitió su supervivencia por varios siglos. Entonces, ante la evidencia del sincretismo religioso andino en las manifestaciones escatológicas del 1500, debemos preguntarnos por cuánto de milenarismo europeo había en el *Taki Oncoy* o en el *Pachacuti*, qué de propiamente incaico quedaba en el Inkarrí o hasta qué punto se produjo un equilibrio o influencia recíproca entre religiones que hasta ahora han sido vistas como contrarias e irreconciliables.

Zaballa comenta al respecto que aunque no se pueda vincular directamente con el joaquinismo, “en el discurso popular andino colonial destaca la división de la historia en tres épocas que se atribuyen y se sitúan bajo la advocación de Dios Yaya o Padre, de Dios Churi o Hijo y la del Dios Espíritu Santo” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 114) agregando que “esta división del tiempo en tres edades se puede explicar como resultado del impacto de la concepción cristiana del tiempo sobre la idea de mundo andino. De ese

impacto resultó una concepción mestiza en la que se introduce un tiempo futuro y, asimismo, la invención de un paraíso como espacio distinto de lo cotidiano, del presente” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 116), y que para nosotros evidencia la correspondencia de ambas concepciones temporales y espirituales, ofreciendo una manifestación específica del milenarismo andino. En todo caso, “se podría hablar de la existencia de cierto mesianismo, como búsqueda de una época dorada unida a la espera de un salvador de la nación, un caudillo que asumiría elementos religiosos” (Zaballa, *Joaquín de Fiore...* 119) provenientes de la cosmovisión cristiana e incaica.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## 2.5. El mesianismo de fray Francisco de la Cruz

En este punto ofreceremos algunos datos históricos que permiten conectar, con las precauciones del caso, el pensamiento joaquinista con América, y específicamente con Perú. Aunque suficientemente conocidos, estos elementos discursivos no han sido desarrollados ni considerados por la crítica hasta ahora como elementos de análisis en la tarea de reconstruir la realidad social y el contexto teológico colonial. Planteamos que uno de los vínculos más evidentes entre el joaquinismo y América es el propio fray Francisco de la Cruz. Las evidencias apuntan a la formación que recibió el fraile en San Gregorio de Valladolid y cómo esa determinaría la interpretación bíblica e histórica y la profecía que formuló posteriormente en su *Declaración de Apocalipsi*.

Lejos de una lectura antojadiza y circunstancial del contexto indígena virreinal, parece reconocerse en las proposiciones de De la Cruz un discurso nada improvisado, sino más bien fruto de largos años de reflexión y estudio, determinado sobre todo por el influjo que sobre él ejercieron el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza y su mano derecha, fray Juan de la Peña. Ambos habrían introducido a Francisco de la Cruz en el conocimiento del pensamiento escatológico y milenarista joaquinista, en la disidencia del proceso reformista de la Iglesia y en conceptos propios del luteranismo que, en las primeras décadas del siglo XVI, calaba entre los teólogos díscolos de toda España, especialmente en Extremadura y Castilla La Mancha. Del mismo modo, sostenemos que esta proximidad intelectual con las facciones menos ortodoxas de la orden dominica, sumada a la natural inclinación por la magia y la brujería que caracterizaba a De la Cruz, habría desarrollado progresivamente en él una natural curiosidad por los grupos alumbradistas, que logró saciar y reformular durante su malograda estancia en Perú.

El pensamiento de Carranza y Peña, teólogos e intelectuales de primer nivel dentro y fuera del Colegio, marcaría a toda una generación de religiosos,

ya sea para continuar o destruir su legado, de los cuales muchos salieron de los límites peninsulares y pisaron tierras americanas. Ambos fueron los maestros espirituales y filosóficos de De la Cruz y resultan ser figuras determinantes en su pensamiento y su obrar en Lima. Sus enseñanzas dieron sustento teológico a las futuras declaraciones y delirios imperiales de fray Francisco, aunque durante su proceso él reo se viera en la obligación de abjurar de esas herencias intelectuales y suicidarse moralmente para alcanzar la salvación física.

Recordemos que Carranza fue uno de los maestros e intelectuales dominicos más importantes en la España del siglo XVI, protegido de Carlos V, Felipe II e incluso de algunos Papas, pero que hacia el final de su vida se vio inmerso en numerosos pleitos con la Inquisición por sus posturas reformistas que fueron consideradas “extremas”. Eso le costó la libertad, siendo preso por el Santo Oficio y condenado por herejía, ortodoxia y sedición. Su condena no fue solo un castigo personal, sino que sirvió de advertencia para que sus seguidores abandonaran las ideas que los habían convocado en el llamado «partido carrancista». Juan de la Peña y su joven discípulo Francisco de la Cruz habían formado parte del círculo más cercano a Carranza sirviendo como agentes de su doctrina, y por lo mismo fueron los primeros en sentirse vulnerables ante la captura y muerte de su mentor. Los dos huyeron de Valladolid, terminando fray Francisco, como sabemos, en tierras limeñas. Sin embargo lo interesante es evidenciar cuáles eran las ideas que habrían llevado a Carranza y a su grupo a ser perseguidos por los tribunales inquisitoriales siendo por ello indispensable para nuestros fines desvelar si esas ideas pudieron permanecer en el pensamiento de fray Francisco de la Cruz después de llegar a Lima.

Desde luego que las principales evidencias con que contamos de esta influencia del fraile en el Perú, son las que entrega el propio loperano en sus declaraciones que, a veces, resultan demasiado vagas o contradictorias como para asumirlas sin mayor cuestionamiento. Sin embargo, algo que se mantiene

a lo largo de gran parte del proceso y que coincide con la documentación histórica vinculada al caso, se refiere al reconocimiento que hace fray Francisco de su relación intelectual y moral con Carranza, aunque la calidad de esa filiación quedara en entredicho más de una vez, por razones estratégicas: fray Francisco nombró, parafraseó y utilizó como voz autorizada el catecismo carrancista durante su encarcelamiento, creyendo que aludir a una figura de semejante peso podría servirle de salvavidas teológico en medio de un pantano de acusaciones. Solo al final de su proceso caería en cuenta de las consecuencias que le traería esa ingenua declaración de cercanía con Carranza. Pero su retractación llegó muy tarde y poco le valió como excusa. Los errores de Carranza eran ahora los errores propios. Pero, ¿qué implicaba para fray Francisco estar del lado de Carranza?, ¿cuáles fueron los planteamientos compartidos que le significaron el escrutinio inquisitorial y posterior condena a muerte?

El proceso y los datos históricos son bastante claros en este aspecto: el pecado de Carranza y sus seguidores fue adherir a posturas reformistas extremas que se asemejaban y acercaban demasiado el luteranismo, fundamentalmente en relación al cuestionamiento de los alcances y los métodos de la Inquisición y la conquista. Esto, que en otro contexto podría haberse limitado a un enérgico llamado de atención, en la España secesionista del siglo XVI se transformó en un conflicto entre colegiados de San Gregorio de Valladolid y San Esteban de Salamanca, esto es, un problema entre diferentes facciones de la misma orden y entre los franciscanos y los dominicos. La figura del padre Melchor Cano se convirtió rápidamente en el enemigo más acérrimo de Carranza, dividiendo la orden entre los que ofrecían su apoyo a uno u otro bando. Por un lado los “canistas” se reconocen por ser los que mantenían la fidelidad al tomismo y a la tradición dominica, en tanto los “carrancistas” serían un grupo más rupturista en ambos aspectos, mostrando así la presencia simultánea de una rama ortodoxa y otra desviacionista dentro de la misma orden dominica (Cf. Vidal Castelló 40). Esa heterodoxia carrancista era relacionada, maliciosamente por la cúpula eclesial, no solo con luteranismo,

sino además con otros grupos religiosos considerados herejes, como el grupo de los alumbrados, cuya doctrina presentaba algunos elementos comunes con el catecismo de Carranza.

Juan de la Peña, discípulo predilecto de Carranza y profesor de fray Francisco en San Gregorio de Valladolid, declara en numerosas ocasiones que la heterodoxia de los grupos alumbrados e iluminados, dados a la oración, la mística y enseñanza de la doctrina, no le parecía peligrosa ni dañina aunque tuviesen alguna semejanza con grupos herejes luteranos. Su postura es, desde luego, radicalmente opuesta a la de Melchor Cano, pero muy alineada con el pensamiento de Carranza, su mentor. Se asegura en la *Miscelánea de Beltrán de Heredia*, que ambos recibieron su formación en “centros forzosamente influidos por el movimiento iluminista, siquiera fuese en forma inofensiva” (Heredia 464), y no sería de extrañar que esa influencia se viera trasplantada a San Gregorio de Valladolid, a sus aulas y a sus estudiantes, sobre todo porque Peña y Carranza, lejos de ser simples colegiados, eran autoridades teológicas dentro y fuera de las aulas de la escuela vallisoletana.

Además de esto, fray Francisco, discípulo aventajado y protegido de ambos, fue no solo el depositario de esos ideales alumbradistas de la formación carrancista, sino que además, como indica Álvaro Huerga, le permitió experimentar de primera fuente y en carne propia “las inquietudes que sacuden, a alto nivel teológico y político, las aulas y las celdas del Colegio [de San Gregorio de Valladolid]. El laborioso retiro del P. Las Casas, que no da paz a la pluma, entreabrió al loperano los problemas y las posibilidades del Nuevo Mundo, - que va a convertirse en una utopía evasiva para el grupo “carrancista” en abierta lucha ya con el grupo “canista”-. Es evidente la filiación de fray Francisco de la Cruz en el primero” (Huerga 49). Toda este entramado de discursos e ideologías doctrinales y políticas llegaron a fray Francisco a través de sus maestros, y será él quien se asegure de darnoslo a conocer en sus declaraciones: por un lado la formación carrancista que lo acercó a la heterodoxia dominica, y por otro la influencia de Peña que lo aproximó a los



grupos alumbrados. Ambas vertientes se transformarán en los pilares del pensamiento lacruciano y lo llevarán a reducir la distancia ideológica con la escatología propia de los grupos más radicales de España. Como deja en evidencia Vidal Castelló, varios de los numerosos cargos formulados contra De la Cruz “consisten precisamente en haberse mantenido fiel a Carranza y demás «luteranos» de Valladolid, en no haberlos denunciado y en haber trasplantado por su propia cuenta el Perú todas esas herejías y aberraciones, no corregidas sino aumentadas y con agravantes” (Vidal Castelló 33). Fray Francisco de la Cruz llevó consigo a Lima una suerte de semilla de lo que se transformaría en un patológico catecismo heterodoxo alumbradista que quedó patente en su *Declaración de Apocalipsi*, permitiéndonos hoy realizar una reconstrucción más clara y detallada de su filiación joaquinista.

Cuando Huerga define el alumbradismo andino refiere que su *novedad* “no solo por razones cronológicas, sino también por sus rasgos de especie nueva o *criolla*, fue detectada por los mismos inquisidores [...] A juicio de unos y de otros, se trata de un cáncer contagioso, que hay que erradicar con toda urgencia, incluso por yugulación. No eran *utopías literarias* las que sembraban y cultivaban los Alumbrados. Eran, en todo caso, *utopías socio-religiosas* que amenazaban, por su vigor mordiente y por su carga ideológica, echar a pique la ortodoxia romana e hispana del Nuevo Mundo” (Huerga 785). Su carácter utópico radicaría fundamentalmente en la síntesis de varios rasgos: a) el sincretismo apocalíptico; b) el deseo de construcción de una sociedad política y religiosa nueva; c) el fundamento joaquinista de la escatología temporal universal; d) la vinculación con el contexto social en tanto reflejo de anhelos y expectativas espirituales y territoriales transversales (Cf. Huerga 783-784). A partir de esta definición, es posible rastrear aquello que hace de la *Declaración de Apocalipsi* un discurso alumbradista, pero sobre todo, aquello que hace a Francisco de la Cruz un profeta propiamente criollo, en tanto ofrecería una perspectiva escatológica de matices utópicos, en los que el discurso cristiano se recubre de elementos propiamente indigenistas, e incluso en el que aparecen esbozados elementos de una espiritualidad intrínsecamente indiana.

Las proposiciones hechas por De la Cruz ante los inquisidores, graficarían no solo su cercanía a los movimientos alumbradistas, sino además su afán reformista, utópico y apocalíptico, por lo que nos permitimos reproducir y analizar algunas de ellas a continuación<sup>18</sup>.

En primer lugar, recordamos que su condición de «alumbrado de Dios» es reiterada numerosas veces durante el proceso, como queda patente en algunas en sus proposiciones. Afirma que *“habla ya como profeta y como intérprete alumbrado de Dios”* (prop. 33), y repite que *“Dios dijo claramente al dicho fray Francisco en su espíritu que por ahora no obliguen a los indios a confesarse; y luego estuvo fray Francisco un pedazo de tiempo, alumbrado ya de Dios en este punto, considerando cuán conveniente cosa es ésta para los indios”* (prop. 69). Luego vuelve a caracterizarse, indicando que *“dice como intérprete alumbrado de Dios que el que tiene oficio y lugar de Pedro, que es el Papa...”* (prop. 94).

Al deseo de la construcción de una sociedad política y religiosa nueva, es al tema que más proposiciones le dedica fray Francisco, y representa el aspecto más complejo a tratar durante su estadía en las celdas de la Inquisición. Su propuesta representa el mayor riesgo para la sociedad virreinal de su época, y terminó siendo, como hemos indicado anteriormente, la principal causa de su condena. Su reformismo religioso se evidencia en un porcentaje importante de sus declaraciones, como por ejemplo donde se lee que *“dijo Dios que Roma está perdida, y que de aquí adelante quiere Dios que así como Roma ha sido cabeza de la Iglesia Católica hasta ahora, así de aquí adelante lo sea Lima; y que diciendo como solemos decir los cristianos Creo lo que tiene la Iglesia Católica Romana, se entienda Creo lo que tiene la Iglesia que reconoce por cabeza al prelado mayor de Lima, de manera que el prelado de Lima sea Papa”* (prop. 44) sosteniendo además que *“Dios le dijo claramente que quería*

---

<sup>18</sup> Reproducimos de forma íntegra las 163 proposiciones realizadas por De la Cruz ante el Tribunal Inquisitorial, tanto aquellas sacadas de sus declaraciones orales como de las reclamaciones escritas en la soledad de su celda. Estas declaraciones se encuentran en Proceso, 1628v-1631r.

alzar la mano de Roma y pasar su iglesia a las Indias” (prop. 45) y “*que algunas cosas han pasado que parecen significar que Dios quiere que el dicho fray Francisco realmente y como suenan las palabras sea rey en esta tierra y que sea Arzobispo de Lima y Papa*” (prop 53). Sin embargo, su afán reformador no se limitaba exclusivamente a temas relacionados con el alto clero, sino que apuntaba además a modificaciones a nivel dogmático y hasta sacramental. Sostiene más de una vez que es su deseo que “*se casen los clérigos de aquí adelante*” (prop. 57) y que “*en las leyes civiles y gobierno no se tenga tanta atención a sacar dinero para el rey, sino en lo que más conviene a la comunidad*” (prop. 62), por ejemplo permitiendo que “*la comunidad de los indios se confiese el que quisiere; y al que no quisiere, no le obliguen*” (prop. 109), rematando con la sentencia definitiva: “*Que ya Roma se acabó para efecto de pasarse el Papa a Lima, y que esto será sin cisma y que esto es por los vicios de Roma*” (prop. 73).

El fundamento joaquinista de la escatología lacruciana también se puede rastrear, aunque de modo menos evidente, en sus proposiciones. En cuanto a los aspectos formales, la *Declaración de Apocalipsi* presenta una estructura semejante a cualquier texto profético de la época: plantea un estado de crisis espiritual que sería superado con la intervención de una figura mesiánica, que promoverá la depuración de las almas antes del juicio final, luego de lo cual prevalecerá un estado de perfección de manera indefinida. Francisco de la Cruz, por su parte, augura el fin de la Iglesia Católica para el año 1584, y la venida del Reino Eterno al Perú gracias a la figura de Gabrielico, su hijo, venido al mundo como mesías, y con la mediación de él mismo, fray Francisco, que por sus méritos Dios lo ha elegido para ser el nuevo Papa de la Iglesia Católica Andina y reinar sobre toda la tierra.

Sin embargo, además de estos elementos formales, se debe mencionar que su proximidad con las ideas lascasianas hará que la *Declaración de Apocalipsi* adquiera matices mesiánicos de tintes pro-indigenistas, dando como resultado una escatología novedosa, donde el hombre europeo parecía ser, por

primera vez, desplazado de su sitio moral por el hombre americano. Será entonces su interpretación del Libro del Apocalipsis desde una perspectiva pro-indigenista lo que permita vincularlo, más que con una tradición escatológica joaquinista europea, con un (pseud)joaquinismo americano, una escatología andina con rasgos criollizados.

Como indicábamos, la figura del mesías prometido es encarnada en la *Declaración de Apocalipsi* por Gabrielico, el hijo natural de fray Francisco con doña Leonor Valenzuela, una criolla limeña:

“Así mismo, como Heredia sabía ya todo esto, cuando vi que los señores inquisidores querían saber quién es la madre de niño Gabrielico, mi hijo, y que no creían que yo estaba obligado a callarlo por la razón que dije de la confesión, y entendiendo que, si no lo decía yo, había de ser ocasión que, comunicándolo con los teólogos, se publicase más, le envié a decir a la dicha doña Leonor que, aunque se había confesado conmigo, hubiese por bien de que yo dijese lo que había pasado. Y ella me envió a decir que lo dijese” (Vidal Castelló, Actas II, 1, p. 523)

Gabrielico se transforma así en un «mesías» *ad hoc* de acuerdo al contexto: ha nacido en Lima, es hijo de un europeo y una americana, y es hijo de un alumbrado de Dios, que afirma que “aquel niño ha de ayudar a que se salven muchos en esta tierra” (Vidal Castelló 619). De la Cruz sintetiza en su hijo todas las aspiraciones reivindicativas de los españoles-americanos así como las del mundo indígena. Mientras los incas reclamaban por el retorno de las huacas, fray Francisco ofrece un mesías criollo, que vendrá a restaurar el orden que Europa ha subvertido. Asegura fray Francisco que “le dijo Dios que aquel niño Gabriel, hijo del fray Francisco, ha de ser [Sumo] Pontífice y santo varón y el más sabio hombre del mundo y semejante a Salomón en la sabiduría; y que de aquel niño se entiende lo que dice san Juan en el Apocalipsis: Que cuando el cordero que abrió el segundo sello, salió un caballo rufo, y al que iba encima le fue dado que quitase la paz de la tierra (prop. 120).

En esta línea, fray Francisco se preocupa por hacer presente una de las más mencionadas reclamaciones indígenas ante la imposición de la fe, quienes argumentaban que la gran cantidad de leyes y la complejidad del dogma trinitario hacía aún más compleja la conversión al cristianismo. Esto se debe leer además como un obstáculo teológico en el intento indígena de “enmascarar” las prácticas espirituales incaicas con el velo de cristianismo que le permitía subsistir. Fray Francisco se hace parte de esta problemática, incluyendo en su propuesta la finalidad misiológica que su rango eclesiástico y sus circunstancias procesales le imponían, pero además haciendo eco de la demanda indígena, afirmando que “le mandó Dios que remedie todas las faltas del estado eclesiástico y civil de estos reinos, haciendo leyes pocas y enderezadas al bien común” (prop. 105), considerando que “los indios, hablando en general, no tienen entero uso de razón por ahora; y que pocos de ellos hacen pecados que sean mortales, hablando de los indios que no han tratado con españoles” (prop. 111). Tal vez intuyendo lo riesgoso que resultaba anunciar este tipo de reformas en su calidad de reo – aunque para cualquiera hubiese sido un suicidio social hacerlo –, De la Cruz tiene el resguardo de validar sus palabras, ahora en calidad de mesías, argumentando que es “significado por aquello del caballo blanco del primer sello del Apocalipsis, y que salió venciendo para vencer; por lo cual se significa que el dicho fray Francisco sale venciendo y convenciendo aquí, para convencer después a toda la Cristiandad” (prop. 113) de la necesidad de la caída de Roma y de la inminencia de todas sus profecías. Con todo, es evidente el carácter mesiánico de la *Declaración de Apocalipsi*, la finalidad escatológica de sus profecías y la permanente asistencia que pide De la Cruz a los fundamentos teológicos bíblicos para sostener la reestructuración de la Iglesia.

Es por ello que, pese a la disparidad de opiniones, insistimos en que la figura de fray Francisco es un ejemplo claro del trasplante del mesianismo europeo a América, aunque coincidimos en que las evidencias de su filiación joaquinista no son suficientes como para cerrar definitivamente el asunto. Por el contrario, se hace necesario rastrear la evidencia aún no desempolvada de

los archivos para comprender uno de los discursos más complejos y uno de los procesos más anómalos que ofrece la historia de las ideas del virreinato Peruano. Pero no nos detengamos acá. Es bastante usual constatar que las lecturas que se han realizado de la obra de De la Cruz se han limitado a determinar su mayor o menor proximidad al joaquinismo o pseudojoaquinismo europeo, sin considerar un posible influjo del mesianismo y el milenarismo andino. Si bien la primera aproximación es necesaria en la tarea de delimitar las herencias culturales europeas presentes en cualquier manifestación de mesianismo americano, resulta insuficiente cuando se observa que toda la producción de fray Francisco, antes y después de su encarcelamiento, aceptando o rechazando su pretendido estado de «locura», se nutre permanente e inevitablemente de la realidad del mundo que lo rodeó por 17 años. Años de actividad intelectual y misional infatigable, de contacto diario con los indígenas en los distritos a su cargo, y en relación directa con autoridades civiles (militares, políticas, académicas) y eclesiásticas.

Por todo esto, el siguiente elemento a analizar se refiere a la influencia que los movimientos milenaristas y mesiánicos incaicos pudieron ejercer en De la Cruz, y cómo su carga ideológica de carácter lascasiana-carrancista le habría ayudado – o al menos predispuesto - a entrar en diálogo con esta nueva realidad espiritual. Es de esperar, considerando la relevancia social que ostentaba un reconocido teólogo él, concejero y rector de la Universidad de San Marco (1566-1569), que hubiese estado muy al tanto de la realidad social y teológica de su época. Su labor como misionero distrital en contacto directo con los indígenas peruanos durante la primera década de su residencia en el Perú, le debió asegurar el acceso a las primeras fuentes que manifestaban la influencia de los discursos milenaristas y mesiánicos incaicos, que circulaban desde mediados de siglo por todo el virreinato, y que habían adquirido gran popularidad en las aldeas circundantes a la Ciudad de los Reyes y al Cuzco, principalmente. El *Toki Oncoy* estaba en plena ebullición en el 1565, justamente el tiempo en que fray Francisco estaba en mayor contacto con la población indígena y criolla, por lo que no es demasiado arriesgado pensar

que, como sujeto atento a la realidad social y religiosa, el fraile conociera los discursos contestatarios que circulaban entre la población indígena, sospechando o intuyendo además sus alcances y consecuencias inmediatas. Por si no resultara suficiente, la evidencia de este conocimiento lo encontramos en una de sus declaraciones, a inicios de 1572, que destacamos a continuación por la relevancia que representa para nuestra argumentación. De la Cruz afirma en el tribunal y ante los inquisidores Ulloa y Carezuela:

“que los indios del Cuzco dicen comúnmente que estos años ha de haber *pachacuti* y que quiere decir que el mundo se ha de volver abajo arriba y lo de arriba debajo de manera que los mayores sean menores, y los menores y abatidos sean mayores. *Que los del pueblo de Israel han de ser sublimados de aquí en adelante como lo dice la Sagrada Escritura en muchas partes*” (Vidal Castelló 27-28).

Esta cita resulta de vital importancia, no solo por hacer patente el conocimiento que fray Francisco tenía de la religiosidad incaica, sino además porque ofrece una mirada sincrética de la espiritualidad cristiana e indígena. Esto, que había sido habitual entre la sociedad indígena, en vistas de la permanencia camuflada de sus ritos y ceremonias, resulta inusual en un teólogo y misionero dominico. Constatar este fenómeno discursivo lleva a pensar sobre el peligro que representaba para cualquiera plantear la “sublimación” de los pueblos indígenas, justificando sus prácticas de fe y validándolas como fuente de un conocimiento verdadero. No es de extrañar en este sentido que la apelación a la “locura” fuera pobre defensa para un fray Francisco, que a estas alturas parecía haber encendido la mecha de un pensamiento insurrecto incaico.

Pero aunque el contenido de sus declaraciones resulta sorprendente, la forma parece ser bastante recurrente en la retórica colonial contestataria. Como fray Francisco, muchos otros expresaron su disconformidad con el sistema de conquista, proponiendo con mayor o menor cautela alternativas de construcción de la sociedad. La recepción de estos discursos, contrario a lo que podría pensarse, “nos hablan menos de mentes “locas” o excéntricas y más de la existencia de un lenguaje análogo que permea toda la América

durante el gobierno hispánico: las denuncias a los abusos contra los indios, el desplazamiento sociopolítico causado por las jerarquías estamentales, las injusticias provocadas por la propia institución inquisitorial y la corrupción generalizada de las autoridades civiles y eclesiásticas” (Silva Parada 56), pero que en el caso de fray Francisco de la Cruz adquieren un nuevo cariz, en la medida que plantea una retórica alejada del eurocentrismo, y mucho más cercano al sincretismo que había venido caracterizando el pensamiento y actividad espiritual andina.

De este modo, parece ser que la propuesta de Francisco de la Cruz responde de forma exacta a las necesidades de su contexto histórico, no como producto azaroso de una sociedad en crisis, sino más bien como un proyecto meditado y reformulado varias veces, que echa mano a todo su bagaje cultural e intelectual, abarcando las enseñanzas adquiridas desde su paso por Valladolid hasta su encarcelamiento en Lima, de acuerdo a los cambios socioreligiosos que evidenció en sus diversos cargos: por una parte, en una demostración de genialidad y de enciclopedismo dogmático y bíblico superlativos, se hace cargo de toda la doctrina apocalíptica cristiana, reinterpretándola y adaptándola a las necesidades misionales y políticas del virreinato y por otro, se hace cargo de las aspiraciones y tradiciones de los indígenas, incrustando en su discurso elementos criollos que ningún teólogo, cuerdo o acusado de loco, se había atrevido a plantear. ¿Cómo logra fray Francisco amalgamar estas visiones de mundo en un discurso de resistencia y con pretensiones reformistas en Perú?, ¿existe una relación entre las teorías indogenéticas, las tradiciones escatológicas europeas (joaquinistas y pseudo-joaquinistas), las manifestaciones mesiánicas andinas y las interpretaciones utópicas del mundo andino? ¿Pudieron estas líneas de interpretación político-religiosa influir en la configuración de la profecía mesiánica de Francisco de La Cruz?

Para Rocío Quispe-Agnoli, Fray Francisco de la Cruz sería representante de una de las líneas escatológicas que surgieron de forma



exclusiva en el Nuevo Mundo (Quispe-Agnoli 2008), “estrictamente profética apocalíptica en la que hay un agente que se enfrenta al mal, encarnado en el Anticristo, y traerá la paz y el orden” (Silva Parada 25). Pero ese anticristo es encarnado, según la lectura de fray Francisco, por la Iglesia europea, y el agente que enfrenta al mal no es otro que él mismo, alumbrado de Dios y salvador de la cristiandad en América. Con esto, es evidente que las ideas y pensamientos de De la Cruz “fueron la expresión más extrema en América del cumplimiento inminente de las profecías apocalípticas” (Silva Parada 29), tanto de las provenientes del mesianismo y milenarismo europeo como las expresiones mesiánico-milenaristas provenientes de la espiritualidad incaica.

Resulta entonces posible y hasta necesario pensar que la *Declaración de Apocalipsi* de fray Francisco sería el resultado de la amalgama de todas las influencias discursivas que por varias décadas habían estado en el entorno dominico peruano, y que sus planteamientos responderían a las necesidades de la sociedad virreinal en su conjunto. Como confirma el trabajo de Vivanco Roca, “la propuesta de Francisco de la Cruz parecía sintetizar las dos fuentes de insubordinación que amenazaban la estabilidad política del momento: españoles rebeldes frente al poder central de la corona y movimientos indígenas en busca de restaurar el Imperio de los Incas” (Vivanco Roca 33). Esta será la principal causa de la condena de fray Francisco: el trasfondo político de su propuesta religiosa, el peligroso alcance de sus ideas y el contexto favorable a los levantamientos en que las plantea. Desde luego, este final trágico no era algo inesperado. El propio fray Francisco asumía su condición de mártir, lo que elevaba aún más su figura y la hacía aún más peligrosa. Como afirma Millones, “No es extraño que los movimientos mesiánicos acaben con la destrucción de sus seguidores, especialmente de quienes lo lideran, incluido el mesías” (Millones 10), y esto aplica exactamente a la biografía de nuestro malogrado profeta criollo.

**3. EL APOCALIPSIS DE LA IGLESIA EUROPEA:  
RETÓRICA DE LA LOCURA DE FRAY FRANCISCO DE  
LA CRUZ**



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### 3.1 Formas de evangelización en América

Para Ramón Menéndez Pidal, la *Breve Historia de la Destrucción de las Indias*, de Bartolomé de Las Casas se recibió “con aplauso entusiasta por ser denigrante para España y servir como propaganda antiespañola, tanto a los patriotas de la independencia de la Países Bajos, como a los beligerantes en la Guerra de Treinta Años. Esa fama estruendosa recibió nuevo impulso en Europa y América en el primer cuarto del siglo XIX, para propulsar las guerras emancipadoras del continente hispanoamericano” (Menéndez Pidal VI), constatando con ello, tal vez sin desearlo, la continuidad de los discursos proindigenistas en toda América, hasta la independencia de los países colonizados. Por fortuna, fray Francisco no llegó a ser blanco de las investigaciones del filólogo brigantino, ya que muy probablemente habría visto en las declaraciones del loperano algo más de una demostración de locura, sino más bien una afrenta sin parangón al poder regio y eclesiástico hispano, y Bartolomé de las Casas habría pasado a ser una anécdota en este supuesto entramado antiespañol gestado en la Colonia.

Lo indiscutible, dentro o fuera de esta lógica de defensa hispana, es que la *Declaración de Apocalipsi* se transformaría, al igual que los escritos lascasianos, en una amenaza concreta y palpable para la estabilidad social de los virreinos, no solo por la fuerza que adquiriría el discurso de defensa indígena, sino por la rapidez con que estas ideas podrían difundirse como pretexto para justificar tanto los movimientos de reivindicación entre los indígenas ya insurrectos, como aliciente a la sublevación entre los grupos no beligerantes pero críticos de la dominación, y como excusa política entre los españoles descontentos con la autoridad regia que los menospreciaba y relegaba a una ciudadanía de segunda clase. La idea de traspasar a América el centro de poder, pese a su impensable factibilidad, era bastante común como discurso “reivindicativo” entre todos los grupos sociales en tensión con el Gobierno del Imperio. Si bien para los grupos indígenas el rechazo se traducía en el deseo de separación absoluta del modelo de gobierno español, para los

españoles-americanos no se trataba de cambiar la estructura del modelo colonial, sino de cambiar la distribución del poder para tomar decisiones sobre la política económica de ese modelo. Por su parte, las órdenes buscaban fortalecer un modelo apostólico evangelizador más eficiente, que contemplara las diferencias culturales como un potenciador de la labor misionológica. Se debe reconocer, en todo caso, que la estructura socioreligiosa lacruciana sobrepasaba por mucho el espíritu de los dominicos más reformistas, incluso, como se ha planteado ya, a los esfuerzos proteccionistas del padre Las Casas.

El modelo de colonización parecía levantar críticas, o al menos resquemores, en todas las estructuras sociales peruanas, y por ello veremos cómo las muestras del descontento se hicieron evidentes en todo el territorio conquistado. Es posible encontrar manifestaciones más o menos violentas contra la corona muy temprano en el proceso de dominación española en América, que cuestionaban más la forma que el fondo de la evangelización y conquista territorial y espiritual de las Indias.

Una de las primeras oposiciones a la conquista de la que se tiene registro, es la que surgió en La Española, dirigida por el cacique Caonabo (†1496) y posteriormente por su viuda, Anacaona, quienes intentaron confederar a los caciques de la isla para poner fin a los abusos que ya los primeros hombres de Colón estaban cometiendo contra el pueblo indígena. Caonabo fue traicionado por su hermano Guacaganarí, quien prefirió quedarse junto a los conquistadores y abandonar a su gente, logrando los españoles hacerse de las tierras, el oro y las mujeres que codiciaban. (Cf. Oliva de Coll 12-25). Pero la mayor oposición en La Española vendría de mano del cacique taíno Guarocuya, conocido como Enriquillo, joven indígena que fuera salvado de la hoguera por el mismo Las Casas y llevado a un convento franciscano, donde creció y se formó. Pero los abusos que sufrió de parte de los conquistadores y sus encomenderos hicieron que muy pronto se sublevara en contra de las injusticias y la esclavitud de su pueblo, organizando a caciques en una suerte de guerrilla armada para enfrentar a los españoles (1519-1533).

Retoma su nombre indígena, y se dispone a recuperar la dignidad de su pueblo dando la orden a sus hombres de no matar a ningún español. Su actuar se basa en recordar que ningún noble de la isla le juró jamás obediencia al rey de Castilla, que se había comportado siempre como un tirano. Lograría firmar una declaración de paz con los conquistadores, lo que le permitió, a cambio de gran cantidad de oro, recuperar su libertad, de la que disfrutaría, en las montañas más altas de la isla, hasta el final de sus días, (Cf. Oliva de Coll 34-35).

La historia se repite innumerables veces en las primeras islas conquistadas, entre 1492 y 1511, siempre con la misma parca crueldad de parte de algunos españoles y con la misma resistencia vana y sangrienta de algunos indígenas: Hatuey en Haití, Agüebana y Mabodomoca en San Juan, entre muchos más, sufrieron lo que muy pronto sufrirían otros caciques de la llamada Tierra Firme. En Santo Domingo, hacia 1522, se produce la primera sublevación negra, de esclavos traídos desde las costas africanas a trabajar a las nuevas tierras. Todos ellos fueron ahorcados, bajo el yugo de la justicia europea, lo que no impidió que se sucedieran por décadas, otros muchos levantamientos de población indígena y negra en toda la isla. Al parecer, la avaricia del español era tal, que toda la población indígena americana no daba el ancho para la extracción de metales preciosos, haciéndose preciso traer mano de obra esclava negra explotada a explotar el continente, “al mismo tiempo que se sucedían las escenas inauditas de torturas a los autóctonos, de aperreamientos de caciques, incluso hasta después de haberse sometido, entregado todo el oro y prometido amistad” (Cf. Oliva de Coll 49). Desde luego, tarde o temprano, voces en contra de esta forma de dominación debían surgir, y así fue, desde las voces indígenas, en primer lugar, y desde las voces españolas disidentes, en segundo orden, aunque ni las primeras ni las segundas fueran escuchadas y mucho menos toleradas por el gobierno de Indias.

Para comprender el sustento epistemológico del modelo de dominación territorial y espiritual español en América, es necesario enmarcarlo dentro de un fundamento ideológico que sustentaba la acción conquistadora armada y el modelo misiológico de extirpación idolátrica. No se trataba solo de un programa político, sino también de un programa apostólico militarizado que se desprendía de la lectura bíblica, en el que el indígena aparecía interpretado como un ser inferior, débil y propenso a la servidumbre. Se debe recordar que esta superioridad del europeo por sobre el hombre americano se basaba en la dicotomía *hombre-bestia*, que se resumía en el concepto de “salvaje”, concepto que en el siglo XVI poseía un sentido peyorativo y que “estaba ya cargada de atributos espirituales negativos y de dotes físicas positivas. Los “hombres salvajes” o *Naturmenschen*, que con tanta frecuencia comparecían en las leyendas, en el teatro y en la literatura de la Edad Media [...] eran seres feroces, robustos y vellosos, faunescamente lúbricos, que habitaban en lo más tupido de los bosques y en antros cavernosos; eran ciertamente criaturas subhumanas, pero bien distintas de los monos y de las demás bestias” (Gerbi 67). Este sentido de “salvaje” se fue elaborando progresivamente durante el siglo XVI, ya sea por influencia de las teorías aristotélicas del esclavo, o por la reelaboración lascasiana del indio débil e incapaz de realizar trabajos forzados, siendo siempre aplicado a los aborígenes americanos para justificar alguna forma de dominación.

Esto, sumado a las pretensiones utópicas y mesiánico-milenaristas de la dominación americana, hacían del proyecto evangelizador de las primeras décadas del 1500, una obligación antropológica y dogmática antes que una ambición económico-territorial, si bien este discurso se vería trastocado rápidamente luego de la constatación de las riquezas del nuevo continente. Así, hacia mediados del siglo, eran más los que defendían el modelo de colonización por lo que significaba económicamente que por el sustento apostólico o modernizador inicialmente esgrimido. Sin embargo, el fundamento de esta visión de la dominación seguía siendo el contexto evangelizador y dogmático religioso.

Este nuevo paradigma impuesto en América produjo el consiguiente rechazo por parte del hombre andino, “no tanto porque se vieron sometidos a un nuevo orden político, que al fin y al cabo podía haber sido una mera sustitución de un conquistador por otro, cuanto porque la nueva conquista suponía la sustitución de los principios y de la escala de valores que habían regido sus vidas y su relación con la naturaleza, nunca alterada hasta entonces” (Bravo 12), ya que para el mundo indígena, el nuevo modelo religioso representaba mayores escozores que el nuevo modelo político-administrativo, pues el primero trastocaba todo su funcionamiento social y se entrometía en los aspectos constitutivos de la identidad de los pueblos. Los *ayllus*, por ejemplo, estructuras familiares fundamentales de la organización indígena incaica, se vieron profundamente intervenidas por los aspectos más políticos de la evangelización, que establecieron las Reducciones como nueva fórmula de organización territorial, destruyendo la relación de dependencia que las sociedades andinas habían instituido con la naturaleza y sus espíritus protectores, e impidiendo la existencia de divinidades relacionadas con la tierra, como *Con* o *Pachacamac*.

A partir de este momento, y hasta 1565, se produjeron sucesivas sublevaciones indígenas en contra del modelo de conquista espiritual, acompañadas siempre de manifestaciones religiosas que pretendían conservar las expresiones culturales y espirituales del mundo indígena. La iglesia buscó maneras de minimizar el impacto de estas idolatrías en los diferentes distritos peruanos, para luego, en 1567, celebrar el Concilio Segundo Limense, dando paso a un modelo organizado contra la religiosidad incaica, que buscaba erradicar las formas de espiritualidad más arraigadas de la población aborígena andina, denominada «visitas de extirpación de las idolatrías». El mismo fray Francisco dará cuenta de la envergadura de este conflicto que debía enfrentar el proceso evangelizador, escribiendo directamente a Felipe II para denunciar estas prácticas y la flexibilidad con que los misioneros habían abordado el asunto,

“Y hasta ahora pocos días ha, se descubrió un valle que llaman de Guaitas (Guailas) en que habían de doscientos sacerdotes dogmatizadores que de secreto tenían a todos los indios perdidos aunque estaban bautizados y en presencia de los frailes se mostraban cristianos y sacaban de noche los cuerpos muertos de las iglesias y los llevaban a las cuevas o sierras donde tenían sus ídolos y les hallamos más de dos mil ídolos que tenían escondidos en diferentes lugares y hacían sobre esto otras grandes ofensas. Y con ser esto público no se ha hecho otro castigo más de que los frailes que allí están los azotaron como por otros defectos lo fuesen a hacer y de tener en poco estos delitos y no haber castigado los que se saben y publican, vienen ellos a no tenerlos en nada y a cometerlo muy de ordinario” (Carta al rey Felipe, f.2v-2r)<sup>19</sup>.

pidiendo además que para resolver estos conflictos se enviasen teatinos al Perú:

“Ítem por que los religiosos de esta tierra vivimos con poco ejercicio de devoción por habernos dado tanto a las doctrinas, y porque hay para mortificación cristiana en todos estados, sería muy gran remedio para la religión y cristiandad de esta tierra que V.M. enviase acá Teatinos y tengo por muy cierto según la experiencia larga que allá tuve de la liviandad de ellos y de la que acá tengo de esta tierra y del fruto que se hace en las Indias donde los que se hará más servicio a Dios y a V.M. con que vengan una docena de teatinos que los frailes de todas las ordenes” (Carta al rey Felipe, f.2v-2r)

y que se instaurase a la brevedad la Inquisición en el Virreinato:

“Entre otros castigos que se podrían dar a los caciques que hubiesen cometido idolatría o la hubiesen consentido a otros, sería bueno privarlos de los cacicazgos, y dar los cacicazgos a algunos de los Incas que hay muchos y pobres en el Cuzco y suficientes para gobierno de Indios y son parientes de los Reyes que fueron de esta tierra. Y creo que así para esto como para otros inconvenientes que el día de hoy es necesario prevenir, sería bueno V.M. enviase acá Inquisición. Y aunque algunos piensan que por ser muchas las idolatrías de esta tierra no conviene tanto castigo, yo creo que es mejor para que un mal tan grande no cunda y esté extendido tanto, conviene haya más castigo a las cabezas del mal y se pongan rigurosas leyes para lo venidero [...] Y no por poner inquisición contra Indios se extiende que los han de quemar a todos, sino que los inquisidores moderaran las penas conforme a las circunstancias de las personas” (Carta al rey Felipe, f.2v-2r).

---

<sup>19</sup> Hemos transcrito la carta modernizando el castellano, haciéndola más accesible, pero manteniendo intacto su contenido. Esta y las siguientes referencias a este manuscrito son resultado de nuestra propia transcripción. Para la revisión de la carta completa V. Anexo 6.1.2.



Siguiendo esta línea de interpretación como sustento de la extirpación de las idolatrías en las Indias, podemos evidenciar ya en la primera fase de los interrogatorios realizados a Francisco de la Cruz, antes de la pérdida (fingida o no) de su «cordura teológica», una argumentación retórica estrictamente medieval, acudiendo a la “voz autorizada” de la Palabra Revelada como justificación indiscutida de la labor misiológica en América. Leemos que fray Francisco defiende la función evangelizadora a partir de la reformulación del Libro del Apocalipsis, donde la figura del indígena pasa a ser parte del tejido simbólico del Evangelio, dando como resultado un mesianismo aplicado a la realidad espiritual andina. Su formulación cambiará posteriormente, pero en esta etapa inicial de sus declaraciones, siendo aún testigo y no reo, afirmará que en Perú “se nos muestra cómo nos tenemos de haber los eclesiásticos con gente tan flaca, como son los indios. Y que al fin se vendrán a convertir bien. Y que ligará Dios al demonio, no permitiéndole que engañe más a esta gente. Y que esto será por mil años, los cuales se entiendan en el sentido que se entienden en el Apocalipsis” (Vidal Castelló 502-503)

De cualquier modo, el sujeto español veía en la labor misiológica y conquistadora una obligación desde su lugar de enunciación como hombre «civilizado», desde la superioridad moral que le otorgaría su calidad europea moderna. Para Dusserl, la conquista espiritual y moral de las Indias se justifica desde una autocomprensión de sociedad desarrollada que debe acoger y proteger a la menos avanzada por una “exigencia moral”. Pero como el Nuevo Mundo se negaba a ser “civilizado”, se justificó la acción violenta, como un efecto colateral inevitable, para alcanzar la modernización del bárbaro (Cf. Dusserl 350). Fray Francisco y su discurso se apegó a este modelo desde su llegada a Perú hasta el momento de su encarcelamiento. Será después de su reclusión cuando su modelo retórico se verá trastocado, y su discurso se alejará de este constructo validado y propagado por toda América.

La idea de modernidad material deja de estar presente en la mente de De la Cruz, pues su objetivo ya no es la dominación del sujeto indígena. Lo que

pretende ahora es brindar a ese sujeto andino un espacio de enunciación que hasta entonces le había sido negado, y solo habría sido utilizado por el hombre católico europeo, que tendría la hegemonía para hacerlo. No existe ya, para De la Cruz, la superioridad moral hegemónica eurocéntrica, sino por el contrario, se evidenciaría una inferioridad europea que hace patente en el evangelizador la urgencia de rescatar el estado de pureza del hombre americano, reemplazándose la constelación diádica del *civilización / barbarie* por la relación dinámica del *civilización-perversión / barbarie-pureza*, atendiendo a la idea del indígena infantilizado espiritualmente, libre de pecado y capaz de encarnar las utopías cristianas del retorno a un estado natural de la fe.

Surgen de este modo los dos modelos de la evangelización, formulados a su vez como dos modelos de entender la modernidad civilizatoria: el primero, dominante y eurocéntrico, que plantea la necesidad de rescatar de la incivilización al mundo indígena a través de la tarea mosiológica y la imposición de un sistema de gobierno monárquico; y el otro, el criollo y antieuropeo, que plantea como única vía hacia la modernidad el rescate de lo indígena y de la fe propiamente Americana. De este último modelo surge toda una teoría de la salvación y recuperación del mundo indígena que se concretará con una nueva lectura de las Escrituras y, especialmente, una interpretación americanista del Libro del Apocalipsis.

### 3.1.2. El Apocalipsis en América

Huerga dedica gran parte de su investigación sobre los alumbrados en Hispanoamérica a desentrañar las características del movimiento y a las figuras que fueron base en la construcción de un pensamiento apocalíptico heterodoxo criollo, tanto en el mundo novohispano como en el andino. Para el caso del Perú, las páginas se le dedican casi exclusivamente a fray Francisco de la Cruz, que resultaría ser el principal impulsor de las ideas apocalípticas joaquinistas en el Perú. Huelga decir que resulta improductivo reproducir acá las innumerables evidencias que el autor rescata para confirmar la filiación alumbradista del looperano, por lo que remitimos a los lectores interesados en este aspecto a la lectura de este extenso y documentado estudio. Sin embargo, a modo de síntesis, Huerga observa que tanto la biografía como el proceso contra el dominico dan cuenta de un pensamiento apocalíptico de origen joaquinista. Marcado por su origen andaluz supersticioso, su temprano contacto con Las Casas y su proximidad con las ideas reformistas extremas de Valladolid, fray Francisco llegaría a Lima con la convicción de que el proceso de conquista y la misiología implantada en América debían ser reformadas y que un nuevo orden socioreligioso debía establecerse en el Nuevo Mundo.

El real impacto que llegaron a tener estos planteamientos mesiánicos apocalípticos en el Perú son prácticamente imposibles de evidenciar, pero la proyección que su propio autor les daba a los fundamentos alumbradistas los deja ver claramente en sus declaraciones durante el proceso inquisitorial. El sectarismo del que se le acusó rebasaba los límites doctrinales, y se transformó en un asunto político que suscitaba la preocupación de fiscales y visitadores. Curioso resulta que la segunda acusación que se presenta contra De la Cruz se basa en un tema fuera de la jurisprudencia inquisitorial, pues no se relacionaba con aspectos que pudiesen ser considerados herejías, sino más bien con un cuestionamiento a la forma de gobierno que se había implantado en la colonia. Su *Declaración de Apocalipsi*, además de romper con las estructuras ortodoxas de la iglesia, pretendía eliminar los esquemas sociales

impuestos por la corona a nivel social y político, como se manifiesta en el siguiente fragmento de la segunda acusación:

“Así mismo, el susodicho fray Francisco de la Cruz, para mejor haber de sembrar y plantar en estos reinos su secta malvada y errores diabólicos y salir con lo que pretendía, tenía asimismo intento de ánimo de levantarse y alzarse con estos reinos y ser traidor de su rey y señor natural: y con tal intento siempre ha procurado tener amigos y ganar voluntades de soldados y vecinos de esta tierra. Y descubriendo este intento y propósito a cierta persona, le nombró y dijo que muchas personas, a las cuales ha favorecido y hecho sus negocios para hallarlos cuando los apellidase. Y así, dijo de muchas gentes que le favorecieran y defendieran si en la plaza apellidara su nombre, y que todos los soldados le decían que le tomarían por caudillo” (Proceso, f. 963v)

Si se entiende al siglo XVI como un periodo a medio camino entre el medioevo y la modernidad, como un espacio pre-renacentista en el que “convivían la astrología con la astronomía, las matemáticas con la numerología” (Fajardo de la Rueda 238), la razón y la superstición, es posible comprender la forma con que el conquistador y el misionero observaron la espiritualidad andina. Como se revisó en el apartado anterior, la lectura de la biblia representaba la fuente principal de conocimiento no solo sobre lo divino, sino además sobre los aspectos más cotidianos de la realidad terrenal. En Europa, durante este siglo, se había producido un afán por encontrar las leyes que regían el universo mediante la interpretación de la ley sagrada, y al llegar a América, esas interpretaciones se vieron en jaque; se debió, por tanto, buscar la forma de adaptarlas a la nueva realidad espiritual y sociológica que surgía del continente conquistado. La estructuración política de las colonias se fundó así en una lectura renovada de la biblia, siendo el Apocalipsis el libro sagrado que permitía vincular el Nuevo y el Viejo Mundo. Este evangelio ofrecía al cristianismo la posibilidad de actualizar las profecías milenaristas y escatológicas del medioevo, gracias a los aspectos formales y teológicos que parecían relacionarse con las características geográficas, étnicas y espirituales americanas.

Así, tanto en el ámbito novohispano como en el peruano, las órdenes mendicantes misioneras creyeron encontrar la alternativa hermenéutica al final de los tiempos, a la tierra prometida y salvación de la cristiandad. América se representaba como el espacio utópico de cristalización de todas las expectativas espirituales, tanto mesiánicas como milenaristas, europeas; el aborigen pasó a ser la figura en la que se depositaban las lecturas “primitivistas”, es decir, aquellas que caracterizaban al indígena como un ser espiritualmente limpio, vacío de contenidos y corrupciones, propicio para la evangelización y la formación de una iglesia nueva, así como las lecturas “salvajistas”, que juzgaban al nativo como un ser inferior, carente de espíritu, y por tanto le asignaba el rol de esclavo servil incapaz de civilizarse, ni mediante la conversión religiosa (pacífica o militarizada), ni mediante la adopción de estructuras civiles y eclesiásticas foráneas. De este modo, la interpretación bíblica determinaba, de un modo u otro, el entramado social de la Colonia. Pero ese modelo de interpretación y de representación teológico-étnica se vería más de una vez cuestionada, desde dentro y desde fuera de las instituciones coloniales, ofreciendo – muchas veces a partir de enfoques antojadizos y lecturas descontextualizadas de la realidad social americana – otras posibilidades de organización territorial y civil, otorgando al sujeto americano un estatus diferente al que las instituciones civiles y eclesiásticas le habían ofrecido.

En este sentido, observamos en la figura de fray Francisco de la Cruz un representante de la tendencia en la que la presencia del indígena superaría ese espacio de representación que lo limitaba a la calidad de mero receptor de una creencia y una fe ante la cual no tenía nada que ofrecer más que la sumisión. Sobre este aspecto, Vidal Castelló afirma que Bataillon “acertó de lleno pero se quedó muy corto cuando ponderó la importancia del proceso de fray Francisco como «fuente capital para la ideología y la sociología religiosa del Perú de 1570-1580». Se quedó corto en tiempo, en la temática y en las perspectivas y enfoques. Porque el proceso y su documentación aneja son fuente capital para esos temas y otros no solo en el Perú sino en toda Iberoamérica y en España

por lo menos entre 1550 y 1596” (Vidal Castelló 22). Y es que los primeros momentos de fray Francisco en Perú permiten evidenciar la tendencia generalizada del siglo XVI por buscar elementos comunes entre ambos continentes que sostuvieran la teoría de la natural (y divina) tarea de evangelizar, y salvar así las almas de los infieles e idólatras pobladores de estas tierras. Pero el fraile loperano va más allá de lo que su siglo le permitía en términos de interpretación del Evangelio. En su lectura e interpretación bíblica, De la Cruz cree ver las bases de una nueva estructura social, que comenzaría con una revaloración de la Iglesia y su labor misiológica. En sus declaraciones dice vislumbrar una nueva iglesia católica en América, añadiendo que:

“oía decir en España a teólogos (y acuérdome que decían que así lo sentía el obispo de Chiapa, fray Bartolomé de Las Casas, y el maestro fray Felipe de Meneses) que parecía de la Sagrada Escritura que la Iglesia Cristiana se había de pasar a las Indias. Y notaban también cómo casi en un tiempo comenzó la herejía de Lutero y se descubrieron las Indias” (Vidal Castelló 503).

Para el cumplimiento de este propósito divino, debía inicialmente cumplirse una de las etapas de la escatología cristiana, en la que *lo antiguo* sería eliminado para que *lo nuevo* tomase su lugar, es decir, la llegada del tiempo final. Pero desde la perspectiva histórico-teológica de fray Francisco, este tiempo final solo podía completarse con la representación de todos aquellos elementos que la escatología clásica reclamaba: la figura del mesías, del anticristo, los salvos y los condenados. En su profecía, además de anunciar el fin de la Iglesia Europea, incluye aspectos mesiánicos que establecen una relación directa entre su propia biografía, la historia bíblica y la historia del Perú. Surge, primero, la figura de Gabrielico, su hijo, mesías y liberador del Perú; luego, aparece una “voz angelical” que cumple el rol de intermediar entre Dios y él, encarnada en la joven criolla María Pizarro, acusada luego de posesión demoníaca por los inquisidores en el proceso contra De la Cruz. A través de ella el ángel Gabriel le ofrecería a De la Cruz los conocimientos y

revelaría los misterios que le permitirán afirmar el fin inminente de la cristiandad europea y de toda la iglesia romana:

“Y así creo de cierto que lo me dijo el ángel la primera vez que fui con Gasco a casa de doña María Pizarro, como he confesado (que Dios quiere remendar al Perú) y lo que después me dijo a mí con encarecimiento (que son grandes misterios los que allí pasaban), las cuales palabras parece que significan que son estas cosas para cumplimiento de alguna cosa de la Sagrada Escritura. Y de cosa muy notable es significar que aquello que ha pasado con doña María Pizarro (de demonios y ángeles; y después [de ser] expelidos los demonios, hacer aquella representación de desposorio con Cristo) representa que Dios tiene de expeler a los demonios del Perú y ha de hacer a esta tierra esposa suya o Iglesia suya, como lo que representó en Oseas, como he dicho.” (Vidal Castelló 534-535)

Por la misma vía se le revelará a De la Cruz el futuro del Perú, lugar en el que devendrá el cumplimiento del milenio y se cumplirán las profecías apocalípticas. A esto agrega, con curiosa cautela, su sospecha de que los indígenas del Perú serían los descendientes de una de las Tribus Perdidas de Israel, acudiendo a evangelios no canónicos para fundamentar su hipótesis:

“Y ya que no puedo estudiar, porque no se me dan libros, quiero decir una sospecha que tengo desde que estoy en el Perú, para que se estudie o mire para inteligencia de lo que dijo el ángel que son grandes los misterios que allí pasaban, como he confesado (y la misma sospecha tienen otros a quien he oído tratar de esto). Y es que los indios de esta tierra son descendientes de las tribus del pueblo de Israel que se apartaron de Roboán, de los cuales (según lo que yo he leído) no se sabe qué se hicieron. Y fundo esta sospecha en que uno de los libros de Esdras que no están recibidos por canónicos, dice que abrió Dios un pedazo de mar o un mar y llevó por allí a aquel pueblo de Israel” (Vidal Castelló 536),

para finalizar con la sentencia en la que predice la caída de la Iglesia Apostólica Romana y anuncia el resurgimiento de la cristiandad en el Perú:

“Y acuédase muy bien distintamente que Dios dijo una de las noches que este confesante estuvo anajenado de su sentido (estando allí Juan Osorio y Cornieles, el muchacho) dijo Dios

que Roma está perdida y que de aquí adelante quiere Dios que, así como Roma ha sido cabeza de la Iglesia Católica hasta ahora, que de aquí adelante lo sea Lima. Y que diciendo, como solemos decir los cristianos, *Creo lo que tiene la Iglesia Católica Romana* se entienda *Creo lo que tiene la Iglesia que reconoce como cabeza a prelado mayor de Lima*, de manera que el prelado de Lima se Papa.” (Actas II, 1, p. 726)

El progreso de la profecía apocalíptica en Perú es clara para De la Cruz. Se castigará a los impuros que forman la Iglesia europea, luego a los pecadores en América, quedará el Nuevo Mundo limpio y se dará inicio al tiempo nuevo en el que los indígenas formarán la Iglesia americana, con él a la cabeza. Sus profecías se sostienen, como se observa, en una reinterpretación bíblica, en la que la tradición mesiánica y milenarista europeas serán los pilares de su escatología indiana. Sumado a esto, fray Francisco va a recurrir a las nuevas expresiones de la teología post-reformista, entendiendo que ni las idolatrías indígenas ni el luteranismo, sino la misma cristiandad que dominaba Europa representaba el mayor peligro y principal fuente de corrupción para el Nuevo mundo:

“Y esto decía y lloraba, acordándose de lo que Dios le había dicho: Que Roma está perdida y que quería alzar la mano de ella. Y luego preguntó (y cree que Juan Osorio): *¿Quién la ha destruido? ¿Luteranos? Y respondió Dios con mucho sentimiento: ¡No, sino malos cristianos!* Y dijo más Dios, hablando de este confesante: *¡Días ha que este hombre lo lloraba, entendiendo o sospechando que Roma había de ser destruída, y no lo osaba decir por no escandalizar!* Y según verdad, el jueves y viernes en la noche antes que le dice la locura, se lo había dicho Dios claramente que quería alzar la mano de Roma y pasar su Iglesia a las Indias” (Vidal Castelló 726-727)

Cuando la locura de fray Francisco se desata en la audiencia del 20 de noviembre de 1574, sus cautelas y resguardos, su sentido de autoprotección incluso, parecen quedar relegados por sus ímpetus mesiánicos. Deja atrás todos los argumentos bíblicos para iniciar la fundamentación de sus profecías desde su calidad de “alumbrado” y elegido por Dios para la salvación y protección de Perú:



“Y así se acuerda este confesante que, habiéndole Dios dicho que España está perdida y tomada por el turco, le añadió estas palabras: ¡Pero estélo o no lo esté destruída o perdida, tú has de ser señor del Perú!, diciendo por este confesante. Y en cuanto toca a esto de que este confesante ha de ser señor del Perú, dijo su propia cabeza y entendimiento que se podía entender que ha de ser señor de esta tierra siendo santo varón, humilde, manso y menospreciador del mundo [...] Y el mismo Dios, hablando del pueblo de Israel, dice: *¡No toques a mis Cristos!* Y este nombre *Cristo*, entre otras significaciones, quiere decir en la Sagrada Escritura rey y sacerdote. (Vidal Castelló 748-749)

Estas palabras serían explicadas por sus contemporáneos como fruto del delirio. No cabía otra explicación. El mismo de la Cruz dirá, meses más tarde, que lo que dijo lo hizo estando fuera de sí. Consciente de las consecuencias que le traerían sus palabras, el fraile, agotado tras casi un año de audiencias, decide hacer un último intento exculpatario afirmando que sus palabras fueron fruto de la locura. Esta locura se le había manifestado en la imposibilidad de controlar su cuerpo y su mente, lo que lo hacía bailar de manera involuntaria:

“Y entendió de repente que *Anti* quiere decir contra, y luego la otra sílaba siguiente que es *pas*, y dijo contrapás, el que hace el *contrapás*, entendiéndolo y aplicándolo [a] aquel baile que entonces actualmente hacía este confesante. Y luego a la hora fue arrebatado con más violencia en espíritu, alabando a Dios porque le daba aquellos trabajos de tener aquellos trabajos con lo demás anejo a la prisión del santo oficio, y porque le llamó por testigo fiel de sus misterios al modo que dice san Pablo de sí mismo: *Gratias ago ie qui me confortavit*, etc., *et fidelem estimabit, ponens in ministerio.*” (Vidal Castelló 717)

De poco o nada le servirá esta explicación al fraile loperano. Los inquisidores ya estaban decididos a castigar el proyecto que De la Cruz había presentado ante el Tribunal. Sus palabras resultaban más peligrosas que sus actos. El momento histórico que vivía el Perú, en que las revueltas y sublevaciones indígenas iban en aumento, no podía permitir la presencia de discursos que incentivaran algún tipo de inestabilidad social, ni menos mostrar debilidad en la condena de aquellos que levantaban discursos que atentaran

contra la Corona, la Iglesia y el dogma. El proyecto indigenista lacruciano, sin embargo, no solo resultaba peligroso solo por su contenido teológico, sino sobre todo por su contenido y proyecciones políticas, que era el principal asunto de debate entre los inquisidores y observadores que estaban llevando el proceso. Justificar una condena por asuntos políticos no era viable cuando las razones de la reclusión remitían a temas canónicos. De la Cruz lo sabía, pero será él mismo quien les brindará la excusa perfecta para cerrar el caso:

“Y con la humildad que puede, por consejo de Dios, pide a los señores inquisidores que le digan la causa por [la] que le tienen preso en cuanto es de la parte de los dichos señores. Porque las causas que este confesante entiende de este proceso, no le parece que son bastantes para tenerle en la prisión que le tienen. Y esto dijo que lo decía por consejo de Dios porque [...] si es porque dijo que Dios le dijo que quiere Dios destruir a España y a Italia por los pecados de los hombres, mírese que no es costumbre de los buenos cristianos del Testamento Viejo y Nuevo maltratar a los profetas que Dios envía para que les reprendan sus faltas y que las enmienden; si no, que los castigará y destruirá Dios. Y si la causa es porque ha dicho que se ha de mudar la Iglesia a las Indias, nótese que otros lo han dicho primero en nuestros tiempos, y no los han prendido por la inquisición por ello.” (Vidal Castelló 867).

El colofón de este proceso lo encontramos justo cuando De la Cruz hace explícito lo que tantas veces había dejado entrever ante sus perseguidores: los indígenas del Perú debían formar y gobernar, en calidad de príncipes de la Iglesia, la nueva cristiandad en el Perú:

“cesarán las pretensiones de oro y plata para enviar a España, y las pretensiones de oficios y beneficios. Las cuales pretensiones, o lo que por ellas indebidamente pretende, llama Dios *ídolos* en muchas partes de Escritura. Y la causa manifiesta por que cesarán las pretensiones de oficios y beneficios es porque tiene Dios de gobernar tan familiar y tan claramente al pueblo de Israel, declarando quién quiere el mismo Dios que sean obispos y gobernantes, etc., que no habrá lugar de negociación humana, sino virtud y concretar el corazón con Dios, que lo sabe y lo ha de hacer todo”. (Vidal Castelló 1209).

En la audiencia de la tarde del 7 de diciembre de 1575, fray Francisco se desdice completamente, por primera y última vez, afirmando que todo lo que ha dicho lo ha dicho estando loco y sin juicio. Su desesperada enunciación contrasta con las posteriores descargas, como la de su carta de réplica ante el tribunal fechada el 27 de enero 1576. En ella Francisco de la Cruz, soberbio y arrogante, se declara inmune a lo que el Tribunal pueda hacer en su contra, y señala que “las guerras que ha de haber en el Perú (según Dios me dijo) han de ser para que se maten los que conviene al bien común que mueran; y que no me podrán hacer daño y será para mayor asiento de paz en el reino” (Vidal Castelló 1369). Para finalizar este apartado, reproducimos un fragmento de la sentencia contra fray Francisco de la Cruz, leída el 13 de abril de 1578 en la Audiencia de Lima:

“Fallamos, atentos los auctos y méritos del dicho proceso, el dicho promotor fiscal haber probado bien y cumplidamente su acusación según y como probar le convino, damos y pronunciamos su intención por bien probada. En consecuencia de lo cual, que debemos declarar y declaramos el dicho fray Francisco de la Cruz haber sido y ser hereje pertinaz, heresiarca, dogmatizador y enseñador de nueva secta y errores y haber hecho y cometido todos los delitos de que fue acusado y otros muy muchos que ha confesado, y que la sumisión que hace al Sumo Pontífice Romano es falsa y simulada y por ello haber caído e incurrido en sentencia de excomuniación mayor y estar ligado de ella. Y mandamos que actualmente sea degradado de todas las órdenes que tiene, y así degradado le debemos relajar y relajamos a los muy magníficos alcaides ordinarios de esta ciudad, a los cuales rogamos y encargamos muy afectuosamente (como de derecho mejor podemos) se hayan benigna y piadosamente de él. Y declaramos los hijos de dicho fray Francisco y sus nietos por la línea masculina ser inhábiles e incapaces y los inhabilitamos para que no puedan tener ni obtener dignidades, beneficios ni oficios públicos y de honra, ni poder traer sobre sí ni en sus personas oro, plata, piedras preciosas ni corales, seda, chamelote ni paño fino, ni andar a caballo ni traer armas ni ejercer ni usar de las otras cosas que por derecho común (leyes y pragmáticas de estos reinos, instrucciones y estilo del santo oficio) a los semejantes inhábiles son prohibidas. Y por esta nuestra sentencia definitiva juzgando, así lo sentenciamos, pronunciamos y mandamos en estos escritos y por ellos. El licenciado Carezuela, el licenciado Antonio Gutiérrez de Ulloa. Fray Miguel Adrián, presentado.” (Vidal Castelló 1644-1645)

### 3.2. El origen del indígena americano

La tarea evangelizadora que los conquistadores españoles emprendieron en América de mano de las órdenes mendicantes durante los siglos XV y XVI, trajo consigo la problematización en torno al valor de las costumbres, las estructuras socio-políticas y, sobre todo, al origen y estatus social del indígena americano. La formulación y debate sobre estas preguntas no respondería solo a la cotidiana necesidad de entender a ese Otro desconocido, sino que además determinaría la forma en que la conversión del infiel se llevaría a cabo y la manera en que la corona española justificaría o no prácticas como la encomienda, la esclavitud de los indígenas y toda una economía indiana ventajosa a los intereses imperiales. En este marco, los primeros evangelizadores llegados a México, el clero secular y la corona, debatirían sobre la “calidad humana” o la “capacidad racional” de los indígenas, como cualidades que determinarían la posibilidad y necesidad de instalar la fe cristiana en el Nuevo Mundo.

Este apartado pretende revisar parte del aparataje crítico que aborda el debate teológico-étnico y social en torno al origen del indígena americano, su legitimación como humano racional y la forma en que este proceso determinaría las estrategias de evangelización y validaría una suerte de guerra justa, implementadas por los conquistadores y las órdenes religiosas en América. Específicamente, analizaremos la influencia que la orden dominica ejerció en la formulación de una política de evangelización y una economía del indio en el Perú del siglo XVI. Para realizar una revisión exhaustiva de las diferentes fuentes en las que el origen del indio americano es discutido, creemos necesario reconstruir primero un panorama general de las problemáticas que este tema generó entre los evangelizadores, el clero secular y la corona española durante el s. XVI. La concepción que del indígena de la Nueva España y del Perú virreinal elaboraron los conquistadores y evangelizadores nos permitirá aproximarnos a un complejo proceso de discusión fenomenológica, étnica y religiosa que durante la conquista y la

colonia en América generó posturas encontradas, fundamentalmente por la relevancia que la determinación del estatus humano/racional del indio representaba para las estructuras sociales y la economía española del período. En este sentido, revisaremos las teorías que postulan el origen hebreo de los indios americanos, y cómo esta sirvió de argumento tanto para aquellos que estaban a favor de una evangelización violenta encabezada por los conquistadores, como para quienes defendían la postura contraria de evangelización pacífica a través de la prédica, del mismo modo que nos permitirá entender cómo la encomienda y la guerra justa fue justificada por unos y rechazada por otros.

Sin duda, las Sagradas Escrituras fueron la principal fuente de autoridad para establecer un vínculo entre el Nuevo Mundo y su posible origen hebreo. Como revisaremos a continuación, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento parecían entregar pruebas de una ascendencia judía de los pueblos prehispánicos. Pero además, la tradición milenarista permitía reforzar dicha interpretación, ya que algunos autores “consideran que un elemento propio del mesianismo profético, más o menos influido por el judaísmo, es la referencia a la «Nueva Jerusalén»” (Zaballa, La discusión... 358). Para Huddliston, “the theory that Indians of America descended from the Hebrews, or more particularly the Ten Lost Tribes of Israel, apparently originated in published from with Joannes Fredericus Lumnius’ *De Extremo Dei Iudicio et Indorum vocatione* issued at Antwerp in 1567” (Huddliston 34). Para este autor, “as early as 1511 Pedro Martir de Anglería (1944:29) left open the possibility of a Jewish origin for the natives when he reported the story that Columbus had identified Española as Ophir. Presumably, if Española were Ophir, Solomon’s sailors might have Leith venid the progenitor of the Indians. [...] Anglería later noted (1944:308-309) in the parto of his *Décadas* printed in 1530, that the Indians of Yucatán practiced circumcision, but he did not postulate a Judaic origin” (Huddliston 33).

Recordemos que Ofir, ciudad bíblica de donde provenían las riquezas del rey Salomón, referida numerosas veces en las Escrituras<sup>20</sup>, fue relacionada frecuentemente con el Perú virreinal. Pero al respecto, Joseph de Acosta descarta toda posibilidad de que Ofir sea geográficamente Perú, indicando que se trata de una metáfora Bíblica mal interpretada por los conquistadores e historiadores de su época. Acosta comenta que “Francisco Batablo, hombre en lengua hebrea aventajado, [...] decía en los escolios sobre el capítulo nono del tercer libro de Los Reyes, escribe que la Isla Española que halló Cristóbal Colón era el Ofir, de donde Salomón traía cuatrocientos y veinte o cuatrocientos y cincuenta talentos de oro muy fino [...] y no faltan autores doctos que afirmen ser Ofir este nuestro Pirú” (Acosta 45), indicando que la relación lingüística que se esgrimía para vincular ambas regiones es forzosa y artificial, y que “cuando no se traten de indicios ciertos sino conjeturas ligeras, no obligan a creerse más de lo que a cada uno le parece” (Acosta 45). Al mismo tiempo, Acosta niega la posibilidad del origen hebreo de los indígenas americanos, afirmando que muchos autores han acomodado un versículo del capítulo 13 del libro IV de Esdras, diciendo que los indios “fueron de Dios llevados a donde nunca habitó el género humano y que la tierra en que moran es tan apartada que tiene año y medio de camino para ir a ella, y que esta gente es naturalmente pacífica” (Acosta 68). El versículo al que Acosta se refiere, es el siguiente:

“Son las nueve tribus que fueron llevadas cautivas de sus países en tiempos de Salmanasar (*Salménásor*), rey de Persia, quien las conducía prisioneras a su reino. Estos mismos concibieron el proyecto de abandonar la raza de su pueblo e ir a una tierra que no habitaba ningún hombre; A fin de guardar su ley, que no habían guardado en su país. Penetraron por el estrecho pasaje del Eufrates (*Efrat'is*). Entonces el Altísimo hizo un milagro para ellos; detuvo las fuentes del río hasta que hubieron pasado. Su país está a una distancia de un año y medio y su nombre es Azaf. Permanecieron allí hasta los últimos días” (IV Esdras, XIII, 40-46).

---

<sup>20</sup> Cfr. 1Reyes 9:28; 1Reyes 10:11; 1Reyes 22:48; 1Crónicas 29:4; 2 Crónicas 8:18; Job 22:24; Job 28:16; Salmos 45:9; Isaías 13:12.

La relación entre el pueblo judío y los indígenas americanos también fue desarrollada a partir de las palabras del profeta Oseas, que escribe:

“Y dijo Dios: Ponle por nombre Lo-ammi, porque vosotros no sois mi pueblo, ni yo seré vuestro Dios. Con todo, será el número de los hijos de Israel como la arena del mar, que no se puede medir ni contar. Y en el lugar en donde les fue dicho: Vosotros no sois pueblo mío, les será dicho: Sois hijos del Dios viviente. Y se congregarán los hijos de Judá y de Israel, y nombrarán un solo jefe, y subirán de la tierra” (Oseas 1, 9-11).

Esto se refuerza con varias posturas que relacionan algunas costumbres, toponimias y lexemas propios de los indígenas de la Nueva España y del Perú con vocablos del hebreo. Por ejemplo, “yet in his *Apologética historia* Las Casas berated the “Doctor [Roldán]” who had postulated a Jewish origin on the basis of a few words and the practice of circumcision” (Huddliston 34). Lo mismo afirma Gliozzi al indicar que “Il tentativo sembra risalire agli anni intorno al 1540, e si trova esposto in un manuscritto, firmato dal Doctor Roldàn, nel quale ci si propone di dimostrare che «gli indios delle Indie, isole e terraferma del mare oceano, che dipendono attualmente della postestà della corona di questi regni di Castiglia, sono ebrei della gente delle dieci tribú di Israele»” (Gliozzi 50) basándose en las coincidencias fonéticas entre algunas toponimias bíblicas y otras mexicanas. El mismo Francisco de la Cruz, además de decir que los indígenas peruanos eran “descendientes del pueblo de Israel, añade que le dixo Dios que tienen estos indios muchos vocablos de la lengua hebrea. Y preguntando este confesante a Dios de aquel vocablo que usaron los judíos cuando vieron el *maná*, que es, según está escrito en la Biblia, *man hu?* o *man haw?*, respondió Dios que el vocablo fue propiamente pronunciado este *manachú?*, sin interrogación admirativa” (Huerga 382).

Por otra parte, Durán, absolutamente convencido de esta teoría indogenética, y reforzando la profecía de Betanzos, dice que “á la demasiada ocasión que esta gente nos da con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia á la de los judíos, que podríamos

ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea, y creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros y hipocresías, tan emparentadas y propias de las de los judíos, que en ninguna cosa difieren” (Durán, 1867: p. 1). Durán cita numerosas fuente bíblicas para confirmar “el castigo rigurosísimo que Dios prometió a estos diez tribus por sus grandes maldades, y abominaciones y nefandas idolatrías, apartándose del culto de su verdadero Dios, de quien tantos beneficios auían recibido: por pago de tal ingratitud les promete Dios, en los lugares acotados, un azote y castigo rigurosísimo qual le vemos cumplido en estas miserables gentes” (Durán 3).

Del mismo modo, el libro *Chronographia* (1567) del cosmógrafo francés Gilbert Genebrard, ha sido utilizado frecuentemente para referirse al origen hebreo de los indios americanos, y cita numerosas veces las escrituras para justificar dicha teoría. Entre sus fuentes destacamos la siguiente, pues servirá de fundamento principal para muchos otros autores que apoyan esta teoría de indogénesis hebraica:

“Porque los hijos de Israel pecaron contra Jehová su Dios, que los sacó de tierra de Egipto, de bajo la mano de Faraón rey de Egipto, y temieron a dioses ajenos, y anduvieron en los estatutos de las naciones que Jehová había lanzado de delante de los hijos de Israel, y en los estatutos que hicieron los reyes de Israel. Y los hijos de Israel hicieron secretamente cosas no rectas contra Jehová su Dios, edificándose lugares altos en todas sus ciudades, desde las torres de las atalayas hasta las ciudades fortificadas, y levantaron estatuas e imágenes de Asera en todo collado alto, y debajo de todo árbol frondoso, y quemaron allí incienso en todos los lugares altos, a la manera de la naciones que Jehová había traspuesto de delante de ellos, e hicieron cosas muy malas para provocar a ira a Jehová. Y servían a los ídolos, de los cuales Jehová les había dicho: Vosotros no habéis de hacer esto. Jehová amonestó entonces a Israel y a Judá por medio de todos los profetas y de todos los videntes, diciendo: Volveos de vuestros malos caminos, y guardad mis mandamientos y mis ordenanzas, conforme a todas las leyes que yo prescribí a vuestros padres, y que os he enviado por medio de mis siervos los profetas.” (II Reyes, XVII; 7-13)



Ante este panorama, nos preguntamos por el origen de las razones para defender o rechazar el origen hebreo de los indígenas americanos. Sin pretender reducir el complejo entramado social que se comenzaba a gestar en América, creemos que esto se debía tanto a razones religiosas como a intereses puramente económicos. Más allá de la validez de su origen hebreo y descendencia de las Tribus de Israel, la calidad humana del indio americano determinaría el provenir de los encomenderos y establecería una nueva forma de relacionarse entre la corona española y los pueblos conquistados. Es decir, una lectura favorable a las teorías hebraicas ponía en tela de juicio los procesos de evangelización y conquista que hasta entonces los españoles habían llevado a cabo, especialmente en Nueva España y en Perú. De allí que muchos evangelizadores acomodaran estas teorías para justificar la esclavitud y servidumbre de los indios, así como también serviría a otros para reclamar la libertad natural del indígena, su racionalidad y su capacidad de ser evangelizado por la palabra.

En este asunto, adquiere especial relevancia el caso del padre Betanzos, que con sus profecías apocalípticas auguraba el exterminio de los pueblos prehispánicos, afirmando que debido a sus costumbres idólatras y conductas pecaminosas, serían castigados por Dios. Si bien los especialistas aún no han podido llegar a un consenso respecto al carácter antiindiano de Betanzos, es claro que su propuesta distaba mucho de la revalidación indiana propuesta por Las Casas. Según Assadourian, “nunca, en cualquier documento escrito por Betanzos desde por lo menos 1526 hasta su muerte en 1549, se encontrará la menor relación entre los fundamentos de su “profecía” y aquellos otros con que Las Casas denunciaba la destrucción demográfica de las Indias” (Assadourian 488). Para Betanzos, la justicia Divina exterminaría a los indígenas por sus propios pecados, mientras que, para Las Casas, como se verá detalladamente más adelante, el exterminio de los indígenas sería llevado a cabo por la propia evangelización de los conquistadores, el sometimiento a la esclavitud y a la servidumbre forzosa. Sobre este tema, el Dominico anónimo indica que “la despoblación total india constituye mayor pena y mayor castigo

para los propios españoles en tanto les faltarán todas las «temporales conveniencias» (Assadourian 490), aludiendo a la pérdida de las encomiendas y con ello, a la desintegración de la fuerza productiva que sustentaba hasta entonces la conquista. Sin embargo, nos resulta difícil creer, como afirma Assadourian, que “los españoles de la conquista, aunque con harta frecuencia usaban adjetivos malsonantes para calificar a los indios, nunca pusieron en entredicho la naturaleza humana de ellos, sino solo el grado en que lo eran plenamente al cuestionar su capacidad racional” (Assadourian 502), puesto que era justamente la ausencia de esa cualidad la que justificaba la implementación de las encomiendas y por tanto, el argumento principal a defender en el contexto de este sistema económico.

Para ilustrar este punto, Durán Padilla nos relata una escena en la que Betanzos, frente al pontífice, saca unas “imágenes de pluma muy bien labradas” que “admiraban por su composición, pues una a una habían sido asentadas todas aquellas pequeñitas plumas, dejando después una obra tan maravillosa y bien compuesta. Lo que más maravilló al pontífice y a los Cardenales fue una mitra de pluma maravillosamente obrada, que había sido de un sacerdote de los ídolos, y otra hecha de pedrería, de turquesas y esmeraldas. Sacaron también algunos instrumentos con que los idólatras sacrificaban hombres al demonio, y en particular unas navajas de dos filos muy resplandecientes y vistosas, y mucho más agudas y punzantes con extraña sutileza” (Dávila Padilla 59-60), demostrando fehacientemente con esto que los indígenas sí contaban con prácticas idólatras y que por tanto merecían el castigo divino de ser exterminados. La única forma de evitarlo, era a través de una evangelización violenta, que sometiera a los indígenas a la “tutela” de los españoles y que, a través de las encomiendas, regulara la productividad para la corona.

Vemos entonces que, por un lado, los dominicos en México que seguían a Betanzos abogaban por una evangelización que sometiera por la fuerza a los indígenas a la fe cristiana y los sacara de la idolatría que cargaban desde su

pasado judío, sin lo cual, serían castigados ejemplarmente por Dios. Por otro lado, vemos al dominico Las Casas alegando por la necesidad de evangelizar pacíficamente a los indígenas, cuyo origen bíblico confirmaba su calidad humana, y aún más, los reconocía como pueblo elegido por Dios para continuar la tarea evangelizadora. Así, comenzaban a generarse disputas sobre el modo de evangelizar y sobre las libertades que les correspondían a los indígenas.

Sobre este aspecto, llama la atención la carta que el Obispo Garcés le envía a Paulo III, acusando a los cristianos, “cuya codicia es tanta que por poder hartar su sed quieren porfiar que las criaturas racionales hechas a imagen de Dios son bestias y jumentos, no a otro fin de que los que las tienen a cargo, no tengan cuidado de librarlas de su codicia sino que se las dejen usar a su servicio conforme a su antojo”<sup>21</sup>. Con esto, reafirma la postura lascasiana que pretendía otorgar libertad a los indígenas y evangelizarlos pacíficamente por medio de la prédica. Sin embargo, esta postura no sería desatendida por la corona ni por el papado, pues nos encontramos, por ejemplo, con el Nombramiento de la *Segunda Audiencia* (1530) para la Nueva España, que vino a rectificar los daños que los primeros conquistadores habían cometido contra los indígenas. Esta prohibía la esclavitud, la servidumbre y la venta de sus hijos. Sin embargo, como afirma Fernández Rodríguez, “algunos comenzaron a advertir que ante esta nueva legislación algunos núcleos indígenas se *envalentonaron*, rebelándose en contra de la presencia española” (Fernández 187), lo que se tradujo en un posterior permiso para esclavizar a esos indígenas insurrectos<sup>22</sup>, pero manteniendo vigente el mandato de 1530. Ante la posibilidad de esclavizar nuevamente a los indígenas, adquirieron gran valor las Ordenanzas, como la que publica el Virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, en la que llama a tratar bien a los indios (Cf. Fernández 192).

---

<sup>21</sup> Julián Garcés OP, *Carta Latina* dirigida a Paulo III (1537?), citada por Assadourian, 1998, p. 474 – 475.

<sup>22</sup> Carta de la Emperatriz desde Medina del Campo a los Oidores Novohispanos, firmada el 20 de marzo de 1532. Cfr. Fernández, 1994: p. 188.

También nos encontramos con la *Sublimis Deus*, bula papal que condena la esclavitud, prohíbe la servidumbre y obliga a los conquistadores a entregar a los indígenas lo que les es propio. Sin embargo, la bula *Sublimis Deus* no pretende definir la racionalidad del indígena, sino que, suponiendo que dicha racionalidad le es propia en tanto los indios sí son hombres, declara que los indígenas tienen derecho a su libertad, a disponer de sus posesiones y, a la vez, a abrazar la fe, que debe serles predicada con métodos pacíficos, evitando todo tipo de crueldad. La *Sublimis Dei* determina que “dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre” (Hanke 112).

Esta breve síntesis de las teorías indogenéticas hebraicas permitirá establecer ciertas diferencias que dentro de la orden dominica se venían desarrollando desde inicios del s. XVI, y que van a ser la base sobre la cual fray Francisco de la Cruz elaborará su particular *Declaración del Apocalipsi*, en la que los indígenas jugarán un rol primordial, como veremos a continuación.

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### 3.2.2. El origen indígena en la *Declaración de Apocalipsi*

Bien sabido es que las ideas de De la Cruz fueron juzgadas y catalogadas como herejías más por su trasfondo político-social que por su relevancia teológica. Si bien es cierto que el fraile dominico “habla como profeta y como intérprete alumbrado de Dios” (Huerga 416), su condena se refiere a la profunda reestructuración de la iglesia católica y la jerarquización antiseccular y anticlerical que en sus declaraciones propone. La tesis fundamental de su doctrina entiende que “Roma está perdida y que de aquí adelante quiere Dios que así como Roma ha sido cabeza de la Iglesia católica hasta ahora, así de aquí adelante lo sea Lima” (Huerga 418) y “que Dios quiere que el dicho fray Francisco realmente y como suenan las palabras sea rey en esta tierra y que sea arzobispo de Lima y Papa” (Huerga 417). Esta inusual propuesta es la que consta como acusación dentro de los más de 1800 folios que componen su juicio, pero en ninguna parte parece cuestionarse mínimamente la vinculación que De la Cruz establece entre la Tribu perdida de Israel y los indígenas peruanos. Curioso beneficio u omisión que podría explicarse por la extensa tradición de la teoría indogenética que glosamos más arriba, pero que además constituye un dato relevante para comprender la relación que la Inquisición establecía con los discursos mesiánicos y el valor que le asignaba a las concepciones milenaristas encarnadas en América.

Las ideas centrales de fray Francisco, que lo llevaron a su encarcelamiento y posterior condena, se pueden sintetizar de la siguiente manera:

*“dixo que la sustancia de todas sus revelaciones que tenia dicho en todo su proceso eran tres: la primera, que la Iglesia había de volver al pueblo de Israel; la segunda, que el pueblo de Israel eran las Indias; la tercera, que esta vuelta de la Iglesia había de ser con destrucción de la iglesia de los gentiles. Y una cuarta accidental o adicional: que esta mudanza de la Iglesia había de ser en estos años presentes en vida de los que agora vivimos Y aun una quinta: que el dicho Fr. Francisco había de ser la primera cabeza desta nueva Iglesia de Israel”*(Huerga 148),

agregando que las revelaciones que recibe del ángel Gabriel por medio de la criolla María Pizarro le muestran que “un ángel o ángeles derramaron ciertas brasas de fuego sobre la tierra y la abrasaron hasta las raíces: lo cual significa la entera destrucción que Dios ha de hacer ahora en el Europa” (Huerga 378), y que “el río que salía de la silla del cordero, que dice San Juan, significa la doctrina clara y provechosa que saldrá de esta ciudad [de Lima], que será la silla del Sumo Pontífice para toda la cristiandad” (Huerga 427), doctrina en la que está permitido “que se casen los clérigos de aquí adelante” (Huerga 419) y “que le ha dicho Dios que se casen con muchas mujeres aunque sean clérigos” (Huerga 428).

De este modo, se torna enormemente relevante reconocer el valor que la obra de Fray Francisco de La Cruz le otorga a la reformulación de los principios reguladores de la sociedad limeña de fines del s. XVI a través de la elaboración de un discurso con matices apocalípticos y utópicos que manifiestan una nueva forma de entender la representación y participación del indígena en las estructuras de poder y organización social en el contexto del Virreinato del Perú hacia fines del s. XVI. Para ello, se deberán observar las interpretaciones bíblicas a las que acude De la Cruz en su *Declaración del Apocalipsi* y que se oponen, de un modo inusualmente transgresor<sup>23</sup>, a los parámetros de la agresiva evangelización que venían llevando a cabo desde el s. XV en América.

El principal problema que se enfrenta al interiorizarse en la obra de De la Cruz, surge al reconocer la contraposición que establece entre la dominación de la Iglesia Católica europea frente a la posibilidad del surgimiento de una nueva iglesia católica americana, cuyas características particulares (jerarquías, formas de evangelización, reconocimiento del indio, etc.) difieren profundamente y que parecen responder más a una tarea fundacional que a

---

<sup>23</sup> Cabe recordar que “uno de los delitos que la Inquisición colocaba casi en la categoría de los más atroces, era el de hacer correcciones a la traducción de la Biblia” (Palma 1260) y que aparentemente fray Francisco de La Cruz la “interpretaba con mucha sutileza” (Palma 1213)

una simple labor reformista<sup>24</sup>. Es importante indicar que los propósitos de De la Cruz no pasan por la eliminación de los dogmas cristianos, sino más bien por el retorno a un cristianismo primitivo que la iglesia católica europea habría perdido. En este sentido, el espacio virreinal peruano se presenta como el lugar en que las profecías escatológicas bíblicas se llevarían a cabo, y por lo tanto como pretexto ideal para la refundación del cristianismo. En este espacio parecen darse las condiciones necesarias para la revitalización de una nueva iglesia católica, más allá de lo extemporáneas (¿delirantes?) que se nos muestren las propuestas de Fray Francisco de la Cruz.

La degeneración en la que, según fray Francisco, había caído la iglesia americana, se debía, ante todo, a la aplicación de principios anacrónicos e idolátricos que debían erradicarse de los conquistadores (¡no de los indios!) y ser reemplazados por una nueva iglesia americana. Los indígenas, que habían sido corrompidos por predicadores y misioneros inescrupulosos, se presentaban para el dominico como los verdaderos descendientes de la Tribu perdida de Israel, y por tanto herederos en la conducción de la Iglesia. Esto permitía a De la Cruz proponer no solo un nuevo régimen religioso, sino que además una curiosa concepción milenarista de restauración de la iglesia primitiva, en la que el indígena jugaría un rol fundamental. Sin embargo, como afirma Gareis, “en la *Declaración de Apocalipsi* se aúna la más clara relajación de costumbres y algo de magia blanca con un profetismo casi delirante. Curioso milenarismo americano que sublima las ambiciones del profeta y las aspiraciones más o menos confesables de los criollos, integrando en ellas la creencia de que los indios son herederos de las tribus perdidas de Israel, pero caídos en un estado infantil y necesitados de la tutela de los españoles.” (Gareis 270).

Vemos así que Francisco de la Cruz no cuestiona tanto los principios dogmáticos que la iglesia había impuesto en América, sino que arremete contra

---

<sup>24</sup> Puntualizamos acá que “la *restitutio* significaba, en este contexto, algo idéntico a la *reformatio* el retorno a la pureza original de la doctrina y de la paz entre los cristianos” (Prosperi 205).

lo que para él se había convertido en la profanación de esos mismos principios. Fray Francisco acusa a “los clérigos que están en las doctrinas, que con sus malos ejemplos enseñan a los indios a idolatrar, provocándolos a contrataciones y avaricias y haciendo compañías con los caciques y provocándolos a otros vicios que los indios no sabían” (Huerga 375).

Lo que, en último caso, propone fray Francisco es sobre todo una reestructuración social a partir de la refundación de una iglesia católica primitiva representada por los indígenas, y es justamente eso frente a lo cual la Inquisición se ve obligada a intervenir para imponer nuevamente el “orden”. Lo que pone en tensión el aspecto milenarista de De La Cruz es la rigidez de la estructura social promulgada por la Inquisición, que terminaría justamente en la posibilidad de la instauración de un nuevo orden, fundacional en el virreinato peruano. Para Manrique, “la propuesta de Francisco de la Cruz parecía sintetizar las dos fuentes de insubordinación que amenazaban la estabilidad política del momento: españoles rebeldes frente al poder central de la corona” (Cf. Manrique 34), siendo posible de este modo reconocer uno de los principios articuladores de todo discurso escatológico cristiano, según el cual “después de evangelizar a todo el mundo llegaría el fin” (Saranyana, *Sobre Joaquín de Fiore...* 625), y en el que “hay una promesa de compensar a quienes fueron perseguidos y castigar a los que estuvieron encumbrados: una inversión [que] crea tensión con los códigos de dominio de la Iglesia y de la Monarquía al querer hacer transitar sus jurisdicciones desde el centro hacia la periferia y al instalarse ideológicamente en los márgenes o allende los márgenes de dichas codificaciones, desestabilizando el sistema colonial hegemónico en ambos poderes” (Vivanco 33-34).

En este sentido, coincidimos con el diagnóstico entregado por Vivanco-Roca, al afirmar que “los códigos de conducta moral y social impuestos monológicamente por el sistema colonial oficial no encuentran respuesta en el transcurrir cotidiano de la Lima virreinal, [...] Francisco de la Cruz lo detecta, lo denuncia y quiere modificar la Ley para ajustarla a la realidad y a la lógica de la



cultura popular. Busca legalizar el estado de la cuestión, por lo que en su discurso todas las categorías se invierten: lo herético se sublima, lo místico se encarna, lo demoníaco se diviniza, lo popular se oficializa, las jerarquías se truecan, los pecados se dogmatizan, la religiosidad popular se vuelve discurso erudito y la voz del pueblo, mandato divino” (Vivanco 34-35) en la que Fray Francisco de la Cruz “desempeña la función de crítico y denunciador de la praxis política y religiosa de su propio tiempo, conformándose en este sentido en un opositor ideológico de las prácticas dominantes y, por lo tanto, en un elemento subversivo dentro del contexto sociopolítico oficial en el que su Apocalipsis es narrado” (Vivanco 34-35). Y aunque este sería el principal argumento para definir su condena, no fueron pocas las razones que el mismo fraile ofrecería a los inquisidores para sumar acusaciones durante el proceso.

En un intento por reforzar la teoría hebraica del origen indiano, De la Cruz establece un vínculo directo no solo entre los indígenas y las tribus perdidas de Israel, sino que además lo hace con personalidades concretas y reconocibles en Lima, que adquieren el estatus de *elegidos* por Dios para representar al pueblo incaico en la Nueva Iglesia americana que deseaba fundar. Así sucede con doña Leonor, madre de Gabrielico, quien:

“(aunque por agora se rían de esto los que lo leyeren) ha de ser reina de Israel y mujer de este confesante, y es figura del pueblo de Israel, que ha sido adúltero contra Dios, siendo como han sido hasta agora todas las Indias de idólatras: y casarse ha místicamente nuestro señor Jesucristo con el pueblo de Israel, y serále esposa y mujer leal de aquí adelante, después que haya rescebido la fee. Y este confesante dice Dios que ha de ser el sustituto de nuestro señor Jesucristo y casarse con el mismo pueblo de Israel místicamente, siendo rey de Israel y Sumo Pontífice también” (Huerga 366).

Para De la Cruz la propuesta de una nueva iglesia se justificaba de múltiples formas a partir de su relectura bíblica, pero la principal radicaba en que:

“Dios quería destruir la iglesia de Europa y fundarla en el pueblo de Israel, que eran las Indias, y reprendería los vicios de los cristianos muy abiertamente, de lo cual se seguirían grandes diferencias entre los hombres mayores y menores, y que unos recibirían como cosas de Dios lo que el dicho su hijo [Gabrielico] dijese, y los otros lo pretenderían deshacer” (Huerga 464),

lo que remitía al plano de la eclesiología en que “el transplante de la Iglesia a Indias constituye una plataforma, reforzada por la *fusión*, por la identidad israelita de los indios, por las *edénicas* estructuras” (Huerga 295) del pensamiento escatológico americano, y por la necesidad de hallar un espacio de concreción de las utopías cristianas en el Nuevo Mundo. El deseo de reforma eclesiástica se profundizó con la llega del hombre a América, probablemente porque se fortaleció también el impulso de búsqueda del paraíso perdido en el Nuevo Mundo, en el que pudieran concretarse las profecías y utopías cristianas. Pero la propuesta de De la Cruz resultaba demasiado extrema: serían los españoles los castigados y los indígenas los llamados a ser príncipes de la nueva iglesia. Esta propuesta parecía superar las pretensiones indigenistas del propio Las Casas, inaugurando un tipo de discurso que instalaba como centro de la actividad espiritual americana al indígena, en una suerte de amalgama dogmática entre la fe incaica y la fe cristiana.

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### 3.2.3. De la Cruz y el debate (anti)lascasiano

La filiación lascasiana de Francisco de la Cruz ha sido otro intenso debate entre los especialistas y teólogos colonialistas. Además de la influencia que recibió directamente de fray Bartolomé, su viaje a América estaría marcado por algunas figuras de relevancia entre los dominicos, cuyas ideas venían a concretar lo que el Obispo de Chiapas había pregonado durante toda su vida. Una de esas figuras fue el provincial fray Domingo de Santo Tomás, que le ofreció a fray Francisco de la Cruz viajar a Lima y dejar atrás los conflictos que habían estallado en San Gregorio de Valladolid. Atendiendo a la formación lascasiana y a las virtudes teológicas del loperano, fray Domingo Santo Tomás ve en De la Cruz un candidato perfecto para llevar el nuevo modelo de evangelización a América, proyectando en él sus propios deseos de reforma misiológica.

La adhesión de fray Domingo de Santo Tomás a las ideas lascasianas queda en evidencia muy tempranamente, y se concreta en un proyecto conjunto, que intentó buscar remedio a las injusticias que las encomiendas representaban para las Indias y sus habitantes. Menéndez Pidal lo grafica, más bien para demostrar el magnetismo de Las Casas entre los dominicos que para reivindicar los intentos de reestructuración social encabezados por la orden: “El Obispo Don Fray Bartolomé de Las Casas y el provincial de los dominicos peruanos, Fray Domingo de Santo Tomás, se habían hecho otorgar en Julio de 1559, poderes para contratar en nombre de varios caciques peruanos, y con este fundamento, en 1560, se dirigen ambos a Felipe II, suplicando, «en nombre de los indios del Perú», contra la determinación que el Rey traía de hacer perpetuas las encomiendas usufructuadas por los españoles, porque estos ofrecían una contribución de oro y plata tan excesiva, que no la podían cumplir; si eso se hace a pesar de todo, los caciques saben que dejarán de ser libres para convertirse en esclavos” (Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas...*, p. 297). Lo interesante de esta cita, y el análisis posterior que realiza Menéndez Pidal de fray Domingo de Santo Tomás, es que deja en evidencia la filiación a

las ideas lascasianas de este y de otros dominicos que compartieron y debatieron con el Obispo en San Gregorio de Valladolid. No es demasiado arriesgado aventurar entonces que el mismo fray Francisco de la Cruz, residente aventajado de San Gregorio, protegido e invitado a Perú por fray Domingo de Santo Tomás, fuese uno de los que “como no podía menos de suceder, se sintió captado por el singular poder de atracción que Las Casas ejercía con su vehemente rigorismo” (Menéndez Pidal 296), y que este fuese uno de los tantos hitos que marca el desarrollo del pensamiento lacruciano orientado hacia la liberación del indígena peruano y, de forma natural en su curiosa forma de ver el conflicto, de todo el continente americano.

Aunque reseñándolo erróneamente como «fray Francisco de Santa Cruz», Menéndez Pidal se refiere a nuestro fray Francisco de la Cruz al mencionar la difusión extendida de las profecías milenaristas americanas. Indica que el loperano, durante su proceso inquisitorial, invoca palabras de Las Casas para sostener la idea del apocalipsis de la iglesia europea y el nacimiento del cristianismo indiano. Este quiliasmo indiano - por el que el Obispo de Chiapas sentiría una “íntima creencia” (Menéndez Pidal 332) -, sumado a la convicción del origen hebreo de los pueblos americanos, serán los argumentos utilizados por Las Casas para condenar las encomiendas y para reivindicar la libertad y autonomía política de las Indias. Los dos mismos principios estarían presentes y aún más desarrollados en la *Declaración de Apocalipsi* de fray Francisco de la Cruz, aunque con los matices angélicos y de nigromancia, llenos de superstición y elementos mágicos que difuminarían el contenido más realista y políticamente riesgoso para la Corona.

Un dato interesante nos permitirá continuar este apartado: según consta en las actas del proceso inquisitorial contra De La Cruz, Joseph de Acosta fue uno de los encargados de revisar sus declaraciones, descalificándolas por “heréticas luteranas, otras por cismáticas, otras por sospechosas, malsonantes, escandalosas, impías y blasfemas” (Medina 60). Como hemos visto, Acosta era uno de los que rechazaba la teoría de un origen judío de los indios americanos,

incluso antes de que De la Cruz presentara ante el Tribunal su *Declaración del Apocalipsi*, por lo que es muy probable que la declaración de fray Francisco haya encontrado en Acosta su primer obstáculo, no religioso, sino político.

Decimos esto porque la forma en que De la Cruz involucra al indígena en la nueva iglesia americana, es lo suficientemente transgresora como para producir algún escozor incluso en quienes no eran sus adversarios ideológicos. Por ejemplo, dentro de las 14 proposiciones que sintetizan el pensamiento reformista de De La Cruz, la novena indica que “los indios y negros en esta tierra no están obligados a creer el misterio de la Encarnación, y que basta que crean en Dios y que es remunerador” (Medina 59). Del mismo modo, declara que “a toda la comunidad quita la obligación de la confesión sacramental, que las leyes eclesiásticas y censuras y penas se quite, a los hombres de honra que puedan vengar sus injurias y puedan salir en desafío, a los vecinos de la perpetuidad de los indios, a los soldados y los conquistadores, que las conquistas que han hecho en el Perú son lícitas” (Medina 60). Esto resultaba más que suficiente para llevar al dominico a la hoguera, si consideramos que la Inquisición castigó a criollos por mucho menos<sup>25</sup>.

Ante estas ideas, sin embargo, han surgido voces de especialistas que consideran que De La Cruz utilizará a los indígenas para sus propios propósitos, anunciándolos como hijos de Israel, insertos en una realidad que se pretendía reconstruir como la organización social prehispánica más pura y menos corrupta que la europea<sup>26</sup>. Y si bien es cierto que las revelaciones que recibe fray Francisco directamente de Dios implicarían reformas “populares” en

---

<sup>25</sup> Según indica Medina, “por proposiciones fueron procesados: Isabel de Porras, que se afirmaba en que los indios que habían muerto antes de la llegada de los españoles, se iban al cielo” (Medina 184), obligados a pagar altas multas en beneficio de la Corona.

<sup>26</sup> Para De la Torre, “el carácter *“inocente”* que algunos misioneros vieron en los indígenas americanos abonaba las esperanzas en la construcción de una Nueva Cristiandad, una Nueva Jerusalén, limpia de los pecados y corrupción que habían envilecido al Viejo Mundo” (De la Torre 804), lo cual puede parecer contradictorio con que fray Francisco pidiera “que se sometiera a los indígenas peruanos al tribunal de la Inquisición de Lima (Carta de 25 de enero de 1566, Lima; AGI, Lima 313)” (Gareis 265). Sin embargo, esto adquiere coherencia desde el modelo evangelizador antilascasiano al que De la Cruz adhiere.

el contexto indígena limeño del s. XVI<sup>27</sup>, la verdad es que responden además, como se ha dicho, a una antojadiza manipulación de las Escrituras para instalarse personalmente en el centro del poder eclesiástico. Del mismo modo, Vivanco afirma que “el apocalipsis aguza la imaginación creadora de los habitantes del Perú para concebir salidas alternativas a la 'realidad'. Esto se hace ostensible en la fluidez con la que el imaginario transita desde la historia hacia la ficción y viceversa” (Vivanco 5), lo que de algún modo le otorga validez y respaldo a los argumentos de De la Cruz, o al menos lo tornan menos ininteligibles para los indígenas, sintiéndose con ello aludidos y partícipes del proceso de construcción de la identidad limeña. Ahora, si bien fray Francisco reconoce la dignidad del indígena en este nuevo orden, evidentemente sigue manifestando una postura antilascasiana en la que el indígena debe ser guiado, tutelado, y convertido al cristianismo mediante la conquista no pacífica.

Considerando lo anterior, Bataillon realiza un contraste entre “la lascasiana perspectiva apocalíptica del paso de la Iglesia a las Indias (con la correspondiente dignificación de los indios, nuevo pueblo de Israel), y la antilascasiana justificación de las conquistas” (Bataillon 359) presente en las declaraciones de Francisco de la Cruz, refiriéndose al convencimiento de la justificada destrucción de la Iglesia europea para dar paso a la nueva iglesia cristiana indiana. En la misma línea, De la Cruz afirma que se equivocaban los dominicos lascasianos que se oponían a la evangelización mediante la conquista, pues consideraba a los indígenas como unos hombres simples a quienes había que “tratar como niños, facilitarles el tránsito de la idolatría a la religión” (Bataillon 361). Es decir, representaban el cristianismo primitivo que Dios había puesto en América para construir con ellos una nueva iglesia indiana, pero cuya conversión debía realizarse militarmente, opuesto abiertamente al «no conquistarás» lascasiano<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Para Vivanco, “en la Lima de finales del siglo XVI e inicios del XVII [...] la gente común (la mocita, el fraile, la vecina, el confesor, la casamentera) se sitúa frente al apocalipsis con credulidad ante su vigencia y su inmanencia” de modo que las ideas de De la Cruz responden, en gran medida a ese imaginario colectivo del que formaba parte. (De Vivanco 3)

<sup>28</sup> A modo de ejemplo, remitimos al lector al Anexo 6.4. Imagen 1, en la que se muestra al padre Las Casas siendo amamantado por una indígena. En esta escultura, dispuesta en el

Como reseña Medina - y posteriormente Bataillon -, para el padre Acosta, un testigo presencial de la muerte de fray Francisco, las propuestas de la *Declaración de Apocalipsi* eran “un caso de megalomanía en que la audiencia del profeta , confiado de su interpretación de la Biblia, se levanta a la sinceridad del mártir [...] Los inquisidores no le juzgaron tampoco por demente [...], consideraron este asunto como preñado de graves peligros para el Perú, por estar implicados con él religiosos de prestigio que parecían repartirse puestos estratégicos en el virreinato” (Bataillon 356-357). Pero más allá de la “locura” de fray Francisco, o de que quisiera justificar con sus declaraciones proféticas “las inmoralidades de los criollos y sus propias debilidades” (Saranyana, *Sobre Joaquín...* 649), lo cierto es que su propuesta instala en el Perú virreinal una nueva mirada sobre las estructuras teocráticas que pretende reformar a la iglesia desde un reconocimiento del indígena nunca antes visto hasta ese momento. A estas alturas, entonces, las propuestas de De la Cruz estaban adquiriendo ribetes políticos: “¿acaso no hablaba de «alzarse con la tierra», ayudado por los llamados *soldados*? ¿Acaso no quería repartirla entre sus principales secuaces? ¿Acaso no estaban situados realmente sus mejores amigos en puntos estratégicos, como eran Quito, Lima, El Cuzco y La Plata, en la provincia de Charcas?” (Birckel 5). Una reacción inmediata por parte de la Iglesia era absolutamente predecible, salvo para De la Cruz, que presentaba su mensaje como revelado y, por lo tanto, verdad indiscutible.

Es así como Francisco de La Cruz pasó de ser un prisionero por sortilegio a un condenado por heresiarca, lo que se debió menos a sus deslices carnales y sortilegios ‘demoníacos’ que al carácter reformista de la iglesia y la libre interpretación de las Sagradas Escrituras que en sus declaraciones propone y defiende hasta la muerte<sup>29</sup>. Su juicio no se centró ni en las prácticas

---

museo O’Higginiano de Chillán, queda en evidencia la influencia del pensamiento de Las Casas en el territorio americano y se grafica espléndidamente la relación que su doctrina estableció en el mundo indígena.

<sup>29</sup> Recordemos que De La Cruz no se arrepiente nunca de sus declaraciones más beligerantes, aunque una simple retractación podría haberle salvado la vida. Palma indica que fray Francisco “En el auto sostuvo sus proposiciones, hasta que, aconsejado por muchos varones graves, dijo: «que pues tales personas eran de contrario parecer, bien podía él deponer el suyo». Pero esta tardía y tibia retractación no lo liberó de la hoguera.” (Palma 1213). De este modo, y como

exorcistas, ni en sus pecados carnales, ni en herejías milenaristas, sino en la intención de reestructurar las jerarquías eclesiásticas europeas, donde los antiguos vicios no tendrían cabida y llevando así “la idea de la *“translatio imperii”* a su máxima expresión” (De la Torre 804). Las ideas de De la Cruz se asocian fundamentalmente a una perspectiva social que parece estar presente en parte de los discursos utópicos americanos producidos en el s. XVI, en las que “el indígena fue idealizado al punto de considerarlo como “«buen salvaje», con más virtudes que los españoles o, al menos, mejor dispuesto y más abierto a la vida cristiana” (Saranyana, *Sobre Joaquín...* 625). Lo que hacía la *Declaración de Apocalipsi* radicalmente distinta a las otras utopías americanas era la constatación de que “el horizonte de la Europa cristiana estaba dominado por la demanda de cambio y por la difusa insatisfacción con el gobierno de la Iglesia, al que se pedía desde hacía tiempo un volver a la “forma” primitiva, apostólica” (Prosperi 198).

Del mismo modo, De la Cruz acude a principios reguladores eclesiásticos medievales para justificar sus declaraciones y profecías, instalando “la distinción entre *ecclesia specialis* y *ecclesia generalis*: a la primera pertenecen los elegidos, aquellos que han sido elegidos por Dios para difundir la verdad; a la *ecclesia generalis* pertenecen todos los otros. La distinción corresponde a la de los “elegidos” y los “réprobos” y así se resuelve el problema de la predestinación, doctrina que repugnaba a Postel. Los elegidos son como el corazón y el cerebro que recogen toda la vida y toda la inteligencia para transmitirla a los otros miembros, mientras estos deben solo recibir sin transmitir (y reciben, evidentemente, una parte menor). Sin embargo, esto no quita que todos tienen la capacidad de acceder a la gracia divina” (Prosperi 204), lo cual se asocia, nuevamente, a la concepción «infantilizada» que De la Cruz tenía de los pueblos indígenas y de sus capacidades para recibir el Evangelio.

---

postula Birckel, “es probable que de no mantenerse pertinaz, el fraile megalómano no hubiera terminado en la hoguera” (Birckel 7)



En este punto nos preguntamos por la real «criollización» - en palabras de Bataillon – de fray Francisco de la Cruz y su propuesta. De esto dependerá el carácter fundacional de su utopía y el nivel de occidentalización de la reforma de la Iglesia. Al respecto creemos, como explican Huerta y Saranyana, que lo que postula Fray Francisco en su *Declaración de Apocalipsi* es más un discurso mesiánico y profético que puramente apocalíptico o milenarista, en la medida que no responde a las influencias del joaquinismo: no se cumple la tercera etapa que los seguidores de Joaquín de Fiore proponen, pues las jerarquías y la doctrina misma no son abolidas, sino reformadas. Sus formulaciones responden más bien a un discurso utópico criollo, en donde la Iglesia y sus estructuras de poder son reordenadas y en la que los indígenas tendrían un papel de relevancia. No se trata del fin de la Iglesia, sino más bien una proyección de esta a partir su propio reino y papado.

Después de esta revisión y problematización de la obra de fray Francisco de La Cruz, creemos que no es posible clasificar o limitar del todo su *Declaración de Apocalipsis* y su filiación con los principios indigenistas de Las Casas. No es del todo antilascasiano, contrario a lo afirmado por Bataillon, en lo que respecta a la consideración de los indígenas como humanos racionales, pues él va incluso más allá, afirmando ante el tribunal de la Inquisición limeña, que son los indígenas peruanos los que representan la Iglesia primitiva, en tanto se encuentran libres de pecado. Incluso más, asegura que siendo los indígenas descendientes directos de las Tribus de Israel, les cabe rol de actores fundamentales en la reforma cristiana y refundación de una nueva Iglesia en América. Esta concesión de humanidad y de pueblo elegido por Dios a los indígenas del Perú virreinal nos parece determinante, pues viene a desestabilizar el entramado político-económico que había venido sustentando el proceso de conquista y evangelización en América durante casi todo el s. XVI. Sobre este punto, De la Cruz ofrece información sobre su filiación teológica con Las Casas. En el acta de su declaración se lee que:

“acerca de lo que dijo en el audiencia próxima pasada de fray Bartolomé de Las Casas que muestra en sus libros que tenía pasión, declara por la honra de dicho obispo y por descargo de su conciencia que entendió y conoció este confesante de trato y conversación que tuvo con el dicho obispo en Valladolid que era muy siervo de Dios y que en su doctrina tocante a la Indias pretendía y procuraba el bien común de los indios y con efecto defendía en la corte de su Majestad y de su Consejo el bien de los indios en cuanto podía con celo cristiano. Pero sobre este celo entendió este confesante que el dicho obispo se cegaba algunas veces con la afición que tenía a volver por los indios, y de aquí nacía que creía fácilmente sinjusticias excesivas que le contaban otros o se las escribían que hacían los españoles a los indios, no siendo así, como consta por los mismos libros del dicho obispo, Y sobre este yerro y engaño de creer el dicho obispo tan excesivas injusticias, decía que todos cuantos españoles están en las Indias se van al infierno, y otras cosas de esta manera. Y a esto llamó este confesante en el audiencia pasada *pasión del dicho obispo*. Y que no tiene más que decir” (Vidal Castelló 1384).

Parece ser, por otro lado, que las ideas lacrucianas entran en conflicto respecto al proceso mismo de la evangelización, en donde la cristianización violenta bajo el alero de una concepción infantil y paternalista del indio se opone a la propuesta lascasiana de conquista pacífica, que reconoce no solo la humanidad, sino además la racionalidad del indio. De la Cruz no llega a esto. Su reforma pasa más bien por la constitución y recuperación de un grupo de feligreses que la Iglesia Católica Europea había dejado en abandono: los indígenas. Fray Francisco utiliza en su favor el discurso apocalíptico de Betanzos que hablaba del exterminio del indígena, y lo transforma, invirtiéndolo, en una exacerbación de la visión humanizada de Las Casas, sin llegar a alcanzar el nivel de reconocimiento que este le otorga a los indígenas, pero que resulta llamativo para el indio que desea integrarse a la sociedad española y abrazar la fe cristiana.

A modo aclaratorio, ofrecemos una síntesis del sentido de las visiones utópicas, mesiánicas y milenaristas de Francisco de la Cruz, organizada por Vidal Castelló de la siguiente manera:

“a) «Que estos misterios no son historia de cosas que hayan pasado sino significaciones e interpretaciones de las Sagrada Escritura y de la conversión de este reino a la fe y al servicio de Dios» [II, 630]. «Que en estas interpretaciones y revelaciones este confesante habla como profeta y como intérprete alumbrado de Dios» [II, 690]

b) «Que Roma está perdida y que de aquí adelante Lima será la cabeza de la Iglesia Católica. Que Roma y España serán destruidas» [II, 726]. «Según las reglas de Astrología y lo que dice la Sagrada Escritura, estos años de 1584 habrá males espantables y grandes guerras y vendrá el Juicio Final» [II, 815-816].

c) «Y dijo Dios: Yo juro a Dios como Dios que este hombre hace con Dios lo que no ha hecho ningún otro hombre» [II, 737]. «Y luego le dijo Dios: ¿Quieres que te reciba a la unión de mi divinidad como recibí a la santa humanidad de Jesucristo mi Hijo?» [II, 720].

d) «Que este confesante ha de ser realmente y como suenan las palabras rey del Perú y Papa de la Iglesia Católica» [II, 837]. «Que las Indias son el pueblo de Israel y que este confesante ha de ser Sumo Pontífice y Rey de Israel» [II, 1231-1232]. «Cristo ha de reinar y gobernar de aquí adelante en Israel como gobernaba en tiempo de Moisés y de Samuel y de otros profetas que tenían el poder de Rey y Papa» [II, 1437].

e) «Si es Dios el que lo dice, él lo hará. Si Dios no lo dice, entonces este confesante es un gusano y no es parte ni nada para destruir a España e Italia ni hacerse Papa ni nada» [II, 870].

f) «Que los indios del Cuzco dicen comúnmente que estos años ha de haber *pachacuti* y que quiere decir que el mundo se ha de volver abajo arriba y lo de arriba debajo de manera que los mayores sean menores, y los menores y abatidos sean mayores. Que los del pueblo de Israel han de ser sublimados de aquí en adelante como lo dice la Sagrada Escritura en muchas partes» [II, 1503].” (Vidal Castelló 27-28)

No nos cabe duda de que las ideas milenaristas y proféticas que circulaban por Perú durante el s. XV y XVI, llegaron a oídos de De La Cruz luego de haber pasado por un largo proceso de discusión y reelaboración teológica. Por ello, tal vez, podemos observar que muchos de los aspectos que forman parte del de la profecía de Betanzos son reformulados por De La Cruz. Sin embargo, creemos que la influencia que Betanzos ejerció dentro de la orden dominica en el Perú no alcanzó a influenciar en el pensamiento lacruciano más allá de una simple reelaboración formal. Por el contrario, vemos en el contenido de las propuestas de fray Francisco una postura claramente antibetanziana en lo que al reconocimiento del indígena se refiere, pero también antilascasiana respecto a la forma de evangelización que considera más adecuada para instalar la fe en el Perú del s. XVI.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### **3.3. Territorio y espíritu: en pos de la utopía americana criolla**

Durante el periodo en que pudo disfrutar de la libertad en Perú, fray Francisco experimentó una progresiva inclinación hacia las ideas lascasianas, que se radicalizaron durante su estadía en las cárceles de la Inquisición. Por sus primeras tareas académicas, misioneras, y como consejero de distritos, llegó a empaparse de la realidad social y conoció de cerca las prácticas religiosas de los indios, llegando a elaborar “una idea lo bastante compleja para compaginar en ellos al glorioso destino de pueblo elegido con la humillada condición de pueblo conquistado. Fue adaptando la óptica colonial de las ideas lascasianas con que llegaría a América. Así se preparó a asentir a las revelaciones del ángel de María Pizarro: Dios quería remediar al Perú” (Bataillon 360) y remediar al Perú era, desde su perspectiva, reinventarlo. Esa reinención estribaba en la capacidad de establecer una relación pragmática entre las expresiones de espiritualidad andinas y las que el cristianismo había intentado imponer desde su llegada a América, es decir, el reconocimiento de una espiritualidad andina producto de la confluencia entre ambas culturas, diferente a la que había antes de la llegada del hombre europeo y diferente a la que el cristianismo había intentado imponer.

Esto produciría, en términos culturales, efectos que parecían incluso más amenazantes para la sociedad peruana que la idolatría o el debilitamiento de la tarea misiológica. Se trataba de una propuesta de reestructuración global de la forma de gobierno impuesta en Andinoamérica que, aunque presente desde el inicio de la colonización, había adquirido nuevos ímpetus hacia mediados de la década del 20 del siglo XVI y se había transformado hacia los años 50 en un problema del que las instituciones de poder español debieron ocuparse. La evidencia histórica nos muestra que ya desde el siglo XV los españoles arribados a América se expresaron en contra de la dependencia territorial y administrativa de la Corona, y que intentaron - con escaso o nulo éxito - desestabilizar las formas de organización colonial. De este modo es posible observar cómo algunos españoles se autoproclaman señores y reyes

alternativos de las tierras recientemente conquistadas, buscando otras formas de organización que dieran cuenta de las necesidades surgidas de la nueva realidad colonial. “Gonzalo Pizarro fue el primero en alzarse con la tierra y proclamarse rey del Perú, pensando en casarse con una princesa inca. Lope de Aguirre se ‘desnaturó’ de su señor natural, Felipe II, intentando hacerse dueño del Perú con sus marañones y Don Martín Cortés en la Nueva España estuvo implicado en una conjuración en donde se habló de eliminar de todos los archivos “el nombre del rey de Castilla” y levantar por rey y coronar al marqués” (Silva Parda 26)<sup>30</sup>, situaciones que se repiten innumerables veces incluso hasta el siglo XIX.

Una misiva enviada por Atahualpa al rey Fernando permite hacernos una idea de cómo incluso en la diplomacia colonial, los dignatarios indígenas no perdían la oportunidad para reivindicar los deseos de independencia Americana. En la carta Atahualpa le presenta sus respetos y fidelidad al soberano español, afirmando que “el miserable Atahualpa, el infeliz soberano del impero del Perú, Fernando, a tu lado está. Pues que de injusta e inicua la conquista habéis notado de España por Bonaparte, ni te sientas ni te admires, que de usurpada y furtiva igualmente yo gradué la dominación que ha tenido en América el español” (Silva Parada, *Los sueños de expulsión...* 23). Pero renglón seguido, el inca desliza una exhortación, dirigida a su pueblo, llamándolos a trabajar en la “obra de vivir independientes”, insistiendo en que “no os detenga Fernando porque o no tiene o no tendrá en breve más vida que su nombre ni más existencia que la que publican el fraude y la mentira” (Silva Parada, *Los sueños de expulsión...* 23).

Como se observa, no hay espacio de representación en el que la idea de independencia no esté presente. Por esto, el contexto en el que fray Francisco vive y experimenta la realidad indígena será de enorme importancia para la configuración de su pensamiento escatológico-profético. Se evidenciará en sus

---

<sup>30</sup> Para una revisión exhaustiva de los levantamientos contra la corona desde el siglo XV al XVIII, véase Amunátegui, Miguel Luis: *La crónica de 1810*, Introducción, pp. 6-47.

propuestas proféticas y en todo su proceso el objetivo final de su plan teológico y político: ofrecer al mundo andinoamericano la posibilidad (al menos discursiva) de liberación espiritual y territorial desde una perspectiva mesiánica que se traducirá en una profecía donde el indígena es el eslabón más importante. Como narración, la profecía de fray Francisco resultaba no solo reivindicativa del mundo indígena, sino que además entregaba herramientas retóricas para la reelaboración de lo que hasta entonces había sido una identidad indígena construida desde el pensamiento eurocéntrico. Es evidente que la nueva identidad que De la Cruz ofrece al aborigen peruano no sobrepasa los límites de la interpretación de pensamiento y tradición europeas, pero lo hace invirtiendo el orden social hasta entonces imperante: los indígenas estarían moral, social y políticamente por sobre el hombre europeo.

Desde luego que esta pretensión política solo puede ser entendida en un momento histórico en el que las revueltas indígenas habían adquirido fuerza, y cuando las expresiones de descontento que entre los mismos españoles que se levantaban contra la corona estaban en aumento. Por ello, para fray Francisco “no cabía injertarse más audazmente en la sociedad criolla a la cual el profeta reserva el privilegio de clase dirigente de la cristiandad americana” (Bataillon 366), siendo además el vocero autoproclamado de las necesidades y anhelos manifestados por todos y cada uno de los integrantes de la sociedad peruana. En este momento, a mediados del siglo XVI, los deseos de reforma de la iglesia y de la forma de gobierno colonial se habían generalizado en el Perú, y las manifestaciones de descontento eran frecuentes entre grupos indígenas y grupos de españoles-americanos. Es por ello que para poner en su justo valor la propuesta subversiva lacruciana se deben tomar en cuenta las reales posibilidades de que su discurso hiciera eco entre los grupos indígenas más inclinados a la recuperación territorial y espiritual. Si bien “el proceso de eclesialización del extenso virreinato del Perú, había alcanzado ya por esas fechas de 1565, un notable grado de desarrollo, como lo evidencia la convocatoria en 1566 del Concilio Segundo Limense, que celebró sus sesiones durante el año siguiente de 1567” (Bravo 16), también es necesario plantear la

posibilidad de que dicho Concilio formara parte de la respuesta institucional que la Iglesia había ideado para enfrentar las crecientes voces de disidencia que pululaban en el virreinato.

La proliferación de esas disidencias, al menos en la población indígena, se relaciona directamente con el resurgimiento del *Taki Oncoy* en 1565, y el inminente cumplimiento del milenio incaico (*Pachacuti*) por la misma fecha. Estas expresiones mesiánico-milenaristas indígenas se habían transformado en una manifestación de espiritualidad que encarnaba el deseo de preservación identitaria, lo que conllevó al fortalecimiento de las ideas vinculadas a levantamientos e insurrecciones aborígenes. En estas expresiones religiosas, el mundo se invertiría, dando paso al gobierno de los menores (los indígenas) y el castigo a los mayores (españoles). Este contexto es el que De la Cruz observa desde su llegada a Lima en 1561 y durante el tiempo en que recorre los distritos en diferentes zonas misioneras. Tal vez influenciado por el *Pachacuti*, en su *Declaración de Apocalipsi*, De la Cruz marca el fin del milenio en el 1584, momento en el que llegará el Juicio Final y llegará el tiempo de Cristo.

No es casual que en su construcción profética, el fraile loperano hiciera coincidir los tiempos cíclicos incaicos con los tiempos lineales de la cristiandad. Esa es la base que justifica su escatología. Y es que su propuesta responde a esa necesidad de elaboración de un concepto de «identidad criolla» que adquiere fuerza en el 1550-60, y da como resultado el surgimiento de figuras que representaban la disputa simbólica entre lo local y lo foráneo. Un ejemplo de este tipo de discursos sería el elaborado por Felipe Guamán Poma de Ayala, con quien Francisco de la Cruz pudo haber tenido algún acercamiento en cuzco entre 1561 y 1570, década en la que el cronista trabajó como traductor para el virrey García Hurtado de Mendoza. Es justamente en Guamán Poma de Ayala, que se consideraba un descendiente latino, donde pueden observarse condensadas las manifestaciones de descontento contra el poder regio y la valoración de la identidad indígena que caracterizan este periodo. Su



discurso es ambiguo en este sentido, y solo se puede comprender desde la cautela necesaria que debía mantener alguien en su posición social y étnica. Sin embargo es posible reconocer ciertos aspectos discursivos comunes entre Poma y De la Cruz, referidos en su mayoría a la necesidad de traspasar el poder y la capacidad de gobierno a los naturales de las tierras peruanas.

Al respecto, Silva Parada ofrece una explicación convincente para entender el sentido de identidad criolla que esgrimía Guamán Poma en el Perú del siglo XVI: “En Guamán Poma de Ayala aunque existen elementos de legitimación del poder castellano, aparece simultáneamente, una postura de reclamo en defensa del autogobierno. Por una parte denigraba a los gobernantes incaicos y legitimaba al monarca castellano, por la otra, reclamaba la restitución del derecho de los señores naturales al señorío de su propia tierra. Así mismo, fue de los primeros escritores que consideró que no era España la elegida para la evangelización americana como se decía en una profecía medieval, sino los propios nativos previamente evangelizados por el apóstol San Bartolomé. Guamán se presentaba como un “apóstol de Cristo” que “recorre el mundo y vigila el cumplimiento de las leyes”. En su libro, Poma desencantando decía que como consecuencia de la conquista había habido un “pachacuti” o inversión del mundo, por lo cual “no había Dios ni rey, así indios y españoles ocuparon un lugar inverso al que les correspondía”” (Silva Parada, *Los sueños...*22)

Así como fray Francisco pretendía restituir el poder al mundo indígena desde la reestructuración del poder eclesiástico, reconociendo en el inca al descendiente y heredero del pueblo elegido, Guamán poma tiene como objetivo “una reforma de gobierno en la que los indios fueran autónomos y los españoles estuvieran no solo separados sino que estuvieran totalmente fuera del reino de las Indias: proponía una república de indios gobernada por ellos mismos, yendo un paso adelante del programa utópico de Las Casas” (Silva Parada, *Los sueños...* 22). Para este propósito utilizará elementos propios del milenarismo, de corte joaquinista, adaptando las premisas escatológicas

cristianas a las necesidades del mundo andino, por que “cada vez parece más claro que la división en edades de Guamán Poma se inscribe en la tradición medieval, y no es más que la proyección de esas edades de la salvación sobre el mundo andino” (Zaballa116)

Con esto, insistimos en la existencia de numerosos discursos de la alteridad, que durante toda la colonia, especialmente en el siglo XVI, comenzaron a mostrar el otro lado de la realidad social hispanoamericana, donde el indígena deja de ser representado un recipiente pasivo de la evangelización y se transforma en un agente activo del cambio, elaborando discursos liberacionistas e independentistas que en más de una oportunidad pusieron en jaque la estabilidad institucional colonial. Estos discursos, aunque no lograran desarrollarse plenamente en su momento, en tanto esbozos infructuosos de resistencia, representaron una referencia obligada para posteriores movimientos de reivindicación y búsqueda de desvinculación de la Corona. De la Cruz, como tantos otros, sintieron la necesidad de denunciar aquello que hacía de sus contextos espacios desiguales y llenos de injusticias. Desde su lugar dentro del clero, fray Francisco vio en la reinterpretación de las escrituras la estrategia para reformular social y espiritualmente el Perú virreinal. En este sentido, el fenómeno de traspaso sociocultural se torna dinámico y bidireccional: por una parte, los indígenas habían adaptado y enmascarado sus formas de espiritualidad y de organización social a las que el modelo europeo había impuesto. Por la otra, el hombre occidental había encontrado en América el espacio para reformular todo aquello que consideraba corrupto de la Iglesia y la corona europeas. A su vez, la impuesta cristianización (europeización) del indígena encuentra su antípoda en la criollización del europeo: para Bataillon “la criollización de los frailes, con la correlativa frailunización de la sociedad criolla, tiene muchos modos de realizarse antes de que los conventos estén poblados de criollos [...] La causa de fray Francisco de la Cruz, su sueño de ser rey y papa de una cristiandad indiana con aristocracia criolla liberada del celibato sacerdotal y de la monogamia vigentes en el viejo mundo, ilumina interioridades de aquel mundo en formación” (Bataillon 366-367). De este

modo, la utopía americana se transforma, más que en una utopía independentista, en la utopía de la identidad. Francisco de la Cruz da un paso importante en el camino de esa construcción, en tanto ofrece un nuevo espacio de enunciación para el indígena, del que se apropiará muchos lustros más tarde. Estas pretensiones utópicas no las pasaron por alto a los inquisidores de fray Francisco. Por el contrario, la sentencia toma en cuenta tanto sus “pecados” morales como sus “pecados” civiles, poniendo especial énfasis en las aristas políticas que la *Declaración de Apocalipsi* había abordado. Para Huerga, “no hay duda ya de que fray Francisco es, a juicio de los inquisidores – que apoyan su parecer en el ‘voto’ de los calificadores, - un redomado hereje y un perturbador de la república. En tres palabras: sectario, sedicioso, nigromante” (Huerga 151). Lo que queda claro es que cuando durante la Colonia surgieron movimientos con características insurrectas, se despertaron o generaron resonancias culturales que permiten pensar que marginados, liquidados, sometidos del siglo XVI se sumaron a un proyecto sociopolítico largo placista, que solo arrojó frutos siglos más tarde. Aunque resulta imposible y alejado de nuestro propósito rastrear en este trabajo las formas en que pudieron conservarse y traspasarse las ideas de De La Cruz hacia el futuro, resulta interesante pensar que en que se pueden relacionar con otros movimientos posteriores que, aunque aislados, aparecen permanentes en el *continuum* de la historia andinoamericana.

Nos permitimos por tanto, y al cierre de este capítulo, proponer algunas definiciones que permitan establecer un marco referencial para futuras investigaciones sobre este y otros discursos escatológicos, que se transformen en herramientas hermenéuticas útiles para la interpretación del mundo andino del siglo XVI, de acuerdo al contexto virreinal peruano, su realidad religiosa-espiritual y sus particularidades sociológicas. Esto responde además a la necesidad de elaborar, desde una episteme americanista, conceptos que permitan pensar y leer la realidad andina con un marco teórico propio.

En primer lugar, creemos fundamental establecer una diferenciación entre el milenarismo tradicional europeo del milenarismo indígena. Ambos existían y presentaban sus características particulares antes de 1492, pero llegaron a generar una nueva manifestación religiosa al encontrarse y convivir en el Perú Virreinal. A este producto de sincretismo milenarista lo llamaremos «milenarismo crítico andino», aunque sus expresiones no se concretan en una sola praxis religiosa.

Así, entenderemos por «milenarismo crítico andino» al conjunto de prácticas y representaciones religiosas vinculadas a la idea del cumplimiento de un milenio profético, elaboradas a partir del siglo XVI en el Perú virreinal, que surgieron a partir de la convivencia de las visiones de mundo españolas e indígenas y en las que el dogma cristiano y la religiosidad incaica se superponían y amalgamaban. Estas prácticas respondían en cada caso a la necesidad de establecer una temporalidad simbólica, que profetizaba la llegada de una divinidad benefactora que erradicaría las inequidades y reestablecería el orden natural del mundo. Este milenarismo dio como resultado una historia de la salvación que se abrió, indistintamente, a la inclusión de rasgos teológicos europeos e indígenas, y que presentó rasgos utópicos para ambos grupos étnicos. A partir de esta definición, podemos diferenciar dos formas de «milenarismo crítico andino», una vertiente incaica y otra criolla.

Entendemos al «milenarismo crítico incaico» como la expresión religiosa de los grupos indígenas andinos surgida después de la llegada del hombre europeo. Manifestaba la esperanza de una restitución territorial y espiritual, que reestablecería la sociedad que el hombre español había arrebatado. Se trataría de una adecuación y actualización del *Pachacuti* a la realidad colonial, en la que la figura del conquistador se hace parte de la cosmovisión incaica y se transforma en el enemigo a derrotar.

Por otro lado, entendemos por «milenarismo crítico criollo» la expresión religiosa de los grupos españoles-americanos que denuncian la corrupción de

la iglesia europea y esperan el cumplimiento del Juicio Final en América. Manifiesta la esperanza de una limpieza espiritual luego de la cual iniciará el tiempo de Cristo y los vicios desaparecerán, haciendo del Nuevo Mundo un paraíso terrenal. En algunos casos, los indígenas se transformarán en el modelo espiritual a seguir, y en otros, solo tendrá una presencia accesorio, como recipiente del tiempo nuevo inaugurado por la cristiandad en América.

Con lo anterior, vemos en la *Declaración de Apocalipsi* una expresión del milenarismo crítico criollo, pero que ofrece al indígena un lugar de enunciación que no le había sido otorgado hasta entonces. Se trata por tanto de un milenarismo particular, único y característico del pensamiento lacruciano. De allí que su ideario nos muestre una utopía andina adelantada para su época, en la que el orden social se invierte y en la que la voz del indígena deja de depender de Europa y se configura desde sus propios rasgos identitarios. Este es a nuestro entender, el mayor aporte de fray Francisco de La Cruz, y constituye una fuente invaluable en la reconstrucción del pensamiento colonial andino.

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



**IV. CONCLUSIONES: *PROPUESTAS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN  
DEL DISCURSO CRIOLLO ANDINOAMERICANO***

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

En el transcurso de esta investigación, hemos intentado demostrar que la tradición milenarista europea bajomedieval llegó a América de mano de los franciscanos y que se fortaleció, posteriormente y con características diferenciadoras, con la llegada de los dominicos y el surgimiento de los grupos alumbradistas el virreinato peruano. Esta constatación, que para la crítica no representa ninguna novedad, dadas las numerosas investigaciones que parecen consensuar el traspaso de la escatología joaquinista al Nuevo Mundo, ofrece la posibilidad de vincular los discursos escatológicos europeos con la tradición escatológica prehispánica, cuestión aún no del todo desvelada por la crítica, sobre todo por la ausencia de lecturas que intenten analizar los fenómenos socio religiosos desde una perspectiva desligada del pensamiento eurocentrista. De lo que no cabe duda es de la presencia de una espiritualidad indiana, andina, que presenta rasgos mesiánicos-milenaristas trocados en utópicos una vez arribado el hombre y la fe europeas al continente americano.

Es aquí donde creemos haber ofrecido una nueva posibilidad de lectura: la sociedad colonial del siglo XVI fue un hervidero de incertidumbres, de cuestionamientos al orden establecido y, sobre todo, una fuente de teorización sobre la visión de mundo y el modelo económico-político que debía aplicarse al Nuevo Mundo. Es por ello que pensar en un sincretismo religioso no basta para comprender la sociedad peruana virreinal, sino que se debe también pensar en un sincretismo político, social y cultural, pues serán todos los actores del mundo andino los que comenzarán a buscar su propia manera de expresar el descontento con el sistema colonial, tratando de hacer de América el espacio de concreción de las fantasías utópicas de indígenas, religiosos, conquistadores e inquisidores. Cada uno con sus propios anhelos y pretensiones, configuró un sistema de representación espiritual que, pese a su apariencia contradictoria, confluyeron en más de un aspecto, ofreciendo así un constructo mucho más elaborado y complejo de describir.

Por una parte, se observa un mundo indígena que, lejos de estar sometido a la imposición de un modelo ajeno, buscó la forma de adaptar su

religiosidad y su organización social, de tal forma que le permitiera la sobrevivencia. El enmascaramiento de los modelos de representación incaicos bajo las normas de la cristiandad, dio paso a la reelaboración de sus propios discursos mesiánicos y utópicos, llevando al *Taki Oncoy* o el *Pachacuti* a adquirir un nuevo sentido crítico, de recuperación espiritual y territorial, que dará a su vez paso al *Inkarrí*, en abierta oposición a la dominación y con una marcada finalidad reformista e insurrecta.

Por otro lado, los españoles, sobre todo los que formaron parte de las órdenes misioneras a cargo de distritos, vieron en el sincretismo religioso una alternativa a la colonización de las almas, procurando aproximar la fe cristiana a las manifestaciones espirituales del mundo indígena. Con ello, la efectividad de la evangelización parecía acrecentarse, y la resistencia a la presencia extranjera atenuarse progresivamente. En este punto es complejo determinar hasta qué punto los misioneros hicieron un uso puramente pragmático de la religiosidad andina o más bien vieron en la espiritualidad incaica una vertiente más cercana al cristianismo primitivo y la posibilidad de recuperar la pureza espiritual que Europa parecía hacer extraviado.

Finalmente, sostuvimos la existencia de una tercera expresión de confluencia entre las dos visiones de mundo, una perspectiva puramente criolla que tomó de cada una de las manifestaciones religiosas lo que más parecía representar al hombre de su época. Este será, sin duda, el menos comprendido de los productos discursivos de la colonia, ya que incluso en el siglo de su surgimiento, expresaban un sentir particular con propuestas vanguardistas, tan adelantadas que no tomarían real fuerza y relevancia hasta el siglo XIX. Surgieron de acá las primeras manifestaciones del pensamiento americano, aunque su expresión trajera consigo permanentes conflictos con las instituciones de poder, y a los sujetos de su enunciación más de una penuria. Y es que el pensamiento criollo representaba la peor amenaza a la institucionalidad colonial, en tanto su discurso aglutinaba las ansias de cada uno de los actores que poblaban el continente. Acusados de locos,



demoniacos, perversos, sectarios, y otras aberraciones, estos sujetos se transformaron en la génesis de una identidad nueva, de una alteridad social y política que acabaría por concretarse en lo propiamente americano, en lo andino.

Para intentar explicar el surgimiento de proposiciones tan escandalosas para la época como las defendidas hasta la muerte por fray Francisco de La Cruz, era necesario referirse al contexto teológico y social que en el virreinato peruano se había configurado a través de las formas de conducción política y espiritual de la conquista defendidas por las instituciones eclesiales y patronales. Eran estas estructuras las que determinaban la forma en que misioneros, encomenderos, provinciales, visitadores o veedores inquisitoriales se relacionaban con la población indígena de todos los rincones del virreinato, y por tanto serían esas instituciones las responsables de gobernar y hacer cumplir las leyes reales de un modo que no siempre era el más deseable ni para los españoles vecindados en América ni mucho menos para los indígenas.

Así, nuestro personaje, fray Francisco de La Cruz, está en medio de un contexto que políticamente se caracterizaba por las constantes manifestaciones contra la corona española y los frecuentes intentos de sublevación de la población, no solo nativa, sino también española-americana, que veía cómo desde la Península se vulneraban sus derechos civiles y económicos en beneficio del comercio y la estabilidad social de la metrópoli. Del mismo modo, la mitad del siglo XVI es el espacio en que conviven estrechamente la magia con la ciencia y el método, en un campo muchas veces indiferenciado. Incluso los más doctos representantes de la filosofía, la religión o las leyes se paseaban sin demasiados escrúpulos entre las veredas de la razón y la superstición, esgrimiendo de allá o de acá argumentos que les permitieran explicar problemas de los más variopintos temas. Fray Francisco de La Cruz era un supersticioso por herencia y por formación. Andaluz de pueblo agricultor, siempre se vio inmerso en una familia que no dudaba en

acudir a la hechicería o a la astrología, lo que a su modo de ver no entraba en conflicto con la fe cristiana. En los documentos autobiográficos, De la Cruz declara varias veces su cercanía con la astrología, nigromancia, hechicería y pactos con los demonios, todas prácticas perseguidas por la Iglesia Católica, y que configuraron la base de la tercera acusación inquisitorial contra el loperano. Su exquisita preparación teológica y su demostrada capacidad retórico-dialéctica no le impiden al loperano permanecer durante toda su vida aferrado a las más esotéricas prácticas, lo que explica en gran medida el trágico final que sufrió al enfrentar a la Inquisición peruana. Además, fray Francisco era un 'alumbrado', práctica que se vincula necesariamente con la magia, la hechicería, la nigromancia y, en fin, casi con toda actividad espiritual no reconocida por la Iglesia Católica.

En este sentido es importante recordar que las tradiciones milenaristas bajomedievales, envueltas en el manto de la superstición que habían elaborado los joaquinistas o pseudojoaquinistas en Nueva España, llegaron también a Sudamérica de mano de los franciscanos y los dominicos. El Nuevo Mundo era, para todos ellos, el lienzo en blanco en que se podrían dibujar las bases de las aspiraciones sociales y religiosas europeas, pero que de manera natural se debieron ir reelaborando en razón a las demandas que la propia sociedad hacía suyas, hasta transformarse en un milenarismo sincrético y crítico, con fundamentos y motivaciones propias, muy diferentes a las que el escatologismo del Viejo Mundo había proyectado para América.

Lo que se produce en el Perú virreinal es un milenarismo influenciado por el pseudojoaquimismo franciscano llegado desde México. En Lima y Cusco adquiere particularidades que vinculan políticamente el milenarismo con el *Taki Oncoy*, en tanto manifestaciones de una espiritualidad diferente y resistente a la doctrina cristiana, pero que necesita del sincretismo para encontrar un lugar de supervivencia en un continente europeizado y hegemónico. La escatología que se reconoce en Perú es por ello un «milenarismo crítico», en la medida que su existencia se valida solo en tanto respuesta al milenarismo cristiano que es

incapaz, por sí solo, de responder a las necesidades del mundo indígena andino. Recurrimos al planteamiento de Dusserl, ya que vemos en el «milenarismo crítico» la justificación indígena de una práctica de fe y de una economía de salvación que asegura la permanencia de un pueblo en un territorio usurpado y, a la vez, la esperanza de la recuperación de los derechos sociales arrebatados. Del mismo modo, ese «milenarismo crítico» permitía al hombre europeo pensar en una cristiandad acrisolada por la nobleza de la tarea evangelizadora, en un continente beneficiado por la justicia y el orden europeo y, como colofón, le permitía confiar en la venida de un mundo ideal restituido. Es en el milenarismo crítico donde creemos observar una cualidad propiamente andinoamericana, y auténticamente criolla.

Con lo anterior, pensamos que el aporte de fray Francisco de la Cruz en cuanto a la formación de un discurso criollo no ha sido justamente dimensionado hasta hoy. Se ha asumido sin más que sus planteamientos se enmarcarían en un discurso ideológicamente mixturado, a medio camino entre el proindigenismo y lo antieuropeo, sin hallar aún ese centro en el que ya no se puede reducir el problema a polos dicotómicos o irreconciliables.

Muchas veces los especialistas han preferido limitar la figura de fray Francisco a un caso de paranoia, sin entender el verdadero impacto de sus ideas en el mundo colonial peruano. Han hecho con el loperano lo mismo que hicieron los inquisidores: han obligado al confesante a recluirse en la locura para evitar ser relajado. Como leemos en las hojas finales de su proceso, «en todas las proposiciones y en la dualidad de ellas se deben advertir tres cosas: La primera que las más de ellas dijo el reo no como autor de ellas sino que se las había dicho san Gabriel o se las había revelado Dios; la segunda cosa que se debe notas es que muchas de estas proposiciones dijo después que estuvo loco; y la tercera que las más graves son tan sin fundamento y fuera de toda razón que parecen desatinos y manifiestas locuras de un hombre que presume de sí mucho y era en las Indias tenidos por [docto] y él fiaba de su suficiencia mucho. Y puesto que ya su causa se acabó, es de consideración esto para

usar de misericordia con su religión y quitar el sambenito» (AHN, 1647, Exp. 22 bis, sin foliar)

Fray Francisco es un ejemplo de la alteridad discursiva e identitaria andina del siglo XVI. La limitación de ese espacio no se ha realizado, y por lo mismo se carece de herramientas de análisis que permitan ubicarlo en un sitio histórico y sociológico determinado. Tal vez no sea posible lograr dicha delimitación debido a la complejidad de acceder a todos los aspectos que se vieron involucrados en la vida del loperano, a las extravagancias de algunas de sus declaraciones y a las anomalías que presentó su proceso. Cada intento por aproximarse al esclarecimiento de un contexto integral de su figura arroja más sombras que luces. Sin embargo, con lo que sabemos y conocemos de él, de su empresa y la recepción de sus ideas en el virreinato, es posible pensar en un marco de interpretación que ayude a reconocer la ideología lacruciana como el germen de un discurso novedoso y auténtico. Sostenemos que esa novedad radica en la capacidad de fray Francisco de sistematizar en sus declaraciones las principales demandas sociales y espirituales del mundo clerical y civil de su época, integrando además las máximas reivindicaciones a las que en ese momento podía aspirar el mundo indígena. Aquello que Amunátegui evidenció en su *Crónica de 1810* está, en alguna medida, vinculado con lo que desde el siglo XVI había sido un síntoma de la colonia: el deseo de romper lazos con el imperio y alcanzar algún nivel de independencia territorial, económica y espiritual. Dicho anhelo, que no llegaría a tomar forma de política programática ni podría concretarse hasta el inicio del siglo XIX, lo vemos esbozado, de manera delirante y descarnada, en la *Declaración de Apocalipsi* de Francisco de la Cruz. Su visión milenarista ofrece aquello que la sociedad criolla clama, de modo que su vínculo con la sociedad peruana no pudo haber sido más acomodaticia a las necesidades de la época. Como indica Bataillon, “la *vox Dei* que el fraile escucha en las palabras del «ángel de María Pizarro» o del «ángel de fray Gaspar», es la *vox populi* de aquella sociedad colonial revelando sus secretas aspiraciones y sublimándolas” (Bataillon 365).

De este modo, el proceso contra fray Francisco y su *Declaración* se transformaría en la evidencia más clara de una sociedad en la que todas las aristas del acontecer estaban íntimamente ligadas a las instituciones dominantes, en la que las reivindicaciones sociales no podían presentarse desligadas de las espirituales, en la que las demandas territoriales pasaban necesariamente por resoluciones étnicas y económicas, y en donde la política administrativa iba inexorablemente de la mano de la política dogmática. El mesianismo, el milenarismo y el apocaliptismo que se elaboran en toda América no son más que los soportes culturales con que el hombre del siglo XVI contaba, y para el caso de fray Francisco representaron la “caja de herramientas”<sup>32</sup> (Ann Swidler 124) o repertorio cultural que estaba a su disposición y que utilizó, tal vez con libertad excesiva, para resolver los conflictos que evidenció y experimentó. En síntesis, creemos que De la Cruz es la exacerbación del hombre de su época, que entendía que la historia del mundo no podía resolverse sin que antes se reinventara, para todo un continente, la historia de la salvación.

\* \* \*

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

---

<sup>32</sup> La socióloga Ann Swidler propone el concepto de “caja de herramientas” (tool-box) para referirse a los “símbolos, rituales, visiones de mundo, prácticas y concepciones, que los actores [sociales] seleccionan para establecer líneas de acción”. Cf. *La cultura en acción: símbolos y estrategias*, en *Zona Abierta*, nº 77-78. Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1996.



**V. BIBLIOGRAFÍA**

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## 5. 1. FUENTES PRIMARIAS

### 5.1.1. MANUSCRITAS

#### 5.1.1.1. AGI, Sevilla:

- a) *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, vol. V (1567-1577), Tomo I (1567-1574) por Luis Romera Iruela y M<sup>a</sup> del Carmen Galbis Diez. Ministerio de Cultura, 1980.
- b) *Escuelas de Evangelización dominica en el Perú*. Lima, 566, L.6, fol. 368-368v.
- c) *Real Cédula. Permiso para viaje a Francisco de la Cruz*. Indiferente, 1969.
- d) *Dudas sobre la administración y gobierno de justicia: Perú*. Patronato, 192, N.3.R.12.
- e) *Crónica del Señor Rey Don Juan Segundo [1779] en Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. colección ordenada por Cayetano Rosell, vol. II-III. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875-1878.
- f) *Correspondencia y expedientes sobre sublevaciones en el Perú: José Gabriel Tupac Amaru (Correspondencia entre 1780 y 1783)*. Lima, leg. 1039.
- g) *Perú, año 1781. Expedientes sobre alborotos en las provincias de aquel reino. Sublevaciones en el Perú: Tupac Amaru*. Lima. leg. 1040. Cuadernos 5 y 6.
- h) *Carta enviada por el Obispo Solano de Cuzco al rey Carlos, 6 de diciembre de 1551*. Lima, 305.
- i) *Carta enviada por fray Francisco de la Cruz al rey Felipe II, el 25 de enero de 1566*. Lima, 313.
- j) *Envío de franciscanos a las Indias*. Indiferente, 1963, L.9, f.306r-306v.
- k) *Escuelas de evangelización dominica en el Perú*. Lima, 566, L.6, fol.368-368v.
- l) *Dudas sobre la administración y gobierno del Perú, por fray Bartolomé de las Casas*. Patronato, 192, N.2, R, 12. ff. 1v-5r.
- m) *Licencia de pase a los dominicos por petición de fray Bartolomé de las Casas (1543)*. Indiferente, 1963, L.8, ff. 49v-50v.

- n) *Bulas breves y pontificios. Licencia a religiosos para ir a evangelizar las Indias. Breve de Julio III a instancias del príncipe Felipe, dirigido al Arzobispo de Sevilla, Obispo de Ávila y a Antonio Fonseca [patriarca de Indias (?)], ex Obispo de Pamplona, dándoles facultad para enviar a Indias a predicar a los religiosos de la Orden de Santo Domingo que fuesen necesarios, aún sin licencia de sus superiores o prelados.* Patronato, 2, N.18, R.2.
- o) *Cartas y expedientes: Obispos de Cuzco. Carta enviada por el Obispo Solano de Cuzco al Rey Carlos, 6 de diciembre de 1551.* Lima, 305
- p) "Dudas sobre la administración y gobierno de justicia: Perú" por el Padre Bartolomé de las Casas. C.R. Patronato, 192, N.3.R.12

#### 5.1.1.2. AHN, Madrid:

- q) *Proceso de fe de Fray Francisco de la Cruz.* (Lima, 1571-1578). Inquisición, 1650, exp. 1.
- r) *Información genealógica de fray Francisco de la Cruz.* Inquisición, 1434, exp. 8
- s) *Proceso de fe de María Pizarro (1572-1578).* Inquisición, 1647, exp. 1, ff. 4v-213r.
- t) *Proceso de fe de Francisco Loaysa (1631-1660).* Inquisición, 1648, exp.12
- u) *Carta de queja de Alonso García Agudo, conquistador del Río de la Plata, al presidente del Consejo de Indias sobre los repartimientos en el Perú (1550).* Diversos-Colecciones, 24, N.27, ff. 1r-2v.
- v) *Carta de fray Luis de Villalpando, dirigida al Consejo de Indias sobre el trato a los indios (1550).* Diversos-Colecciones, 23, N. 55, ff. 1r-2v.
- w) *Carta de Fray Martín González al Consejo de Indias sobre levantamiento de indios (1550).* Diversos-Colecciones, 24, N. 21, ff. 1r-2-v

#### 5.1.2. Fuentes impresas

1. Abril Castelló, Vidal & Abril Stoffels, Miguel J.: *Francisco de la Cruz, Inquisición. Actas I y II.* (3 vols.) Corpus Hispanorum de Pace, Ed. CSIC, Madrid, 2009. Disponible en
2. Acosta, José de: *Historia natural y moral de las Indias* (edición crítica de Fermín del Pino Díaz). Editorial CSIC, Madrid, 2008.



3. Amunátegui Aldunate, Miguel Luis: *La crónica de 1810*. Imp. de la República. 1876-1899, Santiago de Chile. 3 tomos en 2 volúmenes. Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-86376.html>
4. Benavente, Toribio de: *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. (Ed. Edmundo O'Gorman). Editorial Porrúa, México, 1969.
5. Dávila Padilla, Agustín: *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*. Segunda edición. Bruselas, 1625. Edición facsimilar digitalizada. Disponible en [http://books.google.cl/books?id=4Fz1SgfwgdkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.cl/books?id=4Fz1SgfwgdkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
6. Arias Reyero, Maximino; Johansson F., Cristián & De Ferrari F., J. Manuel (Equipo Seladoc): *Religiosidad popular*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1972.
7. Galeano Atehortúa, Adolfo: *Visión cristiana de la historia: ensayo de escatología*. Pontificia Universidad Javeriana, Ed. San Pablo, Bogotá, 2010.
8. Garcés, Julián OP: *Carta Latina* dirigida al Papa Paulo III (1536?), en Lobato Casado, A., *El obispo Garcés, OP, y la bula «Sublimis Deus»*, en: *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional* (Madrid 1988) 739-795. Citada por Assadourian, 1998, p. 474 – 475) Disponible en <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIqILA/Garces-PauloIII.htm>
9. Guamán Poma de Ayala, Felipe: *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Historia 16, Madrid 1986, 2 vols.
10. Joseph de Acosta: *Historia natural y moral de las Indias*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. Fondo de Cultura Económica, México DF., 2006.
11. Kramer, Heinrich & Sprenger Jacobus: *Malleus Maleficarum* (1486) Ed. Orión. Colección Testimonial (Trad. Floreal Maza). Madrid, 1975.
12. De las Casas, Bartolomé. *Brevísima Relación De La Destrucción De Las Indias*. 287 Vol. EDAF, 2004. Print.
13. Medina, José Toribio: Proceso de Fray Francisco de la Cruz. Auto de fe del 13 de abril de 1578, Archivo de la Nación. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina. 1956.

14. Motolinía, José Toribio de: *Historia de los indios de la Nueva España*. (Edición, estudios y notas de Mercedes Cerna y Bernat Castany), Centro para la edición de los clásicos españoles, Real Academia Española, [1541] 2014.
15. Pablo III: *Sublimis Dei*. Traducción realizada por Lewis Hanke, en *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1988, p. 111-112.
16. Palma, Ricardo: Anales de la Inquisición de Lima. En *Tradiciones Peruanas completas*. Ed. Aguilar, Madrid, 1954. pp. 1202 – 1290.
17. Torquemada, Fray Juan de: *Monarquía indiana; de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra* (6 vols.). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

## 5.2. Fuentes secundarias

18. Abril Castelló, Vidal: “Francisco de la Cruz, la utopía lascasista y la Contrarreforma virreinal-inquisitorial, Lima 1572-1573”. En Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, ed. *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina III*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 9-67. 1988.
19. Abril Castelló, Vidal: Fray Francisco de la Cruz, el lascasismo peruano y la prevaricación del Santo Oficio limeño, 1572-1578, en Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Historiadores dominicos pro quinto centenario de la evangelización de América. Salamanca, 28 de marzo al 1 de abril de 1989. Ed. San Estaban, Salamanca, España, 1990. pp. 157-226.
20. Abril Castelló, Vidal et al.: La familia de fray Francisco de la Cruz. Boletín del Instituto de Estudios Giennenses., nº 139, Jaén, 1989, pp. 41-62.
21. Agüero, Oscar: Milenarismo y utopía entre los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana, en *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio* (Alicia Barabas comp.), Ed. Abya-Yala, Quito, 1994, pp. 129-156.
22. Álvarez Arregui, Federico. El debate del Nuevo Mundo. América Latina: Palabra, Literatura e cultura. Volumen 2. Ana Pizarro, coordinadora. São Paulo, Memorial; Campinas: UNICAMP, 1994: 37-67.

23. Armas Asín, Fernando. Cristicismo teológico y político en los Andes del siglo XVI: el caso de Luis López SJ. Anuario de Historia de la Iglesia (12). Universidad de Navarra. 2003. pp.399-405.
24. Barabas, Alicia: *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, México, D.F., CONACULTA, 2002
25. Bataillon, Marcel: "La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana". *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Península, 353-367. 1976.
26. Bataillon, Marcel: Nouveau Monde et fin du monde, en *L'Education Nationale*. (París), 1952, núm 32, pp, 3-6
27. Bataillon, Marcel: Evangelisme et millénarisme au Nouveau Monde, en Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Historie des Religions, Courants religieux et humanisme á la fin du XVe et au debut du XVIe siècle: Colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1975, París. Presses Universitaires de France, 1959, pp. 25-39
28. Baudot, Georges: Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569), Espasa Calpe, Madrid, 1983.
29. Baudot, Georges: Historia de la literatura mexicana: Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI. Vol. 1. Ed. Siglo XXI, 1996.
30. Bellini, Guiseppe: La cruz frente a la espada: Motolonía y Las Casas. Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Vol. I, Barcelona. 15 al 19 de junio de 1992. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU), 1994.
31. Bernard, Carmen, "Milenarismos incas: construcciones coloniales y republicanas", en Adeline RUCQUOI: En Post del tercer milenio: Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e Historia, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000.
32. Birckel, Maurice: La Inquisición en América. En Biblioteca Gonzalo de Berceo. Versión digital disponible en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/inquisicioenamerica.htm>
33. Bourseiller, Christophe: *Los falsos mesías: de Simón el Mago a David Koresh*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona, 1994.
34. Bravo Guerreira, María Concepción: Evangelización y sincretismo religioso en los Andes, en Revista Complutense de Historia de América, nº 19, Edit. Complutense, Madrid, 1993, pp. 11-19.

35. Bull, Malcom (ed.): La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
36. Burga, Manuel: Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas. Instituto de apoyo agrario, Lima 1998.
37. Burgaleta, Claudio M.: The theology of Jose De Acosta (1540-1600): Challenge and inspiration ... *Theology Today*; Jan 1998; 54, 4; ProQuest Religion, p. 470 - 479.
38. Cacciatore, Giuseppe: La escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana. Alonso Briceño: metafísica e individualidad. En *Límite*, Revista de Filosofía y Psicología, vol. I, N°14. Universidad Federico II, Nápoles (Traducción de María Lida Mollo) 2006, pp. 5-24.
39. Carbon, Claus-Christian. Golden perception: Simulating perceptual habits of the past. *Revista i-Perception*, volume 4, Universidad de Bavaria. 2003, pp. 468–476.
40. Carozzi, Claude: Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma. Siglo XXI, Madrid, 2000.
41. Castro, Daniel: Beatas, visionarios e imperialismo eclesiástico: María de Pizarro, Fray Francisco de la Cruz y otras Inquisiciones. En Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX. Josefa Salomón y Guillermo Delgado (Eds.) Asociación de Estudios Bolivianos, Editorial Plural, La Paz. 2007. pp. 67 – 74.
42. Castro, Felipe & Terrazas, Marcela (coord.): *Disidencia y disidentes en la historia de México*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.
43. Coello de la Rosa, Alexandre: el barro de Cristo: entre la corona y el evangelio en el Perú virreinal (1568-1580). Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions, 2000.
44. Cohn, Norman: En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
45. Cortés Rojas, Ignacia: *Bartolomé de Las Casas y el Parecer de Yucay. El manifiesto anónimo de los encomenderos frente a la política humanista de la Corona española del siglo XVI*. Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria, Lima, Perú, 2011.

46. Cro, Stelio: Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de América Hispana (1492-1682). Fundación Universitaria Española, Madrid. 1983.
47. Cro, Stelio: Las reducciones jesuíticas en la encrucijada de las utopías. *Las utopías en el Nuevo Mundo*. Casa de Velázquez, Universidad Complutense, Madrid, 1990. pp. 41-56
48. De la Torre López, Arturo E.: *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú. Análisis histórico y etnográfico*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2004.
49. De la Torre López, Arturo E.: El prestigio místico del pasado andino: tratamiento historiográfico. en Sánchez Baena, Juan José y Provencio, Lucia (eds.): *El Mediterráneo y América*. Murcia, Editora Regional, 2006.
50. Dusserl, Enrique: *Materiales para una política de la liberación*. Ed. Plaza y Valdés, Madrid, 2007.
51. Fajardo de Rueda, Marta: *Milenarismo y arte. La presencia del pensamiento de Joaquín de Fiore en Nueva Granada. Palimpsestvs*. 4: 2004; pp. 236-258
52. Fernández Rodríguez, Pedro: *Los Dominicos en el contexto de la primera evangelización de México 1526 – 1550*. Ed. San Estéban, Salamanca, 1994. Cap. 3 – 5 (pp. 52 – 290).
53. Fernández Luzón, A. y Moreno, Doris: *Protestantes, visionarios, profetas y místicos*, Barcelona, Random House Mondadori, 2005.
54. Foley, Augusta E.: *El alumbradismo y sus posibles orígenes*. Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 22-27 agosto 1983 / coord. por A. David Kossoff, Ruth H. Kossoff, Geoffrey Ribbans, José Amor y Vázquez, Vol. 1, 1986, págs. 527-532.
55. Gembillo, Guiseppe (coord.): *Filosofia e Scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*. Pubblicazione del Centro Studi di Filosofia della Complessità “Edgar Morin” dell’Università di Messina. Rubbettino Editore, 2005.
56. Gerbi, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica 1759-1900*. Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
57. Guadalajara Medina, José: Preocupaciones apocalípticas en la Europa medieval. Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998 / coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, 1999, pp. 257-280.

58. Gliozzi, Giuliano: *Adamo e il Nuovo Mondo*. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1977.
59. Góngora, Mario: *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.
60. Hampe-Martinez, Teodoro: Recent works on the Inquisition and Peruvian colonial society, 1570-1820. In *Latin American Research Review*; 1996; nº 31, 2; ProQuest Central, pp. 43-65.
61. Heredia, Vicente Beltrán de: *Miscelánea Beltrán de Heredia: colección de artículos sobre historia de la teología española*. Vol. 2. Editorial San Esteban, Salamanca, 1972.
62. Huddleston, Lee Eldridge: *Origins of the American Indians: European Concepts, 1492-1729*. Institute of Latin American Studies, University of Texas Press, Austin and London, 1967.
63. Jiménez Villalva, Félix: *La monarquía Indiana de fray Juan de Torquemada y la historia pre-azteca del valle de México*. *Anales del Museo de América*, 4, España, 1996, pp. 39-54.
64. Huerga, Álvaro: *Historia de los alumbrados*. Vol. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica*. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1986.
65. Kramer, Heinrich & Sprenger Jacobus: *Malleus Maleficarum* (Martillo de los Brujos). Trad. Floreal Maza. Ediciones Orion.
66. López-Baralt, Mercedes: El retorno del Inca rey en la memoria colectiva andina: del ciclo de Inkari a la poesía quechua urbana de hoy. En *Revista América: Cahiers du CRICCAL*, Volumen 31, Nº 1, 2004. pp. 19-26.
67. Lubac, Henri de: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore / 1: De Joaquín a Schelling*. (Trad. Julio H. Martín de Ximeno). Ediciones Encuentro, España, [1989] 2011.
68. Kristeller, Paul Oskar: La retórica en la cultura medieval y renacentista. En *La elocuencia en el renacimiento: estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista* (coord. James Jerome Murphy). Visor, 1999, España; pp. 11 – 32.
69. Maravall, José Antonio: *La ilusión utópica del imperio de Carlos V en la España de su época. Carlos V (1500-1558)*. Homenaje de la Universidad de Granada. Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, España, 1958.

70. Maravall, José Antonio: La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España, en *Estudios Americanos*, 1 (1948), pp. 199-227.
71. Millar Carvacho, René: La inquisición de Lima: signos de su decadencia 1726-1750. LOM Ediciones, DIBAM, Colección Sociedad y Cultura, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2005.
72. Millones, Luis: *Mesianismo en América Hispana: el taki oncoy*. Memoria Americana, 2007, no. 15, p. 7-39.
73. Mills, Kenneth R.: Seeing Good in Mid-Colonial Peru, in *Andean Art*, edited by Penny Dransart, pp. 302 – 317. Aldershot, Eng.: Avebury Publishers, 1995.
74. Molina, Cristobal de: Fábulas y ritos de los incas. En *Las Crónicas de los Molinas: 5-84 [1590]* Colección “Los pequeños grandes libros de la historia americana”. Serie I, Tomo IV. Lima, Librería e imprenta Miranda. 1943.
75. Mujica Pinilla, Ramón et al.: *El Barroco Peruano*. Banco de Crédito. Arte y Tesoros del Perú. January 1, 2002.
76. Olivari, Michele, “Milenarismo y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica”, en *ROUQUOI*, Adeline, op. cit., pág. 138.
77. Ossio, Juan: *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ignacio Padro Pastor, Lima, 1973.
78. Ossio, Juan: Inkarrí y el mesianismo andino en *El héroe entre el mito y la historia*, [Federico Navarrete (coord.)]. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, 2014. pp. 181-212.
79. Parker, Geoffrey: *The place of Tudor England in the messianic vision of Philip II of Spain*. In *Transactions of the RHS* 12 (2002), Royal Historical Society. Printed in the United Kingdom. 2002, pp. 167–221.
80. Pastore, Stefania: *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. (Trad. Clara Álvarez Donoso). Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid, 2010.
81. Phelan, John Leddy: *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducción de Josefina Vázquez, México, UNA, 1972.
82. Pérez, Joseph (Coor.): *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*. Colección de la Casa de Velázquez, Vol 62, Real Academia de la Historia, Madrid, 1998.

83. Pienda, Jesús Avelino de la: Lógica del Gran tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202). *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. XXII/3, Universidad de Oviedo. 2003. pp.131-142.
84. Prescott, William: *Historia de la conquista del Perú con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas*. Biblioteca ilustrada de Gaspar y Roig Editores, Madrid, 1853.
85. Prosperi, Adriano: América y el Apocalipsis. En *Teología y Vida*, vol. XLIV, (2003), pp. 196-208.
86. Quispe-Agnoli, Rocío: La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, Núm. 225, Lima, 2006. pp. 1163-1184.
87. Quispe-Agnoli, Rocío: Prácticas indígenas de la resistencia: sujetos de la escritura y el saber en los andes coloniales. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, Núm. 220, Julio-Septiembre 2007, pp. 415-436
88. Ramírez, Susan E.: *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Alianza Editorial. Madrid, 1991.
89. Ramos, Gabriela (comp.): La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX. Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, núm. 12. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1994.
90. Ramos, Gabriela: Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Toqui Onqoy, en Gabriela Ramos-Henrique Urbano (comps.): *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cuzco 1993, pp. 137-168.
91. Reeves, Marjorie: *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*. Oxford University Press, New York, 2000.
92. Ray Green, James Jr. La retórica y la crónica de Indias: el caso de Bernal Díaz del Catillo. *AIH, Actas VIII*. 1983. pp.645-651.
93. Robins, Nicholas A.: *El mesianismo y la semiótica indígena en el Alto Perú. La gran rebelión de 1780-1781*. (Trad. Silvia San Martín y Sergio del Río). Ed. Hisbol. Bolivia, 1998.
94. Roig, Arturo Andrés: Momentos y corrientes del pensamiento humanista durante la época de la colonia hispanoamericana: renacimiento, barroco e ilustración. *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, núm. 21-22, 1983, págs. 55-84.



95. Rousseau, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad de los hombres*. (Ed. Jordi Beltrán) Ed. Alhambra. Madrid, 1990.
96. Rubial García, Antonio: Evangelismo y evangelización. Los primeros franciscanos en la Nueva España y el ideal del cristianismo primitivo. *Actas de Historia (México)*, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, año X, 1978-1979; pp. 95-124.
97. Rucquoi, Adeline et al. *En Post del tercer milenio: Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e Historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
98. Sala Catala, José & Vilchis Reyes, Jaime: Apocalíptica española y empresa misional en los primeros franciscanos de México. *Revista de Indias*, 1985, vol. XLV, núm. 176; pp. 421- 447.
99. Salmón, Josefa & Delgado, Guillermo (eds.): *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo XX*. Asociación de Estudios Bolivianos. Vol. I. Plural Editores, La Paz, Bolivia, 2007.
100. Santoja, Pedro: *La herejía de los Alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI. Inquisición y sociedad*. Colección ideas, Biblioteca valenciana. Valencia, España, 2001.
101. Santos Granero, Fernando. Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII. *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta amazonia*. FLACSO, Sede Ecuador. 1992. Pp. 103-134.
102. Saranyana, J. I. Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teología y Vida*, Vol. XLIV. Universidad de Navarra. 2003. pp. 221-232
103. Saranyana, Josep-Ignasi: Sobre Joaquín de Fiore y los milenarismos medievales, en Paulino Castañeda-Manuel J. Cociña, *Los milenarismos en la historia*, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, Córdoba 1996.
104. Saranyana, Josep-Ignasi (ed.): *Teología en América Latina: escolástica barroca, ilustración y preparación de la independencia (1666-1810)*, Vol. II/1, Ed. Iberoamericana, Madrid, 2005.
105. Saranyana, J.I. & Zaballa, Ana de: *Joaquín de Fiore y América*. Ed. EUNATE, Pamplona, 1995.

106. Saranyana, J.I. & Zaballa, Ana de: La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente, en *Quinto centenario*. núm. 16. Edil. Univ. Complutense. Madrid, 1990.
107. Schwartz, Stuart B.: *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. Yale University Print, 2009.
108. Sempat Assadourian, Carlos: Hacia la Sublimis Deus: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos. En *Historia mexicana*, Vol. 47, No. 3 (Jan. – mar., 1998). Pp. 465 – 536.
109. Silva Parada, Natalia: Los sueños de expulsión o extinción de los españoles en conspiraciones, rebeliones, profecías y pasquines de la América Hispánica, siglos XVI al XVIII. En *Chronica Nova*, nº 38, 2012, pp. 19-57
110. Urbano, Henrique: Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de Historia en los Andes. En Id. (comp.), Mito y símbolo en los Andes, la figura y la palabra. Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco, 1993, pp. 283-304.
111. Válcárcel Esparza, Carlos: San Marcos, Universidad decana de América. Biblioteca Digital Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2001.
112. Vauchez, André: Contestazioni ed eresie nella Chiesa latina en Storia del cristianesimo, vol. VI. Un tempo di prove (1274-1449), Borla-Città Nuova, Roma, 1998.
113. Varón, Rafael: El Taky Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En Luis Millones (comp.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del s.XVI*.
114. Vivanco Roca-Rey: *Historias del más acá. Imaginario apocalíptico en la literatura peruana*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima, 2013.
115. Vivanco Roca-Rey, Lucero de: "Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la *Declaración del Apocalipsi*". *Persona y Sociedad*. Vol. XX, Nº 2 (agosto 2006), pp. 25-40.
116. Zaballa Beascochea, Ana: "La *Declaración del Apocalipsi* (Lima 1575) de Francisco de la Cruz". En Josep Ignasi Saranyana y Ana Zaballa Beascochea. *Joaquín de Fiore y América*. Pamplona: Eunote, 77-98. 1995.

117. Zaballa Beascochea, Ana: La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica, en *Anuario de historia de la Iglesia*, ISSN 1133-0104, N°. 10, 2001, págs. 353-362.
118. Zaballa Beascochea, Ana (ed.): Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal. Ed. Iberoamericana. Madrid, 2011.
119. Zaballa Beascochea, Ana: Joaquín de Fiore y el mesianismo en el mundo andino (siglos XVI y XVII). *El Espíritu Santo y la Iglesia: XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Pedro Rodríguez... [et al.]*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, pp. 111-119
120. Zaldívar, Raúl: Apocalipticismo: creencia, duda, fascinación y temor al fin del mundo. Editorial CLIE, Barcelona, España, 2012.

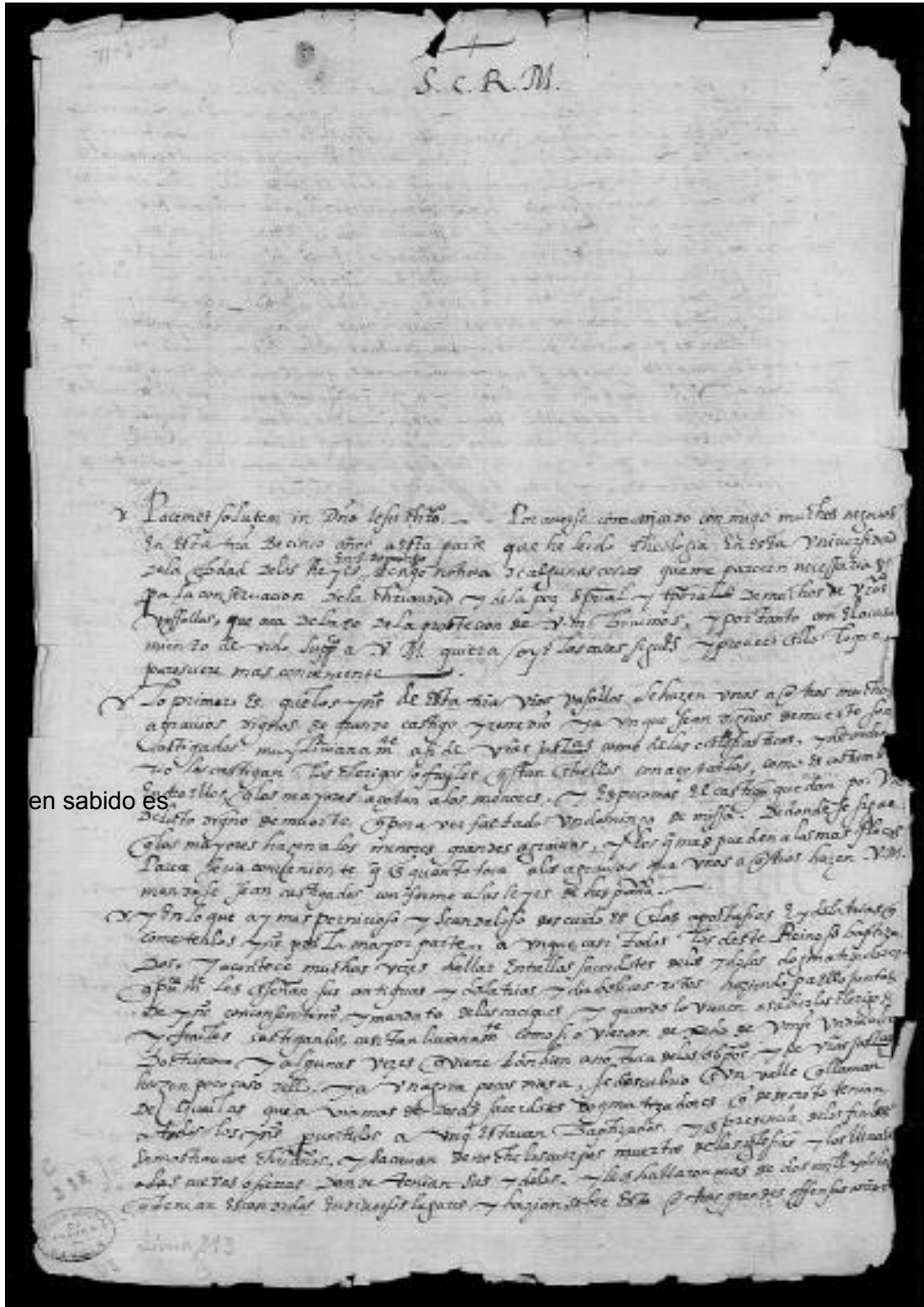
### 5.3. FUENTES DE CONSULTA

121. Apocalipsis de Esdras (IV Esdras): Traducido del etíope al francés por René Basset, y puesto al español por Juli Peradejordi. (Barcelona: Editorial 7 ½, 1980). *Versificación arreglada*. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/60221002/Apocalipsis-de-Esdras>
122. Durán, Diego: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 1867. Edición facsimilar disponible en [http://books.google.cl/books?id=b9wCAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q=miserables%20gentes&f=false](http://books.google.cl/books?id=b9wCAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=miserables%20gentes&f=false)
123. Santa Biblia. (Versión Reyna Valera. 1960). Versión digitalizada por. Bibles.org.uk



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

6.1. Microfilme de la Carta escrita por fray Francisco de la Cruz a Felipe II, 25 de enero de 1566



en sabido es.





**6.1.2. Transcripción de la Carta de fray Francisco de La Cruz a S.M. Felipe II, escrita el 25 de enero de 1566 (AHN, 1650, Exp.1. Lima, 313, sin foliar. Transcripción realizada íntegramente por el autor).**

Foja 1

1. S.C.R.M.
2. Pacem et salutem in Dño Iesu Christo\_\_ Por averse comunicado conmigo muchos negocios
3. en esta tierra de cinco años a esta parte que he leído theologia en esta Universidad
4. de la Ciudad de Los Reyes, en S. Domingo [interlineado], tengo noticia de algunas cosas que me parecen necessaria y
5. pa la consezuación de la Christiandad y de la paz espiritual y también para la de muchos de Vuestros
6. vassallos, que aca debajo de la proteccion de V.M. vivimos, y por tanto con el acata
7. miento devido supplico a V.M. quiera / oyr las cosas siguientes y proveer dello lo que
8. pareciera más conveniente.
9. Lo primero es que los Yñs de esta tierra Vuestros se hacen unos a otros muchos
10. agravios dignos de grande castigo y castigo ya y que sean dignos de muerte
11. son castigados muy livianamente así de Vuestras Justicias como de las ecclesiásticas, y de ordina
12. rio los castigan los clérigos / o frayles optan entrellos con açotarlos como es costumbre
13. entrellos, y los mayores açotan a los menores. Y es poco más el castigo que dan por un
14. delito digno de muerte y por aver faltado un domingo a missa. De donde se sigue
15. q los mayores hazen grandes agravios a los menores, y los q mas pueden a los más flacos.
16. Parece seria conveniente q en quanto toca a los agravios qe unos a otros hacen V.M.
17. mande sean castigados conforme a las leyes de Hespaña.
18. Y en lo que ay mas pernicioso y scandaloso descuido es las apostasías y
19. cometerlos Yñs por la mayor parte, aunque casi todos los deste Reyno son babtiza
20. dos, y acontece muchas veces hallar entrellos sacerdotes de los ydolos dogmatizadores
21. q puramente les enseñan sus antiguas ydolatrias y diabolicos ritos haciendo pa ello juntas
22. de Yñs con consentimiento y mandato de los caciques y quando lo vienen a saber los clerigos y



23. frailes castiganlos tan livianamente como si ovieran dexado de venir un día a su
24. doctrina y algunas veces vienen tambien a noticia de los obispos y de Vuestras Justicias
25. hacen poco caso della. Y asta agora pocos días a, se descubrió un valle q llaman
26. de Guaitas (Guailas) que aviamos de doscientos sacerdotes dogmatizadores q de secreto tenian
27. a todos los Yñs pertidos aunq estavan bautizados y en presencia de los frailes
28. se mostravan christianos y sacaban de noche los cuerpos muertos de las Yglesias y los llevaban a
29. las cuevas o sierras donde tenían sus ídolos. y les hallamos mas de dos mil idolos
30. q tenian escondidos en diferentes lugares y hazian sobre esto otras grandes offensas [otrás? o palabra ilegible]

Foja 1v

31. y con ser esto publico no se ha hecho otro castigo mas de q los frailes que alli estan los açotaron
32. como por otros defectos lo fuesen hazer y de tener en poco estos delitos y no aver
33. castigado los que se saben y publican, vienen ellos a no tenerlos en nada y a cometerlo muy
34. de ordinario. El remedio y la enmienda seria fatal si viniese algún castigo ejemplar
35. a los sacerdotes de los ydolos y a los caciques porq destos depende todo. Poco a se intro
36. ducido una cruel opinion esta tierra so color de misericordia, que los Yñs no an de ser castiga
37. dos sino muy livianamente. Yo entiendo q conviene que en otras cosas sean muy bien
38. traetados, y que los delincuentes sean bien castigados, especialmente a todos los q aca ay
39. saben no se pueden llevar sin miedo. entre otros castigos q se podrian dar a los caciques
40. que aviesen cometido ydolatria o la oviesen consentido a otros, sería bueno privarlos
41. de los cacicazgos, y dar los cacicazgos a algunos de los Ingas que hay muchos y pobres en el
42. cuzco y suficientes pa gobierno de Yñs y son parientes de los Reyes q fueron desta tierra
43. Y creo que asi para esto como para otros inconvenientes que el dia de oy es necessario prevenir
44. Sería bueno V.M. enviase aca Inquisición. Y aunq algunos piensan que por ser muchas

45. las idolatrias desta tierra no conviene tanto castigo, yo creo que es mejor qñ un mal tan grande
46. cunda, y esta estendido tanto, conviene aya mas castigo a las cabeças del mal y se
47. pongan rigurosas leyes pa lo venidero, como lo hizo en tiempo de muchas Ydolatrias
48. el Emperador Constantino y otros emperadores muy christianos que hicieron las
49. leyes de Paganis, et sacrificiis como al Codigo de las Egles dizen mil loores los historia
50. dores y S. Aug. en la Eptla. 48. y no por poner inquisicion contra Yñs se estiende
51. q los an de quemar a todos sino q los inquisidores moderaran las penas conforme
52. a las circunstancias de las personas.
53. Yten esta tierra ay mucha confusion sobre declarar quanta parte delos tributos q los
54. Yñs dan a V.M. y a vuestros encomenderos se deve enplear en la doctrina y ministerios
55. eclesiasticos, y de aqui se sigue que los encomenderos andan desasosegados en sus consciencias
56. y los confesores mas, y quando alguno a sido descuidado en poner la doctrina no ay
57. resolucion de que restitucion an de hazer y una de las razones por q muchos
58. buenos religiosos se van desta tierra es por la confusion que este caso veen y por q
59. no saben q hazer. Seria un gran consuelo para las consciencias de muchos que V.M.
60. mande declarar quanta parte de los tributos quiere q se estienda deverse si lo
61. Eclesiastico y aquello se de pa las doctrinas y qñ ovieze falta de doctrina gastar
62. se a aquello en p'vecho [provecho] de los Yñd o en otros bienes comunes según parecer de los Obispos.
63. y seria bien qesta tassa y declaracion la remittiese V.M. a varias audiencias pa vuestros
64. gobernadores de aca juntamente con el obispo de cada obispado.
65. Ytem esta tierra los prelados de las religiones con zelo demasiado de enseñar a los Yñs.
66. o de tener muchas doctrinas hacen q los frailes suyos aunque sean insuficientes y moços
67. y no mortificados esten en doctrinas de Yñs solos adonde aun no tiene con quien confessarse
68. con mas ocasiones de hazer lo q no deven q pueden entender los q no an visto estas tierras.
69. De lo cual se han seguido y sigue muchos inconvenientes. Uno es que dan escandalo a los Yñs

70. y tienen por esto en menos la doctrina. Otro que toman ocasion los frailes de llegar plata
71. como pueden y no deven y buscar mal o bien licencia pa tenerla y luego pa irse
72. con ella a Hespaña. Otro q muchos delos q parecen mejores religiosos, viendo q los
73. hacen sus prelados vivir asi solos procurar de fe yr a Hespaña por huir de las puertas
74. del infierno Todo lo cual se remediaría si V.M. con prouision del Sumo Pontífice
75. mandase que se guarde lo q en el Concilio Luterano. Cap. Monachi. de statu Monach y en el
76. Vieneñ. inclemen. Neinagro. codé trtº y en otras partes del derecho esta mandado y por
77. Vuestras leyes esta proveido en el Lib. prª. part. Trtº. 7, ley. 24.25.30 y por las reglas delas
78. ordenes esta ynstituido que no se permita que los frailes esten solos sino que anden

Folio 2

79. de dos en dos y que de ordinario estan, u a lo menos duerman en un mismo puesto y en
80. donde esto no se pudiera guardar no se de aquella doctrina a los frailes como por V.M.
81. esta mandado en ley ·25· citado. Y seria muy conveniente tambien que los religiosos
82. q ovieren de tener cargo principal de las doctrinas fuesen ofertados y aprobados por
83. los obispos y q si alguno de los una vez aprobados fuese scandaloso a los Yñs pueda el
84. obispo privarlo o darlo por no idoneo. Por q cierto ay necessidad de remedio desto.
85. y pa q puedan estar los frailes acompañados es necessario V.M. mande se de lato
86. stipendio a los frailes q asi estuviesen de dos en dos como dan a los clérigos, de manera
87. q den tanto al fraile con su compañero como dan a un clérigo. Por q acá se a introducido
88. una costumbre q no dan al fraile mas q la mitad q dan al clerigo. Y así aunque
89. quisiessen los prelados dar co[m]pañeros a los religiosos que estan en doctrinas no puede mante
90. nerse aunq no es esta la causa de tenerlos sin compañeros.
91. Ytem para escusar no se vayan a Hespaña a estudiar los mancebos que aca toman
92. el habito, seria necessario se diese razonable renta a los monasterios donde ay

93. estudio y especialmente esta ciudad donde esta comenzada la Universidad, por q lo q
94. en esto se gastare se ahorrara mas que desechado, en que quedandose aca los mancebos
95. a estudiar no avra necesidad de traer tantos frailes de Hespaña y avra aca algunos
96. letrados teologos de lo que ay mucha falta y seria mejor se hiziesen collegios en
97. cada una de las ordenes donde se mantuviesen una docena de collegiales y estos
98. estuviesen en un quarto dentro de sus mismos conventos se conservara mejor
99. y con menos costo.
100. Ytem por q los religiosos desta tierra bivimos con poco exercicio de devocion por avernos
101. dado tanto a las doctrinas, y por q ay para mortificacion christiana en todos estados
102. seria muy gran remedio para la religion y christiandad desta tierra q V.M. enviase aca
103. Teatinos y tengo por muy cierto segun la experiencia larga q alla tuve de la liviendad
104. dellos y de la que aca tengo desta tierra y del fructo q se hace en las Yndias donde los
105. q se hara mas servicio a Dios y a V.M. con que vengan una docena de teatinos q
106. los frailes de todas ordenes. Y no digo todo lo q en este caso siento. Y seria bien
107. q para cada cabeçera de obispado viniesen tres o cuatro y pa esta ciudad media docena.
108. Y creo este seria uno de los principales remedios pa toda esta tierra -- Nuestro Señor la
109. S.C.R.M. de V.M. guarde con acrecentamiento de otros Reinos y señorios mayores de
110. los Reyes 25 de enero de 1566 años-----
111. S.C.R.M.
112. Humilde capellan y vasallo de V.M.
113. q sus Reales pies y manos besan

**6.2. Carta enviada por el Obispo Solano de Cuzco al Rey Carlos V, 6 de diciembre de 1551. AGI. Lima, 305.**

"Muy poderosos señores

Por otras mchas tengo escrito a Vtra. alteza todo lo sucedido en esta tierra y no tengo sertidumbre si mis cartas ayan llegado alla. yo deseo dar relación e ynformar a V.A. de todo lo sucedido en esta tierra como persona que todo lo ha visto por los ojos y q a pasado por todo. Suplico a V.A. q me mande dar licencia paq yo vaya a besar sus reales pies, parq lo q por cartas no se puede explicar lo pueda dezir de palabra. También tengo suplicando por otra a V.A.q haga merced a la Yglesia del Cuzco y de las demás de todo el Obispado, de mandar dar su real probición paq todos los vecinos desde obispado paguen diezmo, de todos los tributos que los indios dan a sus amos conforme a la nueva España y a la Ciudad de los Reyes a que V.A. tiene dadas sus reales probiciones sobre el caso. Porq como al presente en este obispado no se paga diezmo. Valen poco los diezmos y este año de cincuenta y uno se [case] la mayor parte de los diezmos en [fielddad] por no aber qen los qsiere arrendar y no se sabe lo q delos se podrá sacar y por esto no envío a V.A. la relación de los que valen.

También suplico a V.A. q mande q el diezmo del tributo se dé y pague en el mismo lugar adonde los yndios están obligados y tasados de ponellos y darlos a sus encomenderos y amos y en esto ningún agrabio se haze a otros yndios parq por su respecto no se hubiese de hacer.

La yglesia Catredal del Quzqo q adesar no se a comenzado por falta de sitio y en el Quzqo no hay mejor sitio adonde se pueda hazer si no es en los solares del G° [pizarro] porq es el más conbeniente de todos y está en la plaza. Suplico a V.A. que haga merced dellos a la yglesia paq en ellos se edifique y haga la yglesia nueba pues han alli batuios que no aprobechan nada." (fragmento)

### 6.3. Primeras proposiciones realizadas por fray Francisco de La Cruz , en la Ciudad de los Reyes, a 23 de enero de 1576, estando los inquisidores licenciados Cerezuela y Ulloa.

Proposiciones de que hace cargo a fray Francisco de la Cruz, sacadas de sus confesiones y papeles.<sup>33</sup>

1. Dije una mentira dos o tres veces, una tras otra, eligiendo *minus malum*. El cual caso dicen los teólogos que no es pecado hacer o decir cosa que fuera de aquellas angustias fuera de pecado.
2. Que el mayor serafín del cielo y el mayor santo es san Gabriel.
3. Que la iglesia se engaña en poner en primer lugar a san Miguel que a san Gabriel.
4. Que es necedad lo que dice san Gregorio que Lucifer fue el mayor de los ángeles.
5. Que los niños bautizados ven a los ángeles, aunque no tanto como su hijo Gabrielico.
6. Que san Miguel es querubín y san Rafael y san Uriel son serafines.
7. Los ángeles bienaventurados fueron criados un poco antes que los cielos, como veinte años a nuestro modo de decir. Y los ángeles malos fueron criados juntamente con el cielo.
8. La virtud de san Gabriel se extiende a todo el mundo por ser supremo ángel. Y así puede obrar y hacer juntamente aquí en España y en el cielo.
9. La virtud de san Miguel es como la cuarta parte de menos que la de san Gabriel.
10. Dios mandó a los ángeles y santos que obedeciesen a una moza y que sin su licencia no fuesen al Cuzco.
11. Cristo siendo niño a san José: Padre, azótame. Y que lo azotó porque se fue a quejar de Jesús un niño con quien andaba jugando.
12. Que no había pecado por ir a visitar a doña María Pizarro, habiéndoselo prohibido los inquisidores con pena de excomunióón.
13. Que este ángel ha hecho milagros más ciertos y más eficaces que resucitar muertos, porque resucitar muertos se puede hacer por ilusiones y apariencias falsas.
14. Antes que el alma salga del cuerpo se le lee su sentencia y no después de salida.
15. Las palabras del canon *lube haec perferri per manus sancti angeli tui se* entienden de san Gabriel.

---

<sup>33</sup> Incluimos en este apartado indicaciones que especifican de qué proposiciones reniega posteriormente el confesante. Destacamos además aquellas que resultan más interesantes para la comprensión de la profecía de fray Francisco de la Cruz, y que forman parte sustancial de su *Declaración de Apocalipsi*.

16. Que se ofrece a confesar y defender que este ángel es bueno y, por lo menos, satisfacer a los que no creen esta verdad, con la suficiencia que los teólogos satisfacen y responden a los infieles en las cosas de la fe.
17. No puedo confesar que este ángel es malo sin confesar una blasfemia, que es confesar que Dios me ha engañado.
18. Que Nuestro Señor Jesucristo expiró antes que le enclavasen los pies. (reniega)
19. Que cuando resucitó Nuestro Señor besó la mano primero a Nuestra Señora como madre y luego ella a él como a criador suyo.
20. Que cree ser aquel ángel bueno como cree en Dios y con más claridad, aunque no con más certidumbre.
21. Que tuvo fe sin hesitación (hablando de fe que es don de Dios) que Dios le había perdonado sus pecados; y que si le hubiesen de matar por ello, no dudara.
22. Que el menor de los ángeles es mayor de los hombres santos, excepto Nuestra Señora.
- 23. Que las conquistas que se hacen a los indios son lícitas; y que en predicar lo contrario los frailes de Santo Domingo, se engañan; y que como se han de salvar aquellas almas sino es mediante las conquistas.**
24. Que sería hereje o sospechoso en la fe si dijese que aquel ángel es demonio.
25. Que el ángel dio potestad a Gasco para atar al demonio por mil años, y así lo hizo; y dice que está cierto que es esta la significación de lo que está escrito en el Apocalipsis: *vidi angelum descendentem de coelo, habentem clavem abyssi.*
26. El ángel dijo a Gasco que privase al demonio de la superioridad que tenía sobre otros demonios.
27. Que esto que trata del ángel es verdad muy importante a la Santa Madre de la Iglesia Católica Romana.
28. Que si alguna cosa pareciere indecente, entendiéndola de la persona de doña María Pizarro, se ha de entender en sentido espiritual de la Iglesia de esta tierra; y si otras cosas no pareciere que convienen en el sentido espiritual, se deben entender que convienen solamente a la figura, que es la persona de doña María Pizarro, o de las personas que con ella trataron.
29. Tiene por revelación particular que en el Cántico de Habacuc se declara la sustancia de estos misterios.
30. Las lecciones del breviario, que ocurrieron aquellos días son interpretación de los misterios acaecidos entre el ángel y doña María y el dicho fray Francisco de la Cruz; y que esto es revelación particular con

- tanta certidumbre como se dice ser de fe la proposición inferida de una de fe y otra evidente en lumbre natural.
31. Juzga por revelación formal o virtual que las cosas contenidas en las dichas lecciones son interpretación de las dichas cosas que trata; y que tiene espíritu de Dios para dar las interpretaciones que va dando y ha dado de las dichas lecciones.
  32. Que la interpretación que va dando de estas cosas la tiene y juzga claramente por revelación, y que en ellas no se sujeta.
  33. **Que habla ya como profeta y como intérprete alumbrado de Dios.**
  34. Que tiene perfecta luz, muy bastante para decirse propiamente revelación.
  35. Que es importante esta revelación para la salvación de los hombres, para que conozcan cuál es verdadera fe y doctrina, porque hay tantos errores el día de hoy que sin luz particular un filósofo no sabría conocer cuál es la verdadera doctrina de Cristo.
  36. Que probará más cumplidamente su intento que san Pablo probó a los judíos y letrados que Cristo Nuestro Señor era el Mesías prometido en la Ley. Porque comparadas las razones y autoridades que san Pablo daba y traía sacadas de la Sagrada Escritura con las que él trae, se verá que está mejor y más suficientemente probado su intento que el de san Pablo; y que esto tiene por revelación, y que él no añade nada.
  37. Que por ventura san Pablo en razón de luz profética no tenía más luz en lo que predicaba que ahora al presente él tiene para declarar y probar lo que va declarando y probando.
  38. Hablando de cómo bailaba y hacía coplas estando loco, que entiende sin duda ninguna que aquella manera de enajenamiento de sentidos y de cantar alabando a Dios es de la que habla la Sagrada Escritura que cantaban los hijos de los profetas alabando a Dios; y que Saúl, yendo a matar a David entró en [él] el espíritu de Dios, y cantó y bailó entre los hijos de los profetas delante de Samuel; y de la misma escritura, especialmente de este lugar, que trata de Saúl, se colige que los que así enajenados cantaban y bailaban y alababan a Dios, ni del todo estaban en su juicio ni del todo fuera de él, ni estaban libres para hacer lo que hacían.
  39. Que lo dijo Dios: ¿quieres que te haga tan santo como la Virgen María, Madre de mi Hijo Jesucristo?
  40. Que le dijo Dios: ¿quieres que te reciba a la unión de mi divinidad, como recibí a la santa humanidad de Jesucristo, mi Hijo?
  41. Que le dijo Dios: ¿quieres que por lo menos te haga tan bueno como a san Gabriel?; y él respondió que sí; y que Dios le dijo que como a san Gabriel.



42. Sabe tan cierto que de veras murió y resucitó, que tendría por pecado mortal negarlo, aunque hubiese de morir otra vez por ello. (reniega)
43. **Hablando de cierta unción, la cual dice que Dios le proveyó, dice que era para significar que ha de ser Ungido o Cristo y que ha de ser Papa y Rey de esta tierra; y que profeta conoce que lo es.** (reniega de ser ungido)
44. **Dijo Dios que Roma está perdida, y que de aquí adelante quiere Dios que así como Roma ha sido cabeza de la Iglesia Católica hasta ahora, así de aquí adelante lo sea Lima; y que diciendo como solemos decir los cristianos *Creo lo que tiene la Iglesia Católica Romana*, se entienda *Creo lo que tiene la Iglesia que reconoce por cabeza al prelado mayor de Lima, de manera que el prelado de Lima sea Papa.*** (cambia perdida por destruida)
45. **Que Dios le dijo claramente que quería alzar la mano de Roma y pasar su iglesia a las Indias.**
46. Que incitado de Dios, entendió aquellas palabras: *Cecidit, Cecidit Babilon illa magna* por la destrucción de Roma.
47. Que dijo Dios que él mismo fray Francisco de la Cruz es el mejor hombre delante de Dios que el día de hoy hay en el mundo; y que lo hacen mal los señores inquisidores en tenerle preso.
48. Que le dijo Dios que lo hacía más santo que a san Pablo y él dijo a Dios: *No lo creo, pero si vos queréis que lo crea, digo que lo creo y que moriré por ello.*
49. Que no dio Dios a san Pablo tanta gracia al principio de su conversión como al dicho fray Francisco ha dado estos días.
50. Que habiéndole Dios señalado como en cifra los pecados que había cometido, que eran adulterio con una mujer casada y pecado de sodomía con un hombre, añadió Dios: podría ser que no pecó mortalmente este hombre en aquellas cosas delante de Dios porque fue muy turbado o muy privado a la razón cuando cometió aquellos pecados.
51. Que después que oyó a Dios las palabras contenidas en la proposición *supra proxima*, osa sospechar y creer que desde que es fraile nunca ha hecho pecado mortal para delante de Dios; porque, aunque según las reglas de teología ha hecho muchos pecados mortales contra el sexto mandamiento y contra el quinto, pero reconoce que todos ellos han sido estando tan turbada la razón y tal ciega de la pasión que puede justamente dudar si habría tanta libertad en el juicio que fuese pecado mortal.
52. **Que este proceso es Biblia y que lo dijo Dios.**

53. **Que algunas cosas han pasado que parecen significar que Dios quiere que el dicho fray Francisco realmente y como suenan las palabras sea rey en esta tierra y que sea Arzobispo de Lima y Papa.**
54. Que no está obligado en conciencia a los votos de religión si no los hace de nuevo. (reniega)
55. Que dijo Dios que fray Francisco de la Cruz es mejor que cuantos hombres hay en el mundo y mejor que todo el mundo el día de hoy.
56. Que le dijo Dios a cierto propósito: *¿Luego no crees en Dios?*, y el dicho fray Francisco le respondió: *Sí creo en Dios en lo general, como lo cree la Iglesia Católica Romana; pero esto no lo creo o en esto no creo en Dios*; y mostraba Dios recibir contento de aquella manera de hablar de tanta confianza filial.
57. **Que le dijo Dios algunas cosas muy notables tocantes a toda la Iglesia, y son: Que se casen los clérigos de aquí adelante; y tornándole Dios a decir que se diese la dicha licencia de casarse los clérigos, dijo el dicho fray Francisco, no queriendo conformar con lo que Dios le decía, estas palabras: Eso, con consulta; y respondió Dios: Pues sea así, con consulta; y lo que de la consulta resultare, eso se haga.**
58. Que los inconvenientes que hay para que se casen los clérigos son inconvenientes de nonada; y que las razones que hay para que se casen los clérigos convencen; y que, aunque hasta ahora ha mandado Dios por su Iglesia que no se casen los clérigos, ahora conviene que se mande y ordene lo contrario.
59. **Que le dijo Dios dos veces que se conceda *pluralitas uxorum* [múltiples esposas].**
60. Que lo que el dicho fray Francisco entiende claramente de lo dicho en las dos proposiciones *supra proximas* es que el Sumo Pontífice note esto y tenga consulta sobre ello y ordene lo que de la consulta resultare; y que se tenga atención a que Dios lo ha revelado de esta manera.
61. Que le dijo Dios otra cosa, a la cual el dicho fray Francisco no le contradijo nada, porque le pareció muy conveniente cosa; y es que se quiten tantas descomunicaciones e irregularidades y censuras y multitud de leyes como hay en lo eclesiástico, de manera que cuanto buenamente fuera posible se reduzca todo a los mandamientos naturales; y que estos preceptos o leyes obligatorias sean pocas.
62. **Que en las leyes civiles y gobierno no se tenga tanta atención a sacar dinero para el rey, sino en lo que más conviene a la comunidad.**
63. Dijo Dios que muchas de las cosas milagrosas que hizo Nuestro Señor Jesucristo se pudieran hacer también por vía de sutilezas; y le puso Dios algunos de los milagros de Nuestro Señor Jesucristo.

64. El milagro más admirable de la gloriosa Resurrección de Cristo, aunque fue verdadera y perfecta como lo enseña la Iglesia, pero pudiera un hombre por encantamientos hacer una ficción y representación de una resurrección semejante; y luego añadió Dios: *El perfecto milagro es las cosas de Dios es la constancia en el ánimo confesando la verdad, y la paciencia en los trabajos que por tal confesión se ofrecieren.*
65. Que cree que ha tenido más paciencia que Job, porque aún no ha tenido tentación de decir palabras semejantes a las que la Escritura dice que dijo Job, que dan muestra al parecer humano de alguna impaciencia. (reniega por haber estado loco)
66. Dijo Dios a cierto sacerdote: *Vos seréis Obispo de tal pueblo y casaros héis con fulana, que está viuda;* y cree del dicho fray Francisco que antes de estas palabras dijo Dios al dicho sacerdote que de aquí adelante se han de casar los clérigos.
67. Que dijo Dios a cierta persona: *Tú piensas que fray Francisco de la Cruz te tiene odio; yo juro a Dios como Dios que no te tiene más odio que Dios Padre [a] Dios Hijo.*
68. Que Dios dijo en la boca de fray Francisco: *Puto viejo, arzobispo traidor, que eres traidor a fray Francisco de la Cruz;* y dijo Dios a otra persona: *Puto viejo;* y a una mujer: *Putá vieja, alcahueta de tus hijas.* Y de otro hombre dijo Dios: *Aquel bellaco salteador.*
- 69. Dios dijo claramente al dicho fray Francisco en su espíritu que por ahora no obliguen a los indios a confesarse; y luego estuvo fray Francisco un pedazo de tiempo, alumbrado ya de Dios en este punto, considerando cuán conveniente cosa es ésta para los indios.**
70. Que le parece que decía Dios que se dispense con los frailes flacos para casarse y que el dispensar sea fácil; y que le parece que conviene así por la experiencia que tiene.
71. Que sabe que a él le dijo Dios clarísimamente que se casase con mujer casada.
72. Que el casarse los clérigos entiende también de los ya ordenados.
- 73. Que ya Roma se acabó para efecto de pasarse el Papa a Lima, y que esto será sin cisma y que esto es por los vicios de Roma.**
74. Declarando en el Canto de Habacuc aquel verso: *Ficus enim non florebit,* declara que los eclesiásticos ni tendrán frutos de buenas obras ni flor de buena fama de santidad; y que por la higuera que maldijo Nuestro Señor se entienden los eclesiásticos.
- *Non erit germen in vinies:* Que no habrá santos ni fuertes predicadores en la viña (que es la Iglesia) que osen reprender los vicios manifiestamente.

- *Arva non afferent cibum*: Que la comunidad de los cristianos no guardará los mandamientos de Dios.
  - *Abscindetur de olivi pecus*: Que se harán herejes la comunidad de los cristianos.
  - *Non erit armentum in praeseptibus*: Que no querrán los doctores teólogos atarse a la inteligencia de la Escritura, y querrán interpretar la Escritura sus antojos.
75. Hace figura de la Iglesia Romana a una mujer, la cual dicen que tiene usurpada con mala conciencia la hacienda de una su hija; y lo mismo dice de España, por lo cual tendrán castigo de Dios, y por dicha hija, cuya es la hacienda, entiende esta tierra.
- 76. Hace figura de la iglesia Romana a una mujer que fornicaba con su hijo (el cual dice que significa el rey de Castilla) y con otro que dice fue infamado de hereje traidor y puto (el cual dice que significa al Sumo Pontífice); y a este propósito dice que dijo Dios de la dicha mujer que significa la Iglesia Romana: Da al Diablo a fulana (como estando estomagado de ella y que no la puede tragar); y que la Iglesia Romana tiene atosigado y estomagado a Dios por los vicios que tiene debajo de representación y nombre de tanta autoridad y santidad.**
77. **El Papa vive más como rey que como san Pedro, y que tiene la santidad corrupta.** (reniega)
78. Que los cardenales no tienen el cuidado debido de elegir Papa santo y de santa fama. (reniega)
- 79. Que la Iglesia Romana se cabalga con el Papa, que es tener al Papa como por Dios en lo espiritual y temporal, y no de la manera que Dios quiere.** (reniega)
- 80. Que la Iglesia Romana se cabalga con el rey de España en las alecciones de Pontífices, y se quiere más gobernar por él que por la voluntad de Dios.** (reniega)
81. Que en la Iglesia Romana no se proveen los beneficios a las personas más convenientes, sino por vía de intereses.
82. Que Nueva España se cabalga con los frailes de las doctrinas y los tiene por dioses, como dicen; que el remedio es que se casen los clérigos que estuviesen en doctrina. (reniega)
- 83. Hace figura de dos hombres que reñían entre sí, de los cuales el uno significa al Papa (y de este dice que es hombre ruin y malicioso y manco y tullido de pies y manos, y que tiene el nombre de Pedro corrupto) y el otro significa al arzobispo de Lima (del cual dice que tiene el nombre de Pedro entero); y que el que significa Papa, tenía la culpa de los enojos; y a este propósito dice:**

- **Que el Papa hasta ahora ha sido cabeza de Roma, y de aquí adelante no será ya cabeza de la iglesia ni padre de ella.**
  - **Que el Papa no vive enteramente como sucesor e imitador de san Pedro, sino como rey.**
  - **Que el que fuera Papa, que será arzobispo de Lima, será padre de los cristianos.**
  - **Que el arzobispo de Lima da una reprensión al Papa, y que el Papa no la recibe como reprensión de Dios.**
  - **Que el Papa querrá dar otra reprensión al arzobispo de Lima, pero que no tendrá poder para ello. (reniega)**
84. Que entiende que lo ha hecho mal en haber dicho en esta audiencia después que estuvo loco y habiéndole Dios declarado que no quiere que sea de aquí adelante papa el obispo romano sino el arzobispo de Lima como tiene dicho, que se sujeta al Papa; y que lo dijo el dicho fray Francisco por palabras que se presumiría que quería decir al obispo romano, y según verdad y la conciencia del dicho fray Francisco quiso decir y dice que se sujeta al que fuere verdaderamente Papa; y pretendió el dicho fray Francisco y pretende sujetarse al que Dios adelante declarare que es verdadero Papa. (reniega)
85. Que ha estado confuso en este punto si se declarará a decir que no tiene por Papa al obispo romano y morir por ello, por lo que Dios le ha dicho. (reniega)
86. Que aunque le ha rogado a Dios que le muestre lo que hará en este punto, diciéndole a Dios que está determinado a morir en defensa de lo que Dios le dijere que haga o diga en esto (como murió san Pedro en defensa de lo que Nuestro Señor Jesucristo le enseñó y que no era Papa el Sumo Sacerdote de la Ley Vieja) y porque Dios no le ha respondido a esto, dice que (no doblándose en nada en lo que toca al crédito y certidumbre que tiene de que es Dios el que le ha dicho las dichas cosas) dilata la determinación al suceso de lo venidero: Porque si el turco tiene destruida Roma, entiende que Dios lo declara y encamina sin nuevo trabajo del dicho fray Francisco; y si Dios quiere que haga diligencia sobre ello, que hará lo posible para ese efecto. (reniega)
87. Que comparó Dios a los señores inquisidores a Anás y a Caifás<sup>34</sup> por lo que han hecho en este negocio.
- 88. Que dijo Dios que lo que dice el Evangelio que cuando vieran la abominación de desolación (que es destrucción en lugar santo), entienda el que lo lee: Lo dijo por la inquisición de Lima, que han**

---

<sup>34</sup> La tradición Cristiana le atribuye a Anás y Caifás la responsabilidad de haber ordenado matar a Jesús. Cf. Hechos 4:6, Juan 18:13.

**querido destruir y deshacer estas costas de Dios con nombre y autoridad de Santo oficio que tienen.**

89. Que le dijo Dios que los inquisidores hacían lo que dice David: que la sinagoga de los poderosos [poderosos] buscaban su alma, que es pretender matar al David; y que no ponían a Dios delante.
90. Que lo que ha dicho que dijo Dios de los inquisidores (según está dicho en la proscripción 88) por ventura se dijo solamente por lo figurado: Que es para significar que las justicias de la Cristiandad no hacen lo que deben; y lo que dijo de la abominación que está en el lugar santo, entiende que el lugar santo es la justicia eclesiástica, y secundariamente la secular; y que no haciendo justicia, destruyen al mundo y Dios lo [sic] castigará por ello. (reniega)
91. Que por la abominación de la desolación en el lugar santo y por la avaricia de una mujer se entiende las faltas de la Iglesia Romana. (reniega)
- 92. Que Dios le abrió el entendimiento para echar de ver faltas claras y públicas de la Iglesia Romana y son:**
- **Que pone muchas leyes y las rescata a dinero, de manera que se ve claramente que hay avaricia en ello más que deseo de salvación de las ánimas.**
  - **Que dispensan en las leyes del matrimonio y sus impedimentos por dinero, sin haber otra causa justa.**
  - **Que todo lo rescata y absuelve la Iglesia Romana a dinero; y con más dinero, más.** (reniega)
93. Que podría decir Dios (y no quiere el dicho fray Francisco decir lo que dice él) que hacen los Papas a la casa de Dios casa de contratación, y que son como Anás y Caifás. (reniega)
94. Dice como intérprete alumbrado de Dios que el que tiene oficio y lugar de Pedro, que es el Papa, en [algunas] cosas hace obras de turco a la Iglesia; y habiendo de ser sal que dé sabor a las obras de virtud, es sal acedo que quita el sabor a las comidas del alma y [a las] obras de virtud. (reniega)
95. Que los obispos, y más probablemente los predicadores que son ministros del Papa y tienen oficio secundario de Pedro, se han hecho sal vano, conforme a lo que reprende Nuestro Señor Jesucristo: *Si sal evanuerit...*<sup>35</sup> (reniega)
96. Que tuviera por pecado mortal dejar de decir las cosas que ha dicho del Papa y de la Iglesia Romana. (reniega)

---

<sup>35</sup> "Quod si sal evanuerit, in quo salietur?" (Si la sal se desvaneciese, ¿con qué será salada?) Mat, 5;13.

97. Que le dijo Dios que cuando un caballero o hombre de honra es afrentado de otro, y el otro no le quiere hacer satisfacción conforme a las leyes de caballero y [de] honra, haciendo primero el afrentado lo que es razón para obligar al otro más a que le haga la dicha satisfacción, no peca mortalmente el tal afrentado en satisfacerse por su persona conforme a las leyes de caballero; y que le parece esto al fray Francisco muy conforme a razón. (reniega)
98. Que yerran los teólogos que dicen que cuando en la guerra algún caballero o soldado del ejército contrario pide campo [para] que salga uno a matarse con él, no es lícito salir con él al campo: Lo cual, si bien se mira, claramente va errado porque no saliendo alguno a responder, queda todo el ejército afrentado; y que lo que hizo David con Goliat no es menester que se atribuya a particular revelación sino a derecho común.
99. Que dijo Dios clara y expresamente: *Quítese la confesión*; y que le pareció al dicho fray Francisco, y ahora le parece, que Dios quiere que por ahora se quite la obligación de confesión generalmente a todos los cristianos. (reniega)
100. **Tratando por qué quiere dispensar Dios en leyes divinas (como son lo de la confesión y lo de *pluralitas uxorum* y que se casen los clérigos, aunque esto no es de derecho divino) es para que aprenda el Papa y la Iglesia Romana a quitar sus leyes y a perder de sus aprovechamientos temporales, y para aliviar la carga de los cristianos, aún en las cosas lícitas y buenas, cuanto más en las malas y para hacer el camino del cielo más fácil; y las cosas que reprenden con razón los luteranos, enmendarlas, y las que sin razón, moderarlas.**
101. Hablando de los remedios que la Iglesia Romana tiene para defender de herejías a los cristianos, dice que no es buen remedio para lo dicho mandar que no se lean libros de luteranos ni aun de católicos si reprenden algunas faltas de la Iglesia Romana.
102. Que tampoco es buen remedio mandar que no se lea la Sagrada Escritura en romance para que no vea el pueblo que en muchos pasos del Testamento Nuevo reprende Dios muchos de los abusos que ahora vemos en la Iglesia Romana.
103. Que es lícito al hombre de honra, cuando es desafiado de otro, salir a matarse con él, como está obligado conforme a las leyes de caballeros y de honra.
104. Que por mandato de Dios hace y constituye obispos e inquisidores y oidores y secretarios, y da indios perpetuos sin rescates.

105. Que le mandó Dios que remedie todas las faltas del estado eclesiástico y civil de estos reinos, haciendo leyes pocas y enderezadas al bien común.
106. Que nota una muy clara falta común de la Iglesia, y es que dan bulas en que conceden comer leche, etc., y luego a cabo de dos o tres años les quitan aquellas concesiones y todas cuantas tuvieren si no dan otros dos reales; lo cual, además de ser cosa escandalosa, es injusta y no vale la dicha revocación, como comúnmente lo sienten los teólogos aunque no lo osan publicar.
107. Que tiene duda si el Papa es juez suyo y si hay alguno que sea juez en la tierra en conciencia. (reniega)
108. Que no está obligado a denunciar de la herejía no habiendo bastante noticia que la dicha herejía se dijo con malicia; y que todo lo demás, fuera de las herejías, tiene por culpillas para este tribunal. (reniega)
109. **Que de la comunidad de los indios se confiese el que quisiere; y al que no quisiere, no le obliguen.**
110. Que los señores inquisidores en conciencia no son inquisidores, y que están excomulgados por tener presos frailes y clérigos.
111. Que los indios, hablando en general, no tienen entero uso de razón por ahora; y que pocos de ellos hacen pecados que sean mortales, hablando de los indios que no han tratado con españoles; y que **fue providencia de Dios quitar a los indios entereza de juicio y razón después que se apartaron de la Tierra de Promisión, porque ellos habían de idolatrar así como así; y no teniendo uso de razón entero, son sus pecados (regularmente hablando) veniales.**
112. Que los negros son juntamente [justamente] cautivos por justa sentencia de Dios por pecados de sus padres, y que en señal de esto les dio Dios aquel color; y son de la tribu de Aser<sup>36</sup>.
113. **Que le ha dicho Dios que le ha dado más luz y más ayuda para probar y defender que estos negocios son de Dios, que dio a san Pablo para probar la verdad del Evangelio; y que lo queman como a hereje pertinaz si él no cumpliera esto y lo mostrare así.**
114. Que el dicho fray Francisco de la Cruz es significado por aquello del caballo blanco del primer sello del Apocalipsis, y que salió venciendo para vencer; por lo cual se significa que el dicho fray Francisco sale venciendo y convenciendo aquí, para convencer después a toda la Cristiandad.

---

<sup>36</sup> Breen, A.E. "Aser." The Catholic Encyclopedia. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. Cf. Gn. 30,13; Gn. 46,17; 1 Crón. 7, 30-40; Josué 19,24-31; Gen 49,20; Dt. 33,24; Nm. 1,40-41; Nm 26,47; 1 Crón. 12,37; Nm 7,72-77; Jc. 5,17; 2 Crón. 30, 11; Lc. 2,36; 1 Crón. 6,22.



115. Que tiene por cierto que perdía el uso de la razón cuando hacía cosas de pecado mortal desde que es fraile, porque naturalmente le dio Dios fuertes las pasiones.
116. Que los hombres que tienen así fuertes las pasiones acontece muchas veces que, viéndose en una ocasión con una mujer, tienen ayuntamiento carnal con ella y no pecan mortalmente para delante de Dios; esto se entiende en los que pretenden guardar los mandamientos de Dios, y no con los que no los pretende guardar.
117. Que David no pecó mortalmente en el adulterio que tuvo con Betsabé por la dicha razón de tener las pasiones tan fuertes.
118. Que la doctrina y mandamientos de Dios y de su Iglesia los moderará Dios por su voluntad y misericordia por la flaqueza de los indios que al presente tienen, como el tener muchas mujeres y que no les necesiten en la confesión.
119. **Que para el gobierno de los indios no se les pongan las leyes canónicas y civiles que tienen y guardan los españoles, sino las leyes de Moisés judiciales y morales, porque aquéllas son propias de las Indias.**
- 119.[bis] Que está ya cumplido lo que arriba dijo que probaría mejor su intento que san Pablo probó que Jesucristo era el Mesías.
120. **Que le dijo Dios que aquel niño Gabriel, hijo del fray Francisco, ha de ser [Sumo] Pontífice y santo varón y el más sabio hombre del mundo y semejante a Salomón en la sabiduría; y que de aquel niño se entiende lo que dice san Juan en el Apocalipsis: Que cuando el cordero que abrió el segundo sello, salió un caballo rufo, y al que iba encima le fue dado que quitase la paz de la tierra.**
121. Que san Gabriel ha de hablar en el dicho su hijo cómo Dios quiere destruir la Iglesia de Europa y fundarla en el pueblo de Israel que es las Indias, y sobre esto habrá un Concilio; y que se ha de levantar en Antipapa muy malo y hará matar muchos profetas, y el Sumo Pontífice Romano será suspenso o depuesto.
122. **Que le dijo Dios claramente que esta destrucción de la Cristiandad de Europa se ha de concluir, como lo dice la astrología, para el año 1584, que es de aquí a nueve años; y porque esto venía tan cerca, entendió el dicho fray Francisco y coligió de las palabras de Dios que no habría otra elección de Sumo Pontífice entre el que ahora es y el que Dios proveerá y nombrará para las Indias; y entiende el dicho fray Francisco que el Papa que al presente es, se llama Gregorio XIII, ha de ser suspenso o depuesto en el Concilio; y aquel Antipapa que ha dicho, es de quien dice el Apocalipsis en el dicho lugar del mar de vidrio que adoraron a la bestia, y cómo Dios favorecerá a los que no la adoraren; y que aquel mismo Antipapa es**

**de quien dice Nuestro Señor Jesucristo: *Cuando viéredes la abominación de la desolación, etc.***<sup>37</sup>

123. Que de este Antipapa se entiende aquello del salmo *Confitebor: perit impius*<sup>38</sup>; y que en aquel salmo se trata claramente la culpa o la malicia de aquel Antipapa y la destrucción que Dios ha de hacer en él y en la Iglesia de los gentiles; y que el mismo dice san Pablo que se ha de hacer adorar como si fuese Dios.
124. **Que la Silla de Sumo Pontificado del dicho hijo Gabriel ha de ser en Lima.**
125. Que las abominaciones que ha dicho de los señores inquisidores, claramente por inspiración de Dios ha entendido [que] se entienden del dicho Antipapa y de sus ministros porque conocidamente ha de pretender resistir a Dios con clara malicia y que sea tenido en más lo que él dijere y quisiere que lo que dice la Sagrada Escritura y que las determinaciones de la Iglesia Católica; y así ha de ser el más mal tirano que ha habido jamás en el mundo.
126. Que osa decir el dicho fray Francisco que declararía mejor a los profetas y a los salmos en el sentido legítimo y literal que ninguno de cuantos santos lo han declarado hasta ahora; porque ve claramente que todo está lleno de esos misterios presentes y los intérpretes no entienden bien este fundamento.
127. **Que claramente le ha dicho Dios aquello del salmo: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis***<sup>39</sup> **se entiendo de los arcabucos del Perú, porque ha de ser muy grande la luz que Dios ha de dar a la Cristiandad desde esta tierra.**
128. (\*)
129. Que le ha dicho Dios que ha de ser el sustituto de Nuestro Señor Jesucristo y casarse con el mismo pueblo de Israel místicamente, siendo rey de Israel y Sumo Pontífice; y en la figura de esto se ha de casar el dio fray Francisco por contrato natural y civil con cierta mujer con comunicación de marido y mujer.
130. **Que le ha dicho Dios que real y naturalmente es el dicho fray Francisco legítimo heredero de los reinos de España y del reino de Israel, como descendiente del rey David.**
131. Que los profetas que en Roma predicaren esta verdad del dicho fray Francisco serán muertos por el Antipapa, y después resucitarán con verdadera resurrección y vendrán acá a las Indias a contar los milagros

---

<sup>37</sup> Cf. Mateo 24:15

<sup>38</sup> Parece ser una mezcla de dos o más salmos. Cf. Salmos 7,18; 9,6; 10,15.

<sup>39</sup> Cf. Salmo 76, 5-6.

(\*) Esta proposición 128 se repite a la letra en la siguiente proposición 129, salvo las palabras «Que le ha dicho Dios» con que comienza la 129.

- que Dios ha hecho en Europa en testimonio de estos misterios que va diciendo; y para esto trae un lugar del Apocalipsis, del cual dice que no puede tener otro legítimo sentido literal sino éste.
132. Que los que vendrán de España huyendo de las persecuciones, vendrán diciendo: Verdaderamente el cordero merece ser Sumo Pontífice, y éste lo ha de ser (las cuales palabras explica el dicho fray Francisco de sí mismo); y que lo mismo dirá toda la Cristiandad de las Indias.
  133. Que lo contenido en la proposición *supra proxima* se significa en el Apocalipsis donde dice que los del cielo y los de la tierra y los de la mar decían: *verdaderamente el cordero merece que Dios le dé fortaleza y virtud y sabiduría y divinidad*; y que los del cielo pondrán las coronas a los pies del cordero significa que todos los santos del cielo reconocerán, alabando a Dios, que nunca Dios Nuestro Señor hizo tanto por mano de ninguno de cuantos santos hombres están en el cielo cuanto por mano de este dicho fray Francisco ha de hacer Dios en estos tiempos.
  134. Que confiesa que, según lo que Dios le ha dicho y él experimenta, ha dado Dios más luz al dicho fray Francisco para entender la Sagrada Escritura que a ninguno de los Apóstoles.
  135. Que Dios concede a los indios tener muchas mujeres.
  136. Que de los siete sellos que habla el Apocalipsis, el primero se entiende del dicho fray Francisco, y el segundo de Gabrielico su hijo.
  137. Que le dijo Dios que para con el dicho fray Francisco no solamente mitiga Dios los filos de su espada pero se quita la espada para correr a las parejas con él.
  138. Que está profetizado en lugar de Isaías cómo Gabrielico comenzará a hablar como profeta desde que lo desteten.
  139. Que en las cosas más principales (las cuales declara ser la gracia y auxilio de Dios), hablando claro, aventajará Dios al dicho fray Francisco y a Gabrielico su hijo a David y a Salomón.
  140. Que le dijo Dios que daría la sabiduría de Salomón al dicho Gabrielico su hijo y le haría gran siervo suyo, mejor que lo fue Salomón.
  141. Que aquello del salmo *Exsurgat: ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu* dice Dios que en sentido literal se dijo de Gabrielico su hijo.
  142. Que el río que salía de la silla del cordero, que dice san Juan, significa la doctrina clara y provechosa que saldrá de esta ciudad, que será la Silla del Sumo Pontífice para toda la Cristiandad.
  143. Que no será menester que lo que Dios dijere que se haga sobre un negocio, se escriba para tenerse por ejemplo o ley para otros negocios semejantes, como se hace hasta ahora en las sentencias de cosas graves que dan los Concilios o los Sumos Pontífices o los reyes o los Consejos; y esto significa dar doce veces fruto el árbol de que habla san

- Juan en el Apocalipsis, que daba doce veces fruto en el año; porque la abundancia de los profetas que ha de haber de ordinario, dirán lo que se ha de hacer en cualquier negocio grave.
144. Que por lo que dice el Apocalipsis: *Que no será menester lumbre de sol ni de candela*, significa que no será menester el derecho canónico ni el civil que hasta ahora se ha usado en la Iglesia.
  145. Que al dicho fray Francisco le nombran los profetas de esta manera el Dómino, como aquello del salmo: *Cantate Domino, quia mirabilia; exsultate regi Domino. Et illud: Vocabunt eum dominus iustus noster*; y que dijo Dios que esta autoridad se entiende del mismo fray Francisco.
  146. Que aquello de Isaías: *Suscitabo David germen iustum, et regnabit rex et faciet iudicium et iustitiam in terra*, se entiende (en el sentido literal y conforme a la fuerza y rigor de las palabras) del dicho fray Francisco, y que esto lo dijo.
  147. Que el salmo *Deus iudicium tuum* se entiende literalmente del dicho fray Francisco y su hijo Gabriel y sus descendientes.
  148. Que no ha habido hombre en el mundo a quien Dios tanto haya amado y ame, excepto Nuestra Señora, como al dicho fray Francisco.
  149. Que en algún tiempo se ha de tener por Sagrada Escritura, como lo que escribió san Pablo, lo que el dicho fray Francisco de parte de Dios dice.
  150. Que después de haber dicho que muchos salmos se entienden del dicho fray Francisco y señaládoslos, dice que en suma casi todas o todas las profecías que tratan y cuentan de la venida de Nuestro Señor Jesucristo próspera y honrosa y pacífica (porque con efecto ahora viene Nuestro Señor Jesucristo por su Evangelio y noticia al pueblo de Israel), se entienden del dicho fray Francisco.
  151. Que le ha dicho Dios que se casen con muchas mujeres, aunque sean clérigos.
  152. Que los presos de las cárceles de este santo oficio, preguntados sobre las comunicaciones en el santo oficio, no están obligados a decirlas.
  153. Que le dijo Dios que Nuestra Señora tomó por capellán al dicho fray Francisco y le ha de reñir las pendencies, porque son negocios de Nuestra Señora éstos por los que está preso.
  154. Que está profetizado en la Sagrada Escritura que los señores inquisidores no son legítimos inquisidores.
  155. Que el que ha de ser rey y Papa en la reducción del pueblo de Israel a la fe, ha de morir primero a imitación de Nuestro Señor Jesucristo y resucitar, del cual rey y Papa se entiende aquello del Apocalipsis: *Dignus est [agnus] qui occisus este accipere virtutem et fortitudinem et divinitatem*.

156. **Que aquello del salmo: *Exurgat: Principes Iuda duces eorum, principes Zabulon et principes Nephtali* quiere decir que de aquí adelante los obispos de esta Nueva Iglesia de las Indias han de ser judíos.**
157. Que por razón que está preso no tiene más culpa que san Francisco, porque sabe que es mártir y testigo de Dios.
158. Que las cosas que el dicho fray Francisco ha dicho en esta audiencia sabe que son cosas de Dios, como sabe que Dios es trino y uno; y aun propiamente hablando, de lo primero tiene evidencia y de los segundo no, sino fe.
159. Que le ha dicho Dios que ninguno de los que mataron a los mártires y apóstoles tuvo tanta luz y conocimiento [de] que lo que hacían era contra Dios, como los señores inquisidores han tenido y tienen [de] que éstos son negocios de Dios.
160. Que el dicho fray Francisco es figura de Nuestro Señor Jesucristo, de su muerte y resurrección y gloria, como lo fue David antes de la venida de Cristo al mundo.
161. En un cuaderno que comienza *De subiecto charitatis*, que se halló en su poder, en la hoja supra pág. 1, in fine, probando una conclusión (*scilicet: Charitas viae non potest pervenire ad charitatem patriae*) dice: *Sequeretur quod viator posset implere praeceptum dilectionis Dei, quod est error.*
162. En el cuaderno que comienza *Quid Scriptura* y tiene tres OOO, que estaba en su poder, pág. 1, dice hablando del Testamento Nuevo: *Hoc vero a peccato liberans ob fidem in Christum*, en la pág. 2 (*ibi, qui continet Novum Testamentum*) hablando de Cristo, dice: *Cui si credamus, salvabimur.*
163. En el cuaderno que comienza *Fray Francisco de la Cruz* y tiene tres cruces, fol. 4, dice: Y por cierto, el que en esto se ejercitare, gustará y entrañablemente entenderá de la oración y meditación y contemplación sin maestro corporal más que leyendo muchos libros de santos entienden los teólogos; que, no dándose a la oración, trabajan mucho de entender lo que los devotos doctores sobre esto escriben.

6.4. Imagen 1.



José Miguel Blanco. "El padre Las Casas alimentado por una indígena mexicana" 1870. Colección del Museo O'Higginiano y de Bellas Artes, Talca, Chile (Fotografía: Juan Manuel Aguiló).

## 6.5. Imagen 2



“La profecía” (siglo XVIII). Lienzo perteneciente al Convento de San Francisco, Santiago de Chile.

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante