

CUADERNOS DE HISTORIA 44

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

UNIVERSIDAD DE CHILE - JUNIO 2016: 7-27



DESDE EL TITICACA HASTA EL GUAYRÁ: EL GRAN VIAJE DE SANTO TOMÁS SEGÚN DOS CRONISTAS

Marcela Pezzuto*

RESUMEN: La estrecha relación entre la orden de San Ignacio de Loyola y la difusión de la presencia del apóstol Tomás peregrinando por América nos ha llevado a analizar el tratamiento dado a la cuestión por el jesuita Ruíz de Montoya. En *Conquista Espiritual* observamos cómo el narrador detiene el relato de los sucesos vividos por los misioneros en la tarea evangelizadora para dedicarle especial atención al pasaje del Santo por tierras del Perú, del Brasil y del Paraguay. A su vez, el cronista andino Guamán Poma de Ayala refiere a la misma tradición del Apóstol con ciertos matices que no corresponden a la retórica empleada con fines de reivindicación indígena.

PALABRAS CLAVE: viaje, jesuita Montoya, Andes, Guamán Poma.

FROM TITICACA TO GUAYRÁ: SAINT THOMAS'S GREAT JOURNEY ACCORDING TWO CHRONICLERS

ABSTRACT: *The close relationship between the Jesuit Company and the spreading of the presence of Santo Tomás as a pilgrim in America, has led us to analyze the way that Montoya treats this subject. In "Conquistadores Espiritual" we see how the narrator stops the story about the evangelization tasks to focus on Santo Tomás' pilgrimage through Peru, Brazil and Paraguay. Also Guamán Poma de Ayala refers to the same tradition with such characteristics that are not substantially different to Montoya. For that reason both writers may be using rhetorically the picture of Santo Tomás for vindication purposes.*

* Doctora en Historia. Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires". Correo electrónico: marcelapezzuto@gmail.com

KEY WORDS: Journey, jesuíta Montoya, Andes, Guamán Poma.

Recibido: septiembre 2014

Aceptado: enero 2016

Introducción

El precepto evangélico del último capítulo del evangelio de San Marcos: *Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae*¹ generó una fuerte adhesión y la firme creencia de que deberían repetirse en América las experiencias que los discípulos de Cristo habían tenido en Oriente. Numerosas son las crónicas en las que se menciona la presencia del apóstol Santo Tomás (o de manera semejante San Bartolomé²) en territorio americano, antecediendo no solo a la conquista española, sino también al descubrimiento colombino. Las apariciones de santos milagrerros modificaron en cierta medida las creencias indígenas pues, aceptándolos o rechazándolos, los aborígenes conservaron en el recuerdo el pasaje de apóstoles y vírgenes.

Más allá de evaluar dichas visitas apostólicas a la luz de diversas pujas de poderes entre ámbitos religiosos y políticos, o representando creencias religiosas que aglutinaban a los indígenas; lo cierto es que no puede dejar de considerárselas a la luz de los ideales utópicos de la época, es decir, la tradición cristiana de rasgos humanistas trasladada a América desde el Viejo Continente por órdenes religiosas y por civiles. Así, los ideales utópicos que impregnaban el ambiente europeo del siglo XVI generaron una literatura sobre descubrimientos geográficos, regiones exóticas, nuevos comienzos sociales en espacios “felices” con abundancia de bienes materiales, entre otros atributos. Las ideas platónicas que sirvieron de germen a los postulados utópicos invadieron los ámbitos religiosos y sus escritores abrazaron aquellos conceptos al momento de concretar la evangelización del Nuevo Mundo. A ninguna de la órdenes llegadas al territorio americano les resultó ajeno el pensamiento de que en tierras novomundistas podría instalarse una nueva cristiandad; una comunidad novel que rescatara los ideales de los primigenios tiempos cristianos³. Es así

¹ Marcos 16, 15-20.

² Haremos más adelante una detenida explicación acerca del cambio onomástico cuando nos refiramos a la versión del tema que posee el cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala (Cfr. nota 25).

³ Vasco de Quiroga. “La utopía en América”, *Historia* 16 Madrid, 1992.

como agustinos, dominicos y jesuitas, por citar algunos, produjeron textos en los cuales se hacía mención de creencias indígenas que referían a un pretérito catolicismo. Esos relatos, en última instancia, constituyeron búsquedas audaces de hallar en las religiones indias signos precursores del cristianismo.

Las señales dejadas por un discípulo de Cristo como marcas visibles, sumado a la tradición oral de su pasaje por territorio americano asombró a los religiosos, lo cual corroboraba la idea de que no solamente el Nuevo Mundo era un espacio elegido por Dios, sino que, gracias a la acción evangelizadora de los religiosos, podría llegar a transformarse en la plasmación de los ideales de una nueva sociedad cristiana y feliz. La asimilación de los dioses tutelares o dioses civilizadores de las religiones amerindias con figuras de apóstoles cristianos⁴ (tal el caso de Quetzalcoátl en México o de Viracocha en el Perú) sigue el mismo esquema de identificación. Esa simbiosis, producto del encuentro de creencias, tiene como notable exponente al apóstol Santo Tomás quien hizo sus apariciones en la zona del lago Titicaca (curiosamente en el mismo sitio en donde se ubica el mito de creación de los incas). Más allá de que diversos cronistas hayan dado cuenta de la presencia del Santo en casi toda América (desde México hasta Paraguay), será en la región de Copacabana donde se lo vincula particularmente⁵. Tanto jesuitas como agustinos fueron esforzados cronistas que se empeñaron en comprobar la presencia del discípulo de Cristo en América. El argumento consistía en lo siguiente: así como Santo Tomás *había*

⁴ Los diversos nombres que recibió Santo Tomás indicarían esa interesante asimilación de creencias paganas y cristianas. Los jesuitas y guaraníes lo llamaron **Pay Zumé** que fue modificado por el P. Nóbrega a **Thomé**. También recibió el nombre de **Pay Abaré** que significa “hombre casto”. Este mismo nombre fue dado por los guaraníes a los misioneros y a aquellos indios predicadores que habían peregrinado por los pueblos.

Mairapé, “el hombre blanco”, es otro nombre otorgado por los indígenas a Santo Tomás, “porque hasta entonces no había aportado a su país otro hombre de su color”. Y **Tunupa** fue convertido en un apóstol anónimo que luego se identificó con Santo Tomás.

El agustino Ramos Gavilán es quien describe la mayor cantidad de nombres que recibió el Santo: **Tunupa** (“gran sabio y Señor”), **Taapac** (“hijo del Criador”) y él mismo lo llama “protomártir de las Indias”. Sin embargo, Ramos Gavilán entra en contradicción cuando refiere: *El Licenciado Bernabé Sedeño, Cura y Beneficiado de Carabuco, (...) me vino a decir, había hallado, que el nombre de Tunupa, de que hoy usan los Indios nombrando al Santo milagroso, que habían visto sus antepasados, era verdaderamente nombre de un gran Mago, o hechicero contrario al Santo. (...) así este Santo Discípulo tenía por adversario a Tunupa, y que los indios confundían el nombre...* (Ramos Gavilán, Alonso, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la cruz de Carabuco*, La Paz, Academia boliviana de la Historia, 2° edic. según impresión príncipe de 1621, 1976, p. 41).

⁵ El cronista jesuita Antonio Ruíz de Montoya dará otra versión de la aparición de Santo Tomás y lo ubica llegando a tierra americana (más precisamente a Brasil) desde la costa africana.

*predicado a los gentiles supra Gangem, bien podía interpretarse como más allá de América, puesto que en los siglos XVI y XVII prevalecía la creencia de que Asia y América eran una sola pieza. Al dirigirse hacia el oeste por tierra, a través de las llanuras de América del Norte, se pensaba llegar a la India o a la China*⁶.

En el presente trabajo estudiaremos dos textos del siglo XVII que se vinculan directamente con la tradición del Apóstol en la región del Titicaca, virreinato del Perú. Uno de ellos es *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*⁷ (1639) de Antonio Ruíz de Montoya. Obra particularmente interesante porque a través de la figura de Santo Tomás se reflejan los ideales de la Compañía, los móviles de la evangelización y los vínculos con el pensamiento utópico. El segundo texto que estudiaremos es *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*⁸ (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala. Sin embargo, a pesar de que nos centraremos en los dos textos mencionados resulta imposible estudiar la presencia de Santo Tomás sin referirse a los textos fundadores: las obras de fray Alonso Ramos Gavilán⁹ y de fray Antonio de la Calancha¹⁰. Los agustinos (orden a la que pertenecían los dos religiosos) por circunstancias históricas se relacionaron tempranamente con las creencias religiosas de la zona del Titicaca. Las primeras campañas de evangelización que se llevaron a cabo en la región del santuario de Copacabana tuvieron como protagonistas en primer lugar a los dominicos, quienes, luego, fueron reemplazados por los agustinos, para pasar finalmente a los jesuitas quienes se encargaron de realizar estrictas campañas de extirpación de idolatrías ayudados por el virrey Francisco de Toledo. Es así como, con la intención de controlar la idolatría, se retomó la tradición oral que refería a Santo Tomás y se internalizó el culto al Apóstol y a la Virgen de la Candelaria¹¹.

⁶ Lafaye, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. México, F.C.E., 1984, pp. 60-61.

⁷ Ruíz de Montoya, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Equipo Difusor de Est. de Historia Iberoamericana, Rosario, 1989.

⁸ Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México, Siglo XXI, 1987.

⁹ Ramos Gavilán, Alonso, op. cit.

¹⁰ Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, (1638), Ed. de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1974-81.

¹¹ Gandía, Enrique, "La expansión del cristianismo en las tierras nuevas", *Revista Geográfica Americana*, N° 149, Año XIII, Vol. XXV, febrero 1946.

La historia de la visita de apóstoles a América comenzó a circular a mediados del siglo XVI y la mención más antigua corresponde a tripulantes de navíos portugueses. Luego, en una carta de 1538 escrita por el Comisario franciscano fray Bernardo de Armentía al Oidor del Consejo de Indias, Juan Bernal Díaz de Lugo, se relata una antigua tradición que hablaba del apóstol Santo Tomás y de un indio llamado Etiguará en tiempos previos a la conquista de los españoles. En 1549, el jesuita Manuel de Nóbrega¹² en una carta dirigida a Navarro Martín de Azpilcueta desde San Salvador de Bahía de Todos los Santos refería que allí, en Brasil, se conservaba el recuerdo de la predicación de Santo Tomás. Autores como fray Fernando Teresa de Mier en México, el P. Lozano en su *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*; los jesuitas Rivadeneyra, Francisco de Mendoza, Nicolás del Techo con su *Historia provinciae paracuariae*, Simón de Vasconcellos con *Crónica da Companhia de Jesus, do estado do Brasil*, entre otros, han mencionado la presencia del Apóstol en sus obras¹³.

La tradición del paso de discípulos de Cristo por América podría explicarse considerando la presencia de hechiceros que recorrían los diversos pueblos aconsejando y profetizando. El recuerdo que guardaban los indios de esos predicadores rápidamente fue asimilado por los religiosos con la presencia de apóstoles cristianos. Los jesuitas fueron quienes más se empeñaron en encontrar en los ritos indígenas elementos que pudieran facilitar la asimilación al cristianismo. De hecho, *la práctica misionera de los jesuitas se fundaba, en último análisis, sobre el postulado de que la ignorancia invencible de Dios no existe en ninguna población; así pues, el papel de los misioneros consistía en desarrollar aquel germen innato*¹⁴.

Por otro lado, es cierto que el argumento esgrimido por algunos religiosos (por ejemplo, fray Servando Teresa de Mier) sobre el pasaje del Apóstol en el Nuevo Mundo sirvió como elemento en contra de la política y los derechos españoles. Puesto que, si quedaba demostrada la presencia de Santo Tomás en las nuevas tierras, sería el papado quien tendría derechos sobre los reyes españoles y también los jesuitas tendrían mayores beneficios por sobre las otras órdenes, ya que el Apóstol había profetizado que en el futuro llegarían los

¹² *Un jesuita del Brasil, el padre Nóbrega, ha descrito de manera conmovedora una peregrinación en que él mismo y sus compañeros siguieron, con todo un clan de indios encabezados por el cacique y su mujer, las huellas consideradas milagrosas del apóstol Santo Tomás...* (Lafaye, Jacques, op. cit., p. 60).

¹³ Gandía, Enrique, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*, Madrid, J. Roldán y Cía. ed., 1929.

¹⁴ Lafaye, Jacques, op. cit., p. 61.

discípulos de San Ignacio de Loyola para convertir a los indios¹⁵. Por otro lado, esta preeminencia de la orden jesuítica cobra mayor fuerza por el desempeño¹⁶ que tuvieron en la región del Titicaca.

La estrecha relación entre la orden de San Ignacio de Loyola y la difusión de la presencia de Santo Tomás peregrinando en América (más allá de la notoria importancia que al respecto les cupo también a los agustinos) fue el móvil que nos condujo a analizar el tratamiento dado a la cuestión por el jesuita Ruíz de Montoya. En *Conquista Espiritual* observamos cómo el narrador detiene el relato de los sucesos vividos por los misioneros en la tarea evangelizadora para dedicarle especial atención al pasaje del Apóstol por tierras del Perú, del Brasil y del Paraguay.

Dos autores y un tema

Antonio Ruíz de Mendoza nació en Lima en 1585. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1606 y poco tiempo después fue incluido en el grupo de misioneros que el P. Diego de Torres reclutaba para ir a la recientemente creada Provincia jesuítica del Paraguay. Ruíz de Montoya fue misionero en el Guayrá entre los años 1612 y 1622. Luego entre 1622 y 1634 fue designado Superior de esas misiones y desde 1637 hasta 1638 fue Superior de todas las reducciones. Hacia fines de 1631 realizó la evacuación del Guayrá emigrando hacia el sur con los indios de Loreto y de San Ignacio. Las tensiones que existían entre las comunidades guaraníes afectadas por los encomenderos a los que se sumaban las violentas malocas de bandeirantes portugueses y tupíes impulsaron a Montoya a un penoso traslado de las poblaciones. Precisamente a raíz de los continuos ataques de los bandeirantes al Itatin y al Tape fue que el P. Ruíz de Montoya y el P. Francisco Díaz Taño viajaron a Madrid como Procuradores

¹⁵ Gandía, Enrique, op. cit., pp. 227-241.

¹⁶ *Hacia 1589 los agustinos se hacen cargo de la región de Copacabana, reemplazando a los dominicos, los primeros en llegar a la zona. Pero en 1609 el jesuita Francisco de Ávila escribe una carta al Rector de la Compañía de Jesús diciendo que a pesar de los esfuerzos de la Iglesia (léase de los agustinos), persistían las antiguas creencias. El Arzobispo Lobo Guerrero acusó a los indios de apostasia y de que habían instituido un sistema clandestino que continuaba con las antiguas prácticas. Las autoridades eclesiásticas encomendaron a Francisco de Ávila y a los jesuitas el inicio de una nueva campaña de extirpación de idolatrías. Como resultado se dieron las "Visitas de Idolatrías". Ávila fue nombrado "Inspector General de Idolatría". Y así se inició una gran cruzada religiosa en los Andes: todas las provincias fueron inspeccionadas, mucha gente acusada, interrogada y castigada* (Salles-Reese, Verónica, *De Viracocha a la Virgen de Copacabana*, Austin, Univ. of Texas Press, cap. 4, p. 134).

ante la corte española representando a los indios en un intento por resolver la situación. Fue allí en España que redactó *Conquista Espiritual* junto con otras tres obras lingüísticas: *Tesoro de la lengua guaran* (1639), *Arte y vocabulario* (1640) y *Catecismo* (1640).

Conquista Espiritual refleja, por un lado, el esfuerzo misional, el denuedo por difundir la fe y, por el otro, una gran comprensión del aborigen y una valorización de su cultura. La narración de los hechos contenidos en esta obra abarca el período de 1610 a 1637 y en él Montoya incluye las posiciones de autoridades, de vecinos españoles, de paulistas, de indios y de sacerdotes¹⁷. Esta crónica presenta *un gran alegato y expone la labor realizada por los misioneros entre los guaraníes, y sobre todo, pone de manifiesto la gravedad de los abusos cometidos contra ellos por los bandeirantes*¹⁸. De hecho, la demanda de justicia impregna la obra que se encuentra marcada por un tono de denuncia. Su estilo une características cronísticas con el discurso propio empleado por los provinciales en las *Cartas Anuas*. Pero más allá de toda catalogación esta obra constituye la primera crónica de la evangelización de los guaraníes. La voz del narrador es la del testigo partícipe del proceso evangelizador y por ello en varios pasajes presenta características autobiográficas. Sin perder de vista todo el texto, para llevar a cabo este estudio, haremos un recorte de los capítulos XXI a XXVI¹⁹ en los que el P. Ruíz de Montoya narra la presencia y la prédica del apóstol Santo Tomás en América.

Felipe Guamán Poma de Ayala es el otro autor del que nos ocuparemos. Peruano también y contemporáneo del jesuita, constituye un interesantísimo contrapunto por la perspectiva con la que encara la descripción del santo y desde los objetivos que lo condujeron a incluirlo en su obra. *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* es un texto complejo que, al igual que sucede con el de Montoya, no se lo puede catalogar solamente como crónica. A través de *Nueva Corónica*, Guamán Poma ha dejado testimonio de la compleja vida multicultural de la colonia y comparte con el texto de Montoya un fuerte alegato en defensa de los aborígenes. En sus páginas se observa, además, una directa y cruda denuncia de los estamentos político, administrativo y religioso (debemos decir que la orden de los jesuitas constituye una excepción en el

¹⁷ Ruíz de Montoya, Antonio, *Conquista espiritual del Paraguay*, Estudio y notas Dr. E. Maeder, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

¹⁸ Ruíz de Montoya, A., op. cit., p. 17.

¹⁹ Ruíz de Montoya, A., op. cit., pp. 113 a 129.

concepto que guarda Guamán Poma de aquellos²⁰). La presencia del Apóstol en su obra se encuentra en el capítulo titulado *Milagro de Dios* y se encuentra en las páginas 86 a 89²¹.

Felipe Guamán Poma de Ayala, indígena descendiente de la dinastía Yarovilca Allauca Huánuco por parte de su padre y descendiente de la dinastía Inca por parte de su madre, fue un reconocido andino hispanohablante, ladino (es decir, indio que hablaba español y vivía en la zona de contacto entre la temprana sociedad colonial española y la sociedad nativa –considerado como categoría cultural y no como clase social²²–). Pocos datos biográficos se conservan más allá de los que él mismo proporciona en su obra y escasas alusiones indirectas a pleitos, interpretaciones, etc. que figuran en documentos históricos. Se sabe que participó en campañas de extirpación de Lucanas, desempeñando tareas de asistente junto al visitador Cristóbal de Albornoz en contra del movimiento *taki unguay*. Fue educado desde la juventud por su hermanastro sacerdote, Martín de Ayala, y el propio Guamán Poma declara haberse formado en bibliotecas y palacios de virreyes y arzobispos²³, sitios propicios para adquirir los criterios necesarios que lo llevaron a elaborar un programa ideológico y, en definitiva, polémico que pretendía reemplazar la política colonial imperante. Guamán Poma es uno de los primeros indios que abrió el debate en cuanto a la conquista y la colonización. *Los argumentos y actitudes que presenta en su obra pueden resumirse de esta forma: oponiéndose al mando directo de los extranjeros, favorece la restitución de tierras y el regreso a la gobernación andina*²⁴.

En las obras de Ruíz de Montoya y de Guamán Poma las voces de los narradores oscilan entre la objetividad característica de la crónica y ciertos pasajes de profunda parcialidad en los que el lector puede leer denuncias y demandas de justicia. Por otra parte, ambos autores se valen, bajo una pretendida objetividad comprobatoria, de elementos pseudocientíficos que, acompañados por un tono de discurso histórico, tienen por finalidad validar aquello que describen.

Sin embargo, el punto de inflexión que podría distanciar a ambos autores se ubicaría en el hecho de que Guamán Poma describe la presencia apostólica de

²⁰ Alaba a los jesuitas como *santos rreberendos perlados y predicadores y letrados coligiales, maystros de artes y latines y predicadores, lenguarases de la lengua ynga, quichiua, aymaras, chinchaysuyo deste rreyno* (Guamán Poma de Ayala, F., op. cit., p. 682).

²¹ Guamán Poma de Ayala, F., op. cit.

²² Guamán Poma de Ayala, Felipe, op. cit., p. XVIII.

²³ Guamán Poma de Ayala, Felipe, op. cit., p. XXI.

²⁴ Guamán Poma de Ayala, Felipe, op. cit., p. XIX.

San Bartolomé²⁵ y no de Santo Tomás como hace Montoya. A pesar de ello, la diferencia queda restringida a cuestiones nominales y, lógicamente, a algunos detalles del pasaje del Apóstol según el narrador siga más directamente la narración fuente, es decir, la crónica de Ramos Gavilán. Habiendo presentado el recorte de los textos de Ruíz de Montoya y de Guamán Poma, es decir, los microtextos seleccionados realizaremos una comparación del tratamiento que ambos autores le otorgan al tema.

LOS TEXTOS

Conquista Espiritual

El fragmento de *Conquista Espiritual* que refiere a la presencia, obra y señales del apóstol Santo Tomás (capítulos XXI al XXVI²⁶) se inserta en la obra como parte de la tarea evangelizadora llevada adelante por Montoya, en particular, y por la Compañía de Jesús, en general. Dentro de la linealidad textual de la obra (narración de entradas en territorios vírgenes, enseñanza de los preceptos religiosos, conversiones, establecimiento y administración de las reducciones, defensa, etc.), el lector se encuentra con un corte en el relato para observar la narración del paso del Apóstol. Pero lo que en un primer momento podría

²⁵ Guamán Poma de Ayala, Felipe, op. cit., pp. 86 a 89 y 686 a 689. *Según Guamán Poma, Bartolomé y no Tomás fue el apóstol enviado por Dios a estos reinos. Pero como Tomás (Viracocha o Tunupa) San Bartolomé hizo caer una lluvia de fuego cuando los indios intentaron matarlo en Cacha y como su discípulo Taapac levantó una cruz en Carabuco. La historia de Guamán Poma merece atención no por los cambios onomásticos, sino porque incluye algunos elementos atractivos (por ejemplo, la leyenda de San Bartolomé encaja más fácilmente dentro de la reinterpretación cristiana del mito de Viracocha que la de Santo Tomás). Por otra parte, de acuerdo con la hagiografía compilada por Jacobus de Voragine, San Bartolomé viajó a la India y allí ingresó a un templo donde estaba el ídolo de Astaroth que se silenció ante la presencia del santo. Cuando la gente descubrió por qué se silenció el ídolo fueron en busca del hombre descrito por el ídolo como delgado, de grandes ojos, nariz recta, estatura mediana, con barba y vestido con una túnica blanca. Esta descripción coincide con la de Viracocha en casi todas las versiones. Y Guamán Poma a pesar de que no escribe sobre su apariencia lo dibujó de ese modo* (Salles-Reese, Verónica, op. cit., pp. 154-155).

*Con bastante rapidez se impuso la idea de que Santo Tomás y San Bartolomé habían evangelizado América, porque las **Acta Thomae** –reconocidas después como apócrifas– pretendían que Tomás (en realidad un segundo Tomás helenístico) había predicado a los gentiles supra Gangem. (...) Esta convicción se reforzó a medida que los misioneros españoles –pasado el entusiasmo del principio– fueron más engañados por los neófitos indios. Se acordaron de que Santo Tomás, al volver del otro lado del Ganges, había dicho a Jesús: “Mitte quo vis, sed non ad Indos” (Lafaye, 1984, op. cit., p. 60).*

²⁶ Ruíz de Montoya, A., op. cit.

interpretarse como una arbitraria decisión del narrador, se llena de sentido si se analiza el microtexto a la luz de consideraciones utópicas. Desde esta perspectiva, el testimonio que brinda Ruíz de Montoya acerca de la presencia pretérita de Santo Tomás contribuye a reforzar el ya mencionado postulado jesuita de la inexistencia de la ignorancia invencible de Dios en ninguna población. Como marco para interpretar cabalmente la inserción de la narración del Santo es necesario considerar el capítulo que la antecede:

..., dimos principio allí a una reducción que intitulamos San Francisco Javier, que en pocos meses creció (...), a donde también se recogieron aquellas bestias fieras, y se domesticaron, volviendo en ovejas mansas, haciendo esta mudanza la divina palabra y el bautismo que todos recibieron, creciendo cada día en la fe, en la virtud y en amor nuestro²⁷.

Y, lógicamente, debe tomarse en cuenta el capítulo posterior:

Ibanse adelantando mucho los nuevos cristianos con la continua predicación del Evangelio, y entablóse muy buenas costumbres. Una, y muy loable fue, que bien de mañana oyesen todos Misa, (...) ²⁸.

La tradición del Apóstol afianza el valor y la fuerza de la prédica en tiempos anteriores y posteriores a la conquista. El relato del pasaje del Santo posee en su esquema compositivo tres tipos de narradores: testigo, colectivo (correspondiendo a la voz plural de la comunidad religiosa) y, finalmente, objetivo.

1) Narrador testigo:

...de que adelante diré. / En empeño me han puesto mi deseo de seguir el rastro... / Saliera del carril de la brevedad que deseo en esta narración simple (...) Tocaré algunos fundamentos... / El empeño en que me ha puesto, el tratar de Santo Tomé, me obliga a decir (...) Y no juzgo haber salido de mi intento... / ...sólo uno referiré un milagro ... Yo tengo en mi poder un pedazo desta milagrosa cruz... / Con esto he concluido con la cruz (...); ahora volveré a mis reducciones, deseoso de que alguno tome este rasguño para tratar esta historia con fundamento.

El yo narrador se extiende, abrevia, manifiesta anhelos y ejemplifica. A través de la primera persona el yo se constituye en voz comprobatoria que atestigua acerca de la veracidad de los signos y señales dejados por el Apóstol:

²⁷ Ruíz de Montoya, Antonio, op. cit., cap. XX, p. 112.

²⁸ Ruíz de Montoya, Antonio, op. cit., cap. XXVII, p. 129.

Yo no las he visto huellas en la peña de la playa de San Vicente / En la provincia de Chachapoyas, donde yo estuve (...) está una losa grande... / ..., lo cual tengo por muy probable adoración del ídolo de Tangatanga, manifestación de tres personas en una... / Yo tengo en mi poder un pedazo desta milagrosa cruz, con testimonios ciertos...

2) Narrador colectivo: la primera persona plural representa la voz de la comunidad misionera. Montoya canaliza el discurso de los jesuitas:

...íbamos haciendo nuevas entradas a gentiles,... / ...,salimos el P. Cristóbal de Mendoza y yo a la provincia de Tayatí,... / Hicimos allí una población muy buena, que fue escalada para otras que hicimos en aquella provincia. / ..., vimos mis compañeros y yo un camino que tiene ocho palmos de ancho,... / ...,vimos mis compañeros y yo un camino que tiene... / ...el camino de Santo Tomé, y nosotros hemos tenido la misma relación de los indios de nuestra espiritual conquista.

3) Un último ejemplo de diversidad narradora lo constituye el uso de la voz impersonal. Mediante esta manifestación, el narrador deja de lado lo vivencial del alegato y retoma un tono de pretendida objetividad propia de una crónica. Así, se aleja de lo testimonial, de lo personal y asume el texto desde la perspectiva del informante:

..., nos dijeron que por tradición (...) Santo Tomé pasó por aquellas partes... / ..., dice, que un hombre de grande estatura,... / ...:es voz constante de tradición muy antigua,... / No se puede dudar que... / ..., y así es muy digno de creer que... / A la objeción se puede responder que... / Consta por tradición que...

Además de estas manifestaciones narrativas, Ruíz de Montoya utiliza otros dos recursos que tienen por objetivo resaltar la figura del yo narrador: A) la **cita de autoridades** y B) la **identificación**.

A) se observan dos tipos de citas: las de San Marcos y Santo Tomás²⁹ y las de autores reconocidos³⁰ orientadas a dar testimonio valedero de la tradición del Santo en América.

²⁹ *Esta doctrina que yo ahora os predico, con el tiempo la perderéis (...), oirán vuestros descendientes esta doctrina* (Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 114). *Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creature* (Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 121). *Cuando llegare el mar a esta piedra, por divina ordenación vendrán hombres blancos de tierras muy remotas a predicar...* (Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 123).

³⁰ Montoya menciona a San Ambrosio, al P. Ribadeneyra, al P. Diego Álvarez de Paz, al arzobispo Toribio Alfonso Mogrobojo, al obispo Lorenzo de Grado, al P. Francisco de Alfaro y a fray Alonso Ramos Gavilán.

B) La identificación está orientada a hermanar la figura del Apóstol con la de los jesuitas misioneros, en general, y con la de Ruíz de Montoya, en particular. Las descripciones de Ruíz de Montoya y de Cristóbal de Mendoza que aparecen en el capítulo XXI se adaptan a la del Apóstol en gesto, atributo y hasta en situación; ya que al igual como el Santo penetró en tierras vírgenes para predicar el evangelio, del mismo modo los dos jesuitas se abren paso en la conquista de una nueva zona “muy áspera y montuosa, habitada de gentiles”³¹.

Recibíonos esta gente con extraordinarias muestras de amor, danzas y regocijos, cosa que hasta allí no habíamos experimentado. Salían las mujeres a recibirnos, trayendo sus hijuelos en los brazos, señal muy cierta de paz y amor; (...) Extrañando nosotros tan extraño agasajo, nos dijeron que por tradición muy antigua y recibida de sus antepasados tenían, que cuando Santo Tomé pasó por aquellas partes, les dijo estas palabras: ‘Esta doctrina que yo ahora os predico, con el tiempo la perderéis; pero cuando después de muchos tiempos vinieren unos sacerdotes sucesores míos, que trajeren cruces como yo traigo, oirán vuestros descendientes esta doctrina’³².

El otro aspecto de la identificación es el relacionado con el atributo del religioso: la vara-cruz: ...; *usamos siempre llevar en las manos unas cruces de dos varas de alto y de un dedo de grueso, para que por esta insignia se mostrase nuestra predicación*³³; “*De manera que se saca de lo dicho por muy probable la tradición que en el Paraguay se tiene, de haber dicho el santo Apóstol, que cuando viniesen unos sucesores suyos que trajesen cruces como él traía, volverían a oír la doctrina que él les enseñaba*”³⁴.

La cruz era el signo de reconocimiento: *Esto que yo os predico se os ha de olvidar, pero cuando vengan unos sacerdotes míos, que traigan cruces, como yo traigo, entonces volveréis a oír esta misma doctrina que yo os enseñé*³⁵.

Finalmente, la identificación se completa con el gesto, es decir, la prédica de los misioneros conlleva nuevamente al reconocimiento por parte de los indígenas: *Esta tradición les obligó a hacernos tan extraordinario agasajo.*

³¹ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 113.

³² Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., pp. 113-114.

³³ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 113.

³⁴ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 126.

³⁵ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 123.

*Hicimos allí una población muy buena, que fue escala para otras que hicimos en aquella provincia*³⁶.

En línea generales, Ruíz de Montoya utiliza como texto fuente *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* de Ramos Gavilán para las referencias de la historia del Santo en el Nuevo Mundo³⁷. Pero, en otros momentos, por ejemplo, la erupción del volcán de Arequipa, las marcas que el Apóstol dejó en las cenizas³⁸, la cruz de Carabuco y sus milagros, el padre Montoya no menciona al agustino. A este respecto, Ramos Gavilán describe cuatro milagros, mientras que Montoya solo refiere uno, el primero mencionado por la fuente. Esta distancia que parece tomar nuestro jesuita se acentúa con los propios testimonios respecto a la presencia de Tomás. La primera nueva prueba está relacionada con la corte de Guáscar Inca, más precisamente con el gobernador del Inca que reconoce y valora la estampa de las huellas y el báculo del Santo en una losa grande: *...porque ya antes que los españoles conquistasen el Perú, Colla Tupa, gobernador de Guarcar Inga, que entró a conquistar aquella provincia, intentó llevarla a la suya, y no pudo; y así dejó mandado que todos los indios la adorasen*³⁹.

El segundo aporte de Ruíz de Montoya es con respecto al concepto de la Trinidad que poseían los aborígenes, herencia de las enseñanzas de Santo Tomás:

De cuya enseñanza y doctrina les quedó hasta nuestros tiempos el conocimiento del abscondido Misterio de la santísima Trinidad, si bien ya olvidados celebran supersticiosamente una célebre festividad deste misterio en el Perú. Halláronse tres estatuas del sol, que llamaban Apointi, Churinti, Intiqua o Qui, que quiere decir el Padre y Señor Sol, el hijo del Sol, el hermano del Sol. Y que el Santo les explicó la unidad destas tres Personas divinas, da cuenta un ídolo que llamaron Tangatanga, en que adoraban a este uno tres, y en tres uno, lo cual tengo por muy probable que les quedó del Apóstol, y ellos lo aplicaron a sus ídolos⁴⁰.

El religioso propone que la idea pretérita se fue desvirtuando con el paso del tiempo hasta llegar a una imagen de un ídolo pagano. Sin embargo, ésta no es la

³⁶ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 114.

³⁷ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., pp. 117, 120 y 127.

³⁸ Estos temas aparecen en la crónica de Ramos Gavilán en el cap. 10, pp. 36-37 (Ramos Gavilán, 1976, op. cit.).

³⁹ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., pp. 119-120.

⁴⁰ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 123.

única referencia en América de expresiones semejantes a las de la fe católica⁴¹. Situación semejante se produjo ante el hallazgo de cruces que muchos cronistas identificaron rápidamente con la cristiana⁴².

En cuanto al trayecto que el Apóstol realizó, Montoya describe el inicio de su peregrinaje en tierras del Brasil: *...el santo Apóstol empezó a caminar por tierra desde la isla de Santos, sita al Sur...*⁴³; *...Santo Tomé predicó en todo el Occidente, empezando del Brasil (pasando naturalmente en embarcaciones de los romanos, que por la costa de África (como dicen algunos) tenían comunicación con la América, o que Dios por milagro lo llevase, (que se puede tener por más cierto). Pasó al Paraguay, y de allí a peruanos;...*⁴⁴

También relata su paso por Paraguay⁴⁵, donde perdura la tradición de que fue el Santo quien les entregó la mandioca pero que debido al mal trato que los gentiles dieron al discípulo fueron castigados: *...que aquellas raíces de mandioca habían de sazonar en muy pocos meses; pero que en castigo la lograrían en un año, y así pasa el día de hoy*⁴⁶. Una vez más, para certificar la tradición, Montoya cita al prelado de la diócesis de Asunción, Lorenzo de Mendoza.

Todo el capítulo XXIII está dedicado específicamente a señalar los rastros que Santo Tomás dejó en el Perú. Allí Montoya describe el trayecto desde Cacha, pasando por Cuzco, hasta llegar al adoratorio del Sol (es decir, Copacabana) en el Lago Titicaca. Relata también el motivo por el cual el Apóstol levantó en el pueblo de Carabuco una cruz y las consecuencias que les acarreó a los indígenas.

⁴¹ *Los soldados de la conquista quedaron asombrados por las analogías simbólicas (representaciones en forma de cruz) o rituales (tonsura, circuncisión) con el cristianismo o el judaísmo* (Lafaye, 1986, op. cit., p. 58).

⁴² Gandía, 1929, op. cit.

⁴³ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 115.

⁴⁴ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 122.

⁴⁵ *A más del célebre camino que, según la imaginación de los jesuitas, había sido recorrido por Santo Tomás desde la costa del Brasil hasta la provincia de Tayaoba, en el Guairá, había cerca de Asunción un cementerio y un pozo (...) en el cerro de Paraguari, una capilla abierta (...) en el paraje llamado Mbae pirungá, las huellas de los pies del Apóstol (...) y en el pago de Tacumbú (...), varias piedras (...) Desde el Paraguay se suponía que Santo Tomás había tomado el rumbo del Perú* (Gandía, 1929, op. cit.).

⁴⁶ Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 116.

Nueva Corónica

El fragmento de *Nueva Corónica* que relata la presencia del Apóstol de Cristo en tierras americanas se encuentra en las páginas 86 a 89 de la edición de Siglo XXI. La primera característica distintiva en el texto de Guamán Poma es que se describe la presencia de Bartolomé⁴⁷ y no de Tomás. Así, en el relato de Guamán Poma el Santo también realizará un peregrinación predicando, levantará una cruz en Carabuco, hará caer una lluvia de fuego cuando los indios intenten matarlo en Cacha, luchará contra la idolatría y será martirizado. En realidad, la diferencia del nombre es un elemento menor en el total de la historia, pues existen otros matices en la descripción que hace Guamán Poma que, en definitiva, enriquecen la tradición de la presencia precolombina de discípulos de Cristo.

Su versión ubica al microtexto del Apóstol dentro de la descripción de la genealogía incaica que se articula, siguiendo una continuidad histórica, con el origen del cristianismo. De esta manera, el microtexto se encuentra enmarcado por la historia de los jefes incas que se inicia con Manco Cápac hasta el reinado de Cinche Roca, el segundo Inca. Luego, sitúa el nacimiento de Cristo, la presencia del apóstol San Bartolomé y finaliza con la galería de retratos incas hasta Guáscar Inca.

El microtexto presenta el título: *Milagro de Dios* y como tal se centra en tres aspectos: la conversión del indio Anti, el poder del Apóstol y el silencio de las huacas. La escena transcurre en la provincia del Collao, sitio de pasaje en la tarea evangelizadora del Santo. La situación descrita es la siguiente: la inclemencia del tiempo lleva al discípulo de Cristo a refugiarse en una cueva en donde se encontraba un indio “hechicero” con su “ídolo”, el cual ante la presencia de San Bartolomé se silencia. Luego el diablo aparece en sueños al indio y le dice que el Santo no puede entrar en la cueva. Al tomar conocimiento de esto, San Bartolomé manda al indio volver a la cueva y hablar con el diablo quien le dio la siguiente respuesta:

...que el dicho hombre pobre podía más que no él con todo lo que sabía. Uista esta respuesta, luego tornó otra ves el yndio hechisero Anti al dicho apóstol San Bartolomé y le ciguió de todo corasón y le alcansó y le abrasó y le besó las manos y los santos pies y pidió misericordia y rrestitución, que más podía el pobre y su Dios⁴⁸.

⁴⁷ Ver nota 25.

⁴⁸ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 86.

Resulta muy interesante detenerse por un instante en el espacio del breve relato. En él se observan dos espacios antitéticos: uno cerrado, interior (cueva), en donde se encuentra el ídolo y otro abierto, exterior, en donde está San Bartolomé. Es en el espacio interior que se produce el encuentro idolátrico –a través del diálogo– entre el indio y el demonio; mientras que en el espacio exterior por medio de la palabra se produce también un intercambio entre el Santo y el indio que conduce finalmente a la conversión. La palabra tanto dentro como fuera tiene fuerza reveladora y de transformación. El verbo será la manifestación del poder que surge a raíz del encuentro indirecto entre el Apóstol y el ídolo (ya que no mantendrán diálogo directo, oficiando el indio de intermediario), que verá su supremacía menoscabada ante la superioridad del Santo y hará que finalmente la huaca se silencie. (Ruíz de Montoya también hace mención de este silencio del ídolo, pero no le otorga la importancia que sí tiene en Guamán Poma⁴⁹).

En un primer momento, cuando el indio Anti se encuentra dentro de la cueva con el ídolo no se decide a seguir a San Bartolomé. Deberá salir del ámbito /cerrado/ y allí en el espacio /abierto/ será vencido⁵⁰ el demonio. A partir de entonces el indio hace manifiesta su conversión (*siguió de todo corazón, le alcanzó, le abrazó, le besó las manos, pidió misericordia y restitución*). Todos estos actos se exteriorizan “afuera”, de manera abierta para que todos los vean y reconozcan. Así, de la conversión del indio aparece como acto más evidente su bautismo que estará acompañado del levantamiento de la cruz de Carabuco (*testigo del santo milagro*). De manera contraria, la oscuridad de la cueva, el espacio interior revela una simbólica de lo profano, de aquello que debe ocultarse, que, en definitiva, representaba lo prohibido ante la presencia del Santo.

La originalidad de este microtexto (pues no hemos hallado algo similar en las otras obras a las que hemos hecho referencia como texto fuente) constituye un argumento más que elabora Guamán Poma con el objetivo de comprobar la fuerte presencia innata del cristianismo en las creencias andinas. De manera aguda revela la persecución de las idolatrías y su derrota gracias a las presencias salvíficas de santos y vírgenes.

⁴⁹ *Consta por tradición que el Santo colocó este divino estandarte en Carabuco, pueblo de gentiles de los más ídólatras y supersticiosos que se conocieron en el Perú, a cuya vista enmudecieron los simulacros que hasta allí habían sido muy parleros, avisando a los indios que mientras no quitaban aquella cruz, ni habían de serles propicios ni darles respuestas* (Ruíz de Montoya, 1989, op. cit., p. 127).

⁵⁰ El ídolo está caracterizado como *con todo lo que sauíya* y el Apóstol como santo, *el dicho hombre podía más*.

Por otra parte, el microtexto se distancia un tanto del texto fundador de Ramos Gavilán en cuanto al tema de los milagros. Habíamos mencionado anteriormente que los cuatro milagros que realiza la cruz de Carabuco y que describe Ramos Gavilán son reducidos a uno en el texto de Ruíz de Montoya. Guamán Poma se despega aún más de la tradición agustina, ya que describe una serie de milagros, que más convendría denominar “castigos”, y que no se relacionan con la presencia del Santo, ni con la presencia de la cruz:

- 1°) en tiempos pretéritos (*desde el principio*) Dios probaba la caridad que tenían los indios y los Incas con los prójimos enviando frailes, franciscanos y ermitaños. Si esa caridad no era atestiguada, Dios enviaba castigos: *les quemaua con fuego del cielo (...) y se hazían lagunas los dichos pueblos y les tragaua la tierra...*⁵¹
- 2°) *...milagro del temblor de la tierra y murir mucha gente y un rreligioso...*⁵²
- 3°) *...milagro de las pestilencias que Dios enbía de sarampión y birgüelas ya garrotillo y paperas...*⁵³
- 4°) *...milagro de la cargason de nieue y granizos que cayó del cielo (...) y murir mucha gente y ganados*⁵⁴
- 5°) *...milagro de Dios el castigo y pistelencia de los rratones en los llanos y de hazer muchícimo daño los páxaros en las sementeras...*⁵⁵
- 6°) *...es pistelencia que enbía Dios a los malos cristianos a rrobar hacienda de los pobres y quitalles sus mugeres...*⁵⁶
- 7°) *...milagro y pistelencia de que cómo se despueblan y salirse ausentes los yndios (...) es castigo de Dios murir muchos yndios minas de azogue...*⁵⁷

Como puede observarse, Guamán Poma asimila semánticamente las palabras /milagro/ y /castigo/. Estos /milagro-castigos/ poseen una finalidad educativa moralizante que continúa la línea del *exemplum* que emplea el narrador a lo largo de toda su obra:

⁵¹ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 88.

⁵² Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 88.

⁵³ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 88.

⁵⁴ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 88.

⁵⁵ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 89.

⁵⁶ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 89.

⁵⁷ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 89.

Con todo esto nos dize Dios que nos acordemos y llamemos en cada hombre y en cada casa enbía Dios al mundo su castigo para que lo llamemos y demos gracia para que nos lleue a su gloria adonde uiue la Santícima Trinidad⁵⁸.

A lo largo de toda la primera parte de su obra, Guamán Poma sostiene un protocristianismo entre los indios paganos y presenta las prácticas idolátricas como excesos y desviaciones que realizaban algunos indios que desoían a la religión cristiana transmitida a través de las visitas divinas. El caso de San Bartolomé es un ejemplo de ello, comparable con la presencia de la Virgen⁵⁹ en tierras americanas.

La imagen



A



B

⁵⁸ Guamán Poma, 1987, op. cit., p. 89.

⁵⁹ *Santa María de la Peña de Francia, una señora muy hermosa, todo bestido de una bestidura muy blanca, más blanca que la nieve, y la cara muy resplandeciente, más que el sol. De uelle se espantaron los yndios y dizen que le echaua tierra en los ojos a los yndios ynfeiles. Cómo hizo Dios milagro para hazelle merced y su madre bendita a los españoles cristianos, por mejor dezir que más quizo hazer merced la Madre de Dios a los yndios porque fuesen cristianos y saluasen las ánimas de los yndios, rrogando a su Hijo precioso y a la Sanctísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espiritu Sancto, un solo Dios...* (Guamán Poma de Ayala, 1987, op. cit., pp. 410-411. Resulta muy interesante observar la imagen que acompaña al texto en la que se ve la intervención directa de la Virgen sobre los indios).

En la obra de Guamán Poma aparecen dos retratos de San Bartolomé: uno que acompaña al relato del pasaje del Santo por tierras americanas (**A**) y otro que se encuentra dentro del capítulo en que el autor describe las diferentes órdenes que predicán la doctrina en el virreinato (**B**). A pesar de que ambos dibujos pertenecen al mismo santo, es evidente que se observan ciertas diferencias al compararlos.

La imagen **A** posee las siguientes etiquetas verbales: *Apóstol San Bartolomé. Santa Cruz de Carabuco. Anti Uira Cocha, Colla. Fue bautizado este yndio. En la provincia del Collao, de cómo se quemó el pueblo de Cacha.*

Desde el punto de vista de la estructuración del espacio, el ícono no presenta aspectos relevantes, constituye una complementación del mensaje verbal. La distribución espacial está construida a partir de la línea-eje que forma la cruz. A derecha de la misma se observa un santo que, a pesar de llevar el nombre de San Bartolomé, no se corresponde con su representación tradicional, ya que carece de su atributo (una piel colgando en señal del martirio). Sin embargo, el símbolo con que aparece retratado se asemeja a un instrumento de medición (regla), atributo propio de Santo Tomás.

A izquierda del eje central (la cruz) se ve al indio Anti Viracocha. Cerca de él se observa una pluma y un libro, indicando, quizás, su nueva condición de indio “ladino”, instruido a partir de haber recibido el bautismo. La postura en genuflexión del indígena y con las manos alzadas indicaría reverencia y aceptación hacia el Santo. Esta escena resumiría los sucesos que describe el relato: la figura poderosa del Apóstol, el bautismo aceptado por el indio y el consiguiente abandono de la hechicería. Así, la inclusión del libro en el dibujo podría estar indicando la transformación espiritual del indio.

En el dibujo **B**, el Santo se encuentra portando un cuchillo, un libro y la piel, signo de su padecimiento. Está acompañado de otros elementos religiosos: la cruz de Carabuco, la invocación de la Virgen como Santa María de la Peña de Francia y de Santiago⁶⁰. Dejaremos para otra oportunidad un estudio más

⁶⁰ Resulta muy sugestiva esta imagen, ya que aúna tres divinidades propias de la evangelización temprana: Santiago estuvo desde el comienzo de la conquista americana asociado a los ideales de la propagación del cristianismo y salvación de los pueblos paganos, herencia de tiempos de la reconquista peninsular. La Virgen tiene una fuerte presencia en la evangelización, y las tradiciones indias la vinculan con apariciones que inclinaron el ánimo de los indios hacia el cristianismo, alejándolos del paganismo. Finalmente, San Bartolomé está relacionado con la evangelización de la región peruana y aparece asociado a la milagrosa cruz de Carabuco, testimonio de sus maravillas. Al respecto dice Lafaye: *...el cristianismo de los españoles les había parecido a los indios un politeísmo comparable al suyo propio, y creían que la pareja original (el padre y*

conciso sobre esta imagen, puesto que detenernos en ella nos desviaría del objetivo que perseguimos en esta parte del trabajo. Si señaláremos que existen notables diferencias al confrontar las representaciones de los dos San Bartolomé. En primer lugar diremos que la escena **B** es de tipo hierática, afectando una solemnidad propia del tema que describe el texto: las fiestas que deben ser guardadas. Por el contrario, la escena **A** es una composición más dinámica en la que se ve al Apóstol en actitud evangelizadora.

Las diferencias continúan si se observa detenidamente los rostros de los santos. En el dibujo **A**, San Bartolomé presenta ojos grandes, nariz recta, barba y cabellos algo alaciados y su vestido y túnica –representada de perfil– se encuentran visiblemente diferenciados. En la imagen **B** se observa un rostro de ojos pequeños, nariz arregazada y cabellos y barba crespos. Estas características hacen que ambos rostros se reconozcan como diferentes, lo cual nos permitiría aventurar que no pertenecerían a la misma persona. Ahora bien, si tomamos la imagen **B** como una representación de San Bartolomé, en consideración de que se encuentra acompañada por la piel del martirio, podríamos pensar que el retrato de la imagen **A** correspondería a otro santo que bien podría ser Santo Tomás, debido a que posee su atributo ya que el dibujante pudo haber tenido noticia de la tradición del Apóstol por otra fuente⁶¹. Así, una posible explicación acerca de esta aparente confusión de santos bajo un mismo nombre podría seguir la dirección del desconocimiento que posee Guamán Poma, considerando su instrucción. Ante esta situación podríamos suponer que pudo tener acceso a la tradición del Apóstol por variados caminos y que residió en éstos la síntesis que se observa en los dibujos de su autoría.

Conclusiones

Los dos microtextos que estudiamos revelan sendas manifestaciones sobre la presencia de apóstoles en América. Ruíz de Montoya y Guamán Poma persiguieron finalidades diferentes al incluir en sus crónicas el relato de las visitas evangélicas. En el jesuita se observa un trasfondo idealizado cuyo

la madre de los dioses y de los hombres) eran Santiago y la Virgen María, su esposa (Lafaye, Jacques, op. cit., p. 59).

⁶¹ Si la diversidad de retratos puede tener un origen confuso, la situación empeorará si tenemos en cuenta la descripción que se hace de San Bartolomé en su viaje evangelizador por la India (Cfr. nota 19): *El ídolo describe al hombre que lo silenció como: delgado, de grandes ojos, nariz recta, estatura mediana, con barba y vestido con una túnica blanca* (Salles-Reese, Verónica, op. cit.).

objetivo era justificar el establecimiento de la cristiandad en el Nuevo Mundo. En el cronista indígena, por su parte, se percibe un empleo del tema como herramienta para la constatación de una proto-cristiandad que existía en tiempos incaicos. El objetivo de Guamán Poma es estratégico y retórico y constituye una argumentación precisa (avalada por las órdenes religiosas) para comprobar un “pan-cristianismo” que surgió a partir del nacimiento del Mesías. Este hecho histórico generó la propagación de la fe gracias a la evangelización del apóstol Santo Tomás que siguió los preceptos de Cristo.

En Guamán Poma, el concepto puntual evidenciado a través del episodio que describe (la puja de poderes entre el Santo y el ídolo, la conversión y el bautismo de un indio que será su discípulo) apuntan a construir un “nacionalismo indígena”⁶² en el que se revalorizan los tiempos de la preconquista, es decir, la organización política, social y religiosa incaica. Desde esta última perspectiva carecerían –peligrosamente– de sentido las campañas evangelizadoras y la imposición de estructuras políticas europeas. Siguiendo con este pensamiento, Guamán Poma denuncia el sistema colonial y propone instaurar utópicamente el antiguo régimen incaico que aparece descrito bajo la pluma del narrador como un ideal.

Ruíz de Montoya, a su vez, a pesar de ser criollo continua una línea utópica europea, la cual vio en las tierras nuevas el ámbito propicio para establecerse, ya que se mostraba favorecido por la gracia de Dios al haber enviado a un apóstol, discípulo directo de las enseñanzas de Cristo. Las señales dejadas por el santo representarían la constatación de que la hazaña evangelizadora, la prédica generalizada del Evangelio se hacía materia visible en el nuevo continente dejando el plano de las ideas para constituirse en una realidad concreta y palpable. Así, Ruíz de Montoya se inserta en la corriente de religiosos y humanistas jesuitas que buscaron plasmar en el nuevo continente la esperanza de recuperar e instaurar la primitiva iglesia cristiana. Sin embargo, la cuestión política hizo que aquellos ideales se enfrentaran con las Leyes de Indias (para citar un ejemplo) en cuanto a la reforma del sistema social de la colonia –sistema de encomienda y servicio personal–. Por lo tanto, la recuperación de la tradición de Santo Tomás en América representaba un argumento más que válido para asentar las reducciones en medio de una circunstancia que puso a la Orden de frente a una realidad que poco tenía de utópica⁶³.

⁶² Lafaye, Jacques, op. cit.

⁶³ Cardiel, José, “Las misiones del Paraguay”. *Historia* 16, Madrid, 1989.