

JOAQUÍN DE FIORE Y EL MESIANISMO EN EL MUNDO ANDINO (SIGLOS XVI Y XVII)

ANA DE ZABALLA

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN. JOAQUINISMO NOVOHISPANO Y JOAQUINISMO ANDINO

La posible influencia de Joaquín de Fiore en América a lo largo de la época colonial ha sido un tema «estrella» que sigue triunfando en la historiografía actual. Es ya suficientemente conocida la evolución de esta hipótesis en la americanística: cómo llegó a este campo de investigación de la mano de Marcel Bataillon y José Antonio Maravall y cómo fue ampliamente difundida, primero por John L. Phelan en los años setenta y en la década de los 80 por George Baudot¹. Estos autores consideraron que 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...

Es comprensible su éxito, porque se trata de una hipótesis muy sugerente, pero se está demostrando falta de fundamento: después de varios trabajos de investigación sobre este tema, en colaboración con Josep-Ignasi Saranyana, no hemos encontrado joaquinismo teológico en la Nueva España².

1. Cfr. José Antonio MARAVALL, *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España*, en «Estudios Americanos» 1 (1948) 199-227. (Este artículo fue recogido en un libro posterior del mismo autor, y ampliado con las últimas publicaciones sobre el tema, titulado *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Historia/Siglo XXI, Madrid 1982); Marcel BATAILLON, *Nouveau Monde et fin du Monde*, en «L'Éducation Nationale» 32 (1952); e ID., *Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde*, en VV.AA., *Courants religieux et humanistes a la fin du XV et au debut du XVI siècle, Colloque de Strasbourg (mayo 9-11 1957)*, CNRS, Paris 1959; John, Leddy PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. cast., UNAM, México 1972; Georges BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización Mexicana (1520-1569)*, trad. cast., Espasa Calpe, Madrid 1983.

2. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA-Ana DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunote, Pamplona 1995; Josep-Ignasi SARANYANA, *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; Ana de ZABALLA, *Interpretaciones providencialistas de la Nueva*

El contraste entre nuestras conclusiones y las hipótesis en pro del joaquinismo, se deben, en mi opinión, a dos razones. Por una parte, a la difusión, desde fines del siglo XIII, de figuras y símbolos de origen joaquinista, que además fueron la base de algunos ciclos proféticos tardomedievales. Estos tipos tuvieron, por así decirlo, vida propia al margen del sistema joaquinista, de manera que no es posible adscribirlos sin más a la doctrina pseudojoaquinista de carácter heterodoxo. Este vaciado del contenido heterodoxo posiblemente se deba a San Buenaventura, que atajó el joaquinismo y llegó a un escatologismo moderado, pero siguió empleando aquellas figuras, que le parecieron útiles para la piedad franciscana. Las figuras o símbolos, junto con el modelo de triteísmo histórico, fue lo que más posteridad dio al abad Joaquín. Esto ha provocado que, en ocasiones, 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.

En segundo lugar, el contraste entre las posiciones de Phelan y Baudot y las nuestras se deben al distinto uso de algunos conceptos teológicos. En efecto, en sentido estricto, conviene recordarlo, se entiende por milenarismo una doctrina exegética surgida de una lectura unilateral y descontextualizada del capítulo 20, 1-8 del Apocalipsis de San Juan, que supone que antes del fin del mundo se instaurará el Reino de Cristo durante mil años y de forma provisional. Esos mil años serán, pues, mil años intrahistóricos, pero con las características correspondientes al reinado escatológico de Cristo. No hace falta recordar que tal exégesis descontextualizada del Apocalipsis nunca ha sido aceptada por la Iglesia, lo cual no obsta para que se haya difundido ampliamente, sobre todo en épocas de crisis y bajo formas más o menos diversas.

Distinto del milenarismo estricto, sería el milenarismo joaquinista. Se ha considerado, en efecto, que el Abad Joaquín desarrolló cierto tipo de milenarismo, por las características que adscribía a la tercera etapa, o edad del Espíritu Santo. El calabrés sería, pues, inaugurador de un quilibrio 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.

Así, pues, de la definición exacta de milenarismo joaquinista —un quilibrio tanto particular que coincide con la edad del Espíritu

Santo joaquinita³—, al uso que hoy se hace de este término⁴, media una distancia grande. Norman Cohn nos advierte que «entre los antropólogos y sociólogos, y en cierta medida entre los historiadores, se ha difundido la costumbre de usar la palabra *milenario* en un sentido más amplio. El término se ha convertido, de hecho, en una designación apropiada para un tipo particular de salvacionismo», que 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. Lógicamente las características de este salvacionismo, que recibe nombre de milenarismo, pueden variar y sus posibilidades son infinitas. Parece claro que un concepto tan general se puede aplicar, efectivamente, a muchos movimientos o aspiraciones tanto en el Nuevo Mundo como en Europa, pero no es milenarismo en sentido propio.

Me he estado refiriendo, hasta ahora, al ámbito novohispano; no en vano, porque el resultado de estas investigaciones nos sirve de marco para el estudio del milenarismo en el virreinato limense, que es el objeto de nuestra comunicación. En efecto, posiblemente influidos por las teorías acerca del supuesto milenarismo franciscano en México, surgió

3. El joaquinismo, como doctrina desarrollada por los continuadores de la teología de Joaquín de Fiore, revistió distintas formulaciones, complejas y difíciles de sintetizar; lo que se pretende aquí es recoger las características más específicas del *joaquinismo recibido*, el *joaquinismo teológico*. A nuestro entender tal joaquinismo se caracteriza esencialmente por las siguientes cinco notas: una interpretación de la historia profana en clave de *historia salutis*; una exégesis concordística del VT y NT; una división de la historia en tres *status*, apropiados biunívocamente a cada una de las Personas divinas, aunque el último sea «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*. Las anteriores cinco notas, que son eminentemente teológicas, presuponen: primero, que las «apropiaciones» se equiparan a las «propiedades» personales y se convierten en auténticas operaciones *ad extra* de las Personas, y que, por lo mismo, la unidad de las Personas divinas se considera puramente moral. Segundo, que la *Ecclesia in terris* se confunde, en algunos aspectos, con la *Ecclesia in Patria*. Tercero, que se tiene por caduca la Nueva Ley, lo cual implica una «ley novísima» que habrá de sustituir a la Nueva. Tales novedades teológicas eran importantes, y fueron advertidas y censuradas por el magisterio eclesiástico en el IV de Letrán (1215) y, sobre todo, en el Concilio provincial de Arlés (1260/63) (Sobre los contenidos teológicos de estas dos asambleas eclesiásticas, con relación a Joaquín de Fiore, puede verse: Josep-Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, EUNSA, Pamplona 1979, con bibliografía). Evidentemente, no entramos aquí a discutir si el Abad Joaquín sostuvo expresamente las ideas antes reseñadas. Nos basta señalar que, después de muerto, hubo un grupo de seguidores suyos que sí lo interpretaron; y que la americanística ha pretendido descubrir trazas del joaquinismo en la América colonial (Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA-Ana DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, cit., pp. 19-21).

4. Norman COHN, *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barral Editores, Barcelona ³1972.

en la historiografía peruana la teoría del *joaquinismo andino*, y se comenzó a hablar, al mismo tiempo, de milenarismo y de mesianismo⁵.

En muchas investigaciones se puso en relación el relato popular andino de las *tres edades del mundo* con el joaquinismo. Este discurso de las edades del mundo lo hallamos en los siglos XVI y XVII en algunos cronistas indígenas, como Pachacuti Yamqui, el Inca Garcilaso de la Vega, y principalmente en Guaman Poma de Ayala⁶. Por otro lado, en la actualidad se puede encontrar entre las poblaciones rurales de los andes una división tripartita de la historia relacionada con las tres Personas de la Trinidad. Además, algunos autores «descubrieron» elementos milenaristas en ciertos movimientos indígenas, tanto de tipo revolucionario (con características de alzamiento político) como pacíficos, de connotaciones fundamentalmente religiosas, aunque normalmente unidos a quejas contra los abusos de las autoridades españolas. Hay que señalar que la base en la que se apoyan estas interpretaciones⁷, no está en textos y proclamas o filiaciones intelectuales de personas concretas, sino en actitudes, en citas generales o, como ha llegado a ocurrir respecto a movimientos indígenas del XVIII, en la simple presencia de franciscanos junto a los líderes de algunos de esos alzamientos⁸. Esto nos alerta, ya al comienzo de nuestra investiga-

5. Cfr. Enrique URBANO, *Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de Historia en los Andes*, en ID. (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*, Centro de estudios regionales andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco 1993, pp. 283-304.

6. Felipe GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, edición de John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Historia 16, Madrid 1986, 2 vols. También se puede encontrar algo de la división de la historia en el cronista Pachacuti Yamqui: cfr. Ana SÁNCHEZ-Henrique URBANO, *Antigüedades del Perú*, Historia-16, Madrid 1992. Algunos autores han considerado que también la crónica del Inca Garcilaso de la Vega, sus *Comentarios reales, que tratan del origen de los Incas, reyes que fueron del Perú*, tiene también sus elementos utópicos, el relato de un estado ideal gobernado por una teocracia: cfr. Francisco LARROYO, *La filosofía Iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*, Porrúa, México 1989, pp. 46-47.

7. Cfr. Juan OSSIO, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ignacio Padro Pastor, Lima 1973; ID., *Los indios del Perú*, Mapfre Madrid 1992; Manuel BURGA, *Nacimiento de una Utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1988; Nathan WACHTEL, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Editorial, Madrid 1976, Luis MILLONES, *Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy*, en «Revista Peruana de cultura» (1964), reeditado en Juan OSSIO, *Ideología mesiánica del mundo andino*, cit.; ID., *Nuevos aspectos del Taki Onqoy*, en «Historia y Cultura» 2 (1965); ID. (comp.), *El retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima 1990; Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones du Pérou colonial*, I.F.E.A., Paris-Lima 1971; ID., *La destrucción de las religiones andinas, Conquista y Colonia*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 1977; Franklin PEASE, *Las Crónicas y los Andes*, Fondo de Cultura Económico y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1995.

8. Es sin duda una simplificación, como ha recordado Enrique Urbano, afirmar la presencia de doctrinas milenaristas siempre que se descubren trazas de evangelización franciscana. Por ejemplo, comenta Urbano que el historiador Pablo Macera califica la rebelión de

ción, de la falta de calado intelectual y doctrinal del llamado «joaquínismo andino» o simplemente «milenario».

Voy a repasar brevemente las conclusiones a las que he llegado después de estudiar la división tripartita de la historia en los pueblos andinos contemporáneos, a los cronistas y los movimientos indígenas del siglo XVI, dejando para un estudio posterior los movimientos indígenas del siglo XVIII, así como la influencia de la llamada profecía de Santa Rosa de Lima a la que se otorgó un contenido mesiánico nacionalista⁹ a fines del XVII y sobre todo en el siglo XVIII.

2. SOBRE LA DIVISIÓN TRIPARTITA DE LA HISTORIA EN EL MUNDO ANDINO

Por lo que respecta a la interpretación de la historia andina en tres edades, hay que reconocer que en el discurso popular andino colonial destaca la división de la historia en tres épocas que se atribuyen o se sitúan bajo la advocación de Dios Yaya o Padre, de Dios Churi o Hijo y la de Dios Espíritu Santo. A Dios Yaya «corresponden los tiempos antiguos, cuando aún no había luz del sol y todo se hacía bajo la luz de la luna. La edad de Dios Hijo o Churi, es la nuestra. A ella pertenecen también, en la mayoría de los ejemplos, los incas u otros pueblos regionales. El futuro pertenece a Dios Espíritu Santo y los habitantes de este tiempo tienen la característica de ser alados como lo es la figura popular cristiana del Espíritu Santo»¹⁰.

Pero en estos relatos andinos, la edad del Espíritu Santo es considerada como el fin de la historia. Por ejemplo, se nos dice: «todos moriremos cuando comience el tiempo del Dios Espíritu» [...] llegará el

Juan Santos Atawallpa de milenarista, por la presencia junto a él de un grupo de minoritas, y por el recurso del propio Atawallpa al Espíritu Santo como inspirador de su alzamiento y «misión», lo cual le parece a Urbano cosa inapropiada.

9. Ramón MUJICA PINILLA, *El ancla de Rosa de Lima: Mística y política en torno a la patrona de América*, en VV.AA., *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Banco de Crédito del Perú («Colección Ate y Tesoros del Perú»), Lima 1995, pp. 53-211, aquí p. 158, y 186 y ss. Se tiene noticia de que en 1622 se escribió una biografía de santa Rosa según la cual, la santa habría anunciado que «después de dominar los reyes de España tanto tiempo como los Incas, el cetro caerá de su mano». Esta supuesta «profecía» es la que se difundió en el siglo XVIII, y se utilizó como mito nacionalista. Concretamente, sobre todo a partir de 1776, se difundió que santa Rosa garantizaba que el imperio inca retornaría a sus legítimos propietarios, profecía que se cumpliría en año de los tres setes: 1777. En efecto, las rebeliones indígenas, tomaron a Santa Rosa como patrona, pues veían en ella la promesa de la restauración de su antiguo imperio, aunque no buscaban el retorno al antiguo Incario, sino a un Tawantinsuyo renovado, inserto en la historia de la salvación cristiana

10. Cfr. Enrique URBANO, *Las tres edades del mundo*, cit. pp. 299-300.

fin y comenzará la vida del Espíritu Santo». Es decir, hablando en lenguaje teológico, correspondería a la Iglesia *in Patria*, sin ninguna connotación milenarista. En efecto, en todas las declaraciones se nos dice: «todos moriremos cuando comience el tiempo del Dios Espíritu [...] llegará el fin y comenzará la vida del Espíritu Santo [...] llegará el tiempo del Dios Espíritu Santo en que para todos será el fin del mundo [...]. Todos seremos examinados e iremos a la Gloria». Es decir, esta división tripartita de la historia no conserva ningún elemento que pueda recordar al escatologismo de los seguidores del joaquinismo, o de otro tipo de milenarismo. En realidad, y siguiendo en esto a Urbano, esta división del tiempo en tres edades se puede explicar como resultado del impacto de la concepción cristiana del tiempo sobre la idea andina del mundo. 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. Es decir, el discurso popular andino de las tres edades del mundo se puede explicar sin acudir al milenarismo o al mesianismo¹¹.

Respecto a la división de la historia en los cronistas indígenas, concretamente en Guamán Poma de Ayala, hay que señalar que no existe esta clara adscripción de las tres Personas de la Trinidad a tres épocas de la historia. Guamán Poma¹² ofrece una explicación de la historia dividida en edades, muy influido por la visión cristiana. En efecto, en su *Corónica* nos presenta dos divisiones de la historia: la historia general, dividida en cinco edades desde Adán y Eva hasta Jesucristo, apoyada totalmente en el relato bíblico; y la historia de los indios, dividida en cuatro edades, que se entrecruza con la anterior¹³. El enlace de la historia sagrada con la de los indios, se realiza en la época que siguió al diluvio: algunos descendientes de Noé pasaron a Indias. Llama la atención la «defensa» que hace Felipe Guamán Poma¹⁴, del mono-teísmo originario de los indios, pues sostiene que hasta la llegada de los incas, los indígenas del mundo andino mantuvieron el culto al verdadero Dios. Es decir, 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 salvación sobre el mundo andino. En efecto, dentro de los distintos modelos de periodización histórica recogidos por San Buenaventura, aparece el esquema de las cin-

11. *Ibidem*, pp. 292-293.

12. Felipe GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva corónica y buen gobierno*, edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, *Crónicas de América* 29, Historia 16, Madrid 1987.

13. Felipe GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva corónica y buen gobierno*, cit., pp. 20-40.

14. Guamán Poma trata, por tanto, de aplicar al mundo andino el modelo cristiano y no de aplicar un patrón andino al cristianismo.

co edades o cinco vocaciones¹⁵; aunque, es evidente que Guáman Poma no se inspiró directamente en el santo franciscano.

Tampoco encontramos en este cronista, elementos que alerten sobre un posible milenarismo o mesianismo milenarista. En efecto, en ningún caso se encuentra adscripción alguna a las Personas de la Trinidad; no existe referencia alguna a una edad futura, de tipo ideal, ni tampoco se alude al regreso del Inca, o a una renovación de las religiones andinas.

3. EL TAKI ONQUOY

Para finalizar, respecto a la filiación quilialista de los movimientos indígenas, el primer fenómeno popular andino al que se calificó como milenarista fue el Taki Onqoy (1565-1570)¹⁶. Lo más llamativo, y lo que le dio nombre, era el baile ritual que formaba parte de las prácticas religiosas que querían revitalizar. La traducción literal de Taki Onqoy es «enfermedad del baile»¹⁷. Los hechiceros producían y excitaban el frenesí de los bailarines con la administración de una droga, y una vez que habían ingerido la droga comenzaba toda una variedad de posesiones, trances y convulsiones¹⁸.

Fue Nathan Wachtel el que más difundió la idea de que el Taki Onqoy había tenido connotaciones milenaristas, y sus interpretaciones han sido compartidas por autores como Luis Millones, Franklin Pease o Pierre Duviols¹⁹.

15. El esquema de las cinco edades: las cinco vocaciones: cfr. *In Hexaëmeron*, XV, 19 (Q.V, 400b-401a); cfr. *Visio* III, col. III (D. 174-175).

16. Sobre los historiadores que se han dedicado al Taqui Onqoy y su interpretación de los hechos, vid. Gabriela RAMOS, *Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui 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.

17. Cristóbal de Molina define Taki Onqoy como «una manera de canto», y Albornoz escribe: «tomando un género de baile que intitularon taqui ongo, por otro nombre ayra».

18. «Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo; y otros tiraban de pedradas como endemoniados [...] y llegaban a él con temor y le decían qué había y sentía, y respondía que la huaca fulana se le había metido en el cuerpo; y luego lo tomaban en brazos y lo llevaban a un lugar diputado... y luego le embijaban, y los indios le etrababan a adorar [...] invocando a la huaca que aquél representaba». Cfr. Pierre DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, cit., pp. 135, que cita a su vez a Cristóbal de Molina.

19. En un principio se pensó incluso en una posible vinculación entre la resistencia de Vilcabamba y el Taki Onqoy, aceptando las informaciones del cuzqueño Cristóbal Molina y de Cristóbal de Albornoz, aunque esto fue perdiendo fuerza y quedó clara su inexistencia; asimismo se fue reduciendo la difusión geográfica que se había atribuido a este movimiento, hasta que su ámbito de influencia quedó concretado a la región de Huamanga. Cfr. Gabriela RAMOS, *Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy*, cit. pp. 137-168; Rafael VARÓN, *El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial*, en Luis MILLONES (comp.), *El retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, cit., pp. 331-405. En las pp. 346-356 demuestra que no es posible probar la relación entre el Taki Onqoy y Vilcabamba.

El Taki Onqoy fue 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. Fue un movimiento fundamentalmente religioso que 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 indígena²⁰. Como es sabido, las recidivas idolátricas constituyeron, quizá, el principal problema de los evangelizadores en el siglo XVII, y pusieron de manifiesto la pervivencia soterrada de las creencias prehispánicas, sobre todo en aquellos lugares donde la evangelización fue superficial, y mínima la presencia y atención del doctrinero.

La peculiaridad del Taki Onquoy residía en que la vuelta a las prácticas religiosas prehispánicas estuvo unida a elementos de tipo político, pues argumentaban que si sus divinidades o *huacas* habían sido vencidas por Pizarro durante la conquista, *ellas*, las huacas, *darian la batalla* y vencerían a los españoles en un tiempo próximo.

Con este presupuesto, los cabecillas de este movimiento indígena exigían: 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 recordara²¹; 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 (andaban «secas» por el aire, muertas de hambre...) ²².

Es decir, se mezclaba lo político con lo religioso, pues, esperaban que así como cuando llegó Pizarro el Dios de los españoles venció sobre los dioses indígenas, en ese futuro inmediato, volvería el Inca y vencerían las huacas. Lo cierto es que si no fuera por la referencia al Inca, estaría-

20. En este sentido discurre el trabajo de Rafael VARÓN, *El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial*, en Luis MILLONES (comp.), *El retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, cit.

21. ...«y de cuando en cuando los tales hacían sermones al pueblo amenazandoles que no sirviesen a Dios, y que no era tiempo de Dios sino de guacas, amenazando a los yndios si del todo no dejasen el cristianismo, y reñían al cacique o yndio que se llamara nombre de cristiano sino de yndio y trajese camisa o sombrero o alpargates o otro cualquier traje despaña ni de Lusarte». En efecto, los sacerdotes indígenas insistían en que para reconciliarse con las huacas debían abstenerse de algunas cosas: «ni comiendo cosas de Castilla, ni usando de ellas en comer, ni en vestir, ni en entrar en las yglesias, ni riçar, ni acudir al llamamiento de los padres curas, ni llamarse nombre de cristiano»: cfr. *Relación de las Fábulas i ritos de los Ingas hecha por Cristobal de Molina...*, cit., pp.130-131. Cfr. también, *Informaciones*, p. 136.

22. Como se sabe, la religión incaica estaba superpuesta a las creencias locales: por esto fue fácil extirpar los ritos y dioses propiamente incaicos, y en cambio fue muy difícil que se olvidaran las prácticas religiosas regionales.

mos ante un caso más, como todos los que aparecerían en el siglo XVII, de recidiva idolátrica.

Esta esperanza en una futura vuelta del gobierno incaico es lo que ha dado pie a algunos para hablar de milenarismo, lo que parece excesivo, sobre todo si tenemos en cuenta que las fuentes son escasas y no del todo fiables²³. Por supuesto no he encontrado ninguna referencia al Espíritu Santo, ni tampoco, elementos de tipo doctrinal que puedan emparentarse con el joaquinismo ni con el milenarismo.

De manera que hay que concluir que, aunque las tesis que pretenden emparentar el Taki Onqoy con el milenarismo son sugerentes, no tienen apoyo documental serio²⁴. En todo caso, y aceptando una utilización en sentido muy lato, que es la que algunos investigadores utilizan, 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. Estos dos conceptos así entendidos conectarían también con la visión cíclica del tiempo y de la historia que tenían los pueblos prehispánicos, y su reacción ante el concepto judeocristiano del tiempo y la historia. Por otra parte, ese movimiento religioso provocó una de las primeras campañas de extirpación de idolatrías, que es considerada el antecedente del trabajo misional de extirpación llevado a cabo en el siglo XVII²⁵.

23. De todas formas, aparte de las declaraciones de los tres visitantes, no existe ninguna otra fuente que informe sobre una insurrección de tipo político. Y hay que añadir que la Dra. Ramos ha demostrado en su estudio que lo característico del Taki Onqoy —el famoso baile enajenador— no aparece en las informaciones cercanas a los hechos, y en muchos de los informantes que se presentaron como testigos de vista. Esto le hace concluir que esas descripciones tardías del Taki Onqoy —las más sustanciosas y originales— son una elaboración posterior. Cfr. Gabriela RAMOS, *Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy*, cit., p. 145.

24. Es la opinión asimismo de una nueva corriente historiográfica entre los que podemos nombrar a Gabriela Ramos, Pedro Guibovich y últimamente a Henríque Urbano: cfr. Gabriela RAMOS, *Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy*, cit.; Pedro GUIBOVICH, *Cristóbal de Albornoz y el Taqui Onqoy*, en «Histórica» XV (1991) 205-236; Henríque URBANO, *Mito y Utopía en los Andes*, en «Alpanchis» 10 (1977); ID., *Cristóbal de Molina, el Cusqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Onqoy*, en «Revista Andina» 8 (1990) 265-283; ID., *Historia y etnohistoria andina*, en «Revista Andina» 9 (1991) 123-163; ID., *Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de Historia en los Andes*, en Henríque URBANO (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, Centro de estudios regionales andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco 1993, pp. 283-304.

25. Cfr. Rosa M.ª MARTÍNEZ DE CODÉS, *La Reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 523-540, donde se trata brevemente del Taki Onqoy en relación a la política de extirpación de idolatrías, y se señala la primacía de esta campaña de extirpación. Asimismo, cfr. Pedro GUIBOVICH, *Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy*, cit.; e Iris GAREIS, *Extirpación de idolatrías e inquisición en el virreinato del Perú*, en «Boletín del Instituto Riva-Agüero» 16 (1989) 55-74.

