

TAQUI ONQOY Y MESIANISMO ANDINO EN EL SIGLO XVI

Los avatares de un discurso ideológico

Henrique Urbano

No cabe la menor duda que uno de los temas más difundidos en la literatura socio antropológica andina a partir de la segunda mitad del siglo pasado, ha sido el del mesianismo andino. Y el *taqui onqoy* fue como su expresión testimonial. Durante muchos años nadie puso en duda la seriedad de los testimonios ni las circunstancias que rodearon los hechos descritos por los testimonios vertidos en las «informaciones» de Cristóbal de Albornoz.¹ Con el tiempo y con la publicación de documentación directa o indirectamente relacionada con los hechos relatados en las «informaciones», el tema del mesianismo andino fue perdiendo su atractivo inicial, pero ocupando siempre un espacio indiscutible entre los temas obligatorios de los estudios consagrados a los movimientos que denunciaban la presencia europea en los Andes. Y claro está, durante cinco décadas se multiplicaron las referencias al *taqui onqoy* que acabó por ser una especie de modelo socio-histórico de lo que se creía ser un movimiento ideal de corte mesiánico y milenarista. Por esa razón y por todas las que el fango ideológico de corte milenarista le pegó, el *taqui onqoy* servía perfectamente para la demostración de los hechos que señalan una incuestionable presencia temprana de un discurso mesiánico en los Andes.

¹ Para las informaciones acerca de Cristóbal de Albornoz, protagonista de los sucesos relativos al *taqui onqoy* pueden leerse: el excelente estudio y transcripción del documento de Albornoz hecho por Pedro Guibovich Pérez, VV. AA., *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, Lima, IEP/SPP, 1990: 23-327; y el estudio de Pierre Duviols, en Henrique Urbano y Pierre Duviols, *Fábulas y mitos de los incas* (Crónicas de América-48), Madrid, Historia-16, 1989:135-198. El texto de Duviols transcribe la «Instrucción para descubrir todas

EL TAQUI ONQOY EN EL CONTEXTO DE LA EUFORIA
MILENARISTA Y MESIÁNICA

Vuelvo sobre una frase con que inicié estas reflexiones, porque sin ella creo que no se puede entender bien el enfoque crítico que quiero aplicar a las más recientes publicaciones sobre el tema del *taqui onqoy*.² Se trata de la euforia con que la literatura socio antropológica e histórica de mediados del siglo pasado asumía la presencia indiscriminada de movimientos sociales que crecían a la sombra de mesías y milenios. No es cuestión de un solo autor. Eran varios. Los estudios tienen un origen muy diverso y muy diferenciado. A modo de ejemplo: la «teología de la liberación». Nido de una amplia y difundida opinión acerca de la capacidad de «salvación de las masas pobres», esperando un «mesías» con la idea encubierta de que un milenio se acerca a buen paso, con todas las promesas de felicidad, igualdad y paz. No es casual que haya sido tan bien acogida en América Latina porque ahí están las raíces y las marcas del último intento ideológico de la Iglesia de crear las condiciones de producción de una nueva cultura, basada en la ruptura y en el cambio radical de los espacios simbólicos.³

Son muchos los que nos crearon este ambiente de calurosa y acrítica aceptación de los enfoques milenaristas y mesiánicos. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, la importancia de Ernst Bloch?⁴ ¿Y qué pensar de todos los autores más cercanos al discurso socio antropológico e histórico de inspiración crítica y marxista, que van a inyectar en los

las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas». El tercer texto del siglo XVI que se refiere al *taqui onqoy* es el de Cristóbal de Molina, que yo publiqué en Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, edición, estudio y notas de Henrique Urbano y Julio Calvo, Lima, USMP, 2008.

² Una nueva edición de lo que fue el estudio y transcripción de los papeles de Cristóbal de Albornoz llevados a cabo por Pedro Guibovich en *El retorno de las huacas*, mencionado en la nota anterior, es literalmente copiado y reeditado por Luis Millones en *Taki onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia (Fuentes para el Estudio de la Colonia)*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 2007.

³ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación-perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

⁴ Bloch, Ernst, *El Principio esperanza*, Tomo 1, Traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1977.

esfuerzos de análisis lo que les faltaba de hechos y de gestos concretos? Uno entre mil, sirva de ejemplo el caso de Norman Cohn, *The pursuit of the Millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages*.⁵ Y luego vienen todos aquellos que recogieron en otros continentes, máxime en Oceanía, los famosos estudios sobre los llamados «cultos-cargo».⁶ Estos últimos fueron explícitamente asociados a los Andes por la difusión ideológica del discurso milenarista. Era común escuchar que las situaciones coloniales parecen desatar conductas que tienen un patrón socio antropológico vigente en épocas y espacios alejados. Al traer a los Andes los cultos de cargo y a las perspectivas milenaristas que ellos parecen difundir, el discurso ideológico ampliaba sus zonas de influencia para vaciar de sus raíces los gestos parcos de una región que soportaba las villanías de un orden eclesiástico colonial. El discurso ideológico del milenarismo ahogó lo poco que quedaba de un mesianismo emergente por razones que no eran precisamente las que se empleaban. Obviamente que de esos análisis ni el título hoy día merece una mirada distraída. Son párrafos histéricos y estériles.

No mencioné hasta ahora a Nathan Wachtel. Sin embargo, desempeñó un papel preponderante en esta historia del mesianismo y milenarismo andino con su primer libro sobre la *Visión de los vencidos*,⁷ en que recogía un conjunto de estudios con alguna influencia estructuralista que en esos años calentaba las salas parisinas de antropología. Lo que nos legó Wachtel en esas páginas es de una impresionante pobreza y cuesta creer que hayan merecido tantas referencias bibliográficas durante las últimas décadas. Ahí, el título sin duda sirvió al designio del autor. Lo había empleado León-Portilla para describir lo que los textos mexicanos anunciaban de infortunios y desastres cósmicos en tierras aztecas y mexicas.

⁵ Edición ampliada, London, Temple Smith, 1970, publicado originalmente en 1957 (Fairlawn [i.e. Fair Lawn] N. J., Essential Books).

⁶ Jebens, Holger (ed.): *Cargo, Cult, and Culture Critique*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

⁷ Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Gallimard, 1971.

Y, finalmente, la antología *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973)⁸. Respondía perfectamente a los intereses del momento y reunía los documentos que ejemplificaban tanto la dimensión etnográfica del *taqui onqoy* como algunas de las dimensiones ideológicas que rociaron desde sus inicios los textos que mencionaban la existencia de grupos indígenas rebeldes contra el anuncio de la *doctrina christiana* en los Andes. Las novedades no eran muchas porque se trataba de una antología construida sobre la base de estudios o artículos conocidos. Pero hay que reconocer que la edición de estos textos nutrió el fuego ideológico que se iba expandiendo con la acción repetitiva de los actos supuestamente mesiánicos y milenaristas. Cosa curiosa y anecdótica: el libro de Ossio no probaba nada acerca de mesianismos o milenarismos andinos.⁹

LA PALABRA PRESTADA: EL MODELO NOTARIAL DEL TAQUI ONQOY

Hay un primer hecho que escapó a los entusiastas del mesianismo y milenarismo andino empapados de *taqui onqoy*. A todas las luces las palabras de los *taqui onqoy* son palabras prestadas en el marco de las exigencias legales de los procesos eclesiásticos. Doble esguince: trasladar las preocupaciones eclesiásticas notariales a los supuestos mesianismo y milenarismo andinos —sin que su existencia estuviera probada— y asumir que las creencias detalladas en los testimonios eclesiásticos correspondían a una «fiebre indígena» de milenarismo y mesianismo. Doble error y error grosero. Vamos por partes.

Al tratar de caracterizar al personaje central de esta historia, Cristóbal de Albornoz, Guibovich se pregunta ¿quién es él?, ¿de dónde viene?, ¿qué estudios ha hecho?, ¿qué experiencia eclesiástica tenía

⁸ Ossio A., Juan M., *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, I. Prado Pastor, 1973.

⁹ En un nuevo intento para explicar lo que él mismo define como «mesianismo andino», Ossio publicó un artículo en Manuel M. Marzal (ed.), *Religiones andinas*, Madrid, Trotta, 2005: 201-230, con una abundancia poco común de errores tanto históricos como socio antropológicos.

antes de llegar al Perú? Estas sencillas preguntas no tienen respuesta, de suerte que lo que se dice de su trabajo pastoral queda también empañado en una nube de interrogantes.¹⁰ De su formación se supo que unas prácticas legales le garantizaban conocimientos de leyes, de estudios teológicos todo parece indicar que eran de lo más común y corriente. Tampoco tuvo tiempo o disposición para encharcarse de conocimientos históricos prehispánicos. Empleó traductores para exponer la *doctrina christiana*, la cual seguramente correspondía a los rudimentos del catecismo.

Lo que trato de explicar es que el contexto de las prácticas pastorales referidas en las *Informaciones* no describe una actividad pastoral que ponga en relieve una actitud cristiana digna de un reconocimiento excepcional por parte de la Iglesia, sino más bien nos pone delante actos administrativos que se alargaban en una sucesión de circunstancias sociopolíticas y religiosas locales. A todas las luces, lo del *taqui onqoy* no parece causar el impacto político o social que los testimonios de algunos invitados reclaman en los bancos del notario. El modelo legal es conocido, pero la palabra, desprestigiada. Huele adonde apunta antes de salir de la boca para fuera. Más que novedosos, son una variación sobre los méritos a que dan derecho los gestos seleccionados por la letra notarial.

UN MARCO LEGAL CON TRES MOVIMIENTOS DISCRETOS

Puesto aparte el aspecto formal de las exigencias notariales que hacen oídos sordos a los méritos cantados de Albornoz, se puede a título ilustrativo compararlas con lo que ocurre con el propio Cristóbal de Molina, que no reclama ninguna prebenda ni pretende asumir ningún cargo eclesiástico por méritos de acciones pastorales anti idólatricas. El texto de la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* recoge una inquietud del autor acerca de toda la labor pastoral llevada a cabo en la región, recordando lo ingrato que eran los indios al respon-

¹⁰ Pierre Duviols también juntó algunas notas biográficas: en Enrique Urbano y Pierre Duviols, *Ritos y fábulas de los incas*, Madrid, Historia-16, 1989.

der a los esfuerzos eclesiásticos con conductas inaceptables y poco cristianas. Fuera pues de un marco legal, Molina recuerda: 1-los esfuerzos desplegados por Olivera para erradicar las malas costumbres de los indios; 2-lo que Albornoz añadió a las campañas pasadas; 3-el punto central del problema.

Al momento de reunir sus papeles de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* y de entregarlos al obispo Lartaun ya habían desaparecido del horizonte sureño las plagas del *taqui onqoy*.¹¹ De sus cenizas tampoco hablan las rígidas oficinas notariales Y ninguna institución muestra cuidados especiales para contrarrestar una hipotética situación excepcional de peligro. Ahora bien, es precisamente ahí que los temores de Olivera o Molina se sueltan y plantean la única pregunta que realmente merecía la pena de plantearse. Es la siguiente: ¿y de donde vienen esos emisarios o nuevos bautizados que proclaman una «doctrina extraña» y una conducta nueva? La respuesta es obvia: de Vilcabamba. Ahí está: el *taqui onqoy* de las oficinas de notarios es la expresión simbólica de un conflicto profundo cuyo escenario es Vilcabamba. Molina lo formula claramente: «Todo esto se entendió haber salido de aquella ladronera por poner enemistad entre los indios y españoles...».¹² Más claramente no es posible formularse. Y el remedio es obvio: «...Don Francisco de Toledo los deshizo y echó de allí, en lo que se sirvió Dios Nuestro Señor mucho».¹³ Y ahí mismo se hundieron para siempre los temores de Molina y los pretextos eclesiásticos de los *taqui onqois*.

Extraña coincidencia, esa sí de corte mesiánico y milenarista: el pánico desatado por fray Francisco de la Cruz que no hesitó en denunciar Vilcabamba en los términos más patéticos de todo el siglo XVI, creando diría yo, para sí mismo un espacio interior simbólico de *taqui onqoy* violento y autodestructivo. Se redujo a cenizas su cuerpo en la hoguera

¹¹ En el libro de Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*, Madrid, Polifemo, 1998: 126, se menciona que existen aún en tierra aymara unos *talausú* o *taquiongo*, «canto enfermo». Por un lado Álvarez se refiere a algo pasado que permanece oculto y en secreto; por otro lado, menciona ese hecho en el contexto de la confesión sacramental donde él recogió las informaciones sobre esa práctica ritual. Obvio, no hay sombra de ninguna rebelión en el campo aimara que altere el orden colonial.

¹² Cristóbal de Molina, *op. cit.*, Lima, USMP, 2008: 128.

¹³ *Ibidem*.

ignominiosa de la Inquisición de Lima, luego de haber inventado y predicado el único discurso mesiánico que haya existido en los Andes en el siglo XVI. El temor y el miedo que Francisco de la Cruz creó no tienen nada que se le pueda comparar en toda la Colonia. Sólo la voluntad recia de los inquisidores y la inquebrantable voluntad del virrey Toledo pudo reducir a cenizas —literalmente a cenizas...— la expresión de ese *taqui onqoy* místico que bajo muchos aspectos nos transporta a experiencias espirituales *sui generis*¹⁴ en que se escuchan y repiten los escenarios del miedo/enfermedad/autodestrucción.¹⁵

¿QUÉ ERA PARA ALBORNOZ UN ÍDOLO?
LA IDOLATRÍA QUE HUELE A MINERÍA

Quizá pueda parecer extraño que yo formule esa pregunta. Sin embargo, bien vistas las cosas, formularla me permite llamar la atención hacia la conciencia del impacto de las prácticas pastorales sobre las poblaciones indígenas en pleno corazón del siglo XVI. Mirando las cosas de cerca, a unas tres décadas de la llegada de los primeros europeos a los Andes, sin la más mínima preparación para ello, un «ídolo» era obviamente todo lo que las prácticas religiosas y rituales de las poblaciones americanas simbolizaban. Todo era novedad, todo era idolatría.¹⁶ Sin embargo, a unas tres o cuatro décadas de la Conquista, la mirada eclesiástica de Albornoz nos permite sospechar de algunos intereses personales que van más allá de la simple piedra de un camino o de una roca perdida en las cumbres heladas de los Andes. Ni ídolos ni *taquies onqoies*, sino más bien plata, y plata y mano de obra para sacar esa plata. Si enfermedad hubo —los *onqoy*— apostaría más por esa que por la pobre palabra de un discurso mal articulado e inconexo. Resumiendo pues, el *taqui onqoy* tiene un nombre: minería.

¹⁴ De hecho, me acordé de la Escuela mística renana, con Heinrich Suso, Juan Tauler y Mestre Eckart.

¹⁵ Vidal Abril Castelló, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas*, Madrid, CSIC, 1992.

¹⁶ Pablo Joseph Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, edición, estudio preliminar y notas de Henrique Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1998.

Un ejemplo: idolatrías y apetencias mineras en Qaraqara-Charka. Los autores del estudio a que hago referencia me sirven en bandeja el ejemplo que buscaba.¹⁷ Es un caso relativamente tardío porque el protagonista da inicio a sus actividades eclesiásticas en la década de 1570. Ilusionado con el descubrimiento de una huaca y con la posibilidad de echar mano al infeliz indio que se ocupaba de ella, el excesivo cura de nombre González lleva a cabo todos las gestiones que el modelo anti idólatrico de finales del siglo XVI imponía o por la letra o por la costumbre. Y ahí nos topamos nuevamente con todo el gorgojo que la premura legal exigía para sacar réditos de oscuras actividades pastorales. Con el indio en la cárcel, el expedito cura González acumuló indudablemente méritos para lanzarse en la aventura de hacerlos reconocer por las autoridades competentes. Sea dicho de paso que de *taqui onqoy* o cosas por el estilo ni la sombra. Acá lo importante es la minería y sobre ese tema no hay discusión o hesitación posibles. Pero el pretexto son las huacas.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en los años en que se expresan las pretensiones de González y castigado el indio Diego que aparentemente ni bautizado era, el entorno eclesiástico proporcionaba al clérigo un proceso que no corresponde a la evolución de las preocupaciones pastorales que se iban gestando en otros lugares de los Andes. El arzobispado de Lima, por ejemplo, ya se encaminaba para recibir el gran plan pastoral de Francisco de Ávila que muy poco o nada tiene que ver con los leguleyos de Charcas. Y menos aun con los principios doctrinales que pronto saldrán de la cantera teatina.¹⁸ Nótese que con todo este panorama —nos acercamos a finales del siglo XVI, inicios del siglo XVII— no queda nada por ahí de mesianismos o milenarismos, menos aún de *taquies* o enfermedades del canto

¹⁷ VV. AA, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y rey en la Provincia de Charcas (siglos XVI-XVII)*, ed. doc. y ensayos interpretativos, Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Lima, IFEA/ University of St Andrews/University of London/InterAmerican Foundation/Fundación cultural del Banco Central de Bolivia, 2006. La «armazón» de este libro es un despropósito. Pero, en medio del desorden y de bastantes errores e inexactitudes aparecen papeles y documentos cuyo interés histórico es evidente.

¹⁸ Pablo Joseph Arriaga, *op.cit.*, 1998.

o de la danza, volcándose la mirada extirpadora para otros asuntos más graves y espinosos.

Hay uno que atacaré antes de poner un punto final a estas notas.

HOJAS, REGISTROS Y CARTAPACIOS DE *ONQOIES*

Con las *Informaciones* de Albornoz se editan las listas de los míseros indígenas *onqoyes* trompeados quién sabe dónde, pero lo cierto es que debidamente registrados. Estos inventarios son sospechosos. Parecen sencillos, pero hay algo en ellos de «ganado a monte» que valdría la pena profundizar. No iré muy lejos pero por lo menos ahí quedará la duda. Se trata de lo siguiente: los inventarios de ídolos e ídólatras corresponden probablemente a una versión americana de lo que serían las orientaciones pastorales de las poblaciones rurales en Europa. A partir del Concilio de Trento se crearon los registros de las poblaciones y se describieron lo que serían los actos rituales de la vida cristiana, por medio de un marco pastoral basado en la definición del modelo sacramental medieval.¹⁹ Nótese, sin embargo, que ni el Primer ni el Segundo Concilios de Lima que recogían esas preocupaciones tridentinas, se refieren a manifestaciones que recuerden el *taqui onqoy*, argumento de peso para añadir a los que vamos recogiendo acerca de ignorancia institucional de un supuesto movimiento milenarista o mesiánico. Y lo que es aun más sospechoso: el interés minero de Albornoz, arma poderosa y peligrosa en la medida en que se caldea el interés y se levanta el temible peligro de secuestro de las poblaciones para las tareas inhumanas de la minería. Como hemos señalado anteriormente, el rigor de la caza a los ídolos parece mezclarse con un cuidado muy particular para detectar metales y averiguar por su calidad. Lo poco que conocemos de su gestión no nos permite ir muy lejos en esta materia. Remontan a tiempos del virrey Toledo y hasta edad avanzada preocuparon al ilustre clérigo.

Ahora bien, fue la minería y no los *taqui onqoy* lo que despertó la imaginación de Albornoz por Vilcabamba. Y en ese mismo orden de ideas, cuando se trataba de metales desaparecía el gusto por los ídolos.

¹⁹ Joaquim Manuel Costa Ramos de Carvalho, *As visitas pastorais e a sociedade de Antigo Regime*, Coimbra, 1985.

Es un punto clave. El silencio de Toledo por los síntomas manifestados por los *taqui onqoys* y el redoblado interés del virrey por Vilcabamba se cruzaron en el altiplano para siempre. Ahí se esfumaron y nunca más se levantaron en los Andes hasta finales del siglo XVIII en que la palabra cristiana nace regenerada y creativa y madura para una nueva empresa: la de la utopía andina.²⁰

Pero eso ya es otra historia...

Lima, julio 2009

²⁰ En la revista *Allpanchis*, n.11: *Mito y utopía en los Andes* (1977), trato de explicar en qué sentido se debe tomar la expresión «utopía andina». Manuel Burga y Alberto Flores Galindo han publicado en los años 1980 sendos textos sobre la materia.