

## INTRODUCCIÓN

A partir de la década de los ochenta del siglo xx, tiempo en el que se aproximaba la conmemoración de los quinientos años de la llegada de Colón a América, se produjeron múltiples reflexiones que llevaron a intelectuales de diversas disciplinas a repensar el impacto del encuentro entre los dos mundos. Los proyectos recordatorios —que incluyeron exposiciones, libros, films, foros de discusión, y otras manifestaciones culturales— dentro de algunos sectores sirvieron para celebrar el evento enfocándose en la expansión del conocimiento renacentista. En cambio, en otras esferas, este aniversario fue una invitación para replantear las construcciones de la otredad, las relaciones de poder y, más que nada, convocaba a una celebración de la multiculturalidad<sup>1</sup>. Con motivo de este aniversario, también salieron a la luz obras que por siglos habían sido olvidadas.

Este es el caso del *Símbolo católico indiano* del criollo franciscano nacido y educado en Perú fray Luis Jerónimo de Oré (Huamanga, 1554-La Concepción de Chile, 1630), publicado por única vez en 1598 en Lima y presentado cuatro siglos más tarde, en 1992, en una edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar con estudios de Noble David Cook, Julián Heras y Luis Enrique Tord<sup>2</sup>. La reaparición del *Símbolo* responde a la atención que con la conmemoración del Quinto Centenario se fijó en las controversias

<sup>1</sup> Ver Boone, 1998, pp. 1-2.

<sup>2</sup> El título completo de la obra es *Symbolo Catholico Indiano, en el qual se declaran los mysterios de la Fe contenidos en los tres Symbolos Catholicos Apostolico, Niceno, y de San Atanasio. Contiene assi mesmo una Descripción del Nuevo Orbe, y de los naturales del, y un orden de enseñarles la doctrina Chistiana en las dos lenguas generales Quichua y Aymara, con un Confesionaro breve, y Cathecismo de la Comunión*. En adelante solo me referiré a la obra

del lugar que ha ocupado y ocupa América desde la primera modernidad<sup>3</sup>. Este reconocimiento de la irrupción del Nuevo Mundo en el escenario del siglo xvi llevó a estudiosos como Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein a señalar que «[t]he Americas were not incorporated into an already existing capitalist world-economy. There could not have been a capitalist world-economy without the Americas»<sup>4</sup>, haciendo notar así una contribución por muchos siglos subestimada. No es una casualidad entonces visitar una obra cuyo autor, el primer criollo en publicar un escrito pastoral en el Virreinato del Perú, se apropió de los saberes peninsulares para cuestionar las construcciones europeas de la otredad que devaluaban tanto a su tierra como a quienes la habitaban.

El *Símbolo*, que según el autor nace de la necesidad de encontrar «uniformidad en el modo de enseñar la doctrina»<sup>5</sup>, presenta estrategias pedagógicas de «utilidad [para] los indios, y provecho y ayuda de los religiosos»<sup>6</sup>. Adicionalmente, la obra contiene un estudio de la geografía, la historia y la etnografía del Perú. A través de estas disciplinas heterogéneas, Oré establece un diálogo con los vastos discursos científicos, filosóficos, políticos, teológicos e históricos que abarcan desde los pensadores grecorromanos hasta sus contemporáneos. Estos tópicos, a los que el autor mismo presenta como complementarios a la historia sagrada, en realidad contribuyen a mostrar en una época muy temprana las falencias de las teorías en las que los letrados renacentistas basaron su construcción imperial de la otredad americana. Al insertar sus observaciones geográficas y etnográficas locales, Oré retoma la tradición filosófica y científica marcadamente aristotélica e hipocrática adoptada en la Edad Antigua, que proponía una relación directa entre la geografía, el clima y la naturaleza humana. De acuerdo con estas teorías, el mundo estaba dividido en cinco franjas horizontales, de las cuales las regiones demasiado calurosas de los trópicos o las extremadamente frías de los polos eran las menos apropiadas, ya que este clima influía en sus habitantes haciéndolos débiles, faltos de razón y de moralidad, similares a las bestias<sup>7</sup>.

como *Símbolo*, modernizaré la grafía y citaré del libro publicado en 1598. Utilizaré la versión digitalizada que se halla en la Colección Biblioteca Nacional de Chile, disponible en Memoria Chilena <<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-9532.html>>.

<sup>3</sup> Ver Mignolo en Acosta, 2002, pp. 458.

<sup>4</sup> Quijano y Wallerstein, 1992, p. 549.

<sup>5</sup> Oré, *Símbolo*, fol. 65r.

<sup>6</sup> Oré, *Símbolo*, fols. 61v-62r.

<sup>7</sup> Wey-Gómez, 2008, p. 74. Para un estudio más detallado de la teoría de las cinco zonas, ver Wey-Gómez, 2011 y 2008.

En contraste, el clima moderado de las zonas templadas en las que se halla la Europa mediterránea, dotaba a sus habitantes de una moral y razón superiores. Estas características otorgaban a estos hombres el derecho a gobernar a aquellos a quienes consideraban bárbaros.

Aunque los cronistas que escribieron sobre el Perú desde el comienzo resaltaban en sus obras la fertilidad de la tierra, producto de un clima bondadoso, también continuaron basando sus caracterizaciones del hombre americano en estas teorías. En 1555, por ejemplo, Agustín de Zárate publicó la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, en donde el autor describe la abundancia de animales y plantas, cuya existencia era posible gracias al medio en el que se hallaban. Pero, asimismo, reproduce los esquemas de la «jerarquía natural» cuando habla de la idolatría de los habitantes de algunas zonas asociándola con su ubicación geográfica. Según el cronista, el Perú «comienza desde la línea equinoccial adelante, hacia el medio día. La gente que habitaba debajo de la línea y en las faldas de ella, tiene los gestos ajudiados, hablan de papo, andaban tresquilados y sin vestido, más que unos pequeños refajos con que cubrían sus vergüenzas», y continúa explicando que ya que viven en una «tierra muy caliente y enferma [...] Tienen en esta provincia las puertas de los templos hacia el oriente, tapadas con unos paramentos de algodón: y en cada templo hay dos figuras de bultos de carbones negros»<sup>8</sup>. La relación que hace Zárate entre la ubicación geográfica del punto en el que inicia el Perú y la naturaleza enfermiza y el temperamento salvaje de sus habitantes muestra la vigencia de estas creencias en el siglo XVI, como explicaré en el capítulo 2. Sin negar la validez de la teoría de las cinco zonas, Oré refuta las concepciones erradas que los estudiosos occidentales tenían del Nuevo Mundo, particularmente de su tierra natal, y de sus habitantes<sup>9</sup>.

En este libro analizo el *Símbolo* enfocándome en sus discursos heterogéneos. Mi argumento es que este no es únicamente un texto que fomentó la expansión del catolicismo en la región andina, como los estudiosos lo han categorizado por mucho tiempo. Al ser el primer escrito dedicado a la evangelización producido por un criollo y publicado en Lima, el *Símbolo* es una obra fundacional tanto en la forma en la que el autor plantea los métodos

<sup>8</sup> Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, fol. 3r.

<sup>9</sup> En el capítulo 2 me referiré al famoso debate de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda para explicar la forma en la que los defensores de la Corona utilizaban la creencia en la inferioridad de los nativos para justificar el derecho de España de ocupar, civilizar y cristianizar a los habitantes del Nuevo Mundo.

pedagógicos para la conversión, como en la manera en que cuestiona la posición del Perú con respecto a la metrópoli europea. Propongo que en la ópera prima de Oré, que tuvo gran acogida entre los catequizadores en el proceso de evangelización de los nativos, la religión también sirve al autor como un pretexto para exponer, por una parte, sus cuestionamientos acerca de las ideas preconcebidas que los defensores de la soberanía española sobre América tenían acerca del Nuevo Mundo y de sus habitantes; por otra parte, el discurso religioso también le es útil para poner en evidencia su descontento con la política imperial en la región andina<sup>10</sup>.

Mi estudio se centra en las descripciones de la naturaleza del Perú y el vínculo que esta mantienen con las teorías occidentales del determinismo ambiental. Para contradecir dichas teorías, el autor presenta las excelentes cualidades del clima andino, con esto logra demostrar la racionalidad de los nativos y su capacidad para aceptar el cristianismo. Manteniendo las debidas diferencias étnico-raciales, esta relación entre clima y naturaleza humana apoya, además, su reclamo de la posición de los descendientes de los europeos nacidos en el Nuevo Mundo que como él, estaban contribuyendo a la consolidación política y religiosa del imperio español en el virreinato. No obstante, este descontento de ninguna manera significa una ruptura con la estructura imperial peninsular. Oré, al igual que los intelectuales de mediados siglo XVII que «buscan consolidar este orden ofreciéndose como los agentes con mayor capacidad para mantener el estatus quo de cualquier tipo de amenaza interna o externa»<sup>11</sup>, se construye a sí mismo como agente de la Corona al escribir una obra tan necesaria para promover la expansión española, en la que además pone en práctica su dominio del saber occidental y su conocimiento de las culturas andinas. Pero, al mismo tiempo, el letrado también valora su tierra y las contribuciones económicas del Perú a la metrópoli europea. Estas posiciones del autor me llevan a resaltar en su escritura un momento de fundación de la actitud criolla. En mi análisis, por lo tanto, me preocupo más de los vínculos que el letrado tiene con el canon cultural de la metrópoli al que se adhiere y que, además, adapta al ámbito andino, que de un momento de ruptura, el cual es inexistente en una época tan temprana.

<sup>10</sup> El libro consta de 395 páginas; las primeras 142 están dedicadas al estudio de la geografía, la historia, la etnografía y a los problemas sociales que incidían directamente en el lento avance de la conversión religiosa.

<sup>11</sup> Vitulli, 2013, p. 35.

En mi estudio, argumento asimismo que Oré, hijo de ricos encomenderos, expone en su obra las disyuntivas de su tiempo, principalmente aquellas relacionadas con las preocupaciones por el lento avance del proceso de evangelización. El autor se vale de esta problemática para exhibir los conflictos entre las primeras generaciones de criollos y los recién llegados, los abusos de los encomenderos hacia los nativos y la mala administración política del Perú. Al exteriorizar estos desórdenes, que eran bastante discutidos en su época, especialmente dentro de la misma clase eclesiástica, el autor no hace ninguna referencia a escritos anteriores que denunciaban estos temas. Es decir, aunque es evidente que Oré sigue muy de cerca las ideas del padre Bartolomé de Las Casas, las de fray Domingo de Santo Tomás, así como las de otros religiosos que desde las primeras décadas del asentamiento español cuestionaron el maltrato a los nativos y el despoblamiento de la tierra, el huamanguino jamás cita sus textos<sup>12</sup>. En cambio, el autor sigue muy de cerca los libros pastorales producidos por el Tercer Concilio Limense y también los textos del padre José de Acosta. Más que nada, Oré entabla un debate con un vasto legado intelectual que abarca desde las ideas de los sabios griegos, romanos y latinos, hasta los más cercanos a su tiempo. De esta manera, el letrado se apropia de los saberes occidentales para cuestionar el *statu quo* del mundo virreinal y al mismo tiempo para colocarse como autoridad intelectual tanto entre sus pares andinos como también entre los sabios europeos.

El Tercer Concilio Limense (1582-1583) impulsó la impresión de manuales diseñados para unificar la enseñanza del catolicismo en la región andina. Así, entre 1584 y 1585, se produjeron en Lima los primeros textos pastorales oficiales trilingües (en español, quechua y aimara): *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios* (1584), *Confesionario para los curas de indios* (1585) y *Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* (1585). A partir de su aparición, estos, los primeros impresos en el Perú y en toda América del Sur, fueron los únicos autorizados para la evangelización de los nativos. Trece años más tarde, el *Símbolo* fue empleado en esta tarea con una distinción similar a las obras conciliares. Oré los sigue de cerca, complementándolos al ofrecer una visión de la geografía, la historia, las tradiciones y la religión del mundo andino con el pretexto de que los evangelizadores se familiaricen con la cultura de los catequizados. Pero también los contesta al refutar la forma negativa con la que se caracterizaba a los andinos en los

<sup>12</sup> Para más información sobre las críticas de la Iglesia a las campañas conquistadoras en el Perú, ver Lisi, 1990, p. 247.

mencionados escritos. Mientras que los textos pastorales conciliares puntualizaban que el retraso de la transformación religiosa se debía a la persistencia de las prácticas idolátricas de los indígenas a la que sumaban su rudeza para acercarse a la fe cristiana, Oré disiente de este enfoque. El letrado hace notar que el retraso del proceso de conversión no se debía a la supuesta inferioridad intelectual de los nativos, ni a la idolatría. En cambio, él atribuye el poco éxito del avance del catolicismo a la falta de métodos pedagógicos adecuados, a la corrupción de los propios evangelizadores y a la política imperial, incapaz de controlar la explotación de los nativos (ver capítulo 4).

El letrado huamanguino valora el largo trecho recorrido en el campo de la evangelización en las décadas anteriores, pero también reconoce que «es todavía muy grande esta mies de cristianos mal convertidos, y no hay poco que hacer en las doctrinas, si los curas de ellas atienden a la obligación de su oficio y vocación; que para tratar de esta conclusión, se han puesto antes las premisas de todos los notables pasados»<sup>13</sup>. Su consciencia de estas falencias le llevó a introducir en la obra sus propias composiciones en verso adaptadas del *Símbolo de la fe*, conocido también como *Quicumque*, que hasta ese entonces se atribuía a san Atanasio. El autor tradujo al quechua el *Símbolo de la fe* en forma de siete cánticos, uno para cada día de la semana, más uno adicional para ser cantado en los días de fiesta<sup>14</sup>. Los cánticos, gracias a los cuales el *Símbolo* adquirió mucha popularidad entre los evangelizadores, según el autor, eran una alternativa a la violencia con la que se intentaba borrar las creencias religiosas de los nativos e imponerles los preceptos de la fe católica (algunos de los castigos eran azotes, rapados de cabeza, pena de cárcel, el despojo de una parte de los bienes, entre otras)<sup>15</sup>. Siguiendo los dos ciclos de

<sup>13</sup> Oré, *Símbolo*, fol. 42v.

<sup>14</sup> Oré explica que este cántico «es una suma o epílogo de todo lo dicho antes en los siete cánticos para rezarlo a la tarde, o cantarlo al tono de *Sacris Solemnis*», Oré, *Símbolo*, fol. 158v. Gwynn, 2012, p. 184 indica que hasta el siglo XVII se atribuyó el *Símbolo* o profesión de fe a san Atanasio posiblemente porque su contenido coincide con sus enseñanzas. El *Símbolo Quicumque*, que en adelante seguiré llamando de san Atanasio únicamente por seguir la concordancia con la obra de Oré, mantiene la igualdad y la unidad de la Santísima Trinidad, aunque también se mantienen las identidades individuales. Para más información sobre san Atanasio, ver Donker, 2011 y 2012.

<sup>15</sup> Ver Oré, *Símbolo*, fol. 54v. Aunque algunos evangelizadores eran partidarios de alejar a los nativos de sus creencias religiosas mediante la persuasión, desde las primeras décadas de la presencia española en suelo andino se produjeron documentos, como el del Primer Concilio Limense (1551) en el que se señalan los castigos para quienes persistieran en realizar sus rituales. Estos consistían en azotes, rapados de cabeza, pena de cárcel, el

la profesión de la fe de san Atanasio, el trinitario y el cristológico, los cánticos contienen temas que van desde el Génesis hasta la concepción, pasión, muerte y resurrección de Cristo. A esta estrategia pedagógica que de acuerdo con los modelos retóricos clásicos tiene como propósito enseñar, deleitar y conmover al catequizado, se unen además los mitos y otros referentes religiosos prehispánicos. El letrado se sirve de estos legados culturales para ir desde lo que resultaba familiar para los nativos hasta el nuevo conocimiento bíblico. Esta propuesta metodológica de Oré proviene de la búsqueda de una retórica evangelizadora apropiada para el contexto andino (ver capítulo 4).

Los escritos pastorales existentes en su época (los promovidos por el Tercer Concilio Limense y la obra del padre José de Acosta *De procuranda indorum salute*) resultaban insuficientes, especialmente porque no se ocupaban de conocer la cultura del catequizado en profundidad y más que nada por la caracterización negativa de los indígenas (ver el capítulo 4). Por lo tanto, en la creación de su propia pedagogía pastoral, Oré recurre también a las obras retóricas de fray Luis de Granada (1504-1588), las cuales le sirven parcialmente para responder a las complejidades del mundo colonial. Al apropiarse del código letrado europeo el autor huamanguino no únicamente imita, sino que también adapta las enseñanzas del teólogo español a su espacio enunciativo. De esta forma, Oré hace uso de los recursos retóricos granadinos para introducir métodos de predicación adecuados para la región andina, pero a la vez, este acercamiento pedagógico le sirve como pretexto para exponer los problemas locales que detenían el avance de la expansión católica (ver capítulo 4).

A finales del siglo xvi los escritos conocidos sobre el pasado de la región andina eran aquellos producidos únicamente por los europeos, entre los cuales se hallaban soldados, cronistas, oficiales de la Corona, religiosos y otros hombres de letras. Al incluir las memorias y los aspectos culturales de los incas en el *Símbolo*, así como la situación actual de su tierra natal, Oré se convirtió en el primer peruano en publicar una crítica a la historiografía realizada hasta ese entonces desde la exclusiva perspectiva de los foráneos. En un proceso de naturaleza colaborativa el letrado, que recorrió extensamente

despojo de una parte de los bienes, entre otras. La llegada del virrey Toledo al Perú marcó una época aún más represiva; en su afán por lograr la integración religiosa, Toledo nombró a visitadores para reprimir y extirpar la idolatría, entre los que se hallaban Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. Este último produjo la *Instrucción para descubrir todas la huacas del Perú con sus camayos y haciendas* (1583), que constituye el primer tratado de extirpación de idolatrías en la región andina. Para mayor detalle sobre los castigos utilizados en el proceso de extirpación de idolatrías, ver Duvíols, 2003, pp. 20-52.

la región andina, recoge los testimonios orales de los nativos (aunque sin mencionar sus nombres); esto permite al lector ver a Oré en su tarea etnográfica. Es así como el autor trata de acercarse a la «verdad» a través de sus fuentes acreditadas y como testigo ocular<sup>16</sup>. Más aún, en el acto de escritura de la historia, Oré se sirve de sus dos legados: su familiaridad con las culturas andinas y la educación humanística que recibió primero como estudiante en el Cuzco y más tarde en la Universidad de San Marcos en Lima.

El autor huamanguino hace evidente su capacidad de dialogar con los historiadores europeos incluyendo en su obra referencias a las autoridades intelectuales más renombradas del siglo xvi que escribieron sobre el Nuevo Mundo, como Agustín de Zárate, Gonzalo Fernández de Oviedo, y su principal influencia, el padre José de Acosta. Oré se vale de sus discursos para respaldar su propio trabajo y para complementarlos, ya que según él, estos habían sido «murmurados de falta de averiguación en algunas cosas que escriben, de que hay testigos de vista hasta ahora»<sup>17</sup>. De esta manera, el letrado ofrece una obra pastoral de naturaleza interdisciplinaria en la que incorpora por una parte, sus averiguaciones del pasado de los nativos desde su posición privilegiada de hablante de las lenguas locales y de testigo ocular, y por otra, sus conocimientos humanísticos de la historiografía occidental.

El *Símbolo* se convirtió en un significativo referente de escritos posteriores (ver capítulo 1). Oré se adelanta a tratar temas que más tarde fueron popularizados por autores canónicos. En efecto, solo por citar unos pocos ejemplos, algunos de los pasajes de la obra, como la corrupción eclesiástica que denuncia Felipe Guaman Poma de Ayala, la admiración por el Cuzco y las comparaciones de esta ciudad con Roma que nos hacen pensar inmediatamente en el Inca Garcilaso de la Vega, o las respuestas a las teorías occidentales que relacionaban el medio ambiente con la naturaleza del hombre que también trata del Inca Garcilaso y que llegan a ser muy debatidas, especialmente a partir de los años treinta del siglo xvii, ya las expresó Oré a finales del siglo xvi. Guaman Poma cita, copia y parafrasea las ideas de su coetáneo huamanguino, lo que indica el éxito del que gozó el *Símbolo* y el prestigio del autor entre los intelectuales de su tiempo<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Ver Zamora, 1988, pp. 39-40 para un estudio más amplio de la historiografía y los cambios del concepto de “verdad histórica”.

<sup>17</sup> Oré, *Símbolo*, fol. 37r.

<sup>18</sup> Adorno, 1991, p. 27. En *Guaman Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*, Adorno indica con exactitud los pasajes que Guaman Poma tomó del *Símbolo* señalando que algunas veces este atribuye dichos fragmentos a Oré y otras no.

Más difícil resulta establecer la conexión de Oré con el Inca Garcilaso, a pesar de que muchos de los temas que este trató en el *Símbolo* se hallan desarrollados más tarde en los *Comentarios reales de los Incas* (1609). Al contrario del autor de la *Primer nueva corónica*, Garcilaso nunca cita a Oré en la primera parte de los *Comentarios*; sí lo hace en la segunda parte, pero solo para relatar acerca de un encuentro que tuvieron en 1612, cuando el franciscano se hallaba en España. De la Vega comenta que en esa ocasión le regaló tres ejemplares de *La Florida del Inca* (1605) y cuatro de los *Comentarios reales*<sup>19</sup>. No obstante, no indica si fue o no reciprocado por su visitante con copias de alguna de sus tres obras, hasta ese entonces impresas (ver capítulo 1). Más aún, en su artículo «La biblioteca del Inca», el garcilasista José Durand se refiere al hecho asegurando que no se ha encontrado en el inventario de los libros del Inca ningún escrito del huamanguino<sup>20</sup>. Esto no quiere decir que Garcilaso no haya conocido la ópera prima de Oré, ya que, como explica Durand, hay muchas inexactitudes en dicho catálogo<sup>21</sup>. Por el contrario, el impacto del *Símbolo* sí se puede ver más claramente en intelectuales posteriores, especialmente en aquellos que publicaron sus trabajos a partir de la década de los treinta del siglo xvii como Antonio de la Calancha, Buenaventura de Salinas y Córdova, el magistrado español defensor de los criollos Juan de Solórzano Pereira, y otros, quienes también citan al letrado huamanguino. Estos escritores incluyen la historia y la naturaleza americana en un discurso que muestra ya abiertamente el descontento criollo expresado solo de manera cuidadosa en el *Símbolo* (ver capítulo 3).

A pesar de la influencia de Oré tanto en sus contemporáneos como en los intelectuales posteriores, su obra no ha sido muy tomada en cuenta por la crítica por varios motivos. El primero de ellos se debe posiblemente a su inaccesibilidad, ya que hasta antes de 1992 la edición de 1598 fue la única que circuló, aunque el autor intentó, sin ningún éxito, reeditarla a comienzos del siglo xvii<sup>22</sup>. El segundo factor que ha contribuido a este desinterés tiene que ver con que los estudios del *Símbolo* en el siglo xix y parte del xx

<sup>19</sup> Ver De la Vega, *Segunda parte de los Comentarios reales*, pp. 271-272. En cambio, según Chang-Rodríguez tanto los *Comentarios reales* como *La Florida del Inca* influenciaron en la escritura de la obra de Oré *Relación de los mártires de la Florida* (c. 1619). Ver Chang-Rodríguez y Vogeley, 2017, pp. 20-21.

<sup>20</sup> Durand, 1948, p. 262.

<sup>21</sup> Durand, 1948, pp. 239-240.

<sup>22</sup> Para más información sobre la circulación de la obra más allá de los primeros años, ver la obra de Durston *Pastoral Quechua*, p. 148.

proviene principalmente de historiadores y teólogos que pusieron énfasis en el carácter evangelizador de la obra ignorando las observaciones etnográficas y las críticas al estado de la evangelización en el Perú. En su *Historia de la literatura colonial de Chile* publicada en 1878, el historiador chileno José Toribio Medina incluye varias obras de Oré y dedica un buen espacio al *Símbolo*. De este dice que «debe mirarse sólo como la producción primera del escritor, de la cual si se conservan hasta hoy fragmentos de interés, en cambio, la diversidad de materias agrupadas pudiera ser un indicio de que sólo se ha querido aumentar el número de páginas, contratada ya la impresión, y dando así un lugar para cuanto se encontró a mano, no importaba que hiciera o no al asunto»<sup>23</sup>. Por el contrario, como demuestro en mi trabajo, nada en el *Símbolo* es aleatorio y es precisamente esa heterogeneidad temática la que hay que rescatar tomando en cuenta además su contexto de producción dentro de un espacio enunciativo desordenado y en permanente conflicto.

#### CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

En las últimas décadas del siglo xx los estudiosos del periodo colonial plantearon las limitaciones de la escritura entendida desde la perspectiva eurocéntrica como única forma válida para abarcar la llamada alta cultura y para comprender el pasado<sup>24</sup>. Efectivamente, este cambio ha contribuido a repensar el *locus* de enunciación y a integrar otras manifestaciones culturales definidas hasta entonces únicamente en términos de categorías problemáticas por no atenerse a los cánones, por su naturaleza poco literaria, por no estar ligadas a la escritura, o por no haber sido escritas en español —como es el caso de la poesía quechua que Oré incluye en su obra—. De este modo, estas nuevas perspectivas son un intento de lograr una descentralización del conocimiento al poner de relieve el espacio de enunciación local así como también géneros y autores excluidos de un canon europeizado<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Medina, *Historia de la literatura colonial de Chile*, pp. 87-88.

<sup>24</sup> Ver Mignolo, 1986, pp. 137-138. Para una evaluación reflexiva del impacto de estos debates producidos en los años noventa en los estudios coloniales, ver Díaz, 2014.

<sup>25</sup> Los estudios coloniales de las últimas décadas se han centrado ya en otras expresiones culturales, aparte de las escritas, que sin duda contribuyen a expandir el campo. Las consideraciones de Walter Mignolo de sistemas alternativos de literalidad, en el caso de las expresiones gráficas, para las culturas prehispánicas lo llevan a sugerir «the possibility of imagining not only *alternative literacies* but also *alternative politics of intellectual inquiry*

El encasillamiento del *Símbolo* como una obra únicamente pastoral, hizo que los críticos obviarán los otros temas que el autor incluyó en el libro, así como las estrategias discursivas de las que se vale para exponer su defensa del Perú y de sus habitantes. Ya en la década de los ochenta Margarita Zamora planteó la necesidad de entender las producciones coloniales situándolas dentro de su contexto sociocultural de creación, lo cual conllevaría a un mejor entendimiento tanto del tipo de discurso como de su función cultural<sup>26</sup>. Incluir en el campo de estudio discursos que antes habían sido considerados poco literarios requiere también de nuevos acercamientos teóricos. Así, Juan Vitulli, en su trabajo sobre el letrado peruano Juan de Espinoza Medrano, avanza la formulación de Zamora proponiendo el concepto de *deixis* criolla. Aunque Vitulli se refiere exclusivamente al caso del discurso criollo, propone esta herramienta teórica «para interpretar con mayor exactitud el significado amplio (social, político, estético) de la pose criolla»<sup>27</sup>. La *deixis* es un término tomado de la lingüística que, en el proceso de comunicación, remite a situaciones ya conocidas, pero que únicamente se llenan de contenido cuando se contextualizan<sup>28</sup>. En mi estudio la contextualización del *Símbolo*, tomando en cuenta las condiciones socio políticas del Perú virreinal de finales del siglo XVI, me permite un acercamiento a las diferentes facetas de Oré: como letrado capaz de debatir con sus pares europeos y de superarlos en conocimiento, como autoridad promotora de la cultura europea entre los nativos y como representante de una incipiente comunidad letrada local que ya comenzaba a manifestarse a finales del siglo XVI. El recorrido por estas facetas del autor facilita además un mejor entendimiento de la interacción de este sujeto criollo con el poder colonial al que contesta y a la vez apoya.

A pesar de que por mucho tiempo la notoriedad de la obra se debió a la relevancia que adquirieron los cánticos, la crítica tampoco se ha ocupado de la poesía quechua que era parte de ellos. En adición a las razones ya explicadas para el olvido en el que ha caído el resto de la obra, esto se debe también al idioma y a «la reducción de la literatura latinoamericana

and *alternative loci of enunciation*», 1994, p. 303. Esta propuesta invita a dejar de considerar las expresiones culturales andina y mesoamericana únicamente desde las fuentes canónicas europeas e insta a la valoración de las representaciones culturales producidas por los nativos ya sean estas gráficas, orales o escritas, en español o en sus respectivos idiomas.

<sup>26</sup> Ver Zamora, 1987, p. 343.

<sup>27</sup> Vitulli, 2013, p. 12.

<sup>28</sup> Ver Vitulli, 2013, p. 61.

exclusivamente a la escrita en lenguas europeas y bajo normas estéticamente propias o derivadas de las de Occidente»<sup>29</sup>. Hasta el presente solo se han publicado dos estudios, uno de Margot Beyersdorff, quien en su artículo «Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré» (1993) presenta una traducción al español con su correspondiente estudio del cántico seis. Asimismo, Gerald Taylor, en su libro *El sol, la luna y las estrellas no son Dios...* (2003), hace un breve análisis del cántico dos. Ojalá que la traducción de la poesía quechua al español que Miguel Ángel Espinoza incluye en su obra *La catequesis en Fray Luis Jerónimo de Oré, ofm: un aporte a la nueva evangelización* (2012) contribuya a hacerla más accesible para los estudiosos del género lírico virreinal.

El estudio de los cánticos requiere asimismo volver al contexto de producción de la obra. La metodología que Oré propone en dicha sección es una respuesta al discurso evangelizador delineado en los textos pastorales resultantes del Tercer Concilio. En estos se intentaba imponer el catolicismo a los nativos borrando todo rastro de sus propias manifestaciones religiosas por considerarlas idolátricas<sup>30</sup>. Al contrario de los textos pastorales conciliares, Oré no pone énfasis en la idolatría y más bien utiliza los mismos elementos de las culturas andinas para explicar a los neófitos un conocimiento que era ajeno a su realidad. En este trabajo propongo acercarme a este proceso de intercambio de conocimiento entre lo local y lo foráneo desde mi interpretación de la transculturación, el término que Fernando Ortiz acuñó en el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). Para Ortiz, esta herramienta teórica permitiría explicar «las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste en adquirir una distinta cultura [...] sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente»<sup>31</sup>. Críticos de diversos campos han visto los problemas que acarrea este planteamiento, ya que el término «contrapunteo» que Ortiz propuso como sinónimo de transculturación desde el punto de vista musicológico es la concordancia armoniosa de voces que se contraponen. Por lo tanto, la metáfora musical sería difícilmente adaptable, ya que excluiría el estudio del desequilibrio de poder<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cornejo Polar, 1987, p. 125.

<sup>30</sup> Ver, por ejemplo, el *Confesionario para los curas de indios* (1585), en donde se da instrucciones a estos para luchar contra la idolatría.

<sup>31</sup> Ortiz, 1973, pp. 134-135.

<sup>32</sup> Ver Spitta, 1995, pp. 5-6.

En mi análisis problematizo la metodología transculturadora de Oré, pues, como demuestro, no se trata de ningún modo de una combinación armónica de elementos de ambas culturas. Por el contrario, el letrado peruano desde su posición de autoridad eclesiástica usa como punto de partida los mitos, las leyendas y las tradiciones locales para enseñar el catolicismo y hacerlo prevalecer. En esta intersección del saber europeo y el poder colonial, Oré impone una estricta vigilancia de los nuevos rituales, lo que deviene también en una forma de control social. Para ello ofrece instrucciones precisas de la manera en que se deben realizar las ceremonias religiosas haciendo que los nativos mimeticen los rituales católicos. De este modo, el autor parte desde los elementos de la cultura andina para llegar a los conocimientos de la cultura hegemónica creando cánticos con música medieval basándose en fuentes teológicas tradicionales, pero interpretados en quechua. Asimismo, los elementos de la mitología andina le sirven para explicar que el hombre no puede originarse de una cueva porque así como de la semilla del maíz nace el maíz y de la semilla de la quinua nace la quinua, el ser humano proviene de otros seres humanos cuyo origen primero es Dios<sup>33</sup>. Este proceso transculturador revela también las complejidades identitarias del autor; en su papel de sujeto subalterno, súbdito del imperio español, la imitación de los modelos teológicos occidentales es su manera de afianzar sus lazos con el orden metropolitano imperial. En cambio, como agente de la expansión imperial y autoridad eclesiástica, el huamanguino crea una forma de religiosidad católica heredada de España pero diferente en cuanto esta se explica e interpreta a través de los elementos y contextos locales.

Los estudios más recientes sobre el *Símbolo* y su autor contribuyen a comprender mucho mejor el ámbito histórico del que Oré formó parte (Cook 1992, 1998 y 2008; Richter 1990; Pello 2000), a la vez que también han empezado a destacar otros aspectos del texto como por ejemplo la poesía quechua (Beyersdorff 1993, Taylor 2003). Todas estas valiosas investigaciones favorecen un mejor entendimiento de este letrado y de su intensa labor dentro de la vida religiosa e intelectual del virreinato de la que fue un participante muy activo. No obstante, los aspectos que los críticos han ignorado son aquellos en los que el autor cuestiona desde muy temprano las construcciones de la otredad ligadas al conocimiento científico y filosófico de su época. Asimismo, ningún estudio toma en cuenta el papel fundacional de Oré para el discurso criollo que se desarrollará en las décadas posteriores.

<sup>33</sup> Ver Oré, *Símbolo*, p. 291r.

Este libro en sus cuatro capítulos se enfoca en la heterogeneidad discursiva del *Símbolo*; mi interés es poner en el centro las aproximaciones del autor a la historia, sus preocupaciones políticas, y su misma posición como letrado criollo, temas que hasta hace poco fueron vistos como simples accesorios. Por razones prácticas para mi análisis he dividido al *Símbolo* en dos partes, aunque, como explicaré en el capítulo uno, esta división es mucho más compleja. La primera está compuesta por las secciones en las que el autor se dedica a explicar la naturaleza de Dios, la historia natural, la etnografía del Perú y a delimitar las características del buen evangelizador. En la segunda, en cambio, Oré se centra completamente en proveer una metodología evangelizadora para la conversión ofreciendo materiales en su mayoría originales que están en español con traducciones al quechua y con glosas en latín.

En el primer capítulo presento una breve biografía de Oré con el objetivo de proveer una aproximación a su intenso quehacer como religioso y como intelectual; este acercamiento me permite ubicarlo dentro de su espacio enunciativo. A través de sus actividades de traductor, predicador, representante de su orden en España, develo la imagen de un sujeto itinerante, ya sea en su propia tierra, como en la península o en la Florida —aunque para cuando escribió el *Símbolo*, su primera obra, jamás había estado en Europa—. Un acercamiento a la polifacética vida del letrado permite entender mejor la sociedad en la que vivió y en la cual, en medio del desorden político, social y religioso, desarrolló su obra. Todas estas actividades muestran al sujeto criollo en medio de sus dos mundos, tratando de conectarlos como puente cultural y de traducirlos constantemente para explicar el mundo andino a los europeos y viceversa. Asimismo, para entender mejor el *Símbolo* y la manera en la que este escrito se posicionó entre los religiosos e intelectuales de su tiempo proveo una breve revisión de los problemas metodológicos de la evangelización en la región andina en el siglo XVI. Este contexto contribuye a comprender su importancia como manual pastoral y la recepción que la obra tuvo en su tiempo.

La aproximación al contexto de producción de la obra me permite adentrarme en el otro discurso, es decir, en las preocupaciones del autor por los aspectos sociopolíticos de su época. La primera parte del *Símbolo* no es una denuncia abierta como la obra del padre Bartolomé de Las Casas, aunque el cura franciscano expresa constantemente su desacuerdo con las construcciones de la alteridad que reducían a los nativos a una escala inferior de humanidad. En cambio, documentos de archivo prueban que los últimos años de su vida, que los pasó como obispo de La Concepción de

Chile, fueron conflictivos. Estos escritos permiten una mirada, aunque de manera breve, a su crítica directa a la explotación y a la esclavitud de los araucanos. Aparte de estos documentos, para este capítulo son importantes los estudios previos sobre la vida de Oré, especialmente los aparecidos en las últimas décadas, como son los diligentes trabajos de Noble David Cook, Raquel Chang-Rodríguez, Margot Beyersdorff, Julián Heras, Luis Enrique Tord, Federico Richter y otros.

El segundo capítulo está dedicado al análisis de la historia natural y al estudio de la etnografía andina que el huamanguino introduce en el *Símbolo*. La primera constituye una forma de contestar las teorías del determinismo climático mediante las cuales el letrado establece una defensa de la racionalidad de los nativos. Oré cuestiona el conocimiento occidental que dividía al mundo en tres partes (Asia, África y Europa), y que además consideraba erróneamente que el clima de los trópicos incidía en la falta razón y moral de sus habitantes. Así, mediante la inclusión de la historia natural en la obra, el cura franciscano se enfoca en la forma en que la existencia de un Nuevo Orbe revolucionó el conocimiento renacentista y en la necesidad cada vez más urgente de replantear estas concepciones.

En cambio, la inclusión de las manifestaciones culturales prehispánicas contribuye a mostrar que los nativos como seres originarios de una tierra con abundantes «buenos aires» eran racionales y, por lo tanto, estaban listos para recibir el cristianismo. Según el letrado, sus conocimientos del hacedor del universo, los preparaba para aceptar al «único Dios verdadero». Esto le lleva a concluir que el retraso de la evangelización en la región andina no provenía de la incapacidad de los nativos para entender el cristianismo, sino de la incapacidad de los europeos de entender la cultura andina, como he señalado con anterioridad. Mi análisis se centra en la estrecha relación que existe entre la historia natural y las descripciones de las costumbres y la religión de los incas que el letrado incluye en su obra. Me enfoco en la forma en que Oré pone en práctica su formación humanística y su conocimiento de la escritura de la historia para documentar las memorias andinas siguiendo los modelos provenientes de los sabios griegos, romanos y latinos. Asimismo, el huamanguino establece un diálogo con las obras de los historiadores más cercanos a su tiempo reconociendo su valía, pero al mismo tiempo complementando y corrigiendo sus escritos. En este acto de escritura destaco además los retos que el autor enfrenta para poner en papel el pasado de una cultura ágrafa y las estrategias que utiliza para establecer su dominio de los códigos letrados occidentales.

En el tercer capítulo analizo la posición de Oré como un letrado que sienta las bases para el discurso criollo del siglo xvii. Aunque la palabra criollo ya se usaba a finales del siglo xvi para denominar a los descendientes de los españoles nacidos en las Indias, el rechazo de Oré a usar ese término para identificarse a sí mismo me lleva a adentrarme en la complejidad y heterogeneidad de estos sujetos y sus discursos. El huamanguino, quien se autodefine como «indiano» o «hijo de la tierra», se vale de su conocimiento de la cultura occidental a través de la que establece una continuidad de la estructura monárquica peninsular defendiendo la posición de España frente a sus enemigos imperiales. Pero, al mismo tiempo, como oriundo de los Andes, se esfuerza por realizar una defensa de su espacio enunciativo, al que coloca en un lugar cada vez más prominente con respecto a la metrópoli. En mi estudio destaco la forma en que las inclusiones de las riquezas del Perú, así como también la proliferación de los conventos, las iglesias y las muestras de religiosidad de la gente local, le son útiles para enfatizar la magnitud de la extensión del cristianismo en la región. Oré resalta especialmente las contribuciones de los religiosos descendientes de los primeros conquistadores en el éxito de esta tarea. Los detalles de la expansión católica asimismo le son útiles para demostrar que el Perú también era merecedor de los favores divinos, por lo que el autor aprovecha para hacer notar las adopciones creativas marianas poniendo como ejemplo las figuras de las Vírgenes de Copacabana y de Guadalupe.

En este capítulo me enfoco además en las descripciones de Lima y su grandeza, prestando atención a los detalles que el cura franciscano presenta sobre sus centros educativos para analizar la estrecha relación que guarda la ciudad con la calidad de sus hombres sabios. Para posicionar a Oré dentro de su espacio de enunciación y de su tiempo, en mi análisis también tomo en cuenta los paratextos; me refiero a los escritos colocados al inicio del *Símbolo* con el propósito de avalarlo. Reflexiono especialmente en torno a los poemas de alabanza firmados por cuatro religiosos que pertenecían a su mismo entorno. Estos discursos laudatorios permiten un acercamiento a un círculo letrado que reclamaba reconocimiento para el autor, para su obra y para su lugar de enunciación. A través de sus poemas laudatorios y de defensa a Oré me acerco a la posición de estos poetas «hijos de la tierra», para averiguar la manera en que se constituyen a sí mismos como los nuevos protagonistas intelectuales del Perú. La participación de estos individuos que hacen gala de su dominio de las técnicas de la métrica clásica me permite examinar el modo en que Oré pone en un plano central la dinámica de la disparidad entre el vasto conocimiento al que ya estaban accediendo

los descendientes de europeos nacidos en Perú y su exclusión de los círculos de poder. Por eso observo en la presencia de estos hombres doctos en el *Símbolo* mucho más que un respaldo para el libro y para el autor; en cambio, propongo que sus poemas laudatorios constituyen un aval para los letrados peruanos que ya empezaban a destacar a finales del siglo XVI. Aunque este grupo de letrados recoge las preocupaciones de su época de los hijos de la tierra, no pretendo de ninguna manera insinuar que ellos los representan en su totalidad. Por el contrario, estoy consciente de la heterogeneidad del sujeto criollo tanto en el ámbito del género como de la clase social. No obstante, debido a la temática de mi trabajo delimito la extensión de mi estudio a este exclusivo conjunto de sujetos que con sus estrategias de escritura aprovechan de la prosa y el verso para dar forma a sus reclamos y descontentos.

En el cuarto capítulo analizo la búsqueda del cura franciscano de una metodología adecuada para transmitir los preceptos de la fe católica a los nativos. En la primera parte del mismo me enfoco en los modelos retóricos que Oré adapta para delinear el modo de comunicar las enseñanzas cristianas. Me refiero a la influencia de *De procuranda indorum salute* del padre Acosta y también a su interpretación de los textos pastorales resultantes del Tercer Concilio Limense. Oré se apoya en estas obras, pero a la vez toma otra dirección en cuanto a su forma de acercamiento a los neófitos. Asimismo, en este estudio presto atención al modo en que el autor adapta los tratados de retórica de fray Luis de Granada para adecuar estrategias de predicación que acerquen a los nativos a la fe, de manera que el sermón «penetr[e] más que cuchillo de dos filos, hasta la medula del corazón»<sup>34</sup>. Finalmente, me concentro en su uso de la retórica granadina como un pretexto para resaltar los problemas locales que influían en el lento avance de la tan ansiada transformación religiosa en la región andina. La segunda sección de este capítulo está destinada al estudio del método práctico que Oré propone para la conversión. Analizo principalmente dos ejemplos, las declaraciones en español de los cánticos cinco y seis que el letrado presenta en la segunda parte del *Símbolo*. En estos dos casos resalto la manera en que como aliado del poder imperial para la expansión religiosa el autor integra elementos andinos en el discurso religioso católico como la oralidad, la naturaleza y los rituales locales. Dichos elementos facilitan al autor llegar desde lo conocido para los neófitos hasta lo extranjero. Estas declaraciones son la explicación

<sup>34</sup> Oré, *Símbolo*, fol. 62v.

en prosa en español de los versos que componen los cánticos en quechua que el autor provee al inicio de cada uno de ellos.

Mi trabajo se ha beneficiado enormemente de los documentos de archivo mediante los cuales he podido situar mejor a este letrado peruano dentro de su espacio enunciativo, por eso al final de mi estudio presento también dos apéndices. Se trata de documentos que se hallan en el Archivo General de Indias en Sevilla, los cuales recogen la actividad religiosa y administrativa de la última parte de la vida de Oré, cuando se desempeñaba como obispo de La Concepción de Chile. El primero es una carta del 5 de marzo de 1627 titulada «Informa que hizo una procesión solemne por el buen alumbramiento de la Reina, sacando el Santísimo Sacramento y una imagen de Nuestra Señora de las Nieves muy devota y el obispo dijo misa de pontifical». Este documento muestra al autor como súbdito leal a la Corona española poniendo de relieve su compromiso con la expansión religiosa a través de las formas de culto a la Virgen que promovía en sus misiones.

El segundo es la «Carta de don Luis Fernández de Córdoba sobre el obispo fray Luis Jerónimo de Oré. 1 al 29 de febrero de 1629». Su contenido muestra los conflictos que el obispo mantuvo con el gobernador Luis Fernández de Córdoba y Arce, quien envía este informe al rey quejándose de las disputas suscitadas por la competencia de jurisdicción que tuvo con el obispo sobre su autoridad para nombrar capellanes en el ejército. Fernández de Córdoba y Arce acompaña todos los documentos acreditativos haciendo recopilar las cartas intercambiadas entre él y Oré, los testimonios de testigos para sostener la veracidad de su palabra, y un informe sobre sus desencuentros. Lo más notorio de este informe es que, casi al final del largo documento, el gobernador reclama a Oré por una crítica que este había lanzado a los españoles en la misa dominical reprochándoles por la situación de esclavitud en que mantenían a los araucanos. El gobernador le hace notar que la defensa de los nativos que hizo el obispo de Chiapas décadas atrás no tiene nada que ver con la situación de los araucanos del reino de Chile. De esta manera se puede ver brevemente al Oré defensor de los indígenas, quien en su réplica insiste en que estos tienen «ángel que los defienda y que soy yo su obispo»<sup>35</sup>. Lamentablemente no hay más noticias de esta labor defensora de los nativos, por eso resulta aún más valioso este documento en el que se puede comprobar esta faceta un poco borrosa de la vida del autor.

<sup>35</sup> Ver Apéndice 2, pp. 219-222.

Como ya he insistido, una de las características del *Símbolo* es su heterogeneidad, tanto en el aspecto discursivo como en el cultural. Cuando Oré describe el Virreinato del Perú no se detiene exclusivamente en los centros de poder, sino también en las regiones alejadas de estos y sobre todo no simplifica a los nativos colocándolos en una sola clase social. El autor distingue su diversidad jerárquica y étnica. Para aproximarme a esta diversidad he escogido usar en mi trabajo el término andino, no de manera homogeneizadora, sino porque lo considero mucho más inclusivo para denotar la región de estudio a la que se refiere este autor itinerante. Siguiendo a académicos anteriores, también uso el término andino yendo más allá del aspecto espacial, para referirme a la heterogeneidad de sus habitantes ya sean estos nativos, criollos, mestizos, etc.<sup>36</sup>. Este libro tiene la finalidad de añadir a los estudios existentes del *Símbolo*, realizados principalmente desde las perspectivas históricas y teológicas, con las que dialogo constantemente, otra posibilidad de lectura. Desde mi formación literaria pretendo aportar al análisis de una obra cuya naturaleza interdisciplinaria reclama ser leída desde diferentes aproximaciones que abarquen los campos que el mismo autor inserta en su trabajo. Busco de esta forma enriquecer el campo de los estudios coloniales al poner en el centro una obra encasillada por siglos únicamente como un texto catequizador. Como demuestro, en realidad el *Símbolo* ofrece otra posibilidad de entender mejor el Perú virreinal de finales del siglo XVI al adentrar al lector a un discurso que anticipa tempranamente las posiciones ideológicas que adoptarán los intelectuales criollos aproximadamente cuatro décadas más tarde y que solo se consolidarán a finales del siglo XVII.

<sup>36</sup> Ver Dueñas, 2010, pp. 3-4.