

# El demonio y la visión del “otro” en la primera parte de la *Crónica del Perú* (1553) de Pedro Cieza de León

Juan Luis DE LEÓN AZCÁRATE  
Universidad de Deusto  
jleon@deusto.es

Recepción: 25 de noviembre de 2014 / Revisión: 5 de enero de 2015  
Aceptación: 7 de enero de 2015 / Publicación: Diciembre de 2015

## RESUMEN

Para muchos cronistas y misioneros españoles del siglo XVI que arribaron a lo que para ellos era un Nuevo Mundo, la figura del demonio se convirtió en un “comodín hermenéutico” para comprender la religión indígena. Pedro Cieza de León, soldado participante en la conquista del Perú, fue uno de ellos. En la primera parte de su *Crónica del Perú*, el demonio ocupa un gran protagonismo. Cieza considera al demonio responsable de las prácticas religiosas y costumbres más aberrantes de los indios, a quienes, no obstante, valora positivamente como hombres susceptibles de la salvación divina. Cieza, desde una perspectiva providencialista de la historia de la conquista, interpreta que la evangelización y conversión de los indios, unida a la implantación por la Corona española de la civilización cristiana, han logrado la derrota del demonio.

**Palabras clave:** Cieza, civilización, conquista, demonio, evangelización, hermenéutica, idolatría, salvación, Perú, siglo XVI.

## *The Devil and Views on the “Other” in Part One of Pedro Cieza de León’s Crónica del Perú (1553)*

## ABSTRACT

Many 16<sup>th</sup> century Spanish chroniclers and missionaries, arriving at what they interpreted as a New World, saw the Devil as a “hermeneutic wildcard” that allowed them to comprehend indigenous religions. Pedro Cieza de León, a soldier in the conquest of Peru, is a case in point. Cieza considers the Devil responsible for the most aberrant religious practices and customs of the Indians, although he views the natives in a positive light, as men susceptible to divine salvation. From a providentialist perspective of the history of the conquest, Cieza interprets that the evangelization and conversion of the Indians and the implantation of Christian civilization by the Spanish Crown, were able to defeat the Devil.

**Keywords:** Cieza, Civilization, Conquest, Devil, Evangelization, Hermeneutics, Idolatry, Salvation, Peru, 16<sup>th</sup> Century.

**SUMARIO:** 1. Introducción. 2. El demonio y la salvación de indios y españoles. 3. El demonio cohabita entre los indios. Demonización de la religión indígena. 4. La conversión de los indios, remedio y victoria sobre el demonio. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando los españoles de los siglos XV y XVI arribaron a lo que para ellos era un Nuevo Mundo se encontraron con pueblos y culturas sumamente diferentes a lo que ellos percibían o interpretaban era el mundo hasta entonces conocido. Se vieron obligados, en un ejercicio de pensamiento analógico, a interpretar la variada cultura y religiosidad indígenas a partir de su propia visión del mundo.

Una figura clave en la cultura europea de la época que acabó arribando a las costas del Nuevo Mundo junto con los españoles fue la del demonio. Como señala Luis Millones, el demonio fue el “comodín hermenéutico” para interpretar las manifestaciones de la religión indígena; constituyendo así la bisagra que permitía acomodar lo nuevo en términos conocidos. La presencia del demonio explicaba así la conducta de los indios y, al incorporarlos al mundo cristiano, les daba las coordenadas en el espacio y el tiempo del diseño universal al que estaban acostumbrados los españoles<sup>1</sup>. Pero esto supuso la demonización de la religión indígena.

De entre los españoles del siglo XVI que arribaron al Nuevo Mundo portando consigo su imaginario demoníaco cabe destacar al cronista soldado Pedro Cieza de León. En el proemio de su obra la *Crónica del Perú*, publicada en 1553, explicará, mezcla de providencialismo<sup>2</sup> e inspiración divina, que había considerado escribir sobre las Indias con anterioridad, pero que no siendo letrado lo había desechado hasta que Dios “tornó a despertar en mí lo que yo ya tenía olvidado”. Cieza no afirma que Dios le inspire la obra misma, sino la voluntad de escribirla.

En dicho proemio explica las razones que le motivaron. La primera fue preservar del olvido los acontecimientos del reino del Perú dado que nadie escribió todavía acerca de ello. La segunda, profundamente religiosa y meta última de la conquista en su opinión, la reducción de los indios “al gremio de la santa madre Iglesia” para liberarlos “del poder del demonio” al que estaban sometidos por la permisión divina. La tercera, alabar a los españoles cuyos descubrimientos y conquistas ampliaron la corona real de Castilla. Finalmente, la cuarta, para imitar los buenos ejemplos de quienes sirvieron fielmente a la Corona y se tome ejemplo de los errores cometidos (traiciones, robos, tiranías...) y castigados<sup>3</sup>.

Si bien las cuatro están interrelacionadas, me centraré de manera especial en la segunda, pues otorga a la labor conquistadora de los españoles una justificación teológica de claro tono providencialista que condiciona totalmente la visión que del “otro”, el indio, tiene Cieza.

<sup>1</sup> MILLONES, 2001, p. 150. Millones toma la expresión “comodín hermenéutico” de BROWNE, 1995, pp. 224-225. Sobre el imaginario de los primeros conquistadores y misioneros en relación al Perú, véase MACCORMACK, 1991, y, en particular sobre el pensamiento analógico y su aplicación a la figura del demonio, véase MARTÍNEZ, 2007, pp. 189-216.

<sup>2</sup> Ese providencialismo divino es aludido varias veces en los caps. X, XIX, XXIV, XXXV, XLIII, LXXI, LXXVII y CXIX. En el cap. XXXV Cieza afirma que la providencia divina es para todos y que, si los hombres conocieran su actuar en la naturaleza, adorarían al único Dios verdadero. También menciona varios ejemplos del actuar providencialista de Dios en la naturaleza con el fin de favorecer a los indios (cf. caps. LXXI, LXXXV, CXI, CXIII).

<sup>3</sup> Véase KOHUT, 2009, pp.153-187.

## 2. EL DEMONIO Y LA SALVACIÓN DE INDIOS Y ESPAÑOLES

La crónica de Cieza es, fundamentalmente, un recuento de los acontecimientos de la historia del Perú desde las vivencias y la orientación ideológica del cronista, pero en ella cabe vislumbrar un inusitado interés, impropio de un soldado, por la cuestión religiosa. Un interés que parece sincero y más allá del tópico religioso común de la época. Resulta significativo cómo Cieza defiende la igualdad del género humano y que el Hijo de Dios descendió del cielo “por todos los hombres”:

La segunda [razón por la que Cieza se decide a escribir su obra], considerando que, pues nosotros y estos indios todos, todos, traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eva, y que por todos los hombres el Hijo de Dios descendió de los cielos a la tierra, y vestido de nuestra humanidad recibió cruel muerte de cruz para nos redimir y hacer libres del poder del demonio, el cual demonio tenía estas gentes, por la permisión de Dios, opresas y cautivas tantos tiempos había, era justo que por el mundo se supiese en qué manera tanta multitud de gentes como destos indios había fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia, con trabajo de españoles; que fue tanto, que otra nación alguna de todo el universo no los pudiera sufrir. Y así, los eligió Dios para una cosa tan grande, más que a otra nación alguna (*Crónica del Perú*, parte primera, proemio)<sup>4</sup>.

Sorprende en un soldado poco docto en cuestiones teológicas<sup>5</sup>, y en una época en la que no pocos se preguntaban cuál podía ser el origen de los indios, esta visión universalista de la salvación (la palabra “todos” aparece tres veces en este párrafo) que incluye al indio en la unidad del género humano y en el proyecto salvífico de Cristo. Cieza volverá sobre esta idea un poco más adelante al subrayar, en una mezcla de ingenua idealización, adulación y mistificación, que fue el empeño por parte de la Corona castellana de evangelizar a los indios el objetivo principal de la presencia española en el Nuevo Mundo, junto con el de “que los gobernadores, capitanes y descubridores, con celo de cristiandad, les hiciesen el tratamiento que como a prójimos se debía” (parte primera, cap. I), si bien algunos de éstos los maltrataron generando una espiral de violencia reactiva que perjudicó a los indios y que el propio Cieza interpreta de manera providencialista:

No dejo yo de tener que, como los juicios de Dios sean muy justos, permitió que estas gentes, estando tan apartadas de España, padeciesen de los españoles tantos males; pudo ser que su dicha justicia lo permitiese por sus pecados, y de sus pasados, que debían ser muchos, como aquellos que carecían de fe (parte primera, cap. I).

Este capítulo nos muestra las ideas religiosas y humanitarias de Cieza con respecto a los indios. Los llama “prójimos” en un contexto que evoca Mt 22,39, dado que dice que los Reyes Católicos y Carlos V han cuidado que los responsables de la conquista y gobernación trataran como prójimos a los indios “con celo de cristiandad”. Implícitamente, esta caracterización del indio como prójimo de los españoles cristianos, le

<sup>4</sup> Sigo la edición de SÁENZ DE SANTAMARÍA, 1985.

<sup>5</sup> Como señala SÁENZ DE SANTAMARÍA, 1985, p. 13, es probable que tuviera algún conocimiento somero del latín debido a una primera inclinación por el sacerdocio.

hacen compartir su humanidad y su capacidad de conversión al Evangelio, cuestiones ambas que todavía se discutían en la época de Cieza incluso varias décadas después, pese a que el Papa Paulo III ya había declarado, en la bula *Sublimis Deus* (2 de junio de 1537), a los indios “como verdaderos hombres” capaces y dispuestos a la fe cristiana<sup>6</sup>.

Prueba de ello es que, en 1588, el jesuita José de Acosta se verá obligado a publicar *De procuranda indorum salute*, con el fin de demostrar la universalidad de la salvación de Cristo y que no hay raza humana, pensando particularmente en los indios, que de por sí o por naturaleza esté condenada o no pueda ser susceptible de salvación<sup>7</sup>, cuestión que, como acaba de mostrarse, Cieza tenía muy clara, y favorablemente para los indios, décadas antes.

Para Cieza no está en juego únicamente la salvación de los indios sino la de los mismos españoles implicados en la conquista y gobierno de las Indias, porque, si no se comprometen en la conversión de los indios, pueden ser condenados tras el Juicio Universal (parte primera, cap. XXIII). Con dureza reconoce que las guerras civiles entre españoles y la falta de empeño en la conversión de los indios impidieron la salvación de muchos indios:

Y cierto, si no hubiera habido las guerras, y nosotros con verdadera intención y propósito hubiéramos procurado la conversión destas gentes, tengo para mí que muchos que se han condenado destes indios se hubieran salvado. En este tiempo, por muchas partes desde Collao andan y están frailes y clérigos puestos por los señores que tienen encomienda sobre los indios que entienden en doctrinarlos; lo cual plegue a Dios llevar adelante, sin mirar nuestros pecados (parte primera, cap. CI; cf. cap. CXIX).

El mismo Cieza se autocomprende como parte obligada en este proyecto de conversión, que atañe, según él, a todos los cristianos y no solamente a los religiosos o sacerdotes. Todo con el fin de apartar a los indios de sus “malas costumbres” y conseguir su salvación (parte primera, cap. LXIV). Pero Cieza señala a un enemigo muy poderoso que se opondrá a este proyecto: el demonio. Y es necesario identificarlo, conocerlo y combatirlo.

<sup>6</sup> Dicha bula fue la respuesta del Papa a las cartas que recibió del primer obispo de la diócesis carolense de Tlaxcala, el dominico Julián Garcés (1519-1542), preocupado por el bien de los indios. El famoso sermón de Montesinos de 1511 ya reconocía que los indios poseían “almas racionales”. En el Breve de 28 de mayo de 1537 el mismo Papa establece que los indios son libres y no pueden ser esclavizados ni despojados de sus bienes. Un siglo después de la publicación de la bula, todavía los misioneros tuvieron que hacerse eco de las afirmaciones de los Pontífices a favor de los indios. Tal fue el caso del jesuita RUIZ DE MONTOYA, 1992 [1639], p. 74, quien, ante el acoso que sufrían algunas de las reducciones jesuíticas por parte de esclavistas españoles, denuncia su falso cristianismo: “cuando salen a cautivar hombres libres (declarados así por los Pontífices, con excomunión reservada contra los que le quitan su libertad) a matar inmensidad de ellos, a quitarles sus hijas y mujeres para sus torpes usos, a desterrar el Evangelio y el Santísimo Sacramento de sus templos, confiesan y comulgan como si fuesen en romería a Compostela”.

<sup>7</sup> Sobre este tema, véase LEÓN AZCÁRATE - SÁNCHEZ-MARCO, 2013.

### 3. EL DEMONIO COHABITA ENTRE LOS INDIOS. DEMONIZACIÓN DE LA RELIGIÓN INDÍGENA

Cieza utiliza el término “demonio” en la primera parte de su *Crónica del Perú* en 154 ocasiones. Con mucha menor frecuencia utiliza el término “diablo”, en 17 ocasiones<sup>8</sup>. Estas cifras son muy altas si las comparamos, por ejemplo, con las menciones a los mismos términos del jesuita José de Acosta en sus dos obras principales, *De procuranda indorum salute* (1588) e *Historia natural y moral de las Indias* (1590), ambas más extensas que la primera parte de la *Crónica* de Cieza. En *De procuranda*, el religioso escribe “diablo” en 13 ocasiones y “demonio” en 22, mientras que en *Historia natural y moral de las Indias* el término “diablo” aparece en 6 ocasiones y el término “demonio” en 87<sup>9</sup>. Sorprende que el cronista soldado muestre una mayor, al menos estadísticamente, preocupación demonológica que el religioso.

#### 3.1. Qué o quién es el demonio

Cieza calificará al demonio del mismo modo que la demonología europea de su tiempo, que lo definía, ya desde épocas muy tempranas del cristianismo, como enemigo del género humano<sup>10</sup>. Esto se ve en calificativos como “enemigo de la natura humana”<sup>11</sup> o simplemente “enemigo” o “enemigo nuestro”<sup>12</sup>, o “adversario” o “nuestro adversario”<sup>13</sup>. Sin embargo, el demonio de Cieza no tiene nombre propio. Nunca lo llamará Satán, Satanás o Belcebú. Por su parte, José de Acosta, tampoco prolijo en darle un nombre propio, lo llamará “Satanás” en 23 ocasiones, “Baal” en 2 y “Belial” en 1, en el conjunto de sus dos obras mencionadas.

No obstante, Cieza alude en ocasiones al nombre que, según él, recibe el demonio por parte de los indios. En el cap. XI de la primera parte de su *Crónica*, refiriéndose a Quinuchi y los indios de las sierras de Abibe, dirá que, “les apareció el diablo (que en su lengua se llama *Guaca*) en figura de tigre...”. Aquí la identificación puede parecer equívoca o errónea, dado que el mismo Cieza distingue claramente en otros lugares

<sup>8</sup> Concretamente, en los caps. IV, V, VIII, XI (3x), XVI, XIX, XXI (2x), XXII, XXVIII, XLIV, XLVIII, LIV, XCV, CXVII.

<sup>9</sup> Para estas estadísticas y las que siguen, véase LEÓN AZCÁRATE - SÁNCHEZ-MARCO, 2013, pp. 126-127. Comparando la mentalidad demonológica de Cieza y de Acosta, Pierre Duviols dirá, quizá de una manera excesivamente generalizadora, que “No hay duda de que la demonología fue la ciencia teológica más generalizada entre los conquistadores y colonizadores del Perú. Así vemos, por ejemplo, que un soldado autodidacta, como Cieza de León, sabe y dice de ella casi lo mismo que un estudioso y especialista como Acosta”; cf. DUVIOLS, 1977, p. 25.

<sup>10</sup> La expresión “enemigo del género humano” la utiliza Cieza en el *Tercer libro de las guerras civiles del Perú*, cap. LI. La idea del demonio como enemigo del ser humano está atestiguada desde los orígenes del cristianismo. Entre los testimonios más antiguos, además de Jn 8,44, cabe destacar, en el siglo II d. C., el *Martirio de los santos Carpo, Papilo y Agatónica*, 17, y Tertuliano, *Apología contra los gentiles*, 22,4.6.11; en el siglo III d. C., Cipriano, *De mortalitate* 4-5, y Orígenes, *Contra Celsum* VI,43; VIII 36,54. Para una visión de la demonología europea, véanse RUSSELL, 1995a y 1995b; TAUSIET-AMELANG, 2004.

<sup>11</sup> Cf. parte primera, caps. XIX, XXXVIII, XLVIII, LXIII.

<sup>12</sup> Cf. parte primera, caps. XXXIII, XLIII, XCIV, CXVIII.

<sup>13</sup> Cf. parte primera, caps. LXIV, LXXII, LXXXI, XCIV.

al demonio y a la *huaca*, identificando ésta con los templos<sup>14</sup> o los enterramientos de los indios. Así, refiriéndose a las sepulturas de los valles de la provincia de Chinchán, dirá: “Llaman a estos lugares, que ellos tienen por sagrados, guaca, que es nombre triste” (parte primera, cap. LXIII; cf. cap. LXVIII). Los cronistas de Indias y misioneros solían identificar el concepto de *guaca* o *huaca* con el de adoratorio o templo, o simplemente con el de ídolo, si bien reconocen los puede haber de muchos tipos<sup>15</sup>.

El concepto de *huaca* es, ciertamente, complejo. Este vocablo procede del quechua *wak'a*, que expresa la naturaleza sagrada de un ser, lugar o cosa, y se aplica a todo lo que está dotado de poder. Se puede traducir, en términos generales, por “sagrado”, pero siempre que se evite reducirlo a la interpretación judeocristiana del concepto y se tome en cuenta la característica fundamental de lo sacro arcaico ambiguo y ambivalente: el ser fasto y nefasto, salvífico y destructivo. Puede referirse a cualquier objeto, animal o persona considerados sagrados: un templo, un ídolo, una figura de animal o persona considerada sagrada, una montaña, una momia ancestral, o una tumba. Especialmente se trata de un concepto vinculado con las tumbas, con lo misterioso y con lo que tiene poder. Para comprenderlo adecuadamente hay que superar el dualismo occidental “materia-espíritu”, que distinguiría en la *huaca* el poder divino o sagrado de la materia con la que está hecho el objeto denominado como tal, y entender las *huacas* como seres vivos, divinidades o sobrehumanidades divinas que participan de la condición humana de muchas formas<sup>16</sup>.

Lógicamente, ni Cieza ni los cronistas y misioneros de la época estaban en condiciones de comprender este concepto en su total complejidad<sup>17</sup>. Sin embargo, cabría pensar que la mencionada identificación que establece el propio Cieza entre el diablo, un ser vivo sobrehumano y poderoso que se comunica con los hombres, y la *Guaca*, se aproxima relativamente al concepto dinámico de *huaca* tal como lo entendían los indios y actualmente los antropólogos y etnólogos. Lamentablemente, Cieza no profundiza en las consecuencias de esta identificación y, como se ha dicho, suele limitarse a entender el concepto referido a los lugares o espacios sagrados de los indios (particularmente templos o sepulturas).

En una ocasión Cieza afirmará que el demonio es conocido en todo el Perú como “Supay” (parte primera, cap. LXII). Curiosamente, volverá a utilizar ese término en la segunda parte de su *Crónica* para indicar que era así cómo los indios calificaban a los españoles tras la violación de sus *mamaconas* o vírgenes que servían en los templos incas: “dijeron luego que la tal gente no eran hijos de Dios, sino peores que

<sup>14</sup> Cf. parte primera, caps. LXXXI, CXVII.

<sup>15</sup> Además de Cieza de León, pueden mencionarse, entre otros, a BETANZOS, 1968 [1551] cap. II; SAN PEDRO, 1992 [1560]; ONDEGARDO, 1990 [1571] I parte, cap. XVII; ALBORNOZ, 1989 [1583-1584] II; ACOSTA, 2008 [1590] V, 12; GARCILASO DE LA VEGA, 1991 [1609] II, cap. IV. GONZÁLEZ HOLGUÍN, 1608 define *Huacca* como “Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”.

<sup>16</sup> Sobre este concepto, véanse PALLARÉS, 1982, pp. 15-18; PEASE, 1999, pp. 144-145; CHÁVEZ, 2001, pp. 274-275; ASTVALDSSON, 2004, pp. 87-110; BRAY, 2009, pp. 357-366.

<sup>17</sup> Quizá uno de los cronistas de la época que mejor entendió este concepto fuera GARCILASO DE LA VEGA, 1991 [1609] II, cap. IV, quien enumera una serie de categorías principales del significado *huaca* que abarcan desde la idea de ídolo hasta las cosas que son excepcionalmente bellas o monstruosas, o todo aquello que se sale de su curso natural (por ejemplo, la mujer que pare dos hijos a la vez o los mellizos).

supais, que es nombre de diablo" (parte segunda, cap. V)<sup>18</sup>. Como Cieza, otros cronistas y misioneros del Perú identificaron el *supay* o *zupay* con el demonio<sup>19</sup>. Es posible que en sus orígenes se tratara de una deidad temida y asociada con los muertos y su paradero ultraterreno<sup>20</sup>, a la que luego los misioneros y cronistas identificaron con el demonio cristiano, de nuevo utilizado como "comodín hermenéutico"<sup>21</sup>.

Cieza identifica en general al demonio con los dioses y los ídolos de los indios desde casi el comienzo de su obra. Lo hace expresamente al hablar en varias ocasiones de "sus ídolos o diablos"<sup>22</sup> o, con más frecuencia, de "sus ídolos o demonios"<sup>23</sup>. Es evidente que esta demonización de la religión indígena servirá para justificar su total extirpación, la cual, como se dirá más adelante, será necesaria, desde la perspectiva de Cieza y de la mayoría de sus contemporáneos cronistas y misioneros, para la evangelización y consecuente salvación de los indios.

Nuestro cronista subraya reiteradamente que los indios viven engañados por el demonio. Lo hace explícitamente a través de expresiones como "engañados del demonio"<sup>24</sup> y "engañados por el demonio"<sup>25</sup>, o a través de alusiones a sus mentiras y falsedades<sup>26</sup>. Este engaño demoníaco propicia que los indios realicen, si bien no por todos ni de igual manera, una serie de prácticas aborrecidas por los cristianos, tanto de índole sexual (sodomía, incesto, bestialismo) como cultural (antropofagia) o ritual ("necropompa", sacrificios humanos), que serán objeto de atención en los próximos apartados.

<sup>18</sup> Esta vez los demonizados son los españoles, no las creencias de los indios. En otro lugar, Cieza informa de que una india de Pozo prefiere entregarse a otros indios antropófagos antes que a los españoles de los que huyó "como si viera al diablo" (parte primera, cap. XXI). Pero Cieza nunca demonizará a los indios como tales sino su religión y costumbres. La demonización de los españoles por parte de los indios es correlativa a su previa divinización, considerados por los incas en un principio como *viracochas*, por su apariencia y poderío.

<sup>19</sup> Así, entre otros, SAN PEDRO 1992 [1560] pp. 169, 189, 208; ACOSTA, 1984 y 1987 [1588] I 15,3; III 17,9 y V 10,8; y VALERA, 1992 [¿1594?]. Tanto el *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú* de fray Domingo de SANTO TOMÁS (citado varias veces por Cieza a quien conoció personalmente), publicado en 1560, como el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quechua, o del Inca*, publicado en 1608 por Diego GONZÁLEZ HOLGUÍN, traducen este término quechua como "demonio", si bien en dicha acepción proyectan la noción occidental de "demonio". Ambos agregan dos definiciones más: la de "duende" y la de "sombra de la persona" (en González Holguín bajo la forma *çupan*).

<sup>20</sup> Para más detalles, véase TAYLOR, 1980, pp. 47-63.

<sup>21</sup> El siguiente texto de VALERA, 1992 [¿1594?], pp. 50-51, sugiere que no hubo un culto prehispánico a Zupai y que su identificación con el demonio es una proyección de la angelología y demonología cristianas: "También dijeron que el gran *Illa Tecce Viracocha* tenía criados invisibles, porque al Invisible le habían de servir invisibles. Dijeron que estos criados fueron hechos de nada por la mano del gran Dios *Illa Tecce*, y que dellos unos permanecieron en el servicio suyo, y a éstos llamaron *Huaminca*, soldados y criados leales y constantes-ángel bueno, *miles coelestis*-, *Hay huaypanti*, hermosos, resplandecientes. Otros prevaricaron y se hicieron traidores enemigos, y a éstos llamaron *Çupay*, que propiamente significa adversario maligno. Por manera que a los *Huaminca*s adoraron como a dioses, y aún hicieron estatuas e ídolos dellos. Mas al enemigo, tomado debajo deste nombre, *Çupay* o que entendiesen ellos que era *çupay*, nunca lo adoraron. Y por eso inventó el Demonio otros modos diversos en que pudiese ser adorado desta gentilidad".

<sup>22</sup> Cf. parte primera, cap. IV.

<sup>23</sup> Cf. parte primera, caps. XLI, XLIV, LXXXIII, XCVII.

<sup>24</sup> Cf. parte primera, caps. XXXVIII, LI, CI.

<sup>25</sup> Cf. parte primera, caps. XLVIII, LVI, LXII, CI, CXVII.

<sup>26</sup> Cf. parte primera, caps. XII, XXIII, XXXIII, XLIV, XLIX, LII, LIV, LVII, LXXII, LXXIV.

### 3.2. Comunicación demoníaca y “demonofanías”

Cieza admite que el demonio y los indios se comunican. Las referencias a esta comunicación son frecuentes en la primera parte de su crónica<sup>27</sup>. Cieza otorga credibilidad a los testimonios de sus informantes indios<sup>28</sup>, y no es extraño. Los tratados de demonología y brujería de la época admitían la posibilidad de hablar con el demonio, especialmente a través de la nigromancia<sup>29</sup>, y ningún cronista o misionero ponía en duda las intervenciones orales del demonio<sup>30</sup>.

El demonio se aparece o comunica especialmente en las “casas de adoración” o “templos” de los indios o en sus proximidades. De lo dicho con relación a las *huacas*, se deduce que éstas y los santuarios locales son los lugares idóneos para que el demonio se manifieste. En el mismo capítulo donde identifica al diablo con la *huaca*, Cieza cuenta que estos indios tenían un templo dedicado al “demonio”, y que, según el testimonio de una india, el “diablo” se les apareció en figura de tigre muy fiero para incitarles a hacer la guerra a “aquellos cristianos”<sup>31</sup>. Cieza no dice aquí “españoles” sino “cristianos”, asumiendo, implícitamente, que se trata de una confrontación religiosa entre la religión indígena demonizada y la cristiana.

El que algunos pueblos indios no dispongan de santuarios o al menos no se hayan encontrado<sup>32</sup>, no impide que se comuniquen con el demonio. Así, por ejemplo, los indios de Urabá “hablan con el diablo”, el cual se les aparece “en visiones espantables y terribles” (parte primera, cap. VIII). El demonio puede manifestarse en ámbitos naturales como, por ejemplo, un volcán (hablando del de Mulahalo, Cieza da crédito a que “antes que reventase se veían visiones infernales y se oían algunas voces temerosas”; parte primera, cap. XLI) o el troncón de un árbol (parte primera, cap. XCI).

Las manifestaciones demoníacas, que llamaré “demonofanías”, pueden ser muy variadas. Cieza señala algunas demonofanías zoomorfas. Además de la mencionada en forma de tigre, afirma que los demonios se aparecieron a un cacique indio “en figura de unas aves hediondas llamadas *auras*” con el fin de asustarlo y evitar que se convirtiera al cristianismo (parte primera, cap. CXVIII). Cieza señala que algunos indios de zonas selváticas de los Andes, incitados por el demonio, practicaban el bestialismo con monas de gran tamaño y que, consecuencia de ello, éstas parían seres

<sup>27</sup> Cf. parte primera, caps. VIII, XV, XIX, XXIV, XXVI, XXVIII, XLIII, XLIV, LIV, LV, LXII, LXIII, LXXII, LXXIV, LXXVII, LXXVIII, LXXX, LXXXI, LXXXIII, LXXXIV, XCI, CXVII.

<sup>28</sup> Cieza reconoce haber escuchado al demonio hablar con los indios en silbo tenorio (segunda parte, cap. XLI).

<sup>29</sup> Por ejemplo, CIRUELO, 1952 [1530], segunda parte, cap. I.

<sup>30</sup> Además de Cieza (cf. segunda parte, cap. IV), otros cronistas participaban de esta opinión, tales como XÉREZ, 1985 [1534]; LÓPEZ DE GÓMARA, 2001 [1552], p. 468; SAN PEDRO, 1992 [1560]; MUÑOZ CAMARGO, 2002 [1585], lib. I, cap. IV; LAS CASAS, 1992 [1564], cap. 126; TOVAR, 2001 [1578], libro I; MOLINA, 1989 [1575-1576], p. 65; ÁLVAREZ, 1998 [1588], caps. 133, 136; y ACOSTA, 2008 [1590] V, 9.

<sup>31</sup> Incluso algunos españoles tendrán apariciones del demonio en un templo de Condesuyo: “y es fama que el demonio era visto en un templo que tenían en cierta parte desta comarca de Condesuyo, y aun en este tiempo he yo oído a algunos españoles que se ven apariencias de nuestro enemigo y adversario” (parte primera, cap. XCIV).

<sup>32</sup> Lo dice de diversos grupos de indios de Urabá (parte primera, cap. VIII), de Antiocha (cap. XII), de la villa de Ancerma (cap. XVI), de las provincias de Arma (cap. XIX) y de Carrapa (cap. XXIII), del valle de Cali (caps. XXVI y XXVIII) y de la ciudad de Popayán (cap. XXXII).

monstruosos, de pequeños y velludos cuerpos, con cabeza y miembros humanos y manos y pies simiescos: “En fin, parecerán (si es verdad que los hay) al demonio, su padre” (parte primera, cap. XCV).

Las demonofanías más sugerentes son las antropomórficas. Los indios de Antiocha y Ancerma “esculpen la figura del demonio, muy fiera, de manera humana” (parte primera, cap. XV), lo que denota un antropomorfismo bestial y, por tanto, deshumanizador<sup>33</sup>. Aunque el demonio puede aparecerse “en figura de indio y los ojos muy resplandecientes” (parte primera, cap. XIX; cf. segunda parte, cap. XXVIII), pero sin identificar, la mayoría de demonofanías antropomórficas señaladas por Cieza son de difuntos, especialmente los grandes señores (cf. primera parte, caps. LXII, LXXX). El demonio puede manifestarse y responder a través de las “calaveras de muertos” colocadas como cabezas de ídolos de madera (parte primera, cap. XXI) o a través de los cuerpos devorados y desollados de los enemigos, rellenos de ceniza (parte primera, cap. XXVIII; cf. caps. XLVIII y LXII). En este sentido, los indios de la provincia de Picara, que según Cieza practican la antropofagia con sus enemigos, en lo alto de las cañas que cercan sus plazas:

tienen colgadas las cabezas de los enemigos, que es cosa temerosa de verlas, según están muchas, y fieras con sus cabellos largos, y las caras pintadas de tal manera, que parecen rostros de demonios. Por lo bajo de las cañas hacen unos agujeros por donde el aire puede respirar cuando algún viento se levanta; hacen gran sonido, parece música de diablos (parte primera, cap. XXII).

De este modo, para Cieza, el diablo puede tener rostro y sonidos reconocibles. Pero lo frecuente es que el demonio se comunique con los indios a través de intermediarios humanos cualificados, los hechiceros y adivinadores. Las comunicaciones incluyen predicciones o adivinaciones sobrenaturales, embrujos para hacer el bien o el mal y la incitación de determinadas prácticas religiosas “permitiéndolo Dios nuestro señor por sus pecados o por otra causa que él sabe” (parte primera, cap. XV)<sup>34</sup>. Pero estos sacerdotes del demonio o “falsos sacerdotes” (segunda parte, cap. XXVIII) sólo comunican la “perdición para sus ánimas” (parte primera, caps. L y LXXXIV), y en ocasiones, con el fin de no perder crédito ante los suyos, fingen recibir conocimiento del demonio. Es aquí donde los cronistas y misioneros, crédulos ante las posibilidades de comunicación del demonio, se muestran críticos y denuncian los engaños urdidos por los sacerdotes indígenas<sup>35</sup> con el fin de desacreditarlos ante la población, quienes,

<sup>33</sup> Sin embargo, Cieza no alude al bestiario con el que solía describirse al demonio. Por ejemplo, MENDIETA, 1973 [1604], lib. IV, cap. IX, relacionará al demonio con el dragón, como señala LÓPEZ MERAZ, 2008, pp. 148-151.

<sup>34</sup> Véanse también primera parte, caps. XII, XVI, XIX, XXI, XXII, XXIII, XXXIII, XCIII.

<sup>35</sup> En este sentido, no faltaron intentos de explicar racionalmente al menos algunas de las supuestas comunicaciones del demonio. El médico español CÁRDENAS, 1988 [1591] refuta como “patrañas y vanidades” supuestos hechizos atribuidos a “pacto con el demonio o por ventura negocio de milagro”, p. 276. Por su parte, ARRIAGA, 1968 [1621], cap. III, admite que las respuestas de los hechiceros pueden ser provocadas por la embriaguez, e insiste en un examen minucioso de cada caso, a fin de saber si las palabras se deben a la chicha o al demonio.

no obstante, siguieron perviviendo e influyendo entre los indios, en parte debido al rechazo inicial por parte de la Iglesia Católica a la ordenación de sacerdotes nativos<sup>36</sup>.

Cieza señala los engaños de los hechiceros, por ejemplo, cuando menciona que un sacerdote “hacía apariencias con grandes meneos, para que creyesen que el demonio le comunicaba las cosas arduas y de mucha calidad, y todo lo que había de suceder en lo futuro; en lo cual pocas veces acertaba” (parte primera, cap. XLVIII; cf. segunda parte, cap. LIX), o cuando habla de la puesta en escena de los sacerdotes del santuario de Pachacama y los compara con “los sacerdotes de Apolo cuando los gentiles aguardaban sus vanas palabras” (parte primera, cap. LXXI)<sup>37</sup>. De este modo, también las autoridades religiosas de los indios quedan demonizadas.

Aunque Cieza acepta que el Inca Yupanqui pronosticara la conquista de su imperio por los españoles como una profecía anunciada por el demonio (parte primera, cap. XLIV), deja claro que ni el demonio ni criatura alguna pueden adivinar el futuro, prerrogativa exclusiva de Dios<sup>38</sup>. En definitiva, Cieza demoniza la religión indígena (que rinde culto a “falsos dioses”) y a sus representantes (que fingían comunicaciones auténticas del demonio) de manera que los indios “unas veces engañados por el demonio, y otras por el mismo sacerdote, fingiendo lo que no era; los traía sometidos en su servicio, todo por la permisión del poderoso Dios” (parte primera, cap. XLVIII).

Este engaño al que el demonio y sus sacerdotes someten a los indios les lleva a “guardar supersticiones” (parte primera, cap. XV), esto es, a una serie de prácticas abominables desde la óptica del cronista cristiano, que se detallan a continuación.

### 3.3. Sacrificios humanos

La práctica indígena que más sorprendió y escandalizó a los españoles fue la de los sacrificios humanos. Poco antes de la publicación de la *Crónica del Perú*, tuvieron lugar en Valladolid, en 1550 y 1551, las dos sesiones de la conocida como la “Gran Controversia” entre el dominico Bartolomé de las Casas (1484-1566) y el humanista y cronista del Emperador Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), para que se decidiera sobre lo que sería la regla justa a aplicar para hacer eficaz la propagación de la fe en las Indias, tras el fracaso de las Leyes Nuevas de 1542, que prohibían la esclavitud de los indios y la encomienda hereditaria. La cuestión de los sacrificios humanos estuvo muy presente en los debates: mientras Sepúlveda sostenía la legitimidad de la guerra justa contra los indios para defender a las víctimas de tales sacrificios, Las Casas se oponía a ella incluso en ese caso.

Según las descripciones de Cieza, tomadas de testimonios orales, parece que los sacrificios humanos eran más bien excepcionales, dado que generalmente se sacrificaban animales (cf. parte primera, cap. XLVIII). Los sacrificios humanos se entendían

<sup>36</sup> Como señala BRAVO GUERREIRA, 1993, pp.11-19. La ordenación del clero nativo encontró la reticencia de las jerarquías eclesíásticas, y en Perú tropezó con la prohibición expresa de las Constituciones del Concilio Segundo Limense (1567-1568).

<sup>37</sup> Cieza afirma que “es para reír las niñerías y embustes que les dice” (segunda parte, cap. XLI).

<sup>38</sup> Cieza matiza que si el demonio puede adivinar algo, en particular sobre el fin del mundo, lo es por permiso de Dios (segunda parte, cap. XXVI).

como una forma de ofrenda superior a los dioses<sup>39</sup>, propiciatorios de buenas cosechas y de la salud de los gobernantes, que Cieza interpreta como un culto abominable al demonio. Así lo expresa de los indios guancavilcas de Guayaquil:

Es fama entre algunos que cuando hacen sus sementeras sacrificaban sangre humana y corazones de hombres a quien ellos reverenciaban por dioses, y que había en cada pueblo indios viejos que hablaban con el demonio. Y cuando los señores estaban enfermos, para aplacar la ira de sus dioses y pedirles salud hacían otros sacrificios llenos de sus supersticiones, matando hombres, según yo tuve por relación, teniendo por grato sacrificio el que se hacía con sangre humana (parte primera, cap. LV).

No obstante, Cieza establece una clara distinción entre los incas y el resto de pueblos indios que practicaban los sacrificios humanos<sup>40</sup>, y muestra una visión muy favorable de los incas debido a su alto nivel organizativo y de gobierno y a su labor civilizadora<sup>41</sup>. Incluso parece establecer una relativa correlación entre el nivel de desarrollo y la cantidad de sacrificios humanos. Cieza sostiene que la mayoría de pueblos indios que realizaban sacrificios humanos eran “behetrías” de indios salvajes y sin civilizar<sup>42</sup>, mientras que los sacrificios humanos de los incas no eran frecuentes. Más aún, los españoles se equivocan al pensar que los realizaban en todos sus templos:

(...) los [lugares de adoración] que tenían más devoción todos los incas con las demás naciones, sacrificaban algunos hombres y mujeres y mucho ganado; y adonde no había este crédito, no derramaban sangre humana ni mataban hombres, sino ofrecían oro y plata. Y a las guacas que tenían en menos, que ermitas, ofrecían chaquiras y plumas y otras cosas menudas y de poco valor. Esto digo, porque la opinión que los españoles tenemos en afirmar que en todos los templos sacrificaban hombres, es falsa; y esto es la verdad según lo que yo alcancé, sin tirar ni poner más de lo que entendí y para mí tengo por cierto (parte segunda, cap. XXVIII).

La conclusión es evidente. A mayor grado de “salvajismo” o menor grado de civilización, mayor es el influjo demoníaco y, con él, las prácticas más execrables,

<sup>39</sup> Según LAS CASAS, 1989 [1552], folios 154-161, es un error sacrificar víctimas humanas, pero esto tiene su origen y explicación en la razón natural, por la que se entiende que los indios ofrecen a sus dioses el bien más precioso que es la vida humana.

<sup>40</sup> Así, los indios de la isla de la Puná (parte primera, cap. LIV), los guancavilcas de Guayaquil (parte primera, cap. LV), los de la provincia de Bilcas (parte primera, cap. LXXXIX); en general, los indios antes de su conquista por los incas (segunda parte, cap. IV).

<sup>41</sup> Cieza distingue entre los incas, de elevada civilización (cf. parte primera, caps. LXI, XCIX) comparable a las grandes culturas de la antigüedad europea (cf. parte primera, caps. XXXVII, XXXVIII, LX), y las behetrías asentadas a lo largo del río Cauca, dominadas por “vicios” que incluían la antropofagia y la sodomía (cf. parte primera, cap. XXXVIII). Como sostiene MONTOYA GUZMÁN, 2005: “Lo que estaba implícito en la escritura del cronista era que los habitantes del incario habían alcanzado un mayor discernimiento de la ley natural, es decir, aquellos principios para distinguir lo bueno de lo malo, que según la teología cristiana se podían deducir aun sin la revelación de la verdad cristiana”. Véase también BRADING, 1991, pp. 162-163, 288-289.

<sup>42</sup> El término “behetría” aparece pocas veces como tal (parte primera, caps. XIII, L, LXXXIV; parte segunda, caps. III, IV), pero, desde la perspectiva de Cieza, podría aplicarse a la mayoría de los pueblos indígenas hasta la llegada y dominación de los incas.

particularmente la del sacrificio humano<sup>43</sup>. De este modo, la civilización cristiana es la superior, si bien podría decirse que, desde la perspectiva de Cieza, la civilización inca contribuyó indirectamente a la llegada del cristianismo al poner freno a algunas de las costumbres que el demonio propagaba entre las behetrías y facilitar así la labor de los misioneros.

### 3.4. “Necropompa” y escatología demoníaca

Otra práctica indígena demonizada por Cieza es el enterramiento de mujeres y sirvientes vivos junto con su señor difunto, denominada “necropompa” por algunos especialistas<sup>44</sup>. Este ritual funerario, que según testimonios de la época todavía se practicaba a escondidas en las primeras décadas posteriores a la conquista<sup>45</sup>, le servirá a Cieza de pretexto para presentarnos lo que podría denominarse una “escatología demoníaca”.

Según Cieza, el “demonio” hace ver a los indios que ese avituallamiento funerario es necesario para realizar el viaje al “reino que les tiene aparejado”, “como si el infierno estuviese lejos” (parte primera, cap. VIII; cf. cap. XLI). Apunta correctamente que los indios no entienden el concepto de alma como los españoles, sino a modo de un tipo de transfiguración y que, a instancias del demonio, asumen un concepto de resurrección equivocado, a modo de placer terrenal sin tener en cuenta las penas del infierno (cf. parte primera, caps. XLVIII y XLVIII). Sin mencionarlo y entenderlo adecuadamente, Cieza está aludiendo al concepto andino de *camaquen* o fuerza vital, un principio de movimiento de las cosas, una especie de doble espiritual, que se da tanto en hombres como en animales o plantas<sup>46</sup>.

Pero la necropompa, que practican diversos grupos indígenas<sup>47</sup>, es para Cieza otro engaño más del demonio permitido por Dios a causa de los pecados de los indios.

<sup>43</sup> En general, los cronistas y misioneros mostraron una gran admiración por las grandes civilizaciones precolombinas, especialmente la azteca y la inca, lo que no impidió que las consideraran también influidas por el demonio, como muestra la siguiente cita tomada de DURÁN, 2002 [1581] II, III, relativa a los indios mexicas (tenochca): “si en los ritos e idolatrías mostraron ceguedad y engaño diabólico, al menos, en las cosas de gobierno y pulecía, sujeción y reverencia, grandeza y autoridad, ánimo y fuerza no hallo quién los sobrepuje, y en querer señalarse en todo para que su memoria durase para siempre”.

<sup>44</sup> El primero en usar esta denominación fue ARANÍBAR, 1969-1970, pp. 108-142, defensor de que la necropompa no fue practicada por los incas, sino por aquellos pueblos periféricos que fueron incorporados tardíamente y por conquista al dominio inca. También la utilizan, entre otros, KAUFFMANN-DOIG, 1971, p. 506; 1991, 2, p. 215 y PALLARÉS, 1981, pp. 184-192. Curiosamente, FISCH, 2006, p. 57, destaca que Cieza no utilice esta práctica para desacreditar a los indios ni menciona que en ella se utilice la coerción o violencia sobre las mujeres. Pero Fisch nada dice de que Cieza la considere una práctica incitada por el demonio. Fisch insiste en que este tipo de prácticas mortuorias está apoyada en la rumorología y no en testigos directos, de igual modo que subraya que los testimonios de los indios sobre las mismas podían estar condicionados por un interés en describirlas de manera favorable, insistiendo en la voluntariedad de los que eran enterrados vivos, con el fin de no desacreditarse ellos mismos ante los españoles (p. 56).

<sup>45</sup> Como atestiguan el propio Cieza, parte primera, cap. XLII; ONDEGARDO, 1990 [1571], cap. XVII, y ÁLVAREZ, 1998 [1588], cap. 166. Por su parte, GARCILASO DE LA VEGA, 1986 [1605], lib. V, 2ª parte, cap. II, se hace eco del caso de un indio que escapó buscando refugio entre los españoles para evitar que lo enterraran junto al curaca fallecido al que servía.

<sup>46</sup> Cf. ESPINOZA, 1990, pp. 438 y 475; KAULICKE, 2001, p. 34; BRAY, 2009, pp. 357-366.

<sup>47</sup> Cieza señala los siguientes: los indios de Urabá (parte primera, cap. VIII), los de la provincia de Picara (XXII), los quillacingas (XXIII), los de la provincia de Quimballa (XXIV), los de la provincia de los Puruaes

Por un lado, el demonio les hace creer que resucitarán en otra parte donde comerán y beberán como hacían en vida (parte primera, cap. LXII; cf. cap. XXIV); por otro, les hace ver a sus antepasados muertos paseándose con las mujeres con las que fueron enterrados, de modo que así se convencen de la necesidad de esta práctica:

Algunas destas sepulturas hacen en las propias casas de sus moradas; guardan lo que generalmente todos los más de los naturales destas partes usan, que es echar en las sepulturas mujeres vivas de las más hermosas; lo cual hacen porque yo he oído a indios que, para entre ellos, son tenidos por hombres de crédito, que algunas veces, permitiéndolo Dios por sus pecados y idolatrías, con las ilusiones del demonio, les parece ver a los que de mucho tiempo eran muertos, andar por sus heredades adornados con lo que llevaron consigo, y acompañados con las mujeres que con ellos se metieron vivas; y viendo esto, pareciéndoles que adonde las ánimas van es menester oro y mujeres, lo echan todo, como he dicho (parte primera, cap. XLIII)<sup>48</sup>.

Cieza recurre frecuentemente al argumento de que Dios permite los engaños demoníacos o la violencia de los españoles contra los indios por razón de sus pecados. Pero esta argumentación no es más que un círculo vicioso que responsabiliza exclusivamente a los indios: si éstos son idólatras o sufren violencia es por culpa de sus acciones, lo que resulta contradictorio con los propios argumentos de Cieza quien, como estamos viendo, sostiene que fue el demonio el que engañaba a los indios a la vez que responsabiliza a los españoles de su salvación o condena. De este modo, no es coherente responsabilizar únicamente a los indios de su situación. Es como si el soldado cronista, dominado por un excesivo providencialismo, no fuera capaz de comprender una realidad que en ocasiones le desborda y sorprende, sea por su violencia o por su aparente irracionalidad, y se viera obligado a entender en Dios aquello que le parece humanamente incomprensible.

Un círculo vicioso (la idea del castigo divino por los pecados de los indios) del que participaban otros cronistas y misioneros de la época<sup>49</sup>, y del que pocos podrán salir. Uno de estos últimos será José de Acosta, quien interpreta que la idolatría de los indios no se debe a ninguna perversión natural o a un castigo divino, sino a la ceguera en la que vivían al no conocer el Evangelio (*Historia natural y moral de las Indias*, V,

---

(XLIII), los indios de la provincia de Puerto Viejo (LI), los de la isla de la Puná, (LIV), los indios guancavilcas de Guayaquil (LV), los de Loja (LVI), los de la provincia de Andabailas (XC), los de Urcos (XCVII), y los Collas (C). Esta práctica funeraria es también mencionada por, entre otros, FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1959 [1548], lib. V, cap. III; LA GASCA, 1998 [1551-1553], nº 33; LAS CASAS, 1992 [1564], caps. 249, 259, 260; ONDEGARDO, 1990 [1571], caps. XI y XVII; ALVAREZ, 1988 [1588], cap. 165; VALERA, 1992 [¿1594?]; ACOSTA, 2008 [1590], lib. V, caps. VII, XIX; GARCILASO DE LA VEGA, 1986 [1605], lib. V, 2ª parte, cap. II; POMA DE AYALA, 1987 [1615], 288[290], y MURÚA, 2001 [1616], lib. II, cap. XXV.

<sup>48</sup> Véanse también los caps. XXIII, XLVIII, LXII, LXXX, XCIII, C, CI. Cieza introduce una nota de gran interés antropológico cuando afirma que las mujeres que eran enterradas vivas lo hacían "teniendo por gran felicidad y bienaventuranza ir juntas con su marido o señor" (parte primera, cap. LXXX).

<sup>49</sup> Por ejemplo, SAN PEDRO, 1992 [1560], p. 200.

1)<sup>50</sup>. Cieza, a diferencia de Acosta, no ha sabido (o no ha querido) romper el círculo vicioso argumentativo en el que él mismo se ha metido.

### 3.5. Prácticas demoníacas asociadas a las behetrías: Antropofagia y actividades sexuales contra natura

Hay una serie de prácticas que Cieza considera influjo del demonio, comunes a algunas behetrías, pero rechazadas por los incas. Tales son la antropofagia y determinadas prácticas sexuales consideradas por la Iglesia *contra natura* (como el incesto, la sodomía y el bestialismo). Cieza califica la antropofagia como “maldito vicio” (parte primera, cap. XXX) que envía “las ánimas al infierno” (cap. XXXII). Como ejemplo, señala a los indios de la sierra de Abibe que la practicaban con los prisioneros de guerra y con los hijos que concebían con las mujeres capturadas (parte primera, cap. XII). Cieza reconoce, sin condenarlo, que los mismos españoles, primero por error y luego por hambre, comieron carne humana (parte primera, cap. XVI); lógicamente, no entiende los condicionamientos culturales de la antropofagia, la cual reduce a una práctica culinaria propia de algunos pueblos salvajes<sup>51</sup>.

Una vez más, sostendrá que la incitación demoníaca a la antropofagia es permitida por Dios a causa de los pecados de los indios (cf. parte primera, cap. XIX). Cieza no recurre a interpretaciones más elaboradas como la envidia e imitación de Satanás, o “Simia Dei”, o al concepto de “excremento”<sup>52</sup>, esto es, la reproducción e inversión demoníaca de cada uno de los sacramentos de la Iglesia (en este caso la Eucaristía), como hicieron Juan de San Pedro, José de Acosta, o Jerónimo de Mendieta, entre otros<sup>53</sup>. En varias ocasiones Cieza indica que algunos pueblos dejaron de practicar la antropofagia tras la dominación inca (cf. parte primera, caps. XLI y LVII; parte segunda, cap. XXV). Es llamativo que atribuya a los incas, y no a la evangelización, el mérito de la superación de esta práctica; un motivo más para entender, desde Cieza, la civilización inca como facilitadora de la llegada del cristianismo.

Las prácticas sexuales *contra natura* de algunos indios también preocuparon a Cieza, aunque en este caso sus informes no son tan detallados. Ya se apuntó más arriba

<sup>50</sup> No obstante, hay que reconocer cierta ambigüedad en el propio Acosta, pues parece dudar en ocasiones de que los indios, en particular los aztecas a causa de sus sacrificios humanos, no merecieran que Dios les abandonara en manos del demonio por causa de sus pecados; cf. ACOSTA, 2008 [1590] V, 10.

<sup>51</sup> LAS CASAS, 1989 [1552], folios 154-161, 183 y 188, estimaba que hay una antropofagia no viciosa, la que se practica por necesidad, y otra viciosa, la cual no hay posibilidad de comprender, pero que sólo puede ser juzgada y castigada por sus propias autoridades. Como señala SHAM, 2013, p. 80, a Cieza “se le escapa la interpretación de lo que describe; para plantearlo en términos etnográficos, no lo puede poner en su marco cultural de origen”. Véase también, SANDAY, 1987.

<sup>52</sup> Así lo define CASTAÑEGA, 2001 [1529]: “Llámense las tales ceremonias excrementos, que son contrarios a los sacramentos, porque los sacramentos son vasos de gracia por la virtud que, mediante ellos, los que los reciben la consiguen y los que reciben los excrementos no sólo no alcanzan gracia ni virtud (Gal 5), mas incurrén en pecado de infidelidad, que es el mayor de los pecados (capítulo III)”.

<sup>53</sup> Véase al respecto, JÁUREGUI, 2003, pp. 199-231. La sentencia “Diabolus est Dei simia”, cuya mejor traducción es figurada, “el demonio es un imitador de Dios”, suele ser atribuida a Tertuliano pero es utilizada profusamente durante la Antigüedad tardía y la Edad Media. Así, por ejemplo, San Buenaventura, en *De la verdad revelada* afirmará *Diabolus est simia Deis, et operum ejus* (“el Diablo es mono de las obras de Dios”); citado por CARO BAROJA, 1985, p. 71, nota 6. Véase también CARO BAROJA, 1993, p. 218.

cómo algunos indios, incitados por el demonio, practicaban el bestialismo con monas (pero también con mulas, perras y yeguas) y supuestamente engendraban monstruos (parte primera, cap. XCV). Cieza no volverá sobre este asunto, pero la práctica sexual *contra natura* que más reseña es la sodomía (o “pecado nefando” como lo llamará en varias ocasiones). Como la mayoría de juristas y teólogos contemporáneos, la interpreta como un acto lujurioso, no incompatible con prácticas heterosexuales (cf. parte primera, cap. XLIX). Así, por ejemplo, de los moradores de la isla de la Puná, cerca de Tumbes, señala que practicaban la sodomía y también el incesto con sus hermanas carnales (parte primera, cap. IV). Esta visión de la sodomía está lejos de lo que hoy pudiéramos entender como una relación estrictamente homosexual, amorosa y estable<sup>54</sup>.

Cieza reconoce que no todos los pueblos indígenas practican la sodomía porque quien la lleva a cabo “es tenido dellos en poco y le llaman mujer” (parte primera, XXVIII)<sup>55</sup>. El demonio es el incitador de la sodomía, que en ocasiones traviste de práctica religiosa en algunos santuarios (una especie de prostitución sagrada homosexual), pero Cieza deja claro que los incas “fueron limpios en esto” y no la practicaban (parte primera, cap. LXIV). La acción civilizatoria de los incas erradicó en gran medida la sodomía, del mismo modo que más tarde los españoles castigarán esta práctica (parte primera, cap. XLIX). De este modo, como sucediera con la antropofagia, las prácticas homosexuales pertenecen al ámbito de lo “salvaje”, de lo que no está aún del todo civilizado.

Ante semejante panorama de dominación demoníaca, de la que tampoco se libran del todo los incas debido a su idolatría, para Cieza sólo cabe una alternativa: la conversión de los indios.

#### 4. LA CONVERSIÓN DE LOS INDIOS, REMEDIO Y VICTORIA SOBRE EL DEMONIO

El final de la primera parte de la *Crónica del Perú* (caps. CXVII-CXXI) hace inclusión con el comienzo para subrayar la importancia de la evangelización y conversión de los indios. Relevante es el capítulo CXVII. En él Cieza enfatiza que, pese a quienes puedan pensar que los indios son como bestias por sus costumbres (particularmente los sacrificios humanos, la antropofagia y la sodomía), no todos los indios las practican por igual, y él no los considera malos. Más bien al contrario, reconoce que algo parecido ocurría en la antigüedad europea pre-cristiana<sup>56</sup> y que los indios,

<sup>54</sup> Se entendía que la sodomía y el bestialismo atentaban contra el orden de la creación al impedir la función procreadora del semen. Tanto en la pragmática de los Reyes Católicos (1497) como en la de Felipe II (1598), la sodomía y la bestialidad se interpretaban como delitos y pecados simultáneamente; cf. MOLINA, 2010, pp. 23-52.

<sup>55</sup> Véanse también, parte primera, caps. L, LXII, LXXX, CI. Cieza señala que los indios de la costa practicaban la sodomía en mayor medida que los de la sierra, parte primera, cap. L. GARCILASO DE LA VEGA, 1991 [1609], XI, cap. VI, comparte esta opinión.

<sup>56</sup> LAS CASAS, 1992 [1564], II, CCXXI, CCCXLIV, también desarrollará este argumento, especialmente en relación al canibalismo practicado en el Viejo Mundo precristiano, al que califica de más “horrible y abominable”.

una vez convertidos, se mantienen fieles, a diferencia de otros cristianos españoles que, engañados por el demonio, cometen graves pecados. De aquí la importancia de la labor evangelizadora entre los indios y de la responsabilidad de los españoles en ella dando ejemplo con buenas costumbres (cf. parte primera, cap. CI). Se trata de un panegírico a favor de los indios de gran valor, dado el contexto de la época y de quien procede, un soldado partícipe de la conquista:

Porque algunas personas dicen de los indios grandes males, comparándolos con las bestias, diciendo que sus costumbres y manera de vivir son más de brutos que de hombres, y que son tan malos [...] Y así son las costumbres dellos; por manera que será cosa injusta condenarlos en general [...] Y aun si miramos, muchos hay que han profesado nuestra ley recibido agua del santo bautismo; los cuales, engañados por el demonio, cometen cada día graves pecados; de manera que si estos indios usaban de las costumbres que he escrito, fue porque no tuvieron quien los encaminase en el camino de la verdad en los tiempos pasados. Ahora los que oyen la doctrina del santo evangelio conocen las tinieblas de la perdición que tienen los que della se apartan [...] Y los indios se convierten y van poco a poco olvidando sus ritos y malas costumbres, y si se han tardado, ha sido por nuestro descuido más que por la malicia dellos; porque el verdadero convertir los indios ha de ser amonestando y obrando bien, para que los nuevamente convertidos tomen ejemplo (parte primera, cap. CXVII).

Cieza reconoce que ese buen ejemplo no se ha dado siempre por parte de los españoles y denuncia la violencia y el maltrato ejercidos contra los indios (parte primera, cap. I)<sup>57</sup>, si bien lo explica, una vez más, como un castigo de Dios por sus pecados (cf. parte primera, caps. XV, XIX)<sup>58</sup>. Más aún, considera que dicha violencia ha sido superada gracias a la justicia que ejercen en su tiempo las audiencias y cancellerías reales (parte primera, caps. I, XXXIV, CXX), y a la presencia de los misioneros que protegen a los indios de los abusos (parte primera, cap. CXVI).

Junto a la necesidad del buen ejemplo<sup>59</sup>, Cieza reseña otras estrategias misioneras facilitadoras de la conversión de los indios: a) predicación del Evangelio (cf. parte primera, caps. XLV y CIII); b) “demonización” de los dioses de los indios y destrucción de sus templos y altares (cf. parte primera, cap. LXXXIV); y c) presencia de clérigos y frailes que prediquen en quechua (cf. parte primera, cap. XLIII).

El cronista soldado sostiene que, gracias a la evangelización, los indios rechazan al demonio “y en muchas partes, que era estimado y venerado, es aborrecido y detestado

<sup>57</sup> Cieza aludirá varias veces a este maltrato, bien como consecuencia de una violencia directa contra los indios o como consecuencia de las guerras civiles entre españoles: parte primera, caps. II, VI, XIV, XV, XVII; XXI, XXVI, LI, LV, LXI, LXXV, LXXVI, LXXXII, XXVI, XXX, XXXII, LXXXIV, LXXXVIII, XC, XCVIII, CII, CXIX. Incluso reconoce que los españoles esquilmaron en algunas zonas especies animales, como las llamas, guanacos y vicuñas, básicas para la economía indígena (parte primera, caps. XLIII, LXXIV, LXXVI, LXXX, CXI).

<sup>58</sup> Por el contrario, LAS CASAS, 1994 [1559], II, CCIV, interpreta que los caribes de las islas de la Guadalupe y de la Dominica mataron a algunos españoles como castigo divino por los pecados cometidos en esas islas, del mismo modo que hiciera Dios con el antiguo Israel.

<sup>59</sup> Esto no impide que Cieza estime que la firmeza de los españoles contra los indios haya facilitado en alguna ocasión su conversión (parte primera, cap. XXVIII), pero considera que estas medidas deben ser excepcionales.

como malo” (parte primera, cap. XLIII; cf. cap. XLVIII). Pero cabe preguntarse si los indios conversos han abandonado realmente el culto a esas *huacas* identificadas con el demonio por Cieza o si, fieles a sus creencias ancestrales, simplemente ocultan su auténtica religiosidad fingiendo cumplir con las prácticas cristianas.

Más allá de la posible autenticidad o no de estas conversiones, probablemente en muchos casos dudosas, hay que tener en cuenta que en el mundo religioso indígena el respeto a las *huacas* no es incompatible con el rechazo, e incluso la degradación, de las que se considera no han cumplido con las obligaciones sociales que se esperaba de ellas. Así se atestigua en la *Relación de Huarochirí* (1608), un valioso manuscrito quechua que recoge las tradiciones antiguas de la provincia de Huarochirí y que probablemente perteneció al jesuita extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, donde se cuenta cómo el inca Túpac Yupanqui reunió a las *huacas* para preguntarles por qué no le habían dado la victoria sobre sus enemigos rebeldes. Al ver que no respondían:

Entonces, de nuevo el inga les dijo: «¡Hablen! ¿Es posible que permitan que los hombres que han recibido su fuerza vital de ustedes y que han sido hechos por ustedes sean aniquilados en la guerra? Si no quieren ayudarme, ¡en este mismo instante los haré quemar a todos! ¿Para qué pues los sirvo y embellezco y les envío todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo cuanto poseo? Entonces, ¿no me ayudarán después de haber escuchado todas estas mis quejas? Si me niegan su ayuda, arderán ahora mismo!» (*Crónica de Huarochirí*, cap. 23)<sup>60</sup>.

En otro episodio de la misma relación se cuenta cómo los yuncas huyeron de Yanapuquio “abandonando sus huacas locales y sus chacras” para evitar una piedra con una gorra llamada Llacsamisa que provocaba la muerte cada vez que ésta enseñaba la gorra (cap. 31). Atendiendo al concepto complejo y dinámico de *huaca* del que se habló más arriba, cabe entender esta ambivalencia de aceptación o rechazo a las *huacas* en función de su capacidad benefactora. Es lo que señala, sin comprenderlo del todo, Cieza cuando sostiene que los indios rechazan al demonio al descubrir sus maldades. No sería extraño, por tanto, que algunos indios hubieran rechazado su culto anterior al constatar su ineficacia frente a los nuevos conquistadores y su divinidad.

Cieza valora muy positivamente la conversión de los indios, hasta el punto de no dudar en llamarlos “hijos de Dios” (parte primera, cap. XLIV), “hijos de su Iglesia” (parte primera, cap. LXXII) o “siervos de Dios” (parte primera, cap. LVI), y señala como éxito de su conversión que si el demonio vuelve a engañarles ya no es de manera pública, sino individualizada y privada como puede suceder entre los cristianos viejos (parte primera, cap. XLIV). La conversión y la misericordia divina también han conseguido que los indios abandonen las prácticas a las que les incitaba el demonio, tales como la sodomía (cf. parte primera, cap. LIV) y, especialmente, la necropompa, si bien algunos mayores siguen practicándola en secreto (parte primera, cap. LVI; cf. caps. XXIII, LXII, LXIII). Cieza describe, de manera ingenua e idílica, la derrota del demonio en el marco de las nuevas instituciones que gobiernan a los

<sup>60</sup> Sigo la edición bilingüe de TAYLOR, 2008.

indios. La cruz levantada sobre las ruinas de los viejos lugares de culto indígena es señal de la victoria definitiva sobre el demonio<sup>61</sup>:

Ciertamente, de esto todos los que somos cristianos nos debemos alegrar y dar gracias a nuestro señor Dios, que en tanta grandeza y tierra, y tan apartada de nuestra España y de toda Europa, haya tanta justicia y tan buena gobernación; y juntamente con esto, ver que en todas partes hay templos y casas de oración donde el todopoderoso Dios es alabado y servido, y el demonio alanzado y vituperado y abatido, y derribados los lugares que para su culto estaban hechos tantos tiempos había; ahora estar puestas cruces, insignias de nuestra salvación, y los ídolos y simulacros quebrados, y los demonios con temor, huidos y atemorizados (parte primera, cap. I).

Sin embargo, parece que el demonio no desapareció del todo del virreinato del Perú y continuó acechando contra la conversión y el bautismo de los indios. Personalizado en el dios Pachacama, cuyas ruinas de su grandioso templo Cieza describe con detalle y sobre las que se alza la cruz, el demonio sigue apareciéndose a los indios pretendiendo engañarles diciéndoles que él y Dios son lo mismo:

Algunos indios dicen que en lugares secretos habla con los más viejos este malvado demonio Pachacama; el cual, como ve que ha perdido su crédito y autoridad, y que muchos de los que le solían servir tienen ya opinión contraria, conociendo su error, les dice que el Dios que los cristianos predicán y él son una cosa y otras palabras dignas de tal adversario; y con engaños y falsas apariencias procura estorbar que no reciban agua del bautismo (parte primera, cap. LXXII).

Pero el optimismo de las conversiones de los indios y la derrota del demonio, compartido por Cieza y muchos misioneros de la época, será bruscamente rebajado apenas medio siglo después de la publicación de la *Crónica del Perú*, cuando proliferen, en tierras del virreinato peruano, las campañas de extirpación de idolatrías debido a la constatación de que muchos indios, secretamente, continuaban practicando sus ancestrales cultos<sup>62</sup>. Los españoles percibieron que el "demonio" seguía muy vivo en el Nuevo Mundo.

## 5. CONCLUSIONES

En relación al tema de este ensayo, pueden extraerse las siguientes conclusiones:

a) Pedro Cieza de León participa de la mentalidad providencialista propia de su época por la que Dios dirige los acontecimientos de la Historia, en este caso la conquista del Perú y la conversión y salvación de los indios. La preocupación de Cieza no se circunscribe únicamente a la salvación de los indios sino también a la de los

<sup>61</sup> En varias ocasiones Cieza alude a la presencia de la cruz como señal de la victoria sobre el demonio; cf. parte primera, caps. XLIV, LVII, LXXII, LXXXI.

<sup>62</sup> Una postura extrema es la de ÁLVAREZ, 1998 [1588], cap. 29, quien sostendrá que sólo ha conocido a un indio cuya conversión fuera auténtica.

españoles que conviven con ellos y que considera corresponsables de su conversión y salvación. Este tema de la salvación es fundamental en la primera parte de la *Crónica del Perú*, dado que hace inclusión al estar presente tanto al principio como al final de la misma.

b) Desde este marco providencialista, Cieza valora positivamente al indio como un sujeto digno de la salvación universal de Dios. Esto sorprende viniendo de un cronista soldado partícipe de la conquista y de una época de agrios debates sobre la naturaleza y la capacidad de conversión y salvación de los indios, muchas veces puesta en entredicho. Para Cieza el indio es un “prójimo” digno de la salvación obrada por Cristo.

c) Pero el proyecto salvador de Dios, en el imaginario del Viejo Mundo occidental compartido por Cieza, tiene un enemigo poderoso: el demonio. En la primera parte de la *Crónica del Perú* el demonio adquiere un protagonismo inusitado para una crónica que relata la experiencia de quien fuera partícipe de los hechos de la conquista del Perú. La figura del demonio se convierte en “comodín hermenéutico” que le permitirá a Cieza:

1) “Comprender” al indio y sus costumbres religiosas desde los parámetros culturales y religiosos propios del Occidente europeo, particularmente español, pero no desde la propia cosmovisión indígena. No obstante, en ocasiones Cieza llega a captar o intuir el sentido dinámico de conceptos como *huaca* y *camaquen* (éste sin nombrarlo expresamente), aunque insuficientemente y siempre juzgados negativamente desde sus categorías occidentales.

2) “Demonizar” la religión y costumbres indígenas y, de este modo, justificar, por un lado, la conquista político-militar y, por otro, la conquista religiosa. Ambas son, para Cieza, necesarias y buenas para el buen ordenamiento de la vida de los indios y para la salvación de sus almas.

d) Cieza describe cómo el demonio, identificado con las divinidades y *huacas* indígenas, se comunica con los indios a través de variadas “demonofanías”, particularmente antropomorfas, para someterlos mediante el engaño. Fruto de esto son una serie de prácticas y costumbres, tales como los sacrificios humanos, la necropompa, la antropofagia y determinadas prácticas sexuales *contra natura* que escandalizan y sorprenden a Cieza pero que, desde su visión providencialista, interpreta como un castigo de Dios por los pecados de los indios, especialmente el de idolatría. No obstante, Cieza valora, al igual que otros cronistas y misioneros de su época, el alto nivel de civilización de los incas, que, en su opinión, rechazan la antropofagia y la sodomía, prácticas que Cieza asocia con los indios salvajes y bárbaros de las behetrías. Así, la civilización inca facilitó la llegada del cristianismo.

e) La evangelización y conversión de los indios garantizan la salvación de los indios y la derrota del demonio. La predicación del evangelio, la destrucción de los ídolos y santuarios indígenas, las prédicas en quechua de los misioneros, y el buen ejemplo de los españoles son los medios por los que Cieza considera que es posible su salvación. La presencia física de la cruz sobre los lugares de culto indígena derribados representa, para Cieza, la señal de la victoria sobre el demonio.

f) Cieza valora que los indios convertidos se muestran como auténticos “siervos” o “hijos de Dios” y “de su Iglesia”, tan fieles o más que los españoles cristianos.

Desde esta visión providencialista y optimista, Cieza valora positivamente al indio, al “otro”, quien forma parte del género humano y es digno de la salvación como el resto de los hombres. En su opinión, esta conversión es prueba de que el gran enemigo del género humano, el demonio, ha sido derrotado en el Virreinato del Perú.

Sin embargo, décadas después, la realidad y el imaginario español sobre las Indias desmentirán esta victoria. La lucha contra el demonio durará todavía mucho tiempo.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, José de

1984 y 1987 *De procuranda indorum salute* [1588]. En PEREÑA - ABRIL - BACIERO - GARCÍA - RAMOS - BARRIENTOS - MASEDA (eds). Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.

2008 *Historia natural y moral de las Indias* [1590]. En PINO-DÍAZ (ed.). Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1989 *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas* [1583-1584]. En URBANO - DUVIOLS (eds.), *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid. Historia 16.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. En MARTÍN - VILLARÍAS - PINO (eds.). Madrid. Ediciones Polifemo.

ARANIBAR, Carlos

1969-1970 “Notas sobre la Necropompa entre los incas”. *Revista del Museo Nacional*. Lima, nº 36, pp. 108-142.

ARRIAGA, Pablo José de

1968 *Extirpación de la idolatría del Pirú* [1621]. En ESTEVE BARBA (edición y estudio preliminar), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, pp.191-277.

ASTVALDSSON, Astvaldur

2004 “El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de *huaca* en los Andes”. *Hueso Húmero*. Lima, nº 44, pp. 89-112. En <http://www.comunidadandina.org/bda/hh44/9EL%20FLUJO%20DE%20LA%20VIDA%20HUMANA.pdf>

BETANZOS, Juan de

1968 *Suma y narración de los Incas* [1551]. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas.

BRADING, David A.

1991 *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. México. Fondo de Cultura Económica.

BRAVO GUERREIRA, M<sup>a</sup> Concepción

1993 "Evangelización y sincretismo religioso en los Andes". *Revista Complutense de Historia de América*. Madrid, n<sup>o</sup> 19, pp. 11-19. En <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110011A/29290>

BRAY, Tamara L.

2009 "An Archaeological Perspective on the Andean Concept of *Camaquen*: Thinking Through Late Pre-Columbian *Ofrendas* and *Huacas*". *Cambridge Archaeological Journal*. Cambridge, vol. 19, n<sup>o</sup> 3, pp. 357-366.

BROWNE, Lawrence Walden

1995 *Sahagun and the Modern Age*. California. Dissertation Stanford University.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge

2008 *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid. Fundación Jorge Juan - Marcial Pons Historia.

CÁRDENAS, Juan de

1988 *Problemas y Secretos maravillosos de las Indias* [1591]. *Introducción y notas de Ángeles Durán*. Madrid. Alianza Editorial.

CARO BAROJA, Julio

1985 *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid. Sarpe.

1993 *Las brujas y su mundo*. Madrid. Alianza Editorial.

CASTAÑEGA, Fray Martín de

2001 *Tratado de las supersticiones y hechicerías* [1529]. Madrid. Editorial de la Luna.

CERVANTES, F.

1994 *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven and London. Yale University Press.

CHÁVEZ, Fabiola

2001 "Una panorámica sobre el shamanismo moderno en el Perú". En MILLONES - VILLA RODRÍGUEZ (eds.), *Perú. El legado de la Historia*. Sevilla. Colección América, pp. 269-289.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1984 *La Crónica del Perú* [1553]. En SÁENZ DE SANTA MARÍA (ed.), *Obras completas I. La Crónica del Perú. Las Guerras civiles peruanas*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo".

CIRUELO, Pedro,

1952 *Opus magica superstitione (1530). Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicería*. Madrid. Joyas Bibliográficas.

DURÁN, Fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* [1581]. Estudio preliminar de CARMELO - ROMERO. México. Cien de México, 2 tomos.

- DUVIOLS, Pierre  
 1977 *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESPINOZA, Waldemar  
 1990 *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima. Amaru Editores.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo  
 1959 *Historia general y natural de las Indias* [1548]. Edición de PÉREZ DE TUDELA. Madrid. Atlas.
- FISCH, Joerq  
 2006 *Burning Women. A Global of History of Widow Sacrifice from Ancient Times to the Present*. London-New York-Calcutta. Seagull Books.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca  
 1986 *La Florida del Inca* [1605]. Edición de Sylvia L. HILTON. Madrid. Historia 16.  
 1991 *Comentarios reales* [1609]. Prólogo, edición y cronología de MIRÓ QUESADA. Caracas. Biblioteca Ayacucho, 2 tomos.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego  
 1608 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quechua, o del Inca*. Lima. Imprenta en la Ciudad de los Reyes por Francisco del Canto.
- JÁUREGUI, Carlos  
 2003 "El plato más sabroso: Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal". *Colonial Latin American Review*. Albuquerque, vol. 12, nº 2, pp. 199-231.
- KAUFFMANN-DOIG, Federico  
 1971 *Arqueología Peruana*. Lima. Ediciones Peisa.  
 1991 *Introducción al Perú antiguo. Una nueva perspectiva*. Lima. Kompaktos Editores.
- KAULICKE, Peter  
 2001 *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- KOHUT, Karl  
 2009 "Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica". *Colonial Latin American Review*. Albuquerque, vol. 18, nº 2, pp. 153-187.
- LA GASCA, Pedro de  
 1998 *Descripción del Perú (1551-1553)*. Texto original y versión latina coetánea. Estudio, edición y notas de Joseph M. BARNADAS. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- LAS CASAS, Bartolomé de  
 1989 *Apología* [1552]. En LOSADA (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras completas*, vol. 9. Madrid. Alianza Editorial.  
 1992 *Apologética Historia Sumaria* [1564]. En CASTAÑEDA DELGADO (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras completas*, vols. 6-8. Madrid. Alianza Editorial.

- 1994 *Historia de las Indias* [1559]. En MEDINA - BARREDA - PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras completas*, vols. 3-5. Madrid. Alianza Editorial.
- LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de - SÁNCHEZ-MARCO, Francisco  
2013 *Los evangelizadores encuentran al Diablo en el virreinato del Perú. José de Acosta y la salvación de los indios*. Saarbrücken-Deutschland. Credo Ediciones.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco  
2001 *La conquista de México* [1552]. Edición de José Luis de ROJAS. Madrid. Dastin.
- LÓPEZ MERAZ, Óscar Fernando  
2008 "Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio". *Revista Complutense de Historia de América*. Madrid, nº 34, pp. 131-155. En <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0808110131A/28446>
- MACCORMARCK, Sabine  
1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto  
2007 "Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. México, vol. 28, nº 111, pp. 189-216.
- MENDIETA, Fray Jerónimo de  
1973 *Historia Eclesiástica Indiana* [1604]. Estudio preliminar y edición de SOLANO Y PÉREZ-LILA. 2 vols. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles.
- MILLONES FIGUEROA, Luis  
2001 *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los Incas en la historia universal*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos- Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MOLINA, Cristóbal de  
1989 *Relación de las fábulas y ritos de los incas* [1575-1576]. Edición de URBANO - DUVOILS. Madrid. Historia 16.
- MOLINA, Fernanda  
2010 "Los Sodomitas Virreinales: entre Sujetos Jurídicos y Especie". *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, vol. 67, nº 1, pp. 23-52. En <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/330/335>
- MONTOYA GUZMÁN, Juan David  
2005 "Un cronista por la Gobernación de Popayán: Cieza de León y su *Crónica del Perú*". *Historia y Sociedad*. Medellín, nº 11, pp. 133-162. En [http://humanas.medellin.unal.edu.co/sites/default/files/hys/pdf/hys\\_11/hys\\_11\\_07\\_Montoya\\_Guzman\\_Juan\\_David\\_-\\_CronistaGobernacionPopayan.pdf](http://humanas.medellin.unal.edu.co/sites/default/files/hys/pdf/hys_11/hys_11_07_Montoya_Guzman_Juan_David_-_CronistaGobernacionPopayan.pdf)
- MUÑOZ CAMARGO, Diego  
2002 *Historia de Tlaxcala* [1585]. Edición de Germán VÁZQUEZ CHAMORRO. Madrid. Dastin.

- MURÚA, Fray Martín de  
2001 *Historia general del Perú* [1616]. Edición de Manuel BALLESTEROS GAIBROIS. Madrid. Dastin.
- ONDEGARDO, Polo de  
1990 *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* [1571]. En GONZÁLEZ - ALONSO (eds.), *El mundo de los incas*. Madrid. Historia 16.
- PALLARÉS, José Luis  
1982 *La cultura funeraria de los incas*. Madrid. Fundación José María Aristrain.
- PEASE, Franklin  
1999 "La religión incaica". En CARMAGNANI - HERNÁNDEZ CHÁVEZ - ROMANO (coords.), *Para una historia de América II. Los nudos (I)*. México. El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, pp. 132-150.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán  
1987 *Nueva crónica y buen gobierno* [1615]. Edición de John V. MURRA - ADORNO - URIOSTE. 3 tomos. Madrid. Historia 16.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio  
1992 *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* [1639]. En *Amor al indio. Evangelización 500 años. Escribe un cronista peruano que vivió los hechos que narra*. Lima. Edición Eapsa.
- RUSSELL, Jeffrey Burton  
1995a *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*. Barcelona. Editorial Laertes.  
1995b *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona. Editorial Laertes.
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo  
1985 *Pedro Cieza de León. Obras completas III, Estudio Bio-bibliográfico Cieza de León: Su Persona y su Obra*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo".
- SAN PEDRO, Fray Juan de  
1992 *Crónica agustina de Huamachuco* [1560]. *Persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560). Manuscrito del Archivo de Indias transcrito por Eric E. Deeds*. Málaga. Editorial Algazara.
- SANDAY, Peggy Reeves  
1987 *El canibalismo como sistema cultural*. Barcelona. Editorial Lerna.
- SHAM, Jorge Chem  
2013 "Las inscripciones corporales del indio: canibalismo y desnudez en Pedro Cieza de León". *Filología y Lingüística*. Costa Rica, vol. 39, nº 1, pp. 77-84.
- TAUSIET, María - AMELANG, James S. (eds.)  
2004 *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid. Marcial Pons Historia.
- TAYLOR, Gerald  
1980 "Supay". *Amerindia*. París, vol. 5, pp. 47-63.

2008 *Ritos y tradiciones de Huarochirí* [1608]. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos - IEP Instituto de Estudios Peruanos - Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TOVAR, Juan de

2001 *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España* [1578]. Edición de VÁZQUEZ CHAMORRO. Madrid. Dastin.

VALERA, Blas

1992 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* [¿1594?]. *Antigüedades del Perú*. Edición de URBANO - SÁNCHEZ. Madrid. Historia 16.

XEREZ, Francisco de

1985 *Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia de Cuzco* [1534]. Edición de Concepción BRAVO. Madrid. Historia 16.