

El cacique y el demonio

Construcción y legitimación de la autoridad indígena en *Manuscrito de Huarochirí*

RAUF NEME SÁNCHEZ

La religión y el derecho fueron dos instituciones fundamentales dentro de la sociedad colonial, porque en sus campos discursivos se articularon, se instruyeron y se negociaron las relaciones de poder en el Nuevo Mundo.

La estructura social de este nuevo orden se asentó sobre una ciudad letrada, cuya base

administrativa y eclesiástica requería de agentes que pudieran manejar los signos y «los lenguajes simbólicos en directa subordinación de las metrópolis» (Rama 1984: 25). Sin embargo, los alcances de la ciudad letrada no se confinaron solo a los reductos urbanos, sino que se extendieron a las periferias y así surgió una intelectualidad indígena que, para

moverse en este nuevo escenario y hacer valer sus derechos, tuvo que aprender el lenguaje del litigante e instruirse en una teología del poder representada en el discurso de la evangelización.

El *Manuscrito de Huarochirí* surge en este contexto político y teológico. Su función, como señala Gerald Taylor (1987), era recopilar la relación de dioses de

varias comunidades asentadas en la zona del mismo nombre con el propósito de rememorar la tradición histórica de los antepasados de los hombres de Huarochirí y, al mismo tiempo, servir a los intereses del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila.

La discusión sobre la autoría del *Manuscrito* es un asunto que hasta el momento no se resuelve. Taylor afirma que el autor fue un indígena que tuvo conocimiento de crónicas, porque trasladó de manera coherente y sistemática la tradición histórica de sus antepasados imitando para ello el modelo del pasado heroico de los españoles. El análisis de la situación del enunciador plantea que el posible autor debía haber contado con una formación en dos aspectos: la doctrina y el discurso legal. Estos conocimientos le permitieron construir su autoridad a partir de identificarse como un indio converso y de adherirse a los valores de su nueva religión. Además, la posible formación legal que ostentaría el enunciador —según las recientes investigaciones de Alan Durston (2014) y José Carlos de la Puente Luna (2015)— permite suponer que la autoría del *Manuscrito* recaería en el litigante Cristóbal Choquecasa, notable indígena que aparece en el conjunto de historias del *Manuscrito* en los capítulos 20 y 21, convertido en un personaje que lucha contra el demonio.

Este ensayo intenta vincular el conocimiento religioso y legal

en el relato ejemplar de Cristóbal Choquecasa, pues creemos que el autor del *Manuscrito*, al interrumpir la uniformidad de su relación de las divinidades de Huarochirí, introduce un elemento de negociación mediante una historia que sigue el modelo hagiográfico. Esta estrategia textual le servirá al enunciador para construir la



Manuscrito de Huarochirí que José María Arguedas tradujo y tituló *Dioses y hombres de Huarochirí*.

autoridad del indígena converso como sujeto plenamente asimilado dentro del esquema de poder y, por tanto, otorgarle legitimidad como interlocutor entre los intereses de la metrópoli y las expectativas de una comunidad que buscaba también demostrar la histórica posesión de sus tierras dentro del contexto de la narración de las hazañas de sus deidades tutelares.

1. EL LENGUAJE DEL EXTIRPADOR

El *Manuscrito* fue redactado para servir a la campaña emprendida por el doctor Francisco de Ávila, quien había asumido con convicción la extirpación de las idolatrías en su función de visitador. Como documenta Antonio Acosta (1987), los pueblos de San Damián, San Pedro de Mama, San Pedro de Casta, Santa María de Jesús de Huarochirí y San Lorenzo de Quinti fueron visitados por el doctrinero; pero es a partir de 1608 que encarga la recopilación de las idolatrías que se practicaban en estas comunidades andinas, ya que había descubierto que seguían realizándose en la clandestinidad o aprovechando las fechas cristianas (Duviols 1977: 180).

Durante el tiempo de la redacción del texto, las disposiciones realizadas por el Tercer concilio limense (1582-1583)

y el catecismo de la *Doctrina Christiana* generaban tensiones en el mundo colonial andino, las cuales también se perciben en el propio *Manuscrito*. En primer lugar, el Tercer concilio estableció formas más efectivas para reprimir las prácticas de los hechiceros indígenas o el culto a escondidas que realizaban los indios a sus respectivas huacas: el capítulo 42 de la segunda acción declara que «los

hechiceros y ministros abominables del demonio» sean apartados para que dejen de «inficionar a los demás indios» (1982 [1582-1583]: 80); el capítulo 37 de su tercera acción prohíbe a los indios el acceso a los quipus pues estos «... conservan la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas...» (103); la segunda parte del sumario establece en sus capítulos finales los castigos a los indios que fingían celebrar fiestas de cristianos, pero realizan otros ritos (cap. 95); la destrucción de las huacas, ídolos y adoratorios de caminos (caps. 96, 98 y 99); la prohibición de enterrar los cuerpos con comidas o bebidas (cap. 102), de realizar borracheras y taquies, y ofrecer sacrificios en honra del diablo al tiempo de sembrar (cap. 104); y «la extirpación de las demás supersticiones y ceremonias y ritos diabólicos que tiene innumerables los indios, mayormente para tomar agüero de negocios que comienzan, y en hazer mil ceremonias en los entierros de sus difuntos» (cap. 105).

En segundo lugar, la *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra santa fe* (1584) mostró una rígida posición frente a los ritos y cultos que practicaban los indígenas: «[...] Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres Personas y un solo Dios verdadero, y fuera de este Dios no hay otro Dios verdadero, pues lo que adoran las otras gentes fuera de los cristianos no son dioses sino demonios o engaños de hombres...» (1984 [1584]: 62) [El énfasis es nuestro]. Para lograr sus objetivos, la *Doctrina Christiana* fijó la traducción al quechua de la palabra demonio. El lexema elegido fue «supay» que para los evangelizadores presentaba características análogas

al diablo europeo. Sin embargo, tanto Duviols, Taylor y Estenssoro coinciden en que la visión demonológica de los colonizadores creó un concepto que no se ajustaba exactamente a las creencias de los indios. Para Taylor, los ritos y tradiciones del *Manuscrito* demuestran que a pesar de que el enunciador del texto se adhiere a la misma visión demonológica del extirpador, se perciben ambigüedades en su posición que permiten la filtración de espacios de resistencia que buscan preservar las categorías de la mentalidad indígena.

Se puede afirmar, entonces, que la palabra sufrió un proceso de «diabolización» que le permitió perdurar, pero asimismo perdió su base humana y se convirtió en un «diablo espiritual» (Estenssoro 2003: 108). En ese sentido, los evangelizadores tuvieron que resmantizar esta categoría del mundo indígena para poder apropiarse de su significado e imponer su visión en el proceso de dominación de las nuevas tierras. Para Manuel Marzal esto demuestra que la representación del demonio en el discurso colonial poseía una doble dimensión. Por un lado, era un «hecho teológico» pues formaba parte de la afirmación de la doctrina católica y, por otro lado, era un «hecho ideológico», en el sentido de que para el colonizador las religiones indígenas representaban una parodia diabólica del cristianismo y que todos los males estaban asociados con la presencia del demonio, con lo que se justificaba la dominación colonial y el esclavismo (Marzal 1983: 213).

2. EL CACIQUE CONVERSO: EL DISCURSO RELIGIOSO- LEGAL DEL AUTOR DEL *MANUSCRITO*

Asumir la defensa de la nueva religión es revestirse de autoridad. La inclusión del relato de Cristóbal Choquecasa, un indio converso que lucha contra el demonio, podría funcionar discursivamente para construir esta posición de poder. Este personaje tiene su respectiva correlación histórica con el hijo de un curaca y ayudante del doctor Ávila (Acosta 1984). Según Alan Durston y José de la Puente Luna, este indio litigante pudo ser el autor del *Manuscrito*. Existen varios elementos que conducen a pensar que Choquecasa cumplió un rol activo y fundamental en la preparación del texto, pues su padre Gerónimo Cancho Guaman, curaca de San Damián, formó parte del largo litigio que enfrentaba a las comunidades de Yaucha y Picoy, contexto en el que se enmarca la elaboración de este documento. Por otro lado, es de consenso que en el *Manuscrito* hay un subtexto en el que predomina un discurso legal que versa sobre el derecho de posesión de tierras mediante la genealogía de deidades protectoras de las comunidades. Este conocimiento jurídico implica necesariamente la participación de un enunciador instruido en el lenguaje del derecho y capaz de poder expresar sus pretensiones a un nivel simbólico como se deduce de la estructuración del *Manuscrito*. Sin embargo, es difícil aún asegurar la autoría exclusiva de Choquecasa en la redacción del texto, por la forma en cómo ha llegado hasta nosotros el *Manuscrito*; aunque sí sería posible reconstruir o problematizar los intereses que están en juego en la inclusión de la historia de un indio notable que lucha contra el demonio. En ese sentido, el análisis del relato de Cristóbal Choquecasa, en los capítulos 20 y 21, nos permite identificar las estrategias textuales

CAPÍTULO IV Y 15

Decían en tiempos de los conquistadores incas venidos del Cusco que el huaca conocido como Cuniraya Huiracocha había existido desde tiempos muy antiguos, anteriores a Pariacaca —de quien decían era su hijo— y a todos los demás huacas.



Cuniraya está asociado a Kon, deidad del valle del Chillón. El de Viracocha, en cambio, es un culto panandino presente al comienzo o al final de grandes cambios...



Poco antes de la llegada de los huiracochas españoles, Cuniraya se encaminó hacia el Cusco. Al llegar allí habló con el inca Huayna Cápac...



Vamos al Titicaca, hijo. Allí te haré saber lo que soy. Pero primero...



...da la orden a tus hechiceros y sabios que se presenten ante nosotros para darles indicaciones precisas antes de enviarlos a los valles de la costa.

Ya lo habéis oído, ¡llamadlos de inmediato!



Los convocados fueron presentándose uno por uno.

Yo ¡Oh Inca!, soy animado por mi padre Condor.

Yo por mi padre wamani ¡el Balcón!

A mí me anima Wayanay, la golondrina...



Id hacia las regiones bajas. Allí diréis a Pachacamac: "Me envía vuestro hijo Cuniraya; dice que le remitas a una de sus hermanas". Así hablarán. Tienen cinco días para ir y volver.

Entonces los sabios y sacerdotes del inca partieron. El emisario animado por la golondrina les tomó la delantera a los demás y llegó primero a su destino, haciendo saber a los sacerdotes de Pachacamac lo que se había ordenado.

Esta caja es para el Inca. Sólo él debe abrirla.

Así será.

Pero, cuando ya estaba por llegar a Cusco...



No resisto el hambre y la curiosidad. Voy a ver si trae algo que comer.

que empleó el enunciador para revestir a este indígena converso de autoridad y legitimidad.

2.1 EL MODELO

HAGIOGRÁFICO COMO FUENTE DE LOS RELATOS EJEMPLARES

El contacto permanente del autor con el lenguaje de la doctrina y de los catecismos permite especular que tenía conocimiento de las formas narrativas que utilizaban los predicadores para instruir a los indios en materia de fe. Una de estas formas era el relato de corte hagiográfico.

Sobre la importancia de la hagiografía en los manuales de predicación, Manuel Pérez señala que los relatos hagiográficos «fueron desde los primeros tiempos del cristianismo fuentes privilegiadas de historias ejemplares, pues las vidas de santos constituían el paradigma por excelencia, el mejor modo de vida a imitar en cualquier circunstancia, a excepción por supuesto de la vida de Cristo» (2011: 126). La naturaleza de estas historias extraídas de ejemplos bíblicos, de pláticas religiosas de eventos del pasado de una comunidad servían como forma de prueba del poder de Dios y como un «modo completo de pensamiento y de aprendizaje, donde buena parte de los conocimientos buenos y malos se aprenderían vía la observación» (130). Siguiendo este modelo de instrucción, las poblaciones colonizadas debían asumir los nuevos códigos y valores de la religión, aun si no los entendieran bien, y desterrar lo que a los ojos del español era la causa de su desgracia: su idolatría.

La hagiografía dentro del discurso evangelizador se asumía como una prueba retórica que incluía determinadas condiciones

para generar un efecto en el receptor. El relato hagiográfico constaba de cuatro elementos ineludibles: el personaje ejemplar, la presencia sobrenatural, el elemento milagroso y la intervención de la divinidad. La suma de estos cuatro elementos confirmaba su verosimilitud y su eficacia en el adoctrinamiento del público al que iba dirigido. Estos cuatro elementos —y condiciones— se reúnen en el relato de Cristóbal Choquecasa, pero sus motivos se actualizan ya que su fin no es otro sino la legitimación religiosa de la sociedad indígena que acepta la nueva doctrina.

En el modelo hagiográfico tradicional, el personaje ejemplar era por lo general un santo, un mártir o algún personaje histórico de la gentilidad que servía para probar una verdad dogmática. En el caso del *Manuscrito*, estamos frente a un personaje que pertenece a la actualidad del propio enunciador: «...don Cristóbal de quien ya hablamos, vive todavía» (Taylor 2008: 93). La utilización del presente puede sugerir la necesidad del enunciador para construir la verosimilitud de los hechos narrados como una prueba de fe, lo cual también se corrobora cuando se pretende demostrar la veracidad de la narración mediante las garantías que da el lenguaje religioso y legal: «Antes de narrarlo, don Cristóbal hizo juramento sobre la cruz» (2008: 93).

Para la construcción modélica del personaje, es necesario dotarle de las atribuciones que cualquier santo ostentaría: ser un personaje digno de imitación, representar el alcance de una perfección moral y espiritual y, por ende, ser digno de admiración (Pérez 2011). El personaje de Cristóbal Choquecasa no es precisamente un representante religioso, pero sí un hombre de fe y su lucha contra el demonio puede

ser entendida como un modelo de prestigio que había que reproducir. Si bien, no es capaz de hacer milagros, tampoco el santo estaba en la condición de reproducirlos por sí mismo, ya que el «milagro hagiográfico solo se proponía para suscitar la alabanza del poder de Dios» (2011: 135). Este modelo le permite al enunciador del *Manuscrito* demostrar la omnipotencia de Dios a través de un personaje que se servirá de las armas de la religión cristiana, la oración y la cruz, para salir airoso de su enfrentamiento con el demonio: «Así, don Cristóbal adoró a Dios, nuestro señor, gritando muy fuerte todas las oraciones que sabía, y recitó repetidas veces la doctrina desde el comienzo hasta el fin» (Taylor 2008: 93).

A ello hay que sumar que la lucha de Choquecasa contra el demonio está precedida por un hecho familiar que sirve para enfatizar el dramatismo de su combate. Su padre, don Gerónimo Cancho Guaman, fue un principal del pueblo que, según la información recogida por el enunciador «vivía desde pequeño muy correctamente puesto que [...] también aborrecía a estos huacas. Sin embargo, al momento de morir, engañado por el demonio, cayó en este pecado de la idolatría y, engañado por varios hombres ancianos y diabólicos, cuando estaba a punto de morir, se confesó según los ritos gentílicos» (Taylor 2008: 93). Según la doctrina, la idolatría cometida por el padre de Choquecasa inevitablemente lo condena: «Nuestro Señor Dios sabrá dónde se encuentra ahora» (93) y el relato repetirá de un modo cíclico el engaño del demonio sobre el heredero de Cancho Guaman, pero que este podrá sortear y salir triunfador de él. De este modo, es posible advertir que la historia del

indio converso Cristóbal funcionará como un episodio de redención que pretende salvar, si no el alma, el prestigio social del padre como víctima del engaño de los hechiceros, servidores del demonio.

Por otra parte, la elevación espiritual de Cristóbal Choquecasa será proporcional al adversario que deba enfrentar, en este caso la huaca Llocllayhuancupa.

Este demonio es la presencia sobrenatural que el relato hagiográfico requiere y que «en las hagiografías concentraría la atención preceptiva o rectora de la Iglesia» (Pérez 2011: 137). Sin embargo, para Duviols, Estenssoro y Rubina es posible notar cierta complejidad en la atribución de supay a esta huaca que aparece en varias partes del conjunto de relatos. Celia Rubina nota, por ejemplo, que hay una ambivalencia en su representa-

ción pues la luz cegadora que se le atribuye es también marca distintiva de otras divinidades en el *Manuscrito*: Cuniraya cuando ilumina la tierra al mostrar su traje de oro luego de abandonar su miserable apariencia y Huatiacuri al vencer al soberbio cuñado también «cegándolo con un traje resplandeciente» (Rubina 2015:35). Siguiendo con esta misma idea, al principio del capítulo 20, la naturaleza de Llocllayhuancupa se acerca a la de una divinidad benéfica y tutelar del pueblo checa. El enunciador

narra que el huaca era hijo de Pachacamac y había sido enviado a custodiar a esa comunidad, por lo que la gente del lugar lo recibió con gran regocijo y le levantaron un santuario donde sacrificaban animales en su honor, pero al ver que con el tiempo le dejaban de adorar el huaca se retiró donde su padre. Al notar su desaparición, el pueblo fue a renovar sus ofren-



Gerald Taylor, estudioso del *Manuscrito de Huarochiri*. Foto: Lamula.pe

das a Pachacamac y la deidad regresó. Desde entonces cuidaron con mucho celo los ritos, los cuales empezaron a ser combatidos por la llegada de Ávila y del curaca que era padre de Choquecasa. Sin embargo, al insertarse la historia de don Cristóbal —para afianzar la ejemplaridad de este personaje—, Llocllayhuancupa se reviste de todos los elementos negativos con el que la *Doctrina Christiana* había resemantizado la palabra supay, así el huaca aparece como mentiroso e infundiendo miedo.

Para vencer a este demonio, Cristóbal Choquecasa tendrá que apelar a la intervención de la divinidad, pues el milagro debe ser producto de «un acto devenido de la voluntad de Dios» (Pérez 2011: 140). En ese sentido, la alusión que se hace a la Virgen María es significativa pues revela la impronta del culto mariano en la región de Huarochiri y el conocimiento

mariano que poseía el autor del *Manuscrito* al referir aspectos como su rol de mediadora ante el Hijo y el Padre, y su categoría de *Regina*: «Ah madre, tú eres mi única madre. ¿Acaso este demonio malo me vencerá? Tú que eres mi madre, ayúdame, como una hermana, aunque soy un gran pecador, pues yo también serví a este mismo demonio. Ahora sí que sé que es un demonio. Éste no es dios, éste no podría hacer nada bueno. Tú, que eres mi única reina, sálvame de este peligro; in-

tercede con tu hijo, mi Jesús, para que me salve de las manos de este demonio malo » (Taylor 2008: 93-95).

La intervención de la Virgen no es aislada en el *Manuscrito*. Tal como lo señala Maya Stanfield-Mazzi (2013), en su redacción se intercalan pasajes que podrían explicar simbólicamente cómo se introdujo la devoción mariana en el mundo andino. Esto podría estar sugerido en el episodio del encargo de Cuniraya cuando

el mensajero abre la taquilla en donde encuentra una imagen «de una señora muy elegante y hermosa. Su cabello era como oro crespo; estaba vestida con ropa finísima y su tamaño era minúsculo» (Taylor 2008:77). Para Stanfield-Mazzi, la figura encerrada en una caja probablemente sea de la Virgen María que evidenciaría la llegada a los Andes de las imágenes religiosas y que en el *Manuscrito* prefigura el posterior triunfo de la evangelización:

The text goes on to say that when the box arrives to Huayna Capac, it is opened by the huaca Cuni Raya and the world lights up with lightning. While light was a feature of Andean visions of the divine, the Spanish friars in Peru often expressed the wish that native Andeans be «alumbrados», or illuminated, by the Christian faith. [El texto continúa diciendo que cuando la caja llega a Huayna Capac, esta es abierta por el huaca Cuniraya y el mundo se ilumina con relámpagos. Si bien la luz era una característica de las visiones andinas de lo divino, los frailes españoles en el Perú a menudo expresaban el deseo de que los andinos nativos fueran «alumbrados», o iluminados, por la fe cristiana] (Stanfield-Mazzi 2013: 31). [Traducción del autor].


Como el relato debe garantizar el triunfo pleno de Dios, el personaje se desplaza en dos espacios: el de la vigilia y el del sueño. Este último para la fe cristiana era el espacio predilecto del diablo pues «podía poblar de alucinaciones a sus víctimas» (Duvols 1977: 30). Además, un

hecho significativo en el contexto de la extirpación de idolatrías es que la imaginación de los pobladores andinos era más vulnerable y podía crear fantasmas ilusorios y no pensamientos razonados (MacCormack 2016). ¿Qué quiere demostrar el enunciador con la inclusión de este espacio que era vedado y visto con peligro por la doctrina? Creemos que quiere mostrar el triunfo de Dios en los dos niveles y sugiere que la agencia de este indígena converso garantiza simbólicamente la continuación de la evangelización: «Desde esa época hasta hoy, don Cristóbal continuó venciendo a los demás huacas de la misma manera, en sus sueños. Muchísimas veces ha vencido también a Pariacaca y a Chaupiñamca. Y a la gente le ha seguido diciendo que éstos son demonios» (Taylor 2008: 99). De esta manera, el sueño adquiere otro valor, ya no se asocia solo con el lugar del diablo, sino que se manifiesta como una verdad que es transmitida bajo la forma de oráculo, en el sentido que prefigura la continuación de la batalla contra las idolatrías. En el campo de los signos, este sueño anticipa los hechos futuros de la vida del soñante e indican una promesa de continuidad en la defensa de los valores de la nueva religión.

Finalmente, como señala Estensoro, el argumento de esta lucha contra el demonio puede servir para ser «vista como una forma de ganar un acceso a un catolicismo irreprochable» (1998: 319), en el sentido de que el enfrentamiento de Cristóbal Choquecasa es una representación del paso de la extirpación física de los cultos a una legitimación religiosa de esta sociedad indígena que acepta la nueva doctrina. Además,

su condición de hijo de cacique le permitirá cumplir con «el rol que le correspondería en tanto autoridad indígena de cambiar y multiplicar los códigos de legitimación colonial de su comunidad» (1998: 323). Por ello, es significativo que este relato emplee el lenguaje de los dos discursos institucionales en el mundo colonial: la religión y el derecho.

3. CONCLUSIÓN

La inclusión de la historia de Cristóbal Choquecasa y su lucha contra Llocllayhuancupa reproduce un modelo hagiográfico para representar la batalla continua contra las idolatrías en la región de Huarochirí. Esta lucha permite también replantear la posición de los indígenas en su relación con la nueva religión, y más precisamente la de la elite indígena en donde se ubica este personaje. Tal como se observa en los dos capítulos analizados, la figura de Cristóbal Choquecasa funciona como modelo de ejemplaridad. Se aspira mediante este personaje a imitar los nuevos códigos, ya que así se fortalece el proceso de evangelización y el retroceso de las prácticas idolátricas que el enunciador del *Manuscrito* constantemente denuncia como formas que sobreviven disfrazadas en los cultos cristianos. Por otra parte, el afianzamiento de la conversión de este indio es fundamental dentro de las posibles necesidades de prestigio y poder de esta elite en la sociedad colonial. En ese sentido, estos pasajes del *Manuscrito de Huarochirí* podrían funcionar como credenciales de garantía para un enunciador que busca construir su autoridad como interlocutor válido y en representación de los intereses de su comunidad ante las instituciones dominantes del poder público. 

Bibliografía

- Acosta, Antonio
1987 «Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila». En Taylor 1987: 553-616.
- Doctrina Christiana
1984 [1584] Edición Facsimilar. Lima: Petróleos del Perú.
- Duviols, Pierre
1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durston, Alan
2014 «Cristóbal Choquecasa and the Making of the Huarochirí Manuscript». En Ramos, Gabriela y Yanna Yannakis (Eds.). *Indigenous Intellectuals. Knowledge, power, and colonial culture in Mexico and the Andes*. Durham and London: Duke University Press.
- Estenssoro, Juan Carlos
2003 *Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532 – 1750*. Lima: IFEA – Instituto Riva Agüero.
- Griffiths, Nicholas
1998 *La Cruz y la serpiente. La represión y el surgimiento religioso en el Perú Colonial*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MacCormack, Sabine
2016 *Religión en los Andes. Visiones e imaginación en el Perú Colonial*. Arequipa: Ediciones el Lector.
- Marzal, Manuel
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pérez, Manuel
2011 *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Navarra: Iberoamericana-Vervuert.
- Puente Luna, José Carlos de
2015 «Choquecasa va a la Audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del manuscrito quechua de Huarochirí». En *Histórica*, XXXIX, 1, pp.139-158.
- Rama, Ángel
1984 *La ciudad letrada*. Hannover: Ediciones del Norte.
- Rubina, Celia y Lilian Kanashiro (Eds.)
2015 *El Perú a través de sus discursos. Oralidad, textos e imágenes desde una perspectiva semiótica*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Stanfield-Mazzi, Maya
2013 *Object and Apparition. Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Taylor, Gerald
1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción del castellano. Lima: IFEA – Instituto de Estudios Peruanos.
2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: IFEA – Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
2008 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA – Instituto de Estudios Peruanos – Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tercer concilio limense
1982 [1582-1583] Edición conmemorativa del IV Centenario. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.

