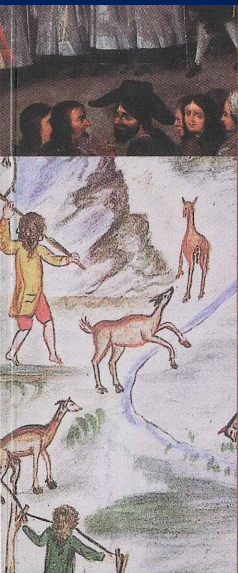




El hombre y los Andes

Homenaje a Franklin Pease G.Y.

Capítulo 63



Javier Flores Espinoza
Rafael Varón Gabai (editores)



Tomo II

Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima-Perú
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11
Telefax: 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición, diciembre de 2002

Fotografía de solapa

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

Fotografías de carátula

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

La imagen de los Incas en la Ilustración peruana del siglo XVIII¹

Al maestro, con profunda admiración y cariño

DURANTE EL SIGLO XVIII, y sobre todo en las últimas décadas de esa centuria, los ilustrados peruanos —a través de sus escritos— estaban *imaginando* el país que habitaban con los múltiples aspectos que lo componían. Los Incas se hallaban entre los diferentes elementos a los que hacían referencia estos escritores. Intelectuales, proyectistas y demás hombres de ciencia se expresaban sobre el pasado incaico, cuando lo hacían, confrontando sus opiniones con las tradicionales crónicas o las percepciones de los viajeros. En las pinturas y las dramatizaciones se manifestaban diversas representaciones de los Incas. Asimismo, en los periódicos y libros que circulaban en la época aparecía su imagen, enmarcada dentro de un discurso nacionalista criollo que tendría gran influencia en la construcción del imaginario peruano decimonónico. Estas mismas imágenes eran interpretadas, también, desde un nacionalismo incaico.

En este sentido, nuestra investigación apunta a la reconstrucción de la imagen de los Incas en el pensamiento ilustrado con el fin de reflexionar sobre su injerencia en el surgimiento de un imaginario nacional en el Perú. Por otra parte, pretendemos ver cuán cerca o cuán lejos se encontraba esa imagen ilustrada del pasado andino prehispánico de los planteamientos de algunos destacados cronistas del XVI, en especial de Garcilaso, tema al que Franklin Pease abocó su estudio. Para ello, presentaremos primero el contexto desde el cual se crea y recrea la imagen de los Incas en el siglo XVIII, transitando entre los nacionalismos, el reformismo borbónico y el periodismo, entre otros aspectos relevantes; seguidamente daremos cuenta de algunos de los elementos que posibilitaron la construcción de esa imagen a partir de la historia, para luego incursionar en los elementos que vieron, analizaron o em-

1 Para la preparación de este artículo me sirvieron de mucho las conversaciones con Rodolfo Cerrón-Palomino, Marco Curatola y Liliana Regalado, a quienes agradezco sus iluminadoras reflexiones. Asimismo, han sido de mucha ayuda los aportes bibliográficos de José Ragas.

plearon los contemporáneos, como son las lenguas andinas y los monumentos, permanencias de ese pasado glorioso de acuerdo con los contemporáneos y que representarían los albores de una lingüística y una arqueología nacionalistas. Recurriremos también al discurso iconográfico presentado a través de los lienzos y a las representaciones vivas del pasado inca, manifestadas en las dramatizaciones y teatralizaciones coloniales. Finalmente, planteamos cómo en el siglo XVIII fue cobrando consistencia la idea del glorioso pasado incaico, alejado casi completamente de los habitantes andinos, que se supone lo representarían. La idea de estas breves páginas, entonces, es discutir algunas de las ideas expuestas en los trabajos clásicos de importantes historiadores y plantear nuevas preguntas a partir de las recientes investigaciones. Como nos hacía recordar siempre Franklin Pease en sus interesantes clases, ¿qué tipo de historia buscaría escribir el historiador que no se formulara preguntas y se planteara problemas?

La construcción de la imagen y su contexto

La imagen de los Incas en el siglo XVIII se construyó, o más bien se reconstruyó, en el contexto de una mentalidad ilustrada, como la ha denominado Sánchez-Blanco (1999) para España. Esta ilustración, sin embargo, no sólo era patrimonio de las elites, como se ha venido sosteniendo, sino que también llegó a otros estratos de la sociedad colonial a través de múltiples vasos comunicantes que todavía están por estudiarse. En este sentido, nuestro trabajo cuestiona la tajante separación entre cultura de elite y cultura popular, como se viene demostrando en recientes investigaciones (Estenssoro 1996).

Asimismo, no podemos olvidar que esta visión ilustrada del pasado incaico se enmarca en el Perú que vive el impacto del reformismo borbónico y sus consecuencias en todos los niveles del sistema colonial. Las reformas borbónicas, como también lo muestran recientes estudios, constituyeron un proyecto integral que intentó abarcar diferentes aspectos de la sociedad colonial. Dentro de éstos se hallaban los proyectos de carácter cultural que quedaron trancos con la invasión napoleónica, las guerras de independencia y el caudillismo de los primeros tiempos republicanos. Sin embargo, muchas de estas iniciativas y de las ideas que se escondían detrás de ellas, fueron retomadas cuando el estado republicano se asentó. En este sentido, como acertadamente señala Scarlett O'Phelan (1999; véase también Fisher 2000a), los ilustrados de la segunda mitad del siglo XIX fueron herederos de la ilustración borbónica. Por ello, las raíces del proceso de construcción de una sociedad burguesa y de su imaginario en el Perú del siglo XIX deben buscarse justamente en ese contexto, que evidenció el complejo tránsito a la modernidad (Castro 1994). En esta encrucijada se sitúan tanto la imagen del indio como la del Inca.

Dentro de esta cultura ilustrada, el periodismo también cumplió un importante papel, que iba más allá de su sola existencia material y de la información que ofrecía al público lector. En efecto, como lo ha señalado el estudio pionero de Jürgen Habermas (1981) para el contexto europeo, el periodismo tuvo un papel trascendental en la gestación de la opinión pública. La esfera pública política surgió de la esfera pública literaria en los salones, los cafés y los periódicos, y en el siglo XVIII —como explica Roger Chartier (1995)— se convirtió en un espacio en

donde las personas privadas hacían un uso público de la razón; y gracias a diferentes mecanismos, principalmente los periódicos, se creaba una comunidad crítica constituida por todos los lectores, oyentes y espectadores que manejaban los temas de discusión (Baker 1994).

En nuestro contexto ocurriría lo mismo pues —siguiendo a Pablo Macera (1977a)— desde fines del XVIII, el periodismo peruano supuso y a la vez fue constituyendo la opinión pública. Los periódicos provocaron un efecto revolucionario en la comunicación, ya que por su frecuencia suministraron una lectura continua y simultánea sobre temas en relación a los cuales se buscaba estimular la discusión. Así crearon un público permanente al que iba dirigida su publicidad y colaboraron en el proceso de diferenciación entre los espacios privado y público, que se fue haciendo patente en esta centuria. Tanto el *Mercurio Peruano*, editado por la Sociedad de Amantes del País, como el *Diario de Lima*, publicado por Bausate y Mesa, contenían información sobre los incas que era comentada y recreada en los espacios de sociabilidad de la ciudad.

El periodismo significó una nueva forma de pensar el país, de forjar un imaginario nacional en la perspectiva de Benedict Anderson (1993). En efecto, era la época de los nacionalismos en el mundo y en el contexto peruano se fue consolidando un nacionalismo criollo, cuyas raíces se hundían en los siglos XVI y —sobre todo— XVII (Brading 1991; Lavallé 1993). Mucho del discurso ilustrado, entonces, estaba teñido por la reivindicación de los criollos peruanos frente a los europeos (Gerbi 1960). Criollos, españoles y mestizos vieron el pasado incaico desde este nacionalismo criollo, que no era compartido solamente por los criollos. Sin embargo, si bien ese será a la larga el nacionalismo triunfante, tradicionalmente se había olvidado la existencia de un nacionalismo inca. Ambos nacionalismos apelaban, de manera diferente, a la imagen y la retórica en torno a los Incas. Finalmente, para concluir el cuadro del contexto, los movimientos sociales encarnados en el de Túpac Amaru, colaboraron indiscutiblemente en la forja de esta imagen, que exploremos a continuación.

La historia de los Incas y la construcción del pasado peruano

La importancia de la historia en la época de las Luces es patente y notable. En el país, este interés ilustrado sumado a una corriente nacionalista criolla, llevó a la búsqueda de las raíces de la nacionalidad en el pasado. Por eso hubo una preocupación por incorporar a los Incas en la construcción de ese pasado propio desde un punto de vista, a todas luces, criollo. En las páginas periodísticas de aquella época, múltiples elementos que componían el país aparecían con un origen, un pasado que en muchos casos se remitía a la época incaica. En un artículo sobre los yaravíes se anota “que es originario de nuestra Patria”,² mientras que el estudio de Unanue (1794) sobre la coca se inicia remontándose a la época incaica. Como señala Franklin Pease, la influencia de Garcilaso de la Vega fue esencial en este proceso y

2 “Rasgo remitido por la Sociedad Poética sobre la Música en general, y particularmente de los Yaravíes”. *Mercurio Peruano* [Lima], tomo III, No. 101 (1791). La crítica a este artículo se encuentra en el tomo IV, Nos. 117 y 118 (1792).

su eco se dejó escuchar también en los siglos siguientes. En el siglo XVIII los *Comentarios reales de los incas* se divulgaron gracias a la edición que hiciera en Madrid el célebre editor y bibliógrafo Andrés González Barcia. Su reedición, realizada entre 1722 y 1724, se difundió con amplitud en el virreinato del Perú. El propio Túpac Amaru lo consideraba un libro de consulta permanente y muchos otros *curacas* andinos también lo poseyeron. En este sentido, González Barcia desarrolló una importante tarea editorial, que permitió el acceso a una serie de cronistas que nuevamente llegaron a manos de los intelectuales de fines del XVIII y que aparecen citados en sus obras o en los periódicos de la época (Pease 1992a).

La mayoría de los autores reseñados no dejan de citar como fuente autorizada al cronista mestizo. Es el caso de Ignacio de Castro (1978) que, para su exposición, recurre constantemente a Garcilaso, a quien admira y considera una autoridad en el tema. Este autor comienza su obra con la historia citadina del Cuzco en tiempo de los Incas, aludiendo a su fundador Manco Cápac. Más adelante sostiene que la fundación de Lima significó la decadencia para el Cuzco, capital sagrada. Sin embargo, como veremos, el discurso garcilasista del pasado andino se manifestó no sólo en el texto escrito, sino también en las pinturas y las dramatizaciones, del mismo modo que los viajeros devolvieron una imagen del imperio inca, construida a partir de su presencia o no por estas tierras.

No hay que olvidar que las obras europeas, especialmente francesas, que mostraban una imagen de los Incas, eran muy populares en esos tiempos.³ De las obras francesas producidas para la literatura, el teatro y el ballet, destacaron, según Macera, los *Incas* de Marmontel (1991 [1747]) y las *Cartas de una Peruana* de Madame de Graffigny (1777),⁴ que traducidas a varios idiomas, se convirtieron en los *best sellers* de sus respectivas épocas. Dichas obras colaborarían en la reconstrucción de una imagen de los Incas, donde la lengua, los monumentos y la población indígena fueron rescatados a través de la memoria o destinados al olvido.

El discurso criollo sobre las lenguas andinas

Las lenguas andinas tuvieron un lugar dentro de los nacionalismos criollo e inca del XVIII, al colaborar en la definición de identidades al interior de la sociedad colonial. Es más, las elites indígena y criolla emplearon el lenguaje en la elaboración de discursos políticos a lo largo de un siglo de rebeliones anticoloniales y aún después. Eso explica, por ejemplo, el por qué de la política represiva frente al quechua y sus manifestaciones, emprendida —aunque sin mucho éxito— por Areche y las autoridades coloniales luego de la rebelión de 1780. Los criollos y la burocracia colonial entendieron bien cómo la lengua podía ser expresión de una identidad indígena y por ello, hacer pligrar las bases del régimen colonial. Pero estos mismos

3 Algunos títulos son: *Moctézume*, de Ferrier (1702); las *Indes Galantes*, las *Indes Cantantes*, las *Indes Danzantes*, el *Ballet des Romains* (1735-36), *Alzira*, de Voltaire; *Les Sauvages* de Riccoboni y Romagnesi (1736), *La Peruvienne*, de Boissi (1784); *Manco Capac* de Le Blanc, entre otros. Véase Macera (1976).

4 Agradezco a José Cárdenas el acceso a la obra de madame de Graffigny (1807).

criollos la emplearían más tarde para apelar a la imagen de los Incas como símbolo nacional.

Si bien son escasos los estudios sobre el quechua y las lenguas andinas en este siglo en comparación con el gran esfuerzo de los evangelizadores de los siglos XVI y XVII, tal como señalara Macera, ello no significó una total despreocupación por este tema dentro del discurso ilustrado peruano. A este respecto, César Itier (1995) refuta la tesis de una “edad oscura del quechua literario”, calificación utilizada por Rowe, afirmando que no resiste a la crítica si hacemos un examen más atento de las fuentes. Al parecer fue el Siglo de Oro del quechua literario, pues las obras *Ollantay*, *Usca Paucar* y *El pobre más rico* fueron compuestas en el siglo XVIII.⁵ Además, Itier cita la “Bibliographie” de Rivet y Créqui-Monfort en que se mencionan numerosos diccionarios, gramáticas y textos catequísticos que no llegaron a la imprenta, lo cual nos debería llevar a revisar de modo más profundo la política española frente a las lenguas dentro del marco del reformismo borbónico. Sabemos que los criollos estaban enfrascados en toda una discusión acerca de la lengua moderna, contraria a la barroca, que era expresión de la nueva mentalidad ilustrada (Macera 1977c). Las ideas de estos intelectuales reflejaban el intento de poner en marcha un proyecto lingüístico de acuerdo con los nuevos cánones culturales.

Lo novedoso en este siglo fue la perspectiva desde la cual se valoraron las lenguas. Si bien hubo un desinterés por las autóctonas debido a la política expansionista del español como lengua, esta situación contrastaba con la curiosidad científica por el lenguaje que surgió con la Ilustración. Ellas inclusive formaron parte de la construcción de identidades e imaginarios nacionalistas durante el siglo XVIII. En este sentido destaca la voz del tarmeño José Manuel Bermúdez, quien escribió un extenso elogio del quechua en sucesivos números del *Mercurio Peruano* (1793). En el artículo se resalta la utilidad y la belleza de las lenguas nativas, además de la necesidad de su conocimiento para el estudio de la cultura que la engendró, pues “con la perfecta inteligencia del Idioma Americano se podrían descubrir muchos monumentos para ilustrar su historia pasada”. Asimismo critica la política oficial de castellanización —dando actualidad a su escrito—, argumentando que:

“Se creería que poco pierde el mundo sabio con la destrucción y total olvido de esta lengua: que sería del todo ociosa, substituyéndole la castellana, para que fuese el idioma de todos los naturales, que así tuviesen el mismo labio de sus vencedores. Plan ciertamente plausible en la teoría: pero ¿será asequible en la práctica?”.

Seguidamente señala casos históricos en los que este plan no llegó a plasmarse en la realidad, tal como los imperios romano, español e incaico, en los que no se pudo imponer una sola lengua para el conjunto de los habitantes. También destaca la importancia de los diccionarios y gramáticas, así como el proyecto de publicación de una gramática precedida por un tratado de ortografía, que estarían a su cargo, para luego incursionar en la “Historia de las antigüedades y sucesos recientes de nuestra América”. A su vez, Unanue (1791) también relaciona el estudio de la lengua con el conocimiento de la cultura y la historia andinas, señalando que a través del “examen de la lengua quechua, se podrá conjeturar el grado de civiliza-

5 Véase Ricardo Silva Santisteban, ed. (2000).

ción a que ascendieron, y aun la duración de su imperio”. De la misma manera muchos autores, aunque no se ocupaban directamente del tema lingüístico, lo mencionaron en sus obras, poniendo de manifiesto una serie de fenómenos que los lingüistas estudian en la actualidad como la formación del castellano andino. Es el caso de Ignacio de Castro cuando habla del predominio del quechua en el Cuzco y cómo éste había perdido su nativa elegancia, en tanto que el castellano se había visto obligado a aceptar vocablos indígenas.

La disertación de Bermúdez (1793) es representativa de toda una corriente que se inicia en esa centuria y está relacionada con el estudio comparativo de las lenguas realizado por el padre jesuita Lorenzo Hervás y Panduro, el primero en incorporar las lenguas indígenas, como el quechua y el aimara, en el cuadro de la filología universal, a quien se hizo referencia en el periódico. Es decir, los estudiosos locales estaban al tanto del proyecto de este intelectual que se hallaba en Europa, y querían colaborar con él o emular su obra⁶.

Si bien en esta centuria se cerró la cátedra de quechua en la Universidad de San Marcos, hubo otros estudios sobre las lenguas nativas. Entre ellos destacan los trabajos de Mercier y Guzmán, que no se reducen, como afirmara Macera, a una simple réplica de los de Bertonio y más bien constituyen, como lo demuestra el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino (2000b), un testimonio de la continuidad y persistencia en los estudios sobre el aimara en la vieja escuela de Juli y “un verdadero ‘puente’ entre los estudios aimarísticos de corte clásico y los modernos iniciados por el ilustre viajero Middendorf a fines del siglo XIX”. Los autores convienen en que el estudio de las lenguas sufrió un duro golpe con la expulsión de los jesuitas en 1767; sin embargo, hubo importantes aportes que, en algunos casos, desarrollaron los mismos jesuitas en el exilio.

Asimismo, Eusebio Llano Zapata comparó el quechua con el latín y en este tiempo se imprimió el Catecismo del VI Concilio Limense (1773), como anota Macera. Tampoco hay que olvidar la obra que, en el plano lingüístico, hiciera el Obispo Martínez Compañón sobre la lengua en el norte peruano. También se reeditó dos veces la gramática quechua de Torres Rubio (1619), con adiciones del padre J. de Figueredo, en 1700 y 1754. Estas reimpressiones, que no han sido suficientemente valoradas por los historiadores, ofrecen a los lingüistas —tal como señala Calvo (1995)— la primera aportación al dialecto chinchaysuyo debido a unas 260 entradas que Figueredo añadió a la conocida gramática de Torres Rubio. Siguiendo a este autor, lo mismo ocurre con el vocabulario segundo de Juan de Velasco, posterior a 1787, por la novedad que encierra para el estudio del quechua ecuatoriano. Sobre el mismo tema se pueden mencionar las aportaciones del Anónimo de Praga y la *Breve Instrucción* de Tomás Nieto.

6 Bermúdez menciona en su disertación que la Sociedad había decidido publicar una carta de Joseph Santiago Concha, residente en Madrid, en la que inserta algunos trozos de la que le remitió Hervás, pidiéndole que le informase sobre las artes y diccionarios de las lenguas americanas. Por ese motivo, señala que el padre González lo motivó a que continuase su trabajo, que se publicaría por partes en el periódico o se imprimiría sólo por suscripción. *Mercurio Peruano*, No. 300 (1793).

Los aportes sobre estudios quechuas en el siglo XVIII se caracterizaron, según Calvo, por una mayor agilización del proceso didáctico y una representación mayor de la periferia, a través de los quechuas regionales por ejemplo, así como una mayor tendencia al universalismo y a las taxonomías que llevarían a estudios dialectales o de tipología lingüística como los que inauguró Hervás. En este sentido hubo una continuidad entre los estudios del siglo XVIII y los del XIX. Sin embargo, para tener un panorama más completo haría falta profundizar aún más en el estado de los estudios lingüísticos en este tiempo, así como en la concepción de la lengua que se manejaba en ese entonces, para relacionarlos con los procesos históricos del momento.⁷

Al lado de los estudios se hallaba la lengua que se empleaba cotidianamente y era testimonio vivo de la cultura andina. A este respecto, Itier (1995) señala que en el Cuzco existía un importante estrato indígena bilingüe que para comunicarse cotidianamente con el grupo criollo empleaba el quechua y no el español; es decir, que esa era la situación socio-lingüística que imperaba reproduciendo, en parte, las circunstancias del siglo anterior. Siguiendo a este mismo autor, el contexto socio-cultural e ideológico de las últimas décadas borbónicas y de inicios de la república, se había vuelto radicalmente adverso al quechua como instrumento de comunicación; por ello, de “lengua general” se había convertido en un objeto arqueológico: el “idioma del imperio de los incas”. Veamos como no sólo la lengua, sino también los monumentos, se enfocaban desde la arqueología.

Los albores de una arqueología nacionalista

En el siglo XVIII se manifiesta una preocupación por la arqueología, que va a prefigurar el mayor interés que va a tener en la centuria siguiente. La aparición de archivos, museos y bibliotecas responde a este ideal ilustrado de clasificación y taxonomía de la documentación y las evidencias del pasado. Por eso surge una fuerte corriente que promueve el coleccionismo de los objetos materiales del pasado, que en España se traduce en un interés por coleccionar, conservando y catalogando los restos materiales de sus colonias americanas (Cabello 1989). Asimismo museos, archivos y bibliotecas constituían, como señala Benedict Anderson, un mecanismo de construcción de un imaginario nacionalista, en el sentido de materializar el pasado y conservar la memoria de la nación a través de documentos tanto escritos como materiales.

En este ámbito destaca un estudio de Unanue (1791), en donde afirma que los restos arqueológicos representaban “la luz que nos esclarezca aquellos siglos de tinieblas”, pues durante la conquista se habrían perdido los archivos y los quipus, siendo alterada la tradición. Como buen ilustrado, se aprecia la preocupación por los documentos y testimonios. Esto haría necesaria la “interpretación de los fragmentos y ruinas antiguas, para completar el imperfecto retrato que nos trazó Garcilaso de su antiguo imperio”. Unanue anota que las ruinas, a pesar de su destrozo, ofrecían materiales suficientes para estudiar las artes, ciencias y policía de sus artífi-

7 Estas reflexiones han sido fruto de una comunicación personal con Rodolfo Cerrón-Palomino.

ces. De esta manera presenta una revisión de los restos de Tiahuanaco, Chachapoyas, Pachacamac, Cuzco y Quito, ofreciendo descripciones y aludiendo a sus formas de construcción. En este sentido se expresa también Pedro Nolasco (1792) cuando exalta las obras hidráulicas, elogiando los andenes, las gigantescas piedras talladas, de gran magnitud y belleza, y los diferentes tipos de construcciones incas, distinguiendo las civiles de las religiosas. Según este autor,

“Las obras pues, que estos indios dejaron, principalmente en el Cuzco y en sus inmediaciones, son las más admirables. Su templo, su fortaleza, sus palacios arruinados y demolidos en mucha parte, estaban manifestando el poder y la grandeza de aquellos anónimos”.

Este autor destaca la necesidad de rescatar del olvido estos monumentos y afirma que su presencia demuestra que los hombres que fueron sus artífices, no pueden ser considerados incivilizados. Desde su perspectiva, el desarrollo cultural de los incas guardaría relación con la grandeza de sus edificaciones.

Asimismo, el *Diario de Lima* publicó varios artículos sobre los restos arqueológicos⁸ y la religión de la población indígena del valle del Rímac⁹. El periódico alertó a su audiencia que dedicaría los jueves y domingos a la historia de los indios. Estos artículos periodísticos, publicados tanto en el *Mercurio* como en el *Diario*, revelarían una preocupación por este tema en los ilustrados y cierta difusión de estos contenidos entre la población. Hay que considerar que, por ejemplo, el *Mercurio* tenía 517 nombres de diferentes suscriptores, aunque son 531 las suscripciones, cifra muy respetable para la época, como señala Clement (1997: 62-89). Sin embargo, esta cantidad no corresponde al número de lectores, pues muchas más personas accedían a la información periodística sea porque un ejemplar era leído por más de un individuo, o sea a través de la lectura en voz alta y los comentarios en los espacios de sociabilidad de la ciudad.

Como señala Macera (1977d), punto aparte merece la obra del obispo Martínez Compañón (1997), quien dedicó un tomo de su obra a la arqueología del norte peruano, que presentaba planos y descripciones detalladas, éstas últimas por desgracia perdidas, quedando hoy sólo su colección de antigüedades enviadas a España. En la obra eran 108 las acuarelas arqueológicas, estando en primer lugar la cerámica costeña, básicamente chimú, que constituía la mitad del conjunto; en segundo lugar 41 dibujos de arte mobiliario; y finalmente, mapas y planos de construcciones. Compañón dedicó su mayor interés a la arqueología costeña, siendo sólo tres las referencias a las culturas de la sierra.

A este conjunto de escritos se suman las descripciones de viajeros como el francés Feuillée, quien visitó Pachacamac, indagó sobre los orígenes de los indios de Arica y excavó una tumba prehispánica. Destaca entre ellos José Dombey, que investigó el valle del Rímac y la región cercana a Pachacamac, Lurín y Huaura, junto con algunos sitios de Tarma y Huánuco.

8 “Huacas, templos, adoratorios y entierros de los indios de este valle de Rímac...”. *Diario de Lima*, 7, 8, 9, 10, 11, 12 y 13 de marzo de 1791.

9 “Religión, culto, sacrificios y ritos de los indios de este valle de Rímac...”. *Diario de Lima*, 31 de marzo, 7 y 8 de abril de 1791.

La continuidad de este interés por la arqueología se evidencia en la obra del arequipeño Mariano Eduardo de Rivero, titulada *Antigüedades peruanas* (1958) y publicada por primera vez en 1827. De este modo, Rivero se convierte —según César Coloma— en el iniciador de la arqueología peruana y su obra se apoya en las ideas, estudios y debates desarrollados en el siglo anterior.

De esta manera, a través de la arqueología se iba imaginando el país desde un punto de vista criollo, ilustrado, para encontrar las raíces de la nacionalidad en el pasado andino prehispánico, que después serviría a los patriotas criollos para reivindicarse frente al colonialismo español. Muy probablemente otro sería el sentimiento indígena al apreciar los grandes monumentos de sus antepasados, sobre todo en el Cuzco. Esos mismos monumentos alimentarían el nacionalismo inca. Pero la imagen de los Incas también se recreó en los lienzos y las representaciones.

Los Incas en la pintura y las dramatizaciones

La pintura colonial cumplió una función política y religiosa a la vez, estando bajo el control de la autoridad. Desde el siglo XVI, lo representado a través de la pintura era sinónimo de verdad oficial o dogma religioso; por ende, la prohibición de las representaciones que no garantizaran el orden establecido estuvo presente. La pintura sirvió tanto para reforzar y justificar la conquista, como para garantizar la continuidad entre el estado incaico y la monarquía española. En este contexto se presenta la imagen de los Incas en la pintura del siglo XVIII. Desde principios de esta centuria, fue representativa la galería de Incas y emperadores españoles, que justamente reflejaba la idea de continuidad entre el incario y la colonia. Esta iconografía pasó por un proceso de reelaboración que fue arrojando diferentes versiones hasta bien entrada la república y se prestó para fines políticos distintos, pues la emplearon tanto las elites, criolla e indígena, como los estados, primero el español y más adelante el republicano. Buntinx y Wuffarden (1991) nos presentan un revelador análisis del programa iconográfico, que más bien “formaliza una idea que —con varios matices— se encontraba generalizada en el ambiente cultural de la época”.

El primer antecedente de esta iconografía, como lo ha propuesto Gisbert, lo encontramos en el sacerdote e intelectual limeño Alonso de la Cueva. Sin embargo, éste no estuvo solo, pues alrededor de él confluyeron criollos, mestizos, la elite indígena, clérigos y autoridades coloniales que participaron en la elaboración de una de las más representativas propuestas iconográficas, de influencia duradera. Ello abona la idea de que los diferentes sectores de la sociedad colonial participaron, en conjunto, en la producción de imágenes y discursos, siendo difícil o forzado muchas veces adscribir su autoría a un grupo determinado. Por otra parte, en el desarrollo de esta iconografía se expresó —como lo demuestran los autores antes citados— la estela de Garcilaso, pues el ilustre cronista mestizo sirvió como fuente para su producción e interpretación.

Siguiendo la obra de Cueva se hicieron muchas más, siendo la más conocida de las versiones que surgirían después, el grabado de José Palomino (diseñado por Villanueva) incluido en el *Viaje a la América Meridional* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, editado en 1748 y que tuvo gran circulación en América y Europa. A éste le

siguieron otras pinturas que se conservan hasta la actualidad.¹⁰ Si bien el origen iconográfico de las dinastías incaicas, así como de las representaciones de Incas de cuerpo entero, se remontaba a los siglos XVI y XVII, en el siglo XVIII cumplieron un papel de gran relevancia.¹¹ A ellas se suman las numerosas representaciones de los descendientes de los Incas que proliferaron en el siglo XVIII. Poseer estas representaciones daba prestigio, a la vez que servía para fines reivindicatorios o políticos. La nobleza indígena las empleó para consolidar su posición al interior de la sociedad colonial, una sociedad jerarquizada de antiguo régimen en la cual el status nobiliario era de gran importancia para lograr el acceso a nuevos ámbitos de jerarquía y poder. En este sentido se entiende la ofensiva artística de los caciques, quienes se representaban a la usanza inca o como donantes en las pinturas dieciochescas que lucían tanto en el ámbito privado como en los espacios públicos. Esto llevó a diferentes reacciones por parte de los grupos de poder, que respondieron empleando el mismo lenguaje iconográfico. Se desató, entonces, lo que Stastny (1993) denomina la “guerra de las imágenes”. Un caso representativo fue el *Matrimonio de Martín Loyola con la ñusta Beatriz o la Sucesión de los incas*, que representa la unión de la orden jesuita con la elite cuzqueña en la alianza matrimonial de la noble inca con el sobrino de San Ignacio, fundador de la orden. Todo ello explica por qué Túpac Amaru empleó en las pinturas —hechas con fines de propaganda y proselitismo durante la rebelión— a los atributos incaicos que la elite indígena utilizó y difundió como propios; y cómo luego de reprimido el levantamiento, el estado colonial prohibió estas representaciones (Estenssoro 1993).

Otro caso saltante es el de las representaciones del Corpus Christi, donde los indígenas principales aparecen portando los símbolos del poder incaico, reinterpretados en versión barroca durante el siglo XVII (Wuffarden 1996). En el programa iconográfico, entonces, aparece una elite indígena que así como reclama, por la vía legal, un reconocimiento de acuerdo con su rango en la sociedad colonial, de igual modo conquista un lugar ritual prominente que se traduce en la distribución del espacio pictórico. En efecto, la pintura tenía usos ambivalentes para esta elite indígena que no tenía ni una composición ni una posición homogénea en el orden colonial, pues para unos la pintura era parte de un nacionalismo inca reivindicatorio, mientras que para otros significaba el logro del ascenso social y su respaldo al sistema colonial. Por eso, por ejemplo, los *curacas* mandaron hacer réplicas de la famosa composición de Cueva, pero eliminando a los monarcas hispanos. Estas mismas representaciones fueron interpretadas y utilizadas políticamente por los criollos que buscaban construir su propio imaginario a partir del pasado, un pasado incaico del cual se estaban apropiando en sus términos. Por ello, estas pinturas no sólo

10 Siguiendo la iconografía de Alonso de la Cueva, están las representaciones de la Iglesia de San Francisco en Ayacucho (realizada antes de 1745), la del Beaterio de Copacabana (entre 1746 y 1759), la del lienzo mencionado en el testamento de José Fernández Guarachi en 1734 y la de la Catedral de Lima, que es el último cuadro dieciochesco. Véase Teresa Gisbert (1994).

11 El origen de la iconografía de la dinastía inca estuvo en unas pinturas, inspiradas quizá en las tablas que el virrey Toledo envió a Felipe II, mientras que las representaciones de cuerpo entero se remontan a los cronistas Guamán Poma y Murúa (Gisbert 1994). Un ejemplo tardío aparece en la obra de Sahuaraura (2002 [1838]); véase al respecto el sólido e importante estudio preliminar de Flores Espinoza (2001).

eran patrimonio de la nobleza indígena, sino que eran exhibidas por prominentes funcionarios del estado colonial o miembros de la élite española.

A estas representaciones se suma la pintura mural, que debió ser muy frecuente, y la escultura, como la de 1624 en Potosí por la canonización de San Ignacio de Loyola. Asimismo, las dramatizaciones también ofrecieron una interpretación del pasado incaico por parte de la propia población indígena y en ellas también se podía entrever la presencia del discurso garcilasista. En este sentido, Luis Millones afirma que un recuento de las fuentes nos ofrecería “la repetición incansable de la personificación de los incas” (Millones 1993). Esta no era una sola interpretación, la cuzqueña, sino que podían ser varias de acuerdo a las diferentes regiones que habían integrado el Tahuantinsuyo. En muchas de ellas aparecía la nobleza indígena ataviada a la usanza incaica, haciendo realidad lo que aparecía en las pinturas. Muchas de estas representaciones se han mantenido, con transformaciones, hasta la actualidad (véase Millones 1992, 1999). Sin embargo, ya en el siglo XVIII se habían consolidado las formas de visualizar y representar el pasado.

Lo que encontramos en la pintura y en las dramatizaciones también está presente en las letras. Por ejemplo, Unanue en su “Idea del Perú”, que se repite en cada edición de las *Gúías*, inicia su estudio del estado actual del país con la fundación del imperio del Perú por Manco Cápac y, más adelante, hace lo mismo al señalar las épocas de la historia del país. A continuación presenta una cronología de los soberanos peruanos, en donde consigna una lista de 14 incas seguida de los soberanos españoles (Unanue 1985: I, IX, X y XI). Asimismo, en el *Mercurio* apareció la secuencia de los trece Incas en forma de poema, que se dedicaba a la exaltación del gobierno de los mismos (Ganarilla 1792). Un escrito similar se publicó en el *Diario de Lima* sobre el gobierno de los Incas, cuya monarquía se iniciaba con Manco Cápac (Bausate y Mesa 1791). Este artículo, extractado de la *Crónica moralizada* de Calancha, daba cuenta de los acontecimientos destacados del gobierno de cada Inca, desde la fundación del imperio hasta el bautismo de Sayri Túpac (Martini 1998). Entonces, en los discursos literarios y escritos criollos también surgía este tópico tal como aparecía en la pintura y las dramatizaciones, en general consideradas propiamente indígenas. El criollismo habría reinterpretado esta imagen no sólo durante y después de la independencia, sino ya desde el mismo siglo XVIII en que los criollos se fueron apropiando del pasado incaico para fundar un imaginario propio, en el que los indígenas seguían ocupando un papel subordinado.

“Incas sí, indios no” a fines del siglo XVIII¹²

La imagen gloriosa del imperio incaico que contrasta con una imagen negativa del indígena, se fue consolidando en las últimas décadas del siglo XVIII y se manifestó a lo largo de la siguiente centuria. El indio fue visto por criollos y peninsulares desde un punto de vista ilustrado y moderno, enfatizándose sus aspectos económico y social, para proponer con optimismo planes de reforma. Este segundo

12 El título de este acápite evoca el importante aporte de Méndez (1993), que explora el nacionalismo criollo en el contexto de la Confederación Peruano-Boliviana.

indigenismo, como lo llama Macera para diferenciarlo de aquel que se dio en los siglos XVI y XVII, se expresó en los testimonios del arequipeño Feijóo y los limeños Victorino Montero y Llano Zapata a mediados del siglo XVIII, quienes creyeron en la inminencia de una reforma (Macera 1977b). Sin embargo, hay que considerar que muchos de estos testimonios —como apunta Víctor Peralta (1996)— corresponden a la corriente criticista y se expresaban todavía apelando a la escolástica; en este sentido, deben ser consideradas obras premodernas.

Montero, autor del *Estado político del Perú* de 1747, concibió a los indios como bárbaros e inclinados al ocio, por lo cual debía forzárselos a trabajar, pero con una legislación que los protegiera de los malos tratos y de los abusos de las autoridades coloniales. Por su parte, Llano Zapata señalaba que uno de los mayores problemas del indio era su falta de cultura, pero no su carencia de capacidad. Como anota Monguió, este prolífico escritor compuso sus *Memorias histórico-físico-apologéticas de la América Meridional* de 1761, y dedicó una de las disertaciones al imperio incaico, llena de elogios a las leyes de los emperadores Incas. De otro lado Feijóo, amparado por una larga experiencia administrativa, denunció los vicios del sistema colonial que habían llevado a la explotación y miseria de los indígenas.

Otro momento tuvo lugar a fines de siglo y quedó plasmado en parte en la obra de los Amantes del País, quienes —salvo casos excepcionales— no pueden ser considerados defensores del indio, pues compartían los prejuicios de la época con respecto al él. El retrato tradicional del indio y sus vicios plaga las páginas periodísticas, en las que el glorioso pasado homogeneizado en la idea de una cultura —la incaica— se opone radicalmente a la visión del indio contemporáneo. De él hablan incansablemente, de sus rasgos físicos y morales así como de sus costumbres y religión.¹³ En las descripciones de las intendencias y en artículos dedicados exclusivamente al tema, el indio aparece como un problema a resolver. Pero la imagen del mismo que se desprende de la lectura del periódico no es tan sombría pues, como apunta Walker (1996), a la par de un discurso hegemónico, hubo discursos alternativos que merecen ser tomados en consideración. No sólo por la crítica que hacen a la explotación del indio por el sistema colonial, sino porque consideran que éste tiene cualidades. Cabe recordar que dentro de la visión ilustrada, la educación tenía un importante papel, pues el hombre lograba progresar y ser feliz gracias a ella. O sea que, dentro de ciertos límites, para algunos el indio podía salir de su postración a través de su educación, ideas que se asoman en este momento y que se debatirían con fuerza a mediados del siglo siguiente.

El último momento se dio a raíz de las Cortes de Cádiz, en las que esa preocupación cambió de tenor porque por un lado, los criollos necesitaban que se tomara en cuenta a la masa indígena para tener más representantes, pero a la vez no les convenía que tuviesen representantes de su mismo grupo; y, por otra parte, estaba presente la influencia de las ideas liberales. Por eso, el intento constitucional hizo surgir los antagonismos inherentes a una sociedad estratificada y multi-étnica como la peruana. El indio estaba decidido a participar en su destino político y la

13 Véase la “Noticia de los trajes, supersticiones y ejercicios de los indios...”. *Mercurio Peruano*, tomo III, No. 78 (1791). “Discurso sobre la falsa religión y costumbres supersticiosas de los Indios del Perú”. *Mercurio Peruano*, tomo III, No. 98 (1791).

constitución fue un camino que se abrió para sus reivindicaciones, pero resurgieron conflictos al interior de la comunidad indígena. Al mismo tiempo, las respuestas que contaron con apoyo criollo pudieron expandirse más allá del control de los propios criollos. Estas contradicciones aparecieron y demostraron la imposibilidad de una reestructuración de la sociedad colonial bajo los auspicios de los representantes en Cádiz (Hünefeldt 1978).

Dentro de este cuadro es importante considerar las imágenes producidas por los europeos del otro lado del Atlántico. En las obras de los iluministas que no habían visitado América, como Marmontel, el indio era considerado un buen salvaje; en cambio, los escritores europeos que habían estado en Indias, como Frezier o La Condamine, coinciden en describirlos como borrachos, lujuriosos, disimulados o astutos, insensibles, apáticos, flojos y hasta estúpidos. Asimismo, Jorge Juan y Antonio de Ulloa los identifican como perezosos, insensibles y desleales (Ramos Gómez 1985). Por eso, Monguió (1985) concluye que para estos viajeros: “Descanse en paz la imagen del ‘bon sauvage’”. El contrapunto entre estas dos imágenes opuestas será una nota dominante en aquel siglo.

Frente a este nacionalismo criollo que va a oponer el paso del Inca glorioso al indio contemporáneo, se encuentra otro nacionalismo, representado por una elite indígena. Ambos tuvieron un papel importante en la producción de imágenes sobre el pasado andino. El movimiento nacional inca, según John Rowe, se basó en la revalorización del pasado incaico por parte de la elite indígena y los *curacas*, y se expresó a través de la vestimenta, los queros, las dramatizaciones, los tejidos, la fiebre por las genealogías y la lectura de Garcilaso. Sin embargo, esta revalorización del incario no fue privativa de los sectores indígenas, como hemos visto anteriormente, sino que en muchos casos mestizos y criollos también compartieron esta visión, lo cual no significaba que compartieran una misma identidad. Asimismo, siguiendo a este autor, el nacionalismo inca se manifestó en programas que buscaban un gobierno y una sociedad organizados en beneficio de la sociedad indígena y siguiendo la tradición inca. Ello significó el mantenimiento de la Iglesia y el gobierno, además de ampliar el acceso a la educación, entre otras cosas, lo que demuestra el nivel de la aculturación en las propuestas políticas indígenas durante el XVIII. Este movimiento fue un importante factor que impulsó las rebeliones hasta 1780 (Rowe 1976).

Por su parte, en un reciente estudio, Scarlett O’Phelan (1999) señala que la presencia de Túpac Amaru II como el último eslabón del movimiento nacional inca no va de acuerdo con la postura que asumieron los más renombrados linajes cuzqueños, como los Tito Atauchi, Sahuaraura y Choquehuanca, frente a la rebelión de 1780. Estos habían sido reconocidos y ratificados por la corona, y sus descendientes habían recibido privilegios y distinciones durante el siglo XVIII. En retribución a estas concesiones, todos se opusieron tenazmente a la rebelión tupamarista.

La fiebre por las genealogías y las probanzas de nobleza en la elite indígena se inscribe dentro de una política del estado español para favorecer a las elites coloniales con títulos nobiliarios. Esto dio oportunidad para el acceso a la carrera académica y eclesiástica. Es más, con las reformas borbónicas hubo una tercera posibilidad de inserción en el sistema colonial: la carrera de las armas. Por eso,

O'Phelan concluye que estos linajes no participaron del movimiento nacional inca. Sin embargo, sería bueno diferenciar lo que significó este movimiento en términos de identidad, de lo que constituyó en términos de posición política, pues ambos planos no van necesariamente de la mano. Recordemos que la sociedad colonial era una sociedad de antiguo régimen con jerarquías establecidas y mecanismos de ascenso social a los que aspiraron muchos grupos. Esta búsqueda de ascenso no era privativa de la elite indígena, los criollos desde muy temprano buscaron acceder a los elevados niveles de la burocracia colonial y la Iglesia, lo cual se expresó en conflictos en el siglo XVII, como lo ha estudiado Bernard Lavallé. De un modo similar procedieron los mestizos para lograr un espacio al interior de la sociedad colonial, como lo explica Bertha Ares (1997). Por otra parte, aquellos caciques que se insertaron en el sistema colonial en una posición favorable lograron varias de las reivindicaciones planteadas dentro del movimiento inca, como el acceso a la educación, la burocracia o la Iglesia, pero respaldando y defendiendo al sistema colonial que les había otorgado una posición privilegiada (Flores Espinoza 2001). Sin olvidar, además, los propios mecanismos andinos como las luchas interétnicas que se remontaban a etapas muy tempranas y que en muchos casos eran anteriores a la llegada de los españoles, y que explican las posiciones políticas adoptadas por los dirigentes indígenas en la rebelión tupamarista (Glave 1992).

Aun haría falta reflexionar mucho más acerca de la imagen de los incas en el siglo XVIII a partir de las diversas manifestaciones del nacionalismo criollo e inca que se pueden recoger en la documentación. Finalmente, lo escrito hasta aquí ha servido más para plantear nuevas preguntas y sugerir derroteros para futuras investigaciones, que para ofrecer respuestas. De esta manera, hemos querido colaborar con el merecido homenaje al maestro, quien —desde las aulas y su prolífica escritura— nos enseñó a pensar a los incas y nuestro país desde una perspectiva diferente: mucho más cercana a la realidad.

Bibliografía

Fuentes impresas

Bausate y Mesa 1791-1793.
 Bermúdez 1793.
 Castro 1978.
 Ganarrilla 1792.
 Graffigny 1807.
 Juan y Ulloa 1985.
 Marmontel 1991.
 Martínez Compañón 1997.
Mercurio Peruano 1965-66.
 Nolasco Crespo 1792.
 Rivero 1958.
 Sahuaraura 2001.
 Silva Santisteban, ed., 2000.
 Unanue 1791, 1794, 1985.

Fuentes secundarias

Anderson 1993.
 Ares 1997.
 Baker 1994.
 Brading 1991.
 Buntinx y Wuffarden 1991.
 Cabello Carro 1989.
 Calvo 1995.
 Carrión 1992.
 Castro 1994.
 Cerrón-Palomino 2000b.
 Clement 1997.
 Coloma 1994.
 Chartier 1994b, 1995.

Estenssoro 1993, 1996.
 Fisher 2000a.
 Flores Espinoza 2001.
 Gerbi 1960.
 Gisbert 1994.
 Glave 1992.
 Habermas 1981.
 Hünefeldt 1978.
 Itier 1995.
 Itier, comp., 1995.
 Lavallé 1993.
 Macera 1976, 1977a, 1977b, 1977c,
 1977d.
 Martini 1998.
 Méndez 1993.
 Millones 1992, 1993, 1999.
 Monguió 1985.
 O'Phelan Godoy 1995, 1999.
 Pease G.Y. 1992a, 1995a.
 Peralta 1996.
 Perisat 2000.
 Quijada 1996.
 Ramos Gómez 1985.
 Rowe 1976.
 Sánchez-Blanco 1991, 1999.
 Stastny 1993.
 Urbano, comp., 1993.
 Walker 1996.
 Wuffarden 1996.