

ENTRE NOÉ, SANTA ELENA Y MANCO CÁPAC: LA TEMPORALIDAD Y ESPACIOS DE ANELLO OLIVA

Carlos Espinosa

El mito de origen del cronista napolitano del siglo XVII Anello Oliva que aparece en la obra *La historia del reino y provincias del Perú* es inusitado¹. Es la única versión colonial de la historia prehispánica que señala un origen quiteño para la población andina, y para la dinastía de los incas, y la única anterior al siglo XVIII que postula líneas dinásticas paralelas en Quito y Perú. La sorpresa que provoca esta visión septentrional se acrecienta al considerar la falta de una motivación aparente para su geografía de los orígenes, y para su extensa genealogía septentrional de los incas: Anello Oliva a diferencia del quiteño Juan de Velasco, no poseía un vínculo afectivo con el reino de Quito que le hubiera llevado a resaltar el papel de esta región en el conjunto andino². No se le puede atribuir, en otras palabras, un “criollismo de periferia” que buscaba forjar una identidad autónoma para la audiencia de Quito con relación a los centros virreinales vecinos. En lo que sigue, intento esclarecer la procedencia del mito de origen de Anello Oliva, rastreando sus orígenes en tradiciones orales, en las disputas de la historiografía virreinal, y en los espacios desde los que se escribía historia en el siglo XVII³. Propongo que, lejos de ser un relato prehispánico, éste fue una invención colonial, que si bien contenía elementos andinos, respondía a juegos historiográficos vinculados a la política del siglo XVII; y que la peculiar geografía del mito derivaba de un giro que ocurrió en los marcos temporales y espaciales de la historiografía en el siglo XVII. Los lugares de enunciación desde los que se elaboraban memorias y los debates historiográficos de la época confluyeron para engendrar una profundización del tiempo histórico, y una regionalización de los escenarios que creaba la historiografía. El resultado fue que la historia centrada en la sucesión de los once o doce monarcas incas y en la región de Cuzco, dio paso a un relato que daba cuenta de lo que “hubo antes que señoreasen los Incas”⁴, lo que significó un desplazamiento del foco narrativo hacia lugares alejados de Cuzco.

Anello Oliva introduce el mito de origen en cuestión como una averiguación acerca de la genealogía del primer inca Manco Cápac: “...veamos quienes fueron sus

padres y donde nació. Noticia ser esta que no se hallará tan fácilmente en las historias por lo menos con haber visto y leído muchas no la he encontrado. ...” Su respuesta a este interrogatorio que ocupa el segundo capítulo del primer libro de la obra es un complejo relato que incluye una versión del poblamiento del Perú, un mito de las edades, y una épica dinástica de los ancestros de Manco Cápac. El relato empieza con una ola migratoria postdiluviana y ultramarina que aporta en “Caracas” (Bahía de Caráquez) en la costa ecuatoriana, cuyos integrantes se riegan por toda Sur América⁶. Entre los migrantes está Tumbé el progenitor que se establece en Tumba o Sumpa en la península de Santa Elena⁷. Sucede entonces el primer desdoblamiento del linaje de Tumbé al nacer sus dos hijos: Quitumbe que se establece en la isla de Puná donde descubre el maíz y Otoya, el tirano, que permanece en Santa Elena y aterroriza a sus súbditos. Procede la invasión de gigantes sodomitas y la migración de Quitumbe al Rímac donde funda el culto monoteísta de Pachacamac e inventa el riego⁸. Sigue un segundo desdoblamiento del linaje de Tumbé con la historia de dos hijos de Quitumbe llamados Thome, un guerrero, que se establece como rey de Quito y los llanos (la costa peruana) y Guayanay el buen mozo que encuentra refugio en una isla movediza huyendo de su madre quien quería sacrificarlo a Pachacamac⁹. Tras múltiples peripecias Guayanay muere, y su heredero Atau exhorta a su hijo Manco Cápac a dejar la isla y cumplir con su misión de convertirse en un poderoso señor¹⁰. Manco Cápac finalmente procede con su linaje al lago Titicaca y mediante un fraude que funciona como ejemplo de la persuasión como arte de gobernar, logra erigirse como monarca en Cuzco. En el lago Titicaca, vale mencionar, el clan de Manco Cápac se divide en descendientes de Thome, el guerrero, y Guayanay, el buenmozo, y los primeros son masacrados para que no delaten el estratagema de Manco Cápac¹¹. Luego sigue el relato estereotipado de la sucesión de los incas con algunos rasgos peculiares como las múltiples referencias a conquistas tempranas de Quito y otras zonas.

Más allá de protagonistas novedosos (Quitumbe, Otoya, Guayanay, Atau), de las alusiones a un supuesto monoteísmo protocristiano, de la figura prehispánica de los gemelos, de una trayectoria civilizatoria, y de una versión muy elaborada del fraude de Manco Cápac, llaman la atención los marcos temporales y espaciales del mito. Su geografía amplia y descentrada con relación a Cuzco contrasta con la narrativa del “señorío de los incas” focalizada en el “ombligo del mundo” que había prevalecido en la segunda mitad del siglo XVI. Asimismo el esquema temporal, en el que casi toda la acción civilizadora, y épica ocurre en el largo intervalo entre la hora cero del poblamiento de los Andes, y la apoteósica aparición de Manco Cápac en Pacarictambo difiere sustancialmente de los tiempos de la historia de los incas elaborada en la historiografía del siglo XVI que comprimían, o eludían precisamente este dilatado *intermezzo*, considerado como la era de las behetrías.

Anello Oliva estaba consciente de la brecha que lo separaba de la anterior visión incacéntrica de la historia peruana. Esto es evidente en su crítica a Garcilaso de la Vega, quien publicó a principios del siglo XVII pero retuvo el foco incaísta común a las historias del siglo XVI. En contra de la versión especialmente fuerte de la misión civilizatoria inca que organiza los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, Anello Oliva afirmó:

“Es muy falsa la (*opinión*) del Inca Garcilaso de la Vega en la primera parte de sus Comentarios, que tratando de los Reyes Incas del Peru hace en diversas partes de su Historia a los Indios deste Reyno tan barbaros y salvages que ni tenían Rey ni señor y tan faltos de policia i de vivienda urbana y de comunidad que nunca superior de ella hasta que llegó Manco Capac...”¹²

EL REPLIEGUE DEL INCACENTRISMO

A pesar de la extensa reflexión sobre los rasgos de la historiografía “post-toledana” o “conventual” –desde Raúl Porras Barrenechea a Sabine MacCormack o Rolena Adorno– se ha pasado por alto uno de sus aspectos más sobresalientes¹³: en el virreinato peruano en el siglo XVII, se operó una ampliación de los parámetros espaciales, y una profundización del marco temporal de la memoria inscrita en el medio de la escritura. Se incorporaron o elaboraron relatos extraincaicos que aludían a épocas anteriores al señorío de los incas. Sobre estos microrelatos se armaron historias continuas de la trayectoria preincaica de los Andes, en las que figuraban regiones alejadas del territorio nuclear de los incas definido como Cuzco y sus alrededores¹⁴. Tal ampliación desestabilizó la narrativa histórica “incacéntrica” de la segunda mitad del siglo XVI, a la vez profundizando y fragmentando la memoria histórica del virreinato. Al mismo tiempo ésta se inscribía en una macrohistoria del nuevo mundo, o mundial como evidencia la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo¹⁵. Las mutaciones que sufrió la historiografía en esos años sirvieron para generar, dentro del macrorelato que se había construido en el siglo XVI, imágenes del pasado que resultaban útiles para una gama de grupos sociales, prácticas e instituciones que se consolidaron hacia 1600: la extirpación de idolatrías, órdenes y santuarios religiosos, criollos, dinastías, ciudades, y distritos administrativos.

Hay una decena de manifestaciones específicas de esta apertura del ámbito de la memoria hacia épocas preincaicas y trayectorias dinásticas o mitos de origen extraincaicos. El mito panandino de las cinco edades de Guamán Poma, Francisco

Fernández de Córdova y Buenaventura Salinas de Córdova, postuló un largo arco civilizatorio y moral que pasaba por cinco edades desde la de los primeros hombres, Viracocha runa, a los incas¹⁶. Guamán Poma además atribuyó a las edades preincaicas la existencia de cuatro poderosas dinastías encabezadas por el linaje imperial de los yarovilcas cuyo centro administrativo estaba ubicado en Huánuco¹⁷. En la sección correspondiente a la historia preincaica, Pachacutí Yamqui relató, asimismo, las invasiones en los alrededores del lago Titicaca desde “arriba de Potosí” (Tucumán), y el descenso hacia la guerra y la idolatría correspondientes a las épocas de Purun Pacha, Tutayac Pacha y Purun Pacharac Catin que habían precedido al incario¹⁸. A la época de Tutayac Pacha asignó las aventuras de Tunapa-Santo Tomás que como ha enfatizado Ana Sánchez anticipaban las extirpaciones de idolatrías del siglo XVII¹⁹. Ramos Gavilán también citó las peripecias del apóstol Tomás en los alrededores del lago Titicaca insinuando que habían ocurrido antes de los incas²⁰. Calancha, en cambio, convirtió a Viracocha en hijo de Noé, y explicó como éste repartió el Nuevo Mundo en cuatro partes, y fue acogido como un dios tal como su padre en el Viejo Mundo. Esta migración dio paso—según Calancha—al arribo del apóstol Santo Tomás vía Brasil. Anello Oliva empató con esta profundización y regionalización de la historia, ya que puso en escena una genealogía de la dinastía inca que apuntalaba a los antepasados costeños y septentrionales de los reyes incas, y que aludía al esquema del trayecto civilizatorio y moral de las cinco épocas.

A más de los relatos extraincaicos retomados o contruidos para completar el metarelato lineal occidental, las crónicas del siglo XVII incorporaron varios mitos de origen no incaicos que a diferencia de los antes mencionados no fueron insertados en narrativas lineares. Éstos figuraban como errores, tradiciones locales o escenas inaugurales que si bien podían funcionar como el principio implícito de historias continuas, fueron consignadas a la categoría de fábulas. Los mitos de Huarochirí recopilados por el jesuita Francisco de Ávila inscribieron las peripecias de las divinidades Pariacaca y Cuniraya ostensiblemente para forjar una tradición oral estable mediante la escritura. El relato costeño del Sol y sus hijos Pachacamac y Vichama, que explica la provisión de alimentos y el origen de las huacas y señores, funcionaba en la *Crónica moralizada* de Calancha para resaltar la importancia de la evangelización en el pueblo de Pachacamac²¹. El mito de Naylamp, recopilado por Cabello Balboa en Lambayeque, que hablaba de migraciones marítimas procedentes del norte, figuraba como un suceso histórico asociado al descubrimiento de las islas Galápagos y la conquista de los llanos por Túpac Yupanqui más que al poblamiento inicial de los Andes²². Huarochirí además no fue el único sitio en el que los jesuitas recopilaban mitologías locales, ya que las

aventuras de Tomaycápac y Tantaguanay, divinidades de la zona de Huánuco, asociadas a nevados, fueron recogidas en las *Cartas Anuas Jesuitas* de 1603²³.

Los esfuerzos de Blas Valera y Fernando de Montesinos de rastrear la historia de los incas en épocas remotas también respondían a la tendencia que señalamos, aunque sus “cuentas largas” de la dinastía incaica profundizaron la memoria sin ampliarla más allá de la zona nuclear incaica²⁴. Los antecesores de Manco Cápac como el Pirua Pacaric Manco Cápac de Fernando de Montesinos tenían las mismas características que los once o doce incas de la historia oficial del siglo XVI. Al otro extremo, el viaje de Diego de Ocaña recorre a principios del siglo XVII las distintas regiones de un virreinato peruano ya desincaizado sin proveer una historia continua del Perú²⁵.

¿Cuán diferente eran los tiempos y espacios de la historiografía del siglo XVI? Casi todo el material mítico y mito histórico (la épica dinástica de los incas) apropiado por Cristóbal de Molina²⁶, Juan de Betanzos²⁷, Pedro Cieza²⁸, y Vaca de Castro²⁹ en el siglo XVI provenía de Cuzco, y estaba vinculado como señaló Franklin Pease a la tradición dinástica incaica³⁰. Esta tradición incluía la apropiación incaica del mito colla de la creación protagonizada por Viracocha³¹. Eran pocos los mitos no incaicos transcritos en el siglo XVI aparte de la versión incaica del ciclo de Viracocha. Entre los mitos locales que aparecen en las crónicas del siglo XVI se cuentan el de los gemelos cañaris que figura en la *Historia Índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa³², el relato sobre los dioses de la costa peruana Con y Pachacamac que transmitieron Agustín de Zárate³³ y López de Gómara³⁴, y los relatos agustinos sobre el ídolo Catequil de Huamachuco³⁵. La incidencia de estos mitos extra-incaicos en la memoria escrita se debía al interés de los colonizadores en encontrar visos de la creación, o el diluvio entre los indígenas más que a la intención de elaborar historias continuas que funcionaran como preludios a la que se había construido en torno a los incas. Las pocas escenas primordiales distintas al mito de creación de Viracocha estaban opacadas por la brillante narrativa histórica lineal centrada en los incas forjada en el siglo XVI y compartida tanto por autores “pro-incaicos” como “anti-incaicos”. Centrada en los incas, sus temáticas invariables eran la creación protagonizada por Viracocha, el origen del señorío inca, la sucesión y conquistas de los incas y sus leyes e instituciones³⁶. La época entre las creaciones operadas por Viracocha y la fundación del señorío de los incas constituía un agujero negro, y las dinastías locales aparecían solamente al ser alcanzadas por el imperio inca. Pedro Sarmiento de Gamboa, uno de los principales artífices de la narrativa centrada en los incas reconoció el vacío existente en la narrativa histórica que los colonizadores buscaban construir:

“Conviene sumamente notar que todo lo que pasó desde la segunda creación que el Viracocha hizo no saben estos indios barbaros dar mas razon de lo que arriba queda dicho (referencia a las behetrías) hasta los tiempos de los incas”³⁷.

LOS CONTEXTOS DEL REPLIEGUE

La profundización temporal y diversificación regional del archivo histórico en el siglo XVII estaba vinculada a tres juegos o paradigmas historiográficos, que ganaron fuerza a partir de 1580: el trazado de una genealogía de los indígenas del Tawantinsuyu que se remontara a los hijos de Noé³⁸; la construcción de una prehistoria de la evangelización remitida a un monoteísmo primigenio o a las huellas de los apóstoles de una proteo-evangelización³⁹; y la refutación de la tesis de que los incas eran “tiranos modernos”, cuyo opresivo imperio había sido de corta duración⁴⁰. La intersección de estos fructíferos juegos historiográficos fue una condición de posibilidad decisiva para la invención de este mito por Anello Oliva. Los juegos de la historia en el siglo XVII contrastaban con las operaciones que habían prevalecido en la historiografía en el siglo XVI, y que habían engendrado una historia que giraba en torno a la sucesión de los once o doce incas: la deslegitimización de los incas tildados de “tiranos modernos”, o a la inversa la celebración de la unificación de los Andes por los incas como preparación para la universalidad cristiana.

Pero igualmente importantes como condiciones de posibilidad para la ampliación de los parámetros de la memoria en el siglo XVII fueron los nuevos contextos institucionales desde los que se construían memorias. En el siglo XVI la historia peruana se había escrito en torno a los poderosos virreyes (Vaca de Castro, Francisco de Toledo) que buscaban imponer la autoridad real sobre la recalcitrante población indígena y los soberbios colonos españoles en el vasto y convulsionado virreinato.

En el siglo XVII se multiplicaron los lugares de enunciación en los que se elaboraba la memoria. La extirpación de idolatrías en los alrededores de Lima (Pachacamac y Huarochiri) sacó a flote saberes locales ignorados por la historiografía del siglo XVI que no sólo facilitaban la persecución, sino que podían ser instrumentalizados para la evangelización en el idioma *quechua*⁴¹. Las misiones jesuitas que en sus *Cartas Anuas* recopilaban información mítica sobre un largo arco que iba desde Tucumán al Amazonas, elaboraron historias de la orden como la de Anello Oliva que aludían a este amplio espacio, y a las trayectorias históricas de cada subregión.

La elite criolla de Lima que buscaba definir una identidad propia frente a los incas y a la metrópoli imperial española resaltó el pasado prehispánico costeño. Los santuarios religiosos, como el de Copacabana o Pacasmayo, suscitaron regresiones históricas para mostrar sus antecedentes sagrados, encontrándolos en cultos preincaicos⁴². Los cacicazgos locales inscribieron a sus ancestros en la historia incaica para expresar ambiciones nutridas por el éxito económico⁴³. Y las audiencias que cada vez eran más autónomas frente al virrey se convirtieron en focos alrededor de los cuales se podían tejer historias regionales. Los jesuitas, desde su imperio misionero de la provincia del Perú, luego dividida en las de Paraguay, Perú y Nueva Granada, aportaron más que cualquier otro grupo a descentrar la visión colonial del pasado prehispánico. El currículo que llevó a Anello Oliva a los colegios de Chuquisaca, Potosí, Arequipa y el Callao refleja este alcance geográfico⁴⁴. Asimismo los múltiples vocabularios de lenguajes indígenas como el de aymará de Ludovico Bertonio o el *Arte y vocabulario de la lengua de Chile* de Gabriel de Vega, o el *Arte de la lengua guaraní* de Diego Torres Rubio, confirman el interés jesuita en matizar la perspectiva incacentrista que había oficializado el quechua Cuzco-Collao y que ellos mismos habían apoyado cuando se instalaron en Cuzco en 1568⁴⁵.

LA INVENCION DE RELATOS EXTRAINCAICOS

La diversificación regional o profundización temporal de la memoria proveyeron los parámetros y alicientes para la genealogía costeña y norteña de Manco Cápac. Ello es compatible con dos procesos de elaboración: o Anello Oliva fue impulsado a recoger un mito coherente que exhibiera ambos rasgos por el interés en épocas remotas y espacios extraincaicos, o inventó un mito para satisfacer ese interés. Dado que la genealogía de Manco Cápac calza perfectamente con las exigencias de la historiografía del siglo XVII yo me inclinaré por la segunda posibilidad. Como sabemos hay una gama de enfoques sobre los mitos aparentemente prehispánicos que figuran en las crónicas o documentos administrativos coloniales. La arqueóloga Susan Niles ha argumentado recientemente que la historia incaica presentada por las crónicas se ciñe estrechamente a la mitohistoria de los *panacas* incas, y debe ser leída con el objetivo de recuperar las formas de memoria prehispánicas⁴⁶. Cualquiera que sea su valor para los relatos dinásticos incaicos de las crónicas del siglo XVI, la tesis de Niles es insostenible para las crónicas del siglo XVII. Como afirmó Pierre Duviols con relación a la cosmología de Pachacuti Yamqui, y al mito de Tunapa, los mitos prehispánicos fueron radicalmente alterados por las crónicas, incluyendo las indígenas, para sustentar polémicas eclesíásticas o para adecuarlos a la prédica católica en quechua que entró en auge en la primera

mitad del siglo XVII⁴⁷. Pero el manejo de los mitos prehispánicos por los cronistas del siglo XVII podía ser aún más agresivo de lo que indicara el concepto de “reelaboración” o de “lo híbrido”. Estos esquemas apuntan, o bien a la resignificación de relatos preexistentes, o bien a una pasiva coexistencia de elementos y significados de distintas tradiciones en el mismo texto⁴⁸. Sin embargo, la operación historiográfica colonial en muchos casos forjaba mitos en función de elementos andinos aislados, según necesidades cognoscitivas, polémicas o pragmáticas contemporáneas, en lugar de simplemente reinterpretar tradiciones preexistentes, o ubicarlas en el mismo espacio discursivo que el enunciado europeo. Anello Oliva, como veremos creó un relato en base a elementos andinos dispersos que presentó como un relato prehispánico para resolver preguntas historiográficas relacionadas con los debates antes mencionados, con el objetivo último de sustentar una visión política “neolascasiana”⁴⁹.

Si bien Anello Oliva es un ejemplo extremo de la transformación de materiales míticos en la escritura para fines cognoscitivos y políticos, el mismo enfoque se podría aplicar al mito de las cinco edades presente en Blas Valera, Guamán Poma y Buenaventura Salinas de Córdova, que expandió el tiempo andino de dos edades a cinco y las convirtió en un juego entre la moral y la civilización. Incluso el mito de Viracocha es incomprensible sin el contexto de la estrategia misionera de persuadir a los indígenas de que sus múltiples *mallquis* y *pacarinas* no eran su verdadero origen, sino que había un origen y creador común a todos.

Para explorar el proceso de invención del mito de origen de Anello Oliva mostraremos primero que no es viable como mito prehispánico y luego que los juegos historiográficos antes mencionados y los contextos institucionales confluyeron para hacerlo posible.

ANELLO OLIVA Y LOS MITOS PREHISPÁNICOS

La fuente a la que Anello Oliva atribuye su prehistoria de los incas apoya la tesis de que la épica de Anello Oliva es un relato coherente de origen prehispánico costeño o incaico. Anello Oliva afirmó haberlo extraído de una relación del *quipucamay* incaico llamado Catari de la zona colla, o de Cochabamba, que formó parte de los papeles que le facilitó el doctor Bartolomé Cervantes, racionero de la iglesia de Charcas⁵⁰. Aunque el jesuita napolitano mencionara como fuentes además a Blas Valera y Garcilaso de la Vega⁵¹, insinuó que siguió a éstos últimos para la ruta mejor conocida de la sucesión y leyes de los incas y la conquista española. Sin embargo, a Catari hay que entenderlo con relación al concepto de Jorge

Cañizares Esguerra de la "epistemología de las historias del nuevo mundo"³², los procedimientos por los que se confería autoridad a afirmaciones sobre el pasado en los escritos españoles y criollos de la colonia. El personaje del *quipucamayo* sirvió para generar la ilusión de que la versión de la historia prehispánica presentada por el cronista procedía de fuentes no mediadas, dentro de un régimen de verdad que valoraba el testimonio ocular y los "monumentos" transmitidos del pasado. La información de los *quipucamayos* era confiable precisamente porque tal como las espadas o emblemas nobiliarios presentados en juicios en Europa, los *quipus* eran menos susceptibles a la manipulación que la palabra. ¿Significa esto que Catari fue una mera ficción destinada a dotar de autoridad a la historia de Anello Oliva? La falta de información independiente sobre Catari, y el hecho de que Anello omitiera el nombre cristiano de su informante, a pesar de que afirmara que éste vivió en la segunda mitad del siglo XVI, sugiere que el *quipucamayo* es una máscara que el autor adopta para autorizar su novedosa versión del origen de los incas.

Mi tesis de que Anello Oliva inventó el mito sobre los ancestros norteños de Manco Cápac me impone la tarea de comprobar que éste es inviable como un relato andino prehispánico coherente³³. Hay dos operaciones por las que se puede mostrar su inviabilidad: preguntarse si corresponde al punto de vista de algún grupo étnico o estado específico, y verificar si concuerda con lo que sabemos de la mitología andina prehispánica. El primer criterio se basa en el supuesto de que todo relato justifica a algún grupo socio-político, o intenta resolver las tensiones entre comunidades interdependientes. Los mitos transmitidos por Juan de Betanzos, que glorifican a los incas y fueron recogidos en el Cuzco, pueden identificarse con el punto de vista incaico. El segundo criterio es crucial porque si Anello Oliva inventó el mito de origen de la dinastía inca presentado en su obra, éste debe diferir sustancialmente de la mitología prehispánica tal como nos ha llegado a través de las crónicas.

¿A qué punto de vista prehispánico corresponde el mito relatado por Anello Oliva? Se podría creer que refleja la perspectiva de algún cacicazgo prehispánico de la costa ecuatoriana. Para ello hay indicios onomásticos, ya que el personaje Tumbe o Tumba hace eco a la dinastía de Tumbala que controlaba la isla de Puná en el momento de la conquista. Pero es evidente que el alcance imperial del mito excluye su filiación a un cacicazgo cuyo radio de influencia se limitaba al golfo de Guayaquil. El mito refleja mejor el ámbito geográfico, y las ambiciones, de los estados de la costa peruana. Sabemos por ejemplo, que el señor Chimo Capac pretendía que su soberanía llegaba hasta la bahía de Caráquez³⁴, la fuente de la concha *Spondylus*. Esta geografía imaginaria coincide con la forma en la que el relato de Anello Oliva

entrelaza a través de la figura de Quitumbe el templo de Pachacamac, con la península de Santa Elena. Más pertinente –por la referencia explícita a migraciones norte-sur– es el mito de Naylamp procedente de Lambayeque que atribuyó los orígenes de una dinastía de los llanos a un héroe que vino de la “parte suprema del Perú” en balsas, y que tenía un “trompetero o tañador de unos grandes caracoles” (de Petate). Pero la importancia que reviste el lago Titicaca en el relato de Anello Oliva diverge de los referentes costeros de los estados del litoral peruano. El alcance del mito, en cambio, coincide en gran medida con el Tawantinsuyu: la ruta de Quitumbe atraviesa la periferia costera del imperio de norte a sur, y la acción del mito culmina en el corazón del mismo, entre el lago Titicaca y Cuzco. Que el clímax del mito sea la fundación del incario respalda la hipótesis de que se trata de un mito incaico. Pero si es un relato incaico ¿por qué resalta la costa peruana y el culto de Pachacamac, y por qué restrea los orígenes de la dinastía incaica a Quitumbe, un personaje asociado a la periferia presumiblemente salvaje del extremo norte del Tawantinsuyu?

Quizás estaba vinculado al imaginario del ritual imperial llamado *capacocha* que alineaba las *pacarinas* del imperio con los cultos cuzqueños⁵⁵. La ruta de los personajes del mito es compatible con el mapa de *pacarinas* locales o *huacas* reconocidas por el imperio. Isla de la Plata (en la costa ecuatoriana), el Pichincha (o Biccinca), Pachacamac, el lago Titicaca y Pacarictambo, estaban entre los hitos de esa cartografía sagrada⁵⁶. Hay evidencia de que las *huacas* en este contexto ritual estaban ordenadas de acuerdo a un principio jerárquico⁵⁷, y no es imposible que la jerarquía consistiera en un orden cosmogónico relacionado con la salida sucesiva de los progenitores étnicos de sus respectivos hitos geográficos. Pero recordemos que en la mitología incaica, la costa ecuatoriana fue el punto terminal de Viracocha cuando recorrió el espacio andino convocando a los progenitores a salir de los hitos geográficos. Por otro lado, el ámbito de las migraciones de los personajes del mito de Anello Oliva rebasa el incario, incluyendo zonas de evangelización jesuita incipiente como Paraguay y Brasil.

¿Cuán compatible con la mitología andina conocida es el mito? Las crónicas de la década de 1550 –las de Zárate, López de Gómara y Rodrigo Lozano– transmitieron un mito de la zona de Trujillo que hablaba de una pareja de dioses del litoral peruano, Con y Pachacamac. Con, como Quitumbe, vino a la costa peruana “del Septentrión” y estaba asociado al riego. Pero a diferencia de Quitumbe, Con es un ser sobrenatural: carece de huesos y desconoce las limitaciones de tiempo y espacio⁵⁸. Otro personaje que estaba asociado a la costa ecuatoriana era el mismo Viracocha que según el relato transmitido por Betanzos “(llegó) a la provincia de Porto Viejo... se junto con los suyos... y se metió en el mar juntamente con ellos...”⁵⁹

Si bien se podría pensar en el circuito de los ancestros de Manco Cápac como una inversión estructural del peregrinaje de Viracocha, las similitudes son pocas. Quitumbe no es un “ser resplandeciente”, no ejecuta actos de creación, y carece de poderes sobrenaturales como la facultad de lanzar llamaradas. A diferencia de otros héroes culturales andinos que figuran en cosmogonías, Quitumbe es un héroe civilizador que funda ciudades e introduce el riego, el monoteísmo, y el maíz.

Otro contraste entre la mitología andina conocida y el mito de Anello Oliva es la forma de concebir el origen. El relato en cuestión, supuestamente es un mito de origen de la población de los Andes y la dinastía de los incas; sin embargo, el progenitor Tumbé o Tumba no emerge de un hito geográfico (lago, cumbre o cueva) tal como Manco Cápac, o los fundadores de linajes forjados en base a modelos cerámicos o de piedra por Viracocha. Ni siquiera desciende de un peñasco o colina tras un “diluvio particular” como hicieron los hijos de Pachacamac en Quito, según una obra apócrifa que Juan de Velasco atribuye al fabulista Marcos de Niza. Quitumbe “aporta” en la costa ecuatoriana proveniente de alguna lejana tierra. Y si bien ésta puede haber sido una de las concepciones de los orígenes del hombre en la costa peruana, el énfasis otorgado al impulso poblador de los migrantes de Anello Oliva apunta claramente al esquema de los hijos de Noé.

En suma, el mito de origen de Anello Oliva es anómalo frente al *corpus* de mitos de origen andinos al combinar un origen vía la migración, un concepto bíblico de poblamiento, un héroe civilizador desprovisto de dotes sobrenaturales, y una sinuosa ruta migratoria que rebasa con creces el Tawantinsuyu.

A más de las diferencias que muestra el mito con la mitología andina, sorprenden los anacronismos patentes, particularmente aquellos que afectan al personaje de Quitumbe. El héroe de Anello Oliva es una combinación del reino de Quito y Tumbes⁶⁰, topónimos destacados en la conciencia colonial por el papel que estos espacios ocuparon en la guerra civil incaica y la conquista española. La relación entre topónimos y héroes además era en sí mismo un rasgo colonial. En los relatos míticos europeos de fundaciones de ciudades, eran comunes los héroes eponimos que “llevaran su nombre al sitio que elegían para su morada”⁶¹. El hecho de que Quitumbe “pobló un pueblo de su nombre”⁶² añade al anacronismo, ya que el centro urbano de Quito es básicamente una creación colonial. Como el “rey Quito” de Garcilaso de la Vega⁶³ —el único personaje con un nombre similar en las crónicas—, Quitumbe es una personificación de corte europeo del “reino de Quito”, inventado a su vez por los cronistas. El hecho de que Quitumbe también poblara al Rímac sugiere que se trata de un relato criollista de fundación de las ciudades coloniales, en el que las urbes recién trazadas se atribuyen una genealogía venerable. Hay

otros elementos del mito que son igualmente sospechosos: la isla movediza que el mismo Anello Oliva asocia con un pasaje de Plinio, y la historia de sacrificio humano interrumpido que resuena con la temática misionera del monoteísmo prehispánico.

No obstante, hay algunos elementos del mito que son patentemente andinos. La rigurosa lógica dualista de los gemelos evidente en la pareja Quitumbe y Otoya y Guayanay y Thome, y el hecho de que la polaridad gire en torno al buen y el mal gobierno, y el saber y la guerra, son rasgos que el cronista extrajo de la mitología andina recopilada por los jesuitas. La presencia de principios andinos en un mito de origen elaborado por un jesuita como Anello Oliva no contradice nuestro argumento de la invención, ya que hace años Porras Barrenechea advirtió que el jesuita González Holguín estaba muy consciente del principio andino de la dualidad y que los jesuitas desarrollaron en el siglo XVII un quechua literario al cual aportaron los mismos extirpadores⁶⁴.

La referencia a González Holguín nos lleva al problema del significado de los nombres que figuran en el mito, y si estos sugieren que el mito es prehispánico o una construcción colonial. Algunos de los nombres resuenan con la mitología de la zona de Trujillo. El dios creador Atagaju –“venerado desde Quito a Cuzco”– puede ser la inspiración para Atau, mientras el buenmozo Guayanay puede estar basado en Tantaguanay, uno de los hijos de esta divinidad⁶⁵. Atau también hace eco a Ataorupagui uno de los gemelos cañaris que descendieron de una colina después del diluvio⁶⁶. Sin embargo, tales asociaciones son remotas y los nombres de Guayanay y Atau y otros en el mito empatan con las funciones que cumplen en el texto de Anello Oliva: Atau significa bien aventurado que empatan con su rol de padre de Manco Cápac⁶⁷, Guayanay (Guaynay) es como indica su nombre “el mancebo resplandeciente”⁶⁸, Otoya probablemente deriva de la raíz Atay que significa abominable⁶⁹. Thome parece derivar de Tomay o corral que puede ser una alusión a los *pucaras* de la edad de la guerra a la que alude el personaje⁷⁰. Ille (o Illa) el inventor de los quipus significa todo lo que es antiguo o guardado⁷¹. La etimología más curiosa es la de Tumbe o Tumba el progenitor, que derivaba de Tumballa, que según González Holguín significaba gobernante ficticio. Anello Oliva llama la atención a sus propios juegos etimológicos cuando anuncia que todos los nombres indígenas “tenían significación”.

Si bien es aparente que el mito de origen centrado en Quitumbe poco debe a las cosmogonías andinas, hay que preguntarse si está ligado a una vertiente menos conocida de la mitología andina: las justificaciones ideológicas de los bandos rivales en la contienda entre Huáscar y Atahuaipa. Intentemos desarrollar esta

idea propuesta hace muchos años por José Antonio del Busto⁷². Al duplicar el linaje de los incas y producir ramas incaicas paralelas descendientes de Thome y Guayanay se justificarían las pretensiones de Atahualpa de reinar sobre un señorío autónomo en Quito (el reino de Quito mencionado por Anello Oliva), y desplazar el eje del imperio hacia el norte. La guerra civil incásica habría sido una suerte de recuperación del poder por la línea de Thome y el desplazamiento del centro del imperio a su terruño ancestral. Esta lectura tiene la ventaja de abarcar casi todos los elementos del mito de Anello Oliva: los orígenes quiteños, la doble línea dinástica de Guayanay y Thome, la separación del clan militarista que descendió de Thome y el religioso que provenía de Guayanay. Pero hay evidencia de peso en contra: pues contradice las versiones atahualpistas que encontramos en otras fuentes. Cabello Balboa recogió, en Quito, información del lugarteniente de Atahualpa Mateo Yupanqui y, sin embargo, el contenido norteño de su obra se limitó al célebre romance entre Quilaco Yupanqui y Curicuillor⁷³. Y a pesar de que Cabello Balboa exploró la costa ecuatoriana hasta Porto Viejo no escuchó ningún relato que vinculara un héroe cultural local con la dinastía incaica. Asimismo Betanzos que transmite con simpatía las ambiciones de Atahualpa gracias a sus conexiones consanguíneas con el linaje de Atahualpa, acentuó los vínculos de éste con el Cuzco, llegando a afirmar que Atahualpa nació en el centro imperial y que buscaba crear un “nuevo Cuzco” en los Andes septentrionales⁷⁴.

Una variante plausible de la interpretación antes mencionada es la atribución a Blas Valera que ha sugerido Carlos Gálvez⁷⁵, el editor de la excelente edición reciente de la obra de Anello Oliva. El punto de partida de esta versión es que Atahualpa era hijo de una mujer noble chachapoyana. La genealogía septentrional de Manco Cápac, y el concepto de los linajes paralelos de los incas acotados por Anello Oliva pueden asociarse con la filiación norteña de Atahualpa. El último inca se habría identificado con los míticos progenitores quiteños de la dinastía inca, o con la supuesta línea de los incas del norte representada en el mito de Anello Oliva por Thome. Como hijo de una princesa chachapoya, Blas Valera habría accedido a tales legitimaciones y las hubiera legado a su colega, Anello Oliva. Esta argumentación se confirmaría por el hecho de que la dinastía de Thome mencionada en Anello Oliva coincide en términos geográficos con los chachapoyas, y por la versión proatahualpista “de la vida y muerte” de Atahualpa correspondiente al ácapite Atahualpa en el *Vocabulario* citado por Anello Oliva⁷⁶. Se podría incluso ver en la generación norteña de los incas una maniobra desesperada del jesuita mestizo por asociarse con la nobleza inca para recibir un trato especial dentro de un orden religioso que glorificaba a los incas. Pero más importante para la atribución de la genealogía norteña de los incas a Blas Valera, es el hecho de que la búsqueda de monarcas incas anteriores a Manco Cápac, que suscita la regresión que

desemboca en la llegada de Tumbé a Santa Elena, era una temática distintiva de Blas Valera. Anello Oliva lo reconoce:

“Todos los escritores y las relaciones originales que he alcanzado de los quipucamayos de los Incas convienen en sus nombres y juntamente como el primero de todos fue Manco Cápac. Pero no concuerdan en los años que reynaron ni menos los que vivió cada uno dellos y mucho menos declaran cuando començó su señorío y monarchia y por el consiguiente ni el tiempo que duro toda ella que a saberse esto con certidumbre con la misma supplieramos el otro de su origen y principio pero valiendome de las mas favorable que es la del padre Blas de Valera que dice duraría quinientos años y cerca de seyscientos. Digo que començó esta monarchia de los incas despues de los novecientos años de la venida de Christo Señor Nuestro al Mundo...”⁷⁷

La atribución de la genealogía de Manco Cápac a Blas Valera, sin embargo, contradice la evidencia interna proveniente del texto de Anello Oliva. Primero, Anello Oliva atribuye el mito de origen a Catari, a pesar de que en otros contextos cita extensamente el *Vocabulario* inacabado de Blas Valera: “diré (la verdad del origen de Manco Cápac) solo por Relación de quipucamayó Catari”.

Se objetará que la reticencia de Anello Oliva a invocar a Blas Valera se debió al desprestigio en el que éste había caído en la orden jesuita tanto por sus lapsos morales como por sus ideas heterodoxas⁷⁸. Es verdad que algunos de los pasajes censurados por el padre Alonso Mesías y hábilmente reconstruidos por el editor Carlos Gálvez estaban relacionados con Blas Valera⁷⁹. Pero los tachados restaurados por Gálvez están lejos de sugerir que Anello Oliva tomó prestada la genealogía de Manco Cápac de Blas Valera. La ausencia de citas a Blas Valera en las afirmaciones sobre la genealogía de Manco Cápac se debe a las discrepancias de fondo en torno a la lectura de la dinastía incaica: la larga línea dinástica inca propuesta por Blas Valera estaba arraigada en el Cuzco, y no tuvo como punto de partida la costa ecuatoriana. Para Blas Valera los ancestros de los once incas eran personajes calcados de sus sucesores conocidos; contaban con nombres similares y reinaron en el Cuzco. Cuando Anello Oliva se refiere a la opinión de Blas Valera de que hubieron muchos reyes incas antes de Manco Cápac, revela que los monarcas incas tempranos que señaló el jesuita mestizo no eran los personajes que figuran en su propia versión de los ancestros de Manco Cápac: “Habiendo concluydo con la descendencia y prosapia de los Reyes Incas del Perú que fueron todos los que tengo contado, y conforme la opinión mas cierta y recibida de todos: no dexaré de decir que también como ay otra no mal fundada, que los Incas Reyes

del Perú fueron muchas más en número de los que tengo referidos: porque en un vocabulario antiguo de mano del Padre Blas de Valera...⁸⁰ Anello Oliva sigue con referencias a los reyes incas anteriores a Manco Cápac que figuran en el *Vocabulario* de Blas Valera: Cápac Raymi Amaura que reinó en la edad del "cuarto sol", Cápac Yupanqui Amauta, "el rey 45", Cápac Lluqui Yupanqui, el rey "noventa y cinco" y Cuis Manco, "el rey 64"⁸¹. El jesuita napolitano retomó la temática introducida por Blas Valera referente a los orígenes de la línea dinástica inca, pero los proyectó hacia la costa donde habría nacido Manco Cápac. Esto nos remite a nuestro punto de partida: los debates en los que se inscribió el mito de origen transmitido por Anello Oliva.

CONTEXTOS Y ESPACIOS HISTORIOGRÁFICOS

Si Anello Oliva no se inspiró en un mito prehispánico o en dos ciclos como propuso Jan Szeminski, o en la visión atahualpista o la mestiza de Blas Valera ¿de dónde salió? Anello Oliva lo forjó para responder a los debates candentes del siglo XVII desde una perspectiva jesuita, cuyos referentes eran la amplia gama de culturas nativas sujetas al proyecto misionero, y el neolascasianismo que favorecía la conversión voluntaria, la legitimidad de los derechos jurisdiccionales indígenas y el llamado pacto de tributos.

Uno de los contextos historiográficos claves de la elaboración del mito por Anello Oliva fue precisamente el debate sobre la antigüedad y legitimidad de los incas que constituyó el punto de partida del *Vocabulario* perdido de Blas Valera. Frente a la operación de desprestigio emprendida por los cronistas toledanos, que calificó a los incas de "tiranos modernos", algunos historiadores post-toledanos, empezando con Blas Valera y continuando con Anello Oliva, abogaron por la antigüedad del señorío y del imperio. Si bien la visión toledana sólo había cuestionado la antigüedad del imperio y no del señorío, la réplica insistió en la larga duración de ambos. Este juego historiográfico es evidente en Anello Oliva no sólo por su preocupación por identificar los antecesores de Manco Cápac, y su suscripción a la tesis del carácter longevo del señorío inca, sino también por la forma en que presenta el tópico del fraude de Manco Cápac. Éste aparece no como un defecto en el señorío de los incas, como era el caso en la historiografía toledana, sino como un ejemplo del buen uso de la persuasión en lugar de la violencia para gobernar. Comentando la ingeniosa maniobra de Manco Cápac para convencer a las tribus de Cuzco que era hijo del sol, Anello Oliva, influido por el discurso antitacitista jesuita, la presenta favorablemente: "De esta suerte y no de otra manera ni menos con armas, ni derramando sangre humana tomó posesión del reino"⁸². En

torno a la antigüedad del imperio inca, Anello Oliva sugirió que se formó en la época de Manco Cápac por aclamación de los pueblos de una extensa región que abarcaba los llanos⁸³.

Aunque una de las condiciones de posibilidad del relato de Anello Oliva fue la legitimación póstuma del señorío incaico que caracterizó a algunas crónicas post-toledanas, el mito de origen del napolitano no hubiera sido posible, si es que en esa época no se hubiera simultáneamente regionalizado la memoria. Anello Oliva retomó ambas tendencias al retroceder la genealogía inca varias generaciones, al tiempo que desplazó la acción de la fundación del señorío inca hacia la periferia septentrional del universo incaico. La desincaización como mencionamos se debió a los nuevos espacios de la memoria, y a la intersección de juegos historiográficos que promovían la regresión de la narrativa a épocas anteriores a Manco Cápac, y la inclusión de zonas más allá del área nuclear del incario.

Una de las razones por las que Anello Oliva emprende la doble maniobra de profundizar y ampliar el foco de la historia prehispánica fue el debate sobre cuál de los hijos de Noé pobló América, introducido por Fernando Arias Montano, y adaptado a los Andes por Cabello Balboa en 1586 y Gregorio García en 1606⁸⁴. ¿Qué cambios operó el juego historiográfico de los hijos de Noé en la historiografía colonial de los Andes? Por un lado, la ligaba estrechamente a la narrativa universal cristiana, que se desenvolvía en una escala planetaria. Por otro, la peregrinación transoceánica implicaba resaltar el papel de la costa del Pacífico o del Atlántico como el punto de partida de la trayectoria histórica andina, y construir una historia continua que empatara el diluvio con la sucesión de los incas. Además para hacer posible ésta sustentada en el esquema de las migraciones post-diluvianas, era crucial historizar las genealogías bíblicas al igual que los mitos andinos con las que debían empatar. El resultado fue la elaboración de genealogías compuestas que atravesaban múltiples zonas lingüísticas y culturales entre Israel y las Indias Occidentales, o entre la costa Pacífica de los Andes y el territorio nuclear de los incas. En la obra de Cabello Balboa “la prosapia” del patriarca Ophir se convierte a lo largo de múltiples generaciones, primero en “ophiritas indianos” (de la India), y luego en mexicanos e “indios peruleros”. mientras los nayres de la India migraron hacia el Oriente hasta llegar a Sur América donde se transformaron en los indios chiriguanaes de Chile que conquistaron la zona del lago Titicaca⁸⁵.

Anello Oliva se situó dentro de los parámetros de dicho debate al postular una migración post-diluviana y ultramarina como origen de la población de los Andes, y al construir una secuencia genealógica que se desenvolvía en distintos espacios andinos e invocaba diversas tradiciones míticas hasta su culminación en la figura

de Manco Cápac. Tumbé entonces era un personaje muy similar al Viracocha de Calancha, hijo de Noé, que pobló los Andes y repitió la acción de repartición del mundo al dividirlo en cuatro partes. No es casual que después de plantear la pregunta sobre quiénes fueron los padres de Manco Cápac, Anello Oliva aludió a la controversia en torno a los hijos de Noé e identificó a los primeros migrantes que llegaron a Sur América:

“...digo que después del diluvio general que hubo en el Mundo y del qual tuvieron noticias los indios y tienen memoria del hasta el día de oy, llamandoles Pachacuti: los primeros hombres que pasaron a habitar esta tierra ahora fuesse por la mar por tempestad desecha como quieren otros y ventilan los autores, en especial el padre Joseph de Acosta que tiene por mucho mas probable y ahora saliesse a Africa o de Europa o fuesseen de la nación hebrea lo cual contradice el mismo Acosta a quien me remito porque no quiero detenerme en disputar este punto, pues en cosa tan incierta podrá cada uno seguir la opinión que mas le plugiere, aportaron en Caracas donde poblaron y hicieron alto y de donde después del tiempo adelante se fueron estendiendo en las demas tierras y provincias del Peru”⁸⁶.

Lo que no pudo haber motivado el paradigma de los hijos de Noé es la selección de la costa ecuatoriana como el punto de llegada de los emigrantes, y como el escenario privilegiado de los primeros avances civilizatorios. Cabello Balboa, por ejemplo, afirmó que los nayres de la India, quienes a su vez descendían de Ophir, llegaron a Chile y se transformaron en los indios chiriguanaes de Chile⁸⁷. Montesinos también apuntaba a Tucumán como el punto de entrada de los descendientes de Noé a los Andes⁸⁸. Quizás Anello Oliva escogió la costa ecuatoriana por las asociaciones cosmogónicas que ésta había adquirido en las crónicas. Los gigantes cuyos huesos y recuerdos decían haber encontrado los primeros colonos españoles en Porto Viejo apuntaban a un espacio en el que se habían desarrollado las escenas primordiales de la humanidad. El Porto Viejo colonial además era considerado el punto de partida de la historia cristiana de los Andes, ya que de ahí se inició la conquista española del Perú según la etimología de su nombre⁸⁹. Pero la fuente directa puede haber sido Abraham Ortelius —citado por Anello Oliva— que en un extraño mapa titulado “Typus ad investigandum Ophir” señala entre los lugares relacionados con el patriarca o el lugar de Ophir, “el Cabo” de Santa Elena⁹⁰.

Hasta ahora he explicado porqué Anello Oliva profundizó la historia de los Andes, y porqué desplazó su escenario inaugural del lago Titicaca, o Cuzco a Bahía de Caráquez. Lo que queda por esclarecer es porqué las dinastías que campean entre

el momento de la migración transoceánica y Manco Cápac, debían estar relacionadas con Quito. Específicamente ¿qué hizo que Anello Oliva postulara el paralelismo entre el linaje del norte liderado por Thome y el del sur encabezado por Guayanay? Hay que aclarar que el paralelismo reaparece después de Thome en la figura de Chimpotome, el rey de Quito, que luchó contra el sexto inca Quispi Yupanqui⁹¹. Tal paralelismo dinástico se entrelaza necesariamente con la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa. Fue Anello Oliva, y no los *quipucamayos* de los bandos rivales del conflicto, quien vinculó la genealogía de Manco Cápac con la contienda fratricida para reforzar la coherencia de su narrativa histórica. El nexo textual entre la guerra fratricida y el trasfondo de los sucesivos gemelos que protagonizan la prehistoria de los incas es que Otoya o Atau, el abominable, tiende a fundirse con Atau Hualpa, o Atahualpa para sugerir la conexión entre los dos escenarios⁹². Si consideramos que la tropología o congruencia entre las partes es uno de los principios organizadores de las crónicas esto resulta verosímil.

Además el paralelismo de las dinastías de Quito y Cuzco concuerda con las constantes referencias en el texto al reino del Perú y los reinos de Quito, Charcas y Chile. De hecho Anello Oliva imputa esta geografía al incario: “digo que los Reynos que estuvieron sujetos al imperio y señorío de los reyes incas fueron el primero y principal y como silla y cabeza de los demas del Cuzco, a este le siguió el de los Charcas, el tercero fue el Reino de Quito, el cuatro y último fue el de Chile”⁹³. Es en este momento también que la provincia jesuita de Quito pasa a formar parte de la provincia de Santa Fe, reforzando la identidad propia del reino de Quito. La fragmentación del virreinato peruano suscitó a largo plazo la elaboración de historias autónomas para cada unidad, como se puede ver en las historias de Chile, Quito, y Nueva Granada que empiezan a aparecer a fines del siglo XVII.

El tercer debate relevante para la producción del mito de los ancestros de Manco Cápac era aquel del protocristianismo de los Andes, que unas veces era visto como el fruto de una pre-evangelización, y otras como el recuerdo de Dios conservado por los descendientes indios de Noé. El concepto de un monoteísmo arraigado en la razón, que había cundido entre los dominicanos en el siglo XVI, en cambio, había caído en desuso. En el siglo XVII la tesis del protocristianismo estaba en auge en el Perú debido a que podía emplearse para respaldar tanto la extirpación de la idolatría, como la propuesta de una colonización más benigna que la existente⁹⁴. Los que abogaban por un mejor trato a los indígenas como el Jesuita Anónimo o Guamán Poma lo invocaban para reducir el estigma de idólatras y bárbaros que pesaba sobre los nativos y justificaba su subordinación. Aquellos jesuitas consignados a la extirpación, como ha demostrado Ana Sánchez, proyectaban su misión hacia los apóstoles perdidos: al igual que los visitantes

los evangelistas tempranos, Tomás o Bartolomé, fulminaban contra la idolatría y corrían graves riesgos⁹⁵. El concepto del conocimiento previo de Dios intervino en la narrativa de Anello Oliva de varias formas. Es evidente que alentó y conformó su genealogía profunda de Manco Cápac. La construcción del templo de Pachacamac por Quitumbe, y el hecho de que la intención de la madre de Guayanay de sacrificarlo a Pachacamac se frustra, estaban vinculados al esquema del monoteísmo primigenio. Según Anello Oliva, Pachacamac era el nombre que los indígenas daban al Dios ignoto⁹⁶, y la prohibición del sacrificio humano era considerado por los misioneros como indicio de monoteísmo. Quitumbe de su lado figuraba solapadamente como el misionero del Dios desconocido en cuanto fundó el templo de Pachacamac, pero Anello Oliva no lo confunde con Tunapa o Viracocha, subrayando su papel de héroe civilizador. Como en muchas visiones del monoteísmo originario, Anello Oliva creía que el conocimiento previo de Dios entre los indígenas había “quedado anublado” con el tiempo y la idolatría había ganado terreno en el transcurso de la época prehispánica. El concepto del oscurecimiento justificaba simultáneamente una visión relativamente positiva del pasado indígena y la extirpación de idolatrías que Anello Oliva elogió a través de su apología de Pablo Arriaga. La hipótesis de que el relato de los ancestros de Manco Cápac fue en parte alentado por la tesis del monoteísmo prehispánico se ve fortalecida por la forma en la que Anello Oliva insiste en que esta orientación prevaleció en la época de Quitumbe:

“El haver tenido los Indios del Perú antes de la predicación del sancto evangelio alguna noticia de un solo Dios y como este es el Criador del Universo, lo tengo por tan cierto e indubitable quanto lo es entre ellos hay en su lengua el nombre y palabra Pacha Camac y por el consiguiente haver sido tan antigua esta noticia, quanto lo es la misma palabra que fue usada de los primeros que poblaron Perú como vimos en el capítulo segundo quando tratamos de los Incas y de sus Padres y ascendientes Tumbe y Quitumba”⁹⁷.

Ahora privilegiar el intertexto colonial y sus espacios de enunciación como condiciones de posibilidad del mito de origen de Anello Oliva sugiere que éste fue básicamente una invención del cronista en lugar de una reelaboración de uno o dos mitos nativos⁹⁸. Si consideramos la productividad de las tres temáticas antes mencionadas (los hijos de Noé, la antigüedad del señorío inca, y el proto-cristianismo), los múltiples espacios desde los que se construían las memorias, la incontrovertible unidad del mito de origen a pesar de que no corresponde a ningún punto de vista político prehispánico, y la improbabilidad de que el segmento de Quitumbe se basara en un mito local quiteño, la evidencia apunta a favor de la

invención. Sin duda el mito de origen manipula elementos aislados de origen local que Anello Oliva maneja de manera virtuosa como el dualismo inherente a los gemelos, y el contraste entre la orientación militar de Thome y la religiosa de Queyanay. Pero sus héroes se inspiraron más bien en los de las épicas de la antigüedad clásica como la de Eneas que poblaban territorios, fundaban ciudades y estados. Éstos eran considerados por la historiografía de la época como los fundadores de las naciones modernas europeas⁹⁹. Anello Oliva estaba muy consciente de estos modelos, ya que el curso de estudios de los jesuitas —el *ratio studiorum*— daba gran importancia a la retórica clásica¹⁰⁰. Su concepto de los héroes de la antigüedad clásica como Eneas y Ulises puede haber sido extraído de Abraham Ortelius quien acota que estos héroes fundaron ciudades y templos, e incluye mapas que detallan sus peregrinaciones.

Tras haber aclarado el contexto discursivo e institucional que motivó la elaboración del mito que gira en torno a Quitumbe, hace falta precisar su motivación política. Como ha afirmado Carlos Gálvez, Anello Oliva fue un exponente velado de la orientación neolascasiana que existió entre los jesuitas entre 1590 y 1660. Esta corriente había sido iniciada por Blas Valera hacia fines del siglo XVI y se mantuvo en la provincia jesuita peruana como se evidencia en el Jesuita Anónimo y la obra de Anello Oliva. Lo que la distinguía del lascasianismo original del siglo XVI era el papel otorgado a la orden jesuita en la reforma de los múltiples vicios de la colonización española que entorpecían la evangelización. Así Anello Oliva consignó la depredación y el fracaso de la evangelización al periodo anterior a la llegada de los jesuitas al Perú, y presentó el ingreso de la Compañía como la tabla de salvación para la justicia y la conversión¹⁰¹. Además si bien Anello Oliva lamentó la oportunidad perdida de las descartadas capitulaciones entre Francisco de Chávez y Túpac Ataucu que hubieran inaugurado una sociedad colonial menos desigual en la que el inca sería ratificado como lugarteniente del rey, el triunfo de los jesuitas reemplazaba la utopía de la restitución de jurisdicciones indígenas¹⁰². El denominado neolascasianismo influyó también en la lectura del pasado prehispánico tanto en la búsqueda de las huellas de un monoteísmo primigenio, como apología del gobierno de los incas.

CONCLUSIONES

Anello Oliva participó en la profundización del tiempo y la diversificación de los espacios que se dio en la historiografía del siglo XVII. Este cambio de foco fue el producto de la conjunción de tres controversias en torno a la época prehispánica

con el surgimiento de nuevos lugares de enunciación desde los que se escribían historias en el siglo XVII. Las tendencias de la historiografía de ese momento llevaron a Anello Oliva a elaborar un mito de origen septentrional de los incas protagonizado por héroes y dinastías alejadas de Cuzco. Si bien este mito contenía elementos andinos como el dualismo, no existió antes de la composición de la *Historia del reyno y provincias del Perú*. Fue una invención de Anello Oliva. La genealogía de Manco Cápac de Anello Oliva apunta a que los colonizadores recrearon las tradiciones andinas al tiempo que los indígenas reelaboraban el cristianismo y sus propias tradiciones dinásticas y religiosas a la luz de la cultura política y religiosa colonial. Es absurdo creer que la producción de tales formas "híbridas" se cerraron a fines del siglo XVI. Su apogeo fue precisamente entre 1590 y 1650. □

Notas

- 1 *Oliva, Giovanni Anello S.J.* Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús. *Carlos Gálvez (ed.) Lima: PUCP, Fondo Editorial 1998.*
- 2 *Veasco, Juan Manuel de.* Historia del reino de Quito, en la América meridional. *Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.*
- 3 *El concepto de historiografía como un proceso que involucra disputas o lenguajes, espacios de producción y fondos documentales construidas por instituciones está inspirado por Michel de Certeau. The Writing of History. Traducción de Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.*
- 4 *La frase es de Cieza de León, Pedro de.* Del Señorío de los incas. *Buenos Aires: Ediciones Argentinas Solar, 1943, p. 38.*
- 5 *Oliva, Historia del reino... p. 42.*
- 6 *Ibid., p. 43.*
- 7 *Ibid.*
- 8 *Ibid, pp. 43-45.*
- 9 *Ibid., pp. 45-49.*
- 10 *Ibid., pp. 49-51.*
- 11 *Ibid., pp. 51-58.*
- 12 *Ibid., p. 96.*

- 13 Ver Raúl Porras Barriénechea. Los cronistas del Perú. Lima: Grace y CIA, 1962. pp. 51-52 y 370-373. Rolena Adorno en un ensayo posterior a su Guamán Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru, enumeró los rasgos de los post-toledanos: la idealización del incurio, la tendencia a buscar puentes entre la religión nativa y el cristianismo, y la pretensión de acceso a los quipus. Ver "Reescribiendo las crónicas", en Agencias criollas, editado por José Antonio Mazotti, Pittsburgh, Biblioteca de América, 2000, pp. 177-181. Sabine MacCormack, en cambio, consideró a las crónicas del siglo XVII como anti-indígenas en el sentido de que atribuían el error religioso a la falta de racionalidad y rompieron un supuesto diálogo simétrico que había existido entre colonizadores y colonizados en el siglo anterior. Ver Religion in the Andes. Princeton: Princeton University Press, 1991. pp. 386-405. Esta periodización no da cuenta del fenómeno post-toledano o del hecho de que las principales crónicas indígenas fueron escritas en el siglo XVII. Asimismo desconoce el diálogo que produjo recopilaciones de mitos como la de Huarochoiri o Pachacamac en el siglo XVII.
- 14 La zona nuclear de los incas incluía de cierto modo el entorno del lago Titicaca, pero esta zona tenía sus propias tradiciones que fueron recogidas e instrumentalizadas en el siglo XVII.
- 15 1600 no era exactamente la línea divisoria ya que Cabello de Balboa que publicó en 1586 encaja con la nuestra, que hemos llamado la profundización de la memoria, mientras Garcilaso que publicó en 1609 fue el mayor exponente del incacentrismo. No obstante, el contraste entre las narrativas de la historia de los incas y las posteriores historias con una temporalidad más profunda y alusiones a zonas y mitos no incaicos es válido.
- 16 Para las cinco edades en Blas Valera ver Oliva, Anello. Historia del reino..., p. 95 (referencia a cuarto sol); Guamán Poma de Ayala. Nueva corónica y buen gobierno. Franklin Pease (ed.) México: Fondo de Cultura Económica. 1993, Vol. I, pp. 41-70; y Buenaventura Salinas y Córdova. Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru. Lima: UNMSM. Colección Clásicos Peruanos, vol. I, 1957, pp. 8-14.
- 17 Guamán Poma, Nueva corónica..., pp. 60-64.
- 18 Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Relación de antigüedades deste reyno del Piru. Cuzco: Institut Français d' Études Andines, 1993, pp. 187-188.
- 19 Ibid., pp. 188-200.
- 20 Ramos Gavilán, Alonso. Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana. Lima: Ignacio Prado. Lima. 1988. pp. 70-89.
- 21 Ver Calancha, Antonio de la. Cronica moralizada. Ignacio Prado (ed.) Lima: UNMSM, 1974-1978, vol. I, pp. 208-201.
- 22 Miguel Cabello Balboa. Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo. Lima: UNMSM. 1951. pp. 327-328.
- 23 Ver la recopilación de Pierre Duviols. "Une Petite Chronique Retrouvée". Journal de la Société des Americanistes, 1974-1976. 63: 275-296.
- 24 Para Blas Valera ver: Oliva, Anello. Historia del reino..., pp. 95-96. Ver Fernando de

- Montesinos. *Memorias antiguas del Perú*, translated and edited by Philip Ainsworth Means. London: Hakluyt Society, 1920, pp. 1-12.
- 25 Ocaña, Diego de. A través de América del Sur. Álvarez, Arturo (ed.) Madrid: *Historia 16*, 1987.
- 26 Molina, Cristóbal de. Fábulas y mitos de los incas. Henríque Urbano y Pierre Duviols (eds.) Madrid: *Historia 16*, 1989, pp. 50-56.
- 27 Betanzos, Juan de. Suma y narración de los incas. María del Carmen Martín (ed.) Madrid: Ediciones Atlas, 1987, pp. 11-20.
- 28 Cieza de León, Señorío de los incas, pp. 38-68.
- 29 Quipucamayos de Vaca de Castro. "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas", en *Una antigualla peruana*. Madrid, 1892.
- 30 Franklin Pease. Pensamiento mítico, Antología. Lima: *Mozca Azul Editores*, 1982, pp. 18-24.
- 31 Ver la discusión extensa de Veronica Salles Reese al respecto. From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Texas: University of Texas Press, 1997.
- 32 Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia Índica*. Madrid: *Biblioteca de Viajeros*, 1988, pp. 40-42.
- 33 Ver la antología de Pease, Pensamiento mítico, pp. 29-31. Ver también Marcel Bataillon, "Zarate ou Lozano", *Caravelle*, 1963, I: 11-27.
- 34 Para la versión de Gómara ver García, Gregorio fray. Origen de los indios de el Nuevo Mundo, e Indias Occidentales. Valencia: *En casa de P.P. Mey*.
- 35 Ver "Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales", en Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias. Madrid, 1879, tomo III.
- 36 Quizás el mejor ejemplo de esta visión es la relación de Hernando de Santillán. "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas", en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid: *Imprenta de M. Tello*, 1879, pp. 11-19.
- 37 Sarmiento de Gamboa, *Historia Índica*, p. 46.
- 38 La importancia de este debate para el esquema temporal de Guamán Poma fue resaltado por Pierre Duviols, "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guamán Poma de Ayala", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 1980, 9. 3-4: 1-18.
- 39 Para la incidencia de esta temática especialmente en Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti ver Sabine MacCormack, *Religion*, 312-331.
- 40 La reacción antitoledana figura de pasada en el ensayo de Sara Castro-Klaren pero asume que el tema de los títulos de dominio incaico fue desechado por ésta en pos de una

- concepción del gobierno como disciplina. "Historiography on the Ground, The Toledo Circle and Guaman Poma", en *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Heena Rodriguez (ed.) Durham: Duke University Press, 2001, p. 163.
- 41 Ver Ritos y tradiciones de Huarochiri. Gerald Taylor (ed.) Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1999.
 - 42 Ramos Gavilán, Historia del santuario..., pp. 70-84.
 - 43 Ver el célebre artículo de Ella Dunbar Temple. "Los caciques de Apolaya", *Revista del Museo Nacional*, 1942, T. 11, No. 2: 147-178.
 - 44 *Sobre los intereses y recorridos de Anello Oliva y otros jesuitas ver Enrique Torres Saldamando. Los antiguos jesuitas del Perú. Lima: Imprenta del Universo, 1885.*
 - 45 Ver Porras Barrenechea, Raúl. "Prólogo a Diego Gonzalez Holguín", en *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca. Lima: UNMSM, 1989, pp. X-XIII.*
 - 46 Niles, Susan A. *The Shape of Inca History: Narrative and Architecture in an Andean Empire. Iowa City: University of Iowa Press, 1999, pp. 1, 28.*
 - 47 Duviols, Pierre. "Estudio y comentario etnohistórico", en *Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Cuzco: Institut François d'Études Andines, 1993, pp. 21-24.*
 - 48 *Para el concepto del mestizaje ver Serge Gruzinsky. La pensée métisse. Paris: Fayard, 1999. Su análisis deslumbrante de los textos mestizos mexicanos se limita a constatar la presencia de elementos de diversas traducciones en el mismo texto.*
 - 49 Carlos Gálvez, el editor de la obra de Anello Oliva, destacó la importancia de *Las Casas* en la obra del jesuita napolitano, "Prólogo", p. XXIX.
 - 50 Anello Oliva, *Historia del reino...* p. 42; en la página 39 Oliva afirma que *Catari* era del valle de Cochabamba.
 - 51 *Ibid.*, p. 36.
 - 52 Cañizares Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 88-89.*
 - 53 *La tesis de que el mito de origen de Anello Oliva es un relato coherente prehispánico fue propuesta por Amalia Castelli y Lilitana Regalado de Hurtado. "Una versión norteña del origen del Tawantinsuyu", Historia y Cultura, 1982, No. 15.*
 - 54 Ver "Discurso sobre gobierno y descendencia de los incas", en *Antigualla peruana. p. 15.*
 - 55 *La descripción más completa del capacocha es la de Molina, Fábulas y mitos...* pp. 120-128.
 - 56 Ver la lista de Cristóbal de Albornoz. "Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú", en *Molina, Cristóbal de. Fábulas y mitos de los incas. Enrique Urbano y Pierre*

Duviols (eds.) Madrid: Historia 16, 1989, pp. 178-192. No incluye el lugar sagrado inca de la isla de la Plata cuya existencia es aceptada por muchos arqueólogos.

- 57 *Molina, Fábulas y mitos.... p. 123.*
- 58 *Ver Agustín de Zárate, Historia del descubrimiento y conquista del Perú. Lima:Imprenta D. Miranda. Cap. X : "Zárate o Lozano", p. 22.*
- 59 *Betanzos, Suma y narración.... pp. 13-15.*
- 60 *Para la asociación de Tumbes y Tumbes ver Anello Oliva, Historia del reino.... p. 113.*
- 61 *Gregorio García, Los orígenes de los indios, p. 311.*
- 62 *Anello Oliva, Historia del reino.... p. 47.*
- 63 *Garcilaso de la Vega, Inca. Comentarios reales de los incas. Madrid: Imprenta de Villalpando, 1829, Primera Parte. tomo III, p. 134.*
- 64 *Porrás Barrenechea, "Prólogo", Vocabulario de la lengua.... pp. XII, XXVIII.*
- 65 *"Relación de religión y ritos hecha por los agustinos...", en Colección de documentos inéditos, pp. 14-15.*
- 66 *Sarmiento, Historia Índica, p. 41.*
- 67 *Porrás Barrenechea, Vocabulario de la lengua..., p. 36.*
- 68 *Ibid., p. 193.*
- 69 *Ibid., p. 36.*
- 70 *Ibid., p. 346.*
- 71 *Ibid., p. 367.*
- 72 *Busto Duthurburu, José Antonio de. "Una genealogía fantástica de Manco Cápac", Boletín del Seminario de Arqueología, 1969, Num. 1: 21-38.*
- 73 *Cabello Balboa, Miscelánea antártica.... pp. 411-412.*
- 74 *Betanzos, Suma y narración.... pp. 194. 210. 261.*
- 75 *Comunicación personal, mayo 2000.*
- 76 *Oliva. Auello, Historia del reino.... transmite la opinión de Blas Valera que Huáscar murió de heridas en lugar de haber sido asesinado por pedido de Atahualpa, p. 138.*
- 77 *Ibid., p. 38.*
- 78 *Ver la descripción de Sabine Hyland, "The Imprisonment of Blas Valera, Heresy and Inca History in Colonial Peru", CLAHR, 1998, 7:1.*

- 79 Ver por ejemplo p. 138 en la que aparece tachada la calificación de Blas Valera como "autor muy cierto" y no autor incierto como leyó Rolena Adorno.
- 80 Ibid., p. 95.
- 81 Ibid., pp. 95-96.
- 82 Ibid., p. 56.
- 83 Ibid., pp. 57-58.
- 84 Para Gregorio García ver Franklin Pease. Las crónicas y los Andes. Lima: PUCP-Instituto Riva-Agüero. 1995, pp. 311-348.
- 85 Cabello Balboa, Miscelánea antártica..., pp. 159-200.
- 86 Oliva, Anello, Historia del reino..., p. 42.
- 87 Cabello Balboa, Miscelánea antártica..., pp. 159-200.
- 88 Montesinos, Memorias antiguas, p. 12.
- 89 Guamán Poma, Nueva crónica, vol. 2. p. 831.
- 90 Ver Abraham Ortelius, Abrahmi Ortelii Theatri Orbis Terrarum Paregon sive Veretis Geographiae Tabulae, Amberes, 1624, p. VI.
- 91 Oliva, Anello, Historia del reino..., pp. 67-68.
- 92 Oliva, Anello, Historia del reino..., p. 113.
- 93 Ibid., p. 32.
- 94 Comparto la idea de Verónica Salles-Reese de que había una versión benigna del protocristianismo ligado a la evangelización voluntaria entre los historiadores post-toledanos además más que aquella que justificaba la autoridad de la Inquisición sobre los indígenas. From Viracocha to the Virgin of Copacabana, pp. 152-153.
- 95 Ana Sánchez, "Introducción", en Antigüedades del Perú. Madrid: Historia 16, 1992, pp. 153-157.
- 96 Oliva, Anello, Historia del reino, p. 159.
- 97 Ibid., p. 159.
- 98 Jan Szeminki ha propuesto que el mito de Anello Oliva era una articulación de un mito costeño y una versión colla del triunfo de Manco Cápac, ver "Manqu QhupaQ Inka según Anello Oliva", Historia y Cultura, 1990, No. 20: 269-280. Mi argumento va más allá y propone que Anello Oliva se sirvió no de mitos preexistentes sino de elementos dispersos, excepto en el caso de la salida de Manco Cápac de Pacarictambo.

- 99 Ver Ernest Breisach. *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*. Chicago: University of Chicago Press. 1994. p. 154.
- 100 Breisach. *Historiography*, p. 188
- 101 Oliva, Anello. *Historia del reino...*, pp. 181-192.
- 102 *Ibid.*

Bibliografía

- ADORNO, Rolena
2000 "Reescribiendo las crónicas", en Mazotti, José Antonio (ed.) *Agencias criollas*. Pittsburgh: Biblioteca de América, pp. 177-181.
- ALBORNOZ, Cristóbal de
1989 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú", en *Fábulas y mitos de los incas*. Henrike Urbano y Pierre Duviols (eds.) Madrid: Historia 16.
- BATAILLON, Marcel
1963 "Zarate ou Lozano", *Caravelle*, 1: 11-27.
- BETANZOS, Juan de
1987 *Suna y narración de los incas*. María del Carmen Martín (ed.) Madrid: Ediciones Atlas.
- BREISACH, Ernest
1994 *Historiography Ancient, Medieval and Modern*. Chicago: University of Chicago Press.
- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio de
1969 "Una genealogía fantástica de Manco Capac", *Boletín del Seminario de Arqueología*, No. 1: 21-38.
- CABELLO BALBOA, Miguel
1951 *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: UNMSM.

- CALANCHA, Antonio de la
1974-1978 *Crónica moralizada*. Ignacio Prado (ed.) Lima: UNMSM, vol. I.
- CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge
2001 *How to Write the History of the New World*. Stanford: Stanford University Press.
- CASTELLI, Amalia y Liliana REGALADO DE HURTADO
1982 "Una versión norteña del origen del Tawantinsuyu", *Historia y Cultura*, No. 15.
- CASTRO-KLAREN, Sara
2001 "Historiography on the Ground, The Toledo Circle and Guaman Poma", en *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.) Durham: Duke University Press.
- CERTEAU, Michel de
1988 *The Writing of History*: Traducción de Tom Conley. New York: Columbia University Press.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de
1943 *Del señorío de los incas*. Buenos Aires: Ediciones Argentinas Solar.
- DUVIOLS, Pierre
1974-1976 "Une Petite Chronique Retrouvée", *Journal de la Société des Americanistes*, 63: 275-296.
- 1980 "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guamán Poma de Ayala", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 9, 3-4: 1-18.
- 1993 "Estudio y comentario etnohistórico" en Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cuzco: Institut Français d' Études Andines, pp. 11-126.
- GÁLVEZ, Carlos
1998 "Prólogo", en *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Carlos Gálvez (ed.) Lima: PUCP, Fondo Editorial.
- GARCÍA, Gregorio
1607 *Origen de los indios de el Nuevo Mundo, e Indias Occidentales*. Valencia: En casa de P.P. Mey.

- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1829 *Comentarios reales de los incas*. Madrid: Imprenta de Villalpando.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952, presentación de Ramiro Matos Mendieta, prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: UNMSM.
- GRUZINSKY, Serge
1999 *La pensée metisse*. París: Fayard.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1993 *Nueva corónica y buen gobierno*. Franklin Pease (ed.) México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1.
- HYLAND, Sabine
1998 "The Imprisonment of Blas Valera, Heresy and Inca History in Colonial Peru", *CLAHR*, 7:1.
- MACCORMACK, Sabine
1991 *Religion in the Andes*. Princeton: Princeton University Press.
- MOLINA, Cristóbal de
1989 *Fábulas y mitos de los incas*. Henrike Urbano y Pierre Duviols (eds.) Madrid: Historia 16.
- MONTESINOS, Fernando de
1920 *Memorias antiguas del Perú*. Translated and edited by Philip Ainsworth Means. London: Hakluyt Society.
- NILES, Susan A.
1999 *The Shape of Inca History: Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.
- OCAÑA, Diego de
1987 *A través de América del Sur*. Álvarez, Arturo (ed.) Madrid: Historia 16.
- OLIVA, Giovanni Anello S.J.
1998 *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Carlos Gálvez (ed.) Lima: PUCP, Fondo Editorial.

ORTELIUS, Abraham

1624

Abrahami Ortelii Theatri Orbis Terrarum Paregon sive Veretis Geographiae Tabulae. Amberes, VI.

PEASE, Franklin

1982

Pensamiento mítico. Antología. Lima: Mozca Azul Editores.

1995

Las crónicas y los Andes. Lima: PUCP-Instituto Riva-Agüero.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1962

Los cronistas del Perú. Lima: Grace y CIA.

QUIPUCAMAYOS DE VACA DE CASTRO

1892

"Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas", en *Una antigualla peruana*. Madrid.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

1988

Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana. Lima: Ignacio Prado. Lima.

RELIGIOSOS AGUSTINOS

1879

"Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales", en *Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias*. Madrid, tomo III.

SALINAS Y CÓRDOVA, Buenaventura

1957

Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru. Lima: UNMSM, Colección Clásicos Peruanos, Vol. I.

SALLES REESE, Veronica

1997

From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Texas: University of Texas Press.

SÁNCHEZ, Ana

1992

"Introduction". en *Antigüedades del Perú*. Madrid: Historia 16.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de

1993

Relación de antigüedades deste reyno del Peru. Cuzco: Institut Français d' Études Andines.

- SANTILLÁN, Hernando de
1879 "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas",
en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta de
M. Tello.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1988 *Historia Índica*. Madrid: Biblioteca de Viajeros.
- SZEMINSKI, Jan
1990 "Manqu Qhapaq Inka según Anello Oliva", *Historia y Cultura*,
No. 20: 269-280.
- TAYLOR, Gerald (ed.)
1999 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto Francés de
Estudios Andinos.
- TEMPLE, Elta Dunbar
1942 "Los caciques de Apoalaya", *Revista del Museo Nacional*, T. 11,
No. 2: 147-178.
- TORRES SALDAMANDO, Enrique
1885 *Los antiguos jesuitas del Perú*. Lima: Imprenta del Universo.
- VELASCO, Juan de
1981 *Historia del reino de Quito, en la América meridional*. Caracas:
Biblioteca Ayacucho.
- ZÁRATE, Agustín de
1946 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Imprenta
D. Miranda.