



HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

VOLUMEN 1

LITERATURAS ORALES Y PRIMEROS TEXTOS COLONIALES

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea

Coordinadores

HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

VOLUMEN 1

LITERATURAS ORALES Y PRIMEROS TEXTOS COLONIALES

HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro,
Directores generales

VOLUMEN 1

LITERATURAS ORALES Y PRIMEROS TEXTOS COLONIALES

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea
Coordinadores



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**FONDO
EDITORIAL**



CASA DE LA LITERATURA PERUANA



PERÚ

Ministerio
de Educación

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

869.5009 Literaturas orales y primeros textos coloniales / Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea,
H coordinadores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Casa de
1 la Literatura: Ministerio de Educación del Perú, 2017 (Lima: Aleph Impresiones).
 459 p.: il., facsím., retrs.; 24 cm.-- (Historia de las literaturas en el Perú / Raquel Chang-
Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, directores generales; 1)

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-03677

ISBN 978-612-317-246-6 (v.1)

1. Literatura peruana - Historia y crítica 2. Literatura peruana - Historia y crítica - Época Colonial
3. Tradición oral - Perú - Época Colonial 4. Cronistas - Perú 5. Indígenas del Perú - Época Colonial
- Religión y mitología 6. Perú - Historia - Época Colonial I. Godenzzi, Juan Carlos, 1950-,
coordinador II. Garatea G., Carlos, 1966-, coordinador III. Chang-Rodríguez, Raquel, 1943-,
directora IV. Velázquez Castro, Marcel, 1969-, directora V. Pontificia Universidad Católica del
Perú VI. Casa de la Literatura Peruana VII. Perú. Ministerio de Educación VIII. Serie

BNP: 2017-1178

Historia de las literaturas en el Perú

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

Volumen 1. Literaturas orales y primeros textos coloniales

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea, Coordinadores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe - www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Casa de la Literatura, 2017

Jirón Ancash 207, Lima 1, Perú

Centro Histórico de Lima. Antigua Estación de Desamparados

casaliteratura@gmail.com - www.casadelaliteratura.gob.pe

© Ministerio de Educación del Perú, 2017

Calle Del Comercio 193, Lima 41, Perú

webmaster@minedu.gob.pe - www.minedu.gob.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Manto Paracas, Horizonte Temprano (900 a.c.-200 a.c.)

Cortesía del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Primera edición: abril de 2017

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

ISBN (obra completa): 978-612-317-245-9

ISBN (volumen 1): 978-612-317-246-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-03677

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Las opiniones vertidas en estos ensayos son responsabilidad de los autores.

ÍNDICE

Presentación <i>Milagros Saldarriaga Feijóo</i>	9
Prefacio a la colección. Las historias literarias en el Perú: balance crítico y nueva propuesta <i>Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro</i>	11
Introducción. Literaturas orales y primeros textos coloniales <i>Carlos Garatea y Juan C. Godenzzi</i>	59
LAS LENGUAS Y SU CODIFICACIÓN ESCRITA	
Diversidad lingüística en el Perú precolonial <i>Willem F. H. Adelaar</i>	67
El quechua «del ynga» según testimonio de los primeros cronistas <i>Rodolfo Cerrón-Palomino</i>	83
Los primeros años del español en el Perú <i>Carlos Garatea G.</i>	105
Gramáticas y vocabularios coloniales del quechua y del aimara (1560-1619) <i>Álvaro Ezcurra Rivero y Raúl Bendejú-Araujo</i>	123
POESÍA, CRÓNICAS Y OTROS TEXTOS	
La poesía de los conquistadores <i>Óscar Coello</i>	165
Las primeras crónicas peruanas del siglo XVI <i>Fermín del Pino-Díaz</i>	207
Crónicas toledanas y post toledanas (1569-1650) <i>Carmen de Mora</i>	241
Literatura de la evangelización: catecismos, confesionarios y sermones <i>Regina Harrison</i>	275

CRONISTAS SINGULARES

- Pedro de Cieza de León: aventurero, soldado y escritor
Lydia Fossa 309
- Un alarido que horada los cerros: la *Relascion* [1570] de Titu Cusi Yupanqui
Beatriz Carolina Peña 339

LITERATURAS DE FUENTE ORAL

- Lírica quechua colonial
Bruce Mannheim 367
- El manuscrito quechua de Huarochirí, documento literario y fuente etnohistórica
Gerald Taylor 381
- Literatura oral en los Andes y la Amazonía
Juan C. Godenzzi y Nicolas Beauclair 405

ANEXOS

- Cronología
Javier de Taboada y Yaneth Sucasaca 431
- Lista de ilustraciones 451
- Sobre los colaboradores 455

PRESENTACIÓN

En el siglo XXI, la literatura peruana obtuvo el máximo reconocimiento internacional con el Premio Nobel de Literatura otorgado a Mario Vargas Llosa en 2010. Creemos que esta valoración no llega solamente a la obra extraordinaria de este autor, sino que hace visible la trayectoria de una serie de tradiciones literarias que convergen en el Perú. Felipe Guaman Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, Ricardo Palma, Clorinda Matto, César Vallejo, Martín Adán, José María Arguedas, Emilio Adolfo Westphalen, Jorge Eduardo Eielson, Blanca Varela, son algunos de los nombres más destacados, pero no los únicos. A ellos es preciso sumar la reflexión política, artística e histórica de otros autores, otros creadores acaso con menor reconocimiento, pero no menor responsabilidad en lo que actualmente reconocemos como una de las literaturas más importantes en español. Es con esta visión que la Casa de la Literatura acoge y promueve el proyecto editorial e investigativo del cual surge la colección *Historia de las literaturas en el Perú*, cuya dirección general ha estado a cargo de dos prestigiosos académicos: Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro.

Algunos estudiosos de la literatura como Luis Alberto Sánchez, Augusto Tamayo Vargas, Alberto Tauro del Pino y Washington Delgado, entre otros, emprendieron en el siglo XX ambiciosas historias completas de la literatura peruana. Fueron esfuerzos personales, que nos presentaron visiones individuales de la literatura sujetas a la situación de los estudios literarios de sus épocas. *Historia de las literaturas en el Perú* recoge estas experiencias fundacionales, y se propone actualizar los estudios literarios peruanos a través de una perspectiva contemporánea de la investigación en las humanidades: la multiplicidad de enfoques críticos desde los cuales se reflexiona en torno a la literatura.

La colección consta de seis tomos, estructurados cronológicamente, cada uno diseñado por una dupla de investigadores especializados en el periodo. Asimismo, los tomos han sido desarrollados con la participación de ensayistas nacionales e internacionales. Creemos que esta diversidad de miradas y voces permite la presentación de una historia literaria crítica, abierta a la discusión y a nuevas lecturas.

En tal sentido, *Historia de las literaturas en el Perú* es un proyecto dedicado a los investigadores —nacionales y extranjeros—, a los docentes, a los estudiantes y a los lectores autodidactas, a quienes proponemos una visión actualizada y asequible de los temas y autores más representativos de nuestra literatura.

La Casa de la Literatura, en consonancia con su objetivo de difusión de las letras peruanas, ha sido parte activa del surgimiento de esta colección, iniciativa a la cual se sumó la Pontificia Universidad Católica del Perú. Esperamos a través de estos libros contribuir al mejor conocimiento de la literatura peruana y promover el acceso a la reflexión académica contemporánea, la cual consideramos como una aliada imprescindible para la formación de los lectores y lectoras de literatura.

Milagros Saldarriaga Feijóo
Directora
Casa de la Literatura

PREFACIO A LA COLECCIÓN
LAS HISTORIAS LITERARIAS EN EL PERÚ:
BALANCE CRÍTICO Y NUEVA PROPUESTA

Raquel Chang-Rodríguez

The City College -Graduate Center, City University of New York

Marcel Velázquez Castro

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El interés por dar cuenta de lo publicado en América está ampliamente documentado. En el periodo colonial el esfuerzo más temprano y notable resulta ser el *Epítome de la Biblioteca oriental y occidental, náutica y geográfica* (Madrid, 1629) cuyo autor, Antonio de León Pinelo, estuvo muy ligado al virreinato del Perú. Este prominente miembro de una familia conversa de origen portugués, completó sus estudios en la Universidad de San Marcos; llegó a ser un notable jurista y, a partir de 1658, ocupó el cargo de Cronista de Indias hasta su muerte en Madrid en 1660.

En el Prólogo del *Epítome*, el estudioso ofrece las directrices del mismo. Se propone recopilar noticias de escritores, libros y manuscritos sobre las Indias Orientales y Occidentales, incluyendo lo más selecto y oculto de las materias del Nuevo Mundo, con los títulos «a la letra» y en la propia lengua que se escribieron, ya sea conocida o no en España. Con moderno criterio añadirá, cuando los haya, a los comentadores y traductores de las obras. Consciente de la magnitud de la tarea, divide su clasificación en cuatro apartados: los dos primeros (Oriental y Occidental) contienen las materias principales; los otros dos (Náutica y Geográfica) ofrecen «materias remotas» pero imprescindibles para entender las anteriores. Presenta a los autores en tres categorías: 1) quienes han escrito poco pero deben conocerse —aquí justifica la inclusión de muchos jesuitas por sus variadas y doctas contribuciones— ; 2) los autores cuya obra no ha leído y solo conoce por referencia; y 3) aquellos cuya obra ha visto o sobre la cual ha recibido noticias ciertas. Anticipando críticas, explica: «ni gradúo por lugares a los escritores, ni trato de alabarlos [;] los vivos, si son conocidos, esto les basta como alabanza, si no lo son, será dudoso su merecimiento». Como los autores han empleado una variedad de lenguas —entre las americanas, el aimara, el chontal,

el mosca o chibcha—, León Pinelo ofrece un listado de estas indicando las zonas donde se hablan (1919, Prólogo, s. p.). Obviamente, en este compendio predomina el deseo de llenar un vacío, de inducir al lector a buscar las obras e instruirse sobre regiones claves dentro del imperio español. Detrás del aparente interés informativo está, sin embargo, el deseo de crear súbditos cultos, servidores aptos de la corona.

De capital importancia para el campo de la bibliografía es la *Bibliotheca hispana nova* escrita en latín, acompañada de útiles índices y publicada en dos partes: *Bibliotheca hispana sive hispanorum scriptorum* [1672], y la *Bibliotheca hispana vetus* [1696], ambas del erudito sevillano Nicolás Antonio. La segunda abarca escritores desde Augusto hasta 1500, y la primera de 1500 a 1672. Ambas obras ofrecen información biobibliográfica de los autores que escribieron en España en esas épocas. La publicación de la *Bibliotheca* inicia la revaloración de los antiguos cronicones y las más recientes relaciones de Indias justipreciados ahora con una mirada preilustrada, anunciadora de una historiografía apegada a los hechos y dotada de un carácter científico, como más tarde se propondrá en el Siglo de las Luces.

En el siglo XIX se afirmó una incipiente conciencia histórica de los procesos socioculturales que adopta sucesivamente los discursos del romanticismo historicista y del positivismo. Bajo esos modelos historiográficos se escriben en el Perú algunos textos (esbozos, artículos, recopilaciones, bibliografías, libros) que contribuyen a sentar las bases de la historia literaria en la incipiente nación. Por otro lado, ya durante el siglo XX se escriben varias historias de la literatura de diferente signo y formato (tesis académicas, ensayos, tratados históricos y manuales). En esta sección de la introducción seleccionamos y comentamos los estudios más influyentes, tanto por su propuesta metodológica como por su impacto nacional e internacional. Como eje del balance crítico presentaremos las perspectivas teórico-metodológicas empleadas por los autores para definir el concepto de literatura peruana, configurar la naturaleza y los límites del corpus, y establecer las coordenadas de su proyecto histórico-literario. Siguiendo a Beatriz González-Stephan (2002) distinguiremos tres niveles: 1) el corpus empírico de la producción literaria, práctica social instalada en la historia diacrónicamente; 2) el «esfuerzo de abstracción y construcción de un modelo de interpretación crítica de la producción ficcional», evidente en las historias literarias; y 3) el metadiscurso crítico orientado al estudio de la materia y su comprensión en ese ámbito (pp. 37 y ss.). En este recorrido crítico nos centraremos en el segundo y en el tercer nivel pues nos proponemos identificar y comentar los fundamentos teóricos y metodológicos que informan el proceso de historiar la literatura del Perú desde el siglo XIX hasta el XX y que culminaron, en la pasada centuria y en los primeros años de esta, en libros y manuales. Concluimos ofreciendo en el apartado final los parámetros de esta nueva historia colectiva de las literaturas en el Perú.

Cabe notar que en el Perú decimonónico no se escribió una historia literaria de acuerdo a los códigos del romanticismo historicista. Sin embargo, sí hubo textos —en su mayoría artículos— cuyos autores desarrollaron parcialmente dicha tarea al ocuparse de figuras literarias clave y destacar su importancia en la conformación de una literatura nacional. La multitemporalidad del campo historiográfico y sus diferentes paradigmas puede advertirse en el *Bosquejo sobre el estado político, moral y literario del Perú en sus tres grandes épocas* [1844] de José Manuel Valdez y Palacios (1812-1854)¹, estudio que valora la experiencia cultural andina y ofrece una visión menos centrada en autores limeños. Siguiendo prácticas cercanas a las concepciones coloniales de recopilación histórica, más de dos décadas después se publicó la compilación de documentos histórico-literarios (1863-1877)² del coronel Manuel de Odriozola. Por otra parte, el paradigma historiográfico dominante se manifiesta en artículos de tinte romántico, como los de José Antonio de Lavalle y algunas tradiciones de Ricardo Palma. Finalmente, la literatura colonial —desde propuestas marcadas por el positivismo— fue el mayor objeto de reflexión, como lo prueban la tesis doctoral de Eleazar Boloña (1890)³ y los estudios de Carlos Prince (1911), destacado editor y bibliógrafo.

1. JOSÉ MANUEL VALDEZ Y PALACIOS: UN BOSQUEJO PRECURSOR

Escrito en portugués y publicado en Río de Janeiro, *Bosquejo sobre el estado político, moral y literario del Perú en sus tres grandes épocas*, de Valdez y Palacios⁴, constituye un texto singularmente adelantado a los valores de su época pues incorpora al canon literario los yaravíes de Mariano Melgar y ofrece, sobre todo para el periodo anterior

¹ Es el primero de tres fascículos publicados en portugués en Río de Janeiro (Núñez, 1971, pp. xi-xii). <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12709415325699384654435/p0000001.htm>. Fecha de consulta: 23/01/15.

² Se publicó por la Imprenta del Estado, en Lima en once tomos, *Colección de documentos literarios del Perú* (1863-1877).

³ «Discurso histórico crítico del gongorismo en la literatura del coloniaje» (1890). Como estableció Jorge Puccinelli, este trabajo significó una ruptura con las tesis de mirada hacia Europa o a problemas abstractos y lejanos. Boloña postuló la vastedad de la literatura colonial y reclamó su estudio y enseñanza por la Facultad de Letras de San Marcos en pro del conocimiento de la historia y la cultura de ese periodo en la sociedad peruana. Boloña, además de plantear que hay ingenios coloniales peruanos por ser descubiertos, insistió también en la necesidad de estudiar la literatura del periodo incásico (1996, pp. 24-26).

⁴ El título exacto es: *Viagem da cidade do Cuzco a de Belem do Grão Pará (Brasil) pelos rios Vilcamayu, Ucayali e Amazonas/ Precedido de hum/ Bosquejo sobre o estado politico e litterario do Peru em/ suas tres grandes epochas*. Apareció en tres fascículos publicados respectivamente en 1844, 1845, 1846; el *Bosquejo* propiamente se publicó en 1844, y en 1971 Estuardo Núñez lo estudió y tradujo al español.

a las guerras de la Independencia, un rango de escritores representativos de diversas partes del virreinato. Estuardo Núñez, quien lo rescató y analizó, sostiene que es «el primer esbozo de una historia literaria peruana con la revelación de textos desconocidos o inéditos» (1971, p. xii). Como adelanta en su estudio preliminar, la recopilación sigue las ideas deterministas planteadas en ese momento por historiadores franceses como Villemain y Thiers (1971, p. xiii). En pleno periodo del neoclasicismo, cuando se afirmaba la primacía de la literatura escrita en español y se seguían poéticas rigurosas, Valdez y Palacios destaca textos orales, anónimos y populares, como el yaraví o el triste.

Explica así su valoración de la poesía de Melgar: «cada triste es un cuadro en que se relata el amor melancólico con tanta verdad, que lo vemos allí vivo y en movimiento, tal como lo sentimos en el mundo ideal» (1971, p. 52). Es notable la confluencia de ideales neoclásicos (el término «cuadro», la literatura como una experiencia análoga a la verdad), con un cierto toque romántico que destaca el énfasis de los sentidos en la imaginación, pues el «efecto» en el lector determina el valor de la composición. También incluye textos desconocidos como los de Juan del Carpio, sacerdote de Puno y cantor de la naturaleza, a quien compara favorablemente con poetas paisajistas europeos como el alemán Albrecht von Haller. Quizá esta novedosa visión fue propiciada por su conocimiento de la literatura del Viejo Mundo, cuyos textos se cree leyó en la lengua original —inglés, francés, italiano, alemán— durante un viaje realizado antes de residenciarse en Lima en 1826 o 1827 (Núñez, 1971, pp. x-xii).

Para Valdez y Palacios toda literatura nacional está permeada por otras literaturas, y por ello los horizontes estéticos irradian más allá de las fronteras geográficas. Su idea del «progreso» es pionera pues no cree en la mera acumulación de carácter gradual y uniforme, sino en un «progreso permanente» por medio del cual cada época lega a la siguiente «una porción de sus triunfos adquiridos sobre los obstáculos» (1971, p. 39). Por otro lado, su reivindicación de los indios, cuya inteligencia y originalidad valora, es también un juicio a contracorriente de la mirada deshumanizadora, la cual colocaba al indígena como signo del pasado y hasta de la barbarie. Así, al conjuntar lo indio y lo español, el peruano reúne en su mestizaje las mejores cualidades de cada grupo. En el marco de las ideas prevalentes en su época, el crítico sostiene que de la combinación hombre, naturaleza, genio y tierra «brotaron los primeros gérmenes de las bellas letras».

El autor del *Bosquejo* posee una idea amplia del concepto 'literatura' dentro del cual esta no puede separarse de la dimensión moral. Entre los autores que distingue en un primer periodo están Bartolomé de las Casas, Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, el cura Antonio Valdez, Pablo de Olavide, Juan de Espinosa Medrano, Mariano Melgar y los ensayistas del *Mercurio Peruano*. Desarrolla menos la segunda y tercera épocas;

no obstante, menciona a Manuel Lorenzo de Vidaurre, José María de Pando y Felipe Pardo y Aliaga, autores neoclásicos limeños. Si bien cuando se refiere a la época colonial hay una visión más amplia de los diversos espacios culturales, la época republicana se centra en autores limeños. En suma, Valdez y Palacios no teoriza sobre sus juicios, pero sí sostiene que la literatura está conformada por la obra de uno o varios genios; estos crean fragmentos u obras completas de carácter original o producto de la imitación, y de este modo se va configurando una tradición o la literatura nacional de un pueblo (1971, p. 39). Como para él la serie literaria aparece determinada por el devenir sociopolítico, afirma en el prefacio de su obra que «los gobiernos y las revoluciones imprimen su sello en las letras y en las costumbres» (1971, p. 1). Así, el *Bosquejo* conjuga la acción del genio con las características del medio ambiente para explicar las variadas tipologías literarias, e igualmente establece un canon colonial en el cual incluye a autores marginales.

2. EL HISTORICISMO ROMÁNTICO: JOSÉ ANTONIO DE LAVALLE Y RICARDO PALMA

José Antonio de Lavalle y Arias Saavedra⁵ (1833-1893) es una figura atípica de la literatura peruana. Clasicista en plena eclosión del romanticismo, publicó novelas donde combinó el costumbrismo, el romanticismo y el realismo, caso frecuente en espacios literarios provenientes de antiguas colonias. Por otro lado, fue autor de doce tradiciones, opacadas por las de su coetáneo Ricardo Palma. Sin duda, Lavalle es uno de los intelectuales forjadores del proyecto nacional limeño y criollo⁶. Su libro sobre el ilustrado Pablo de Olavide (primera edición, 1859; segunda edición, revisada, 1885) fue su principal aporte a la historia literaria. En este, sin dejar de abordar el aspecto literario de su obra, privilegió la trayectoria del personaje, principalmente

⁵ Fue alumno del Guadalupe, entonces bajo la dirección del liberal Sebastián Lorente. Fue diplomático, político e historiador (Porrás, 1923, pp. 2-3). Pese a su vasta y significativa actividad literaria, su obra ha permanecido casi completamente olvidada por la crítica. Salvo la edición completa de sus tradiciones [1951], debida al trabajo de Alberto Tauro, no hay ediciones recientes de sus novelas, *El tesoro del feligrés*, *La hija del contador*, *Nuestra Señora del Aviso o de las Lágrimas* y *Salto atrás*, a pesar del relativo éxito de que gozaron a fines del XIX y en las dos primeras décadas del XX.

⁶ Desde la sociología, Daniel del Castillo (2000) acuñó esta categoría para designar al conjunto de esfuerzos de la élite letrada, asociada al Estado Guanero (1845-1879), por fundar imaginariamente las características, los límites y la identidad de lo nacional. Del Castillo declara que el proceso histórico más importante del siglo XIX fue la reconstrucción de Lima como centro de la República. La capital recupera su antiguo sitio por vía de las armas y la consolidación del Estado Guanero; este triunfo significó la derrota política y militar del sur andino. Existe una política de las imágenes que hace coincidir el elemento criollo-limeño de la sociedad con el componente nación-civilización (Castillo, 2000, pp. 185-186).

de *El Evangelio en triunfo*. Por otra parte, en la *Revista de Lima* (1863) publica ensayos históricos de naturaleza biográfica sobre figuras tan diversas como José Manuel Valdés, La Perricholi (María Micaela Villegas Hurtado) y Bernardo O'Higgins. Mediante el estudio de la vida y la valoración histórica de estos tres personajes buscó ensalzar el espacio urbano limeño. Su artículo sobre Valdés, el poeta y médico afroperuano, constituye un ejemplo de focalización en la vida del escritor como unidad donde concurren diversas prácticas discursivas.

Dentro del romanticismo, la vasta obra de Ricardo Palma⁷ ocupa una posición hegemónica en el campo literario de la nación peruana del último tercio del XIX. El Club Literario, después —en 1885— El Ateneo de Lima, y la Academia Peruana de la Lengua —instalada el 30 de agosto de 1887— son los espacios oficiales de la ciudad letrada —como la llamó Ángel Rama en su clásico estudio—, donde la literatura se convierte en una actividad institucional, producida y consumida por un grupo privilegiado, poco interesado en construir una inclusiva conciencia de lo nacional⁸. En contraposición a este grupo surgió el Círculo Literario (1885-1891). Regido por Manuel González Prada⁹, el Círculo propuso un tipo de literatura con mayor conciencia social y política, empeñada en representar a sujetos y escenarios marginados, como por ejemplo el indio o los Andes. Además, exigió la recepción y el estudio de otras literaturas europeas tanto como la ruptura radical con la cultura española.

La obra palmista participó de forma central en diversos procesos culturales: la instalación del pasado indígena en el reino del mito; la sustitución de la experiencia andina coetánea por la historia inca; la apropiación del legado colonial; la imposición de Lima como metonimia del Perú; la gradual asunción de la imagen idealizada del mestizaje; el retraso en integrar las características del cuento moderno. Las *Tradiciones* conforman una obra de ficción que ha construido una realidad ineludible para el devenir de la cultura peruana (Velázquez Castro, 2013, p. 274). Sin embargo, en este

⁷ Literato, historiador, lexicógrafo y político. Ricardo Palma fue el más importante representante del Romanticismo en el Perú por la creación de un subgénero narrativo original denominado «tradición». Se afanó en simbolizar la cultura criollo-limeña como centro de la identidad nacional. Fue una figura rectora del campo literario entre 1870 y 1900, y su obra tuvo gran proyección internacional en tierras americanas y en España. De joven fue masón y de ideas liberales, pero conforme alcanzó el éxito literario y un prestigioso sitial cultural terminó defendiendo posiciones más conservadoras y, sobre todo, el vínculo histórico con la cultura y la lengua españolas.

⁸ Sobre el tema véase Espino Reluce (1999).

⁹ Las ideas de González Prada ocupan una posición central en el escenario de las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX. Es el primer intelectual peruano moderno, no solo por su lúcido diagnóstico y su intransigente crítica a nuestras instituciones sociales y políticas, sino también por las contradicciones que desgarran su trayectoria vital y sus ideas (Velázquez, 2013, pp. 273 y ss.).

recuento interesan varios ensayos histórico-literarios en los cuales Palma se ocupa de algunos poetas republicanos (Salaverry) y de varias figuras de las letras coloniales (Juan del Valle y Caviedes y Francisco del Castillo, el «Ciego de la Merced»). El artículo sobre Salaverry se publicó en la *Revista de Lima* [1861]. Si bien es un texto de crítica literaria sobre un autor coetáneo, resaltan algunos juicios generales: la oposición entre sociedades agotadas y ávidas de escándalos y emociones fuertes, como las europeas, frente a los «virginales pueblos de América», exigentes de textos literarios esperanzadores. Por tanto, aclara Palma, el drama histórico es la especie literaria más aceptable pues expresa la originalidad y la especificidad histórica del país. Salaverry aparece como un admirado autor que busca en sus versos y recursos dramáticos un equilibrio entre el neoclasicismo y el romanticismo.

Los artículos de Palma sobre Caviedes y del Castillo, aunque diferentes, son emblemáticos de las posibilidades y limitaciones históricas de sus textos críticos. En el primer caso, el autor reconstruye episodios de la vida del poeta, algunos documentados, otros frutos de la imaginación romántica. Por ello, la vida de Caviedes aparece como un conjunto de sucesos infortunados que alimentan la vena crítica y satírica de sus versos. El elogio de la obra es contundente y sentencioso: «En el género festivo y epigramático no ha producido hasta hoy la América española un poeta que aventaje a Caviedes» (1964b, p. 469). En el caso de Francisco del Castillo, el texto se incluyó en la quinta serie de las *Tradiciones*. Allí Palma ratifica su visión romántica de la poesía, como obra nutrida del lenguaje popular y dirigida al pueblo: el improvisador y no el poeta académico es la figura social celebrada. Califica al sacerdote-poeta como «un loco más en el manicomio de las letras peruanas» (1964c, p. 604). Más que un análisis del escritor, Palma confiesa transmitir «algunas de sus improvisaciones» (p. 604) y por tanto transcribe un conjunto de décimas de Del Castillo con breves comentarios sobre las circunstancias de su escritura. Nuevamente, la tarea del compilador se impone sobre la del historiador y crítico. «Las poetisas anónimas» posee otra naturaleza, pues supera la visión dual de vida/obra para establecer un marco cultural en el cual se inscriben dos textos líricos de las primeras décadas del siglo XVII. Según la argumentación de Palma, la nula educación de las féminas en el arte de la poesía hace imposible que la «Epístola a Belardo [Lope de Vega]», de Amarilis, o la erudita composición de Clarinda, «Discurso en loor de la poesía», fueran obras escritas por mujeres del virreinato peruano. Para el tradicionista ambos textos son mixtificaciones, obras, en fin, indiscutiblemente escritas por pluma varonil.

En síntesis, Lavalle busca ofrecer perspectivas que privilegien al sujeto excepcional, al genio escritor que sobresale y distingue a una comunidad. Por su parte, Palma presupone una íntima correlación entre letras coloniales y poesía; prefiere la poesía popular (festiva, procaz y crítica) a la poesía académica (seria, edulcorada y docta)

representativa del gusto de las élites. El tradicionista contribuye con el canon nacional pues destaca las figuras de Caviedes y el «Ciego de la Merced», los textos de la «Epístola a Belardo» (Amarilis) y el «Discurso en loor de la poesía» (Clarinda). Como otros contemporáneos suyos, Palma ofrece juicios desde una perspectiva de género que asocia solamente la imagen pública del escritor con la figura del varón.

3. MANUEL DE ODRIOZOLA Y MERCEDES CABELLO DE CARBONERA: ENTRE LA RECOPIACIÓN HISTÓRICA Y LA REFLEXIÓN TEÓRICA

Manuel Tiburcio de Odriozola Herrera fue un autodidacta que desempeñó cargos administrativos durante una dilatada carrera militar. Poseyó un genuino amor por la historia patria y este lo llevó a preservar y copiar documentos tanto de carácter literario como histórico. Su compilación de los primeros conformó once volúmenes, publicados entre 1863 y 1877. Estos contienen material diverso, como el poema épico *Lima fundada* de Pedro de Peralta y Barnuevo, relaciones sobre incursiones de piratas en las costas peruanas, escritos científicos de Unanue, poemas satíricos de José Joaquín Larriva y Juan del Valle y Caviedes, y crónicas taurinas de Ricardo Palma. No obstante su presentación diacrónica, la recopilación carece de estudios significativos y de una puesta en perspectiva de la serie histórica. La única excepción sería el breve texto biográfico-literario de Palma sobre Caviedes, que abre el tomo V de la colección. Por su parte, siguiendo ideas ilustradas, Odriozola maneja un concepto muy amplio de literatura. Este abarca desde textos netamente literarios por su carácter retórico-verbal hasta otros científicos o históricos. Tales ideas igualmente estarían cercanas al moderno concepto de discurso que permite incluir obras muy variadas e incorporarlas al canon literario por razones ya históricas, ya de género (Zamora, 1987).

La novela moderna. Estudio filosófico [1892], de Mercedes Cabello de Carbonera, establece la pugna entre dos escuelas: el romanticismo y el naturalismo. La autora opta por un punto medio entre ambas y a la vez propone un futuro ecléctico para la novela moderna. El texto puede ser leído como una apología del realismo por representar los hechos de manera integral (los aspectos sublimes y los sórdidos), y también como una apelación a los novelistas hispanoamericanos para asumir dicho horizonte estético. Es notorio el influjo positivista en las ideas de Cabello y de ahí su confianza en la perfectibilidad humana, en el progreso de la sociedad por medio de la búsqueda del conocimiento objetivo. Según ella, los fines de la novela son estudiar al ser humano y a la sociedad, rastrear la verdad en sus representaciones y moldear moralmente al mundo real —las huellas de Émile Zola y de su propuesta de la novela experimental, del narrador como analista científico de las pasiones y la acción social de los personajes, son evidentes—.

Cabello critica las idealizaciones del romanticismo y sus excesos por crear «figuras hermosas y simpáticas, o viceversa, horripilantes y extrañas» (1991, p. 99), pero deshumanizadas. Para ella, el novelista no es el tradicional «hilvanador de cuentos propios para entretener doncellas o amenizar los ocios de los aburridos y soñadores» (p. 109), sino un escritor profundamente comprometido con la realidad social. En el estudio la escritora condena la novela melodramática por sus formas, registros y su finalidad de mero entretenimiento. No debemos olvidar que dicha modalidad era todavía hegemónica en el soporte del folletín incorporado a la prensa de la época. Igualmente, Cabello considera que la sociedad hispanoamericana aún no ha alcanzado el grado de desarrollo capaz de posibilitar una literatura original; por lo tanto, «pueden seguir los noveladores hispanoamericanos, que mal de su grado están precisados a no ser más que simples imitadores de las literaturas de Francia y España» (p. 94). A pesar de este juicio categórico, el texto evidencia varias contradicciones. Por un lado, la autora apuesta decididamente por el realismo y le exige al novelista hispanoamericano adscribirse a este marco discursivo; por otro, desconfía de las escuelas y sus preceptivas (p. 100). Otra discordancia flagrante es la afirmación del carácter imitativo de la literatura hispanoamericana y la constatación de las diferencias entre las decadentes sociedades europeas y las jóvenes sociedades americanas (p. 102). Estamos entonces ante la propuesta conceptual de la poética realista, rectora del devenir narrativo de nuestra literatura hasta hoy. Es evidente la sintonía de estas ideas con las expuestas por Manuel González Prada en su «Discurso en el Teatro Olimpo» en 1888; no obstante, hay una distinción importante: para Cabello la literatura española ofrece modelos dignos de imitación.

En síntesis, durante el periodo decimonónico tenemos la recopilación de Odriozola, que equipara literatura con toda producción discursiva significativa para una comunidad, con preferencia por la tradición cultural de Lima; por otro lado, el ensayo sobre la novela de Mercedes Cabello traza un recorrido histórico-conceptual por este género emblemático. Desde los límites de una lectura positivista, su examen inscribe la novela en la serie histórica peruana, la asocia con desarrollos internacionales y anticipa juicios modernos sobre el fenómeno literario y sus efectos sociales.

4. LA GENERACIÓN DEL 900 Y SUS HISTORIAS LITERARIAS

El primer grupo de intelectuales modernos del Perú constituyó la Generación del 900. Sus integrantes cumplieron las tareas tradicionales de los letrados decimonónicos: ofrecer reflexiones sistemáticas sobre la identidad peruana; formular una narrativa del pasado cultural e histórico; sentar las bases de la historia literaria nacional. Al inicio fueron hijos del positivismo; más adelante, reconciliados con el ideario

propuesto por el uruguayo José Enrique Rodó en su clásico libro *Ariel* [1900], reaccionaron contra este y el radicalismo anticlerical. Por ello, sus inquisiciones sobre la identidad nacional y su pasión por la geografía y el paisaje estuvieron teñidas, simultáneamente, de racialismo y espiritualismo. Su portaestandarte fue José de la Riva Agüero. Esta generación vilipendiada por José Carlos Mariátegui y sus más ortodoxos seguidores¹⁰ ha producido textos críticos imprescindibles para el estudio de la literatura peruana, entre ellos: *Carácter de la literatura del Perú Independiente* [1905] y «Elogio del Inca Garcilaso» [1916] de Riva Agüero; *Del romanticismo al modernismo. Prosistas y poetas peruanos* [1910] y «La literatura peruana (1535-1914)» [1914] de Ventura García Calderón; y *Posibilidad de una genuina literatura nacional* [1915] de José Gálvez. Seguidamente pasamos revista a las contribuciones más significativas de este grupo.

4.1 José de la Riva Agüero y la formulación del canon nacional

Si bien José de la Riva Agüero es uno de los principales intelectuales del siglo XX peruano, todavía no se ha aquilatado plenamente su obra ni determinado el valor de su pensamiento crítico. Por un lado fue menospreciado, como lo muestra el siguiente comentario de Alberto Hidalgo: «Es éste un espíritu senil, jamás sintió una inquietud; vivió siempre aborreciendo cuanto significa novedad, altivez, rebeldía, audacia» [...] «Tiene un criterio apolillado, un gusto detestable y una petulancia dogmática» (1918, pp. 28-29). Por otro lado, fue encumbrado y así lo confirma la valoración de Raúl Porras Barrenechea, para quien el crítico ejerció un «principado espiritual» sobre la cultura peruana durante más de un cuarto de siglo; fue el «árbitro y mentor de nuestra historia y de todas las ramas de la cultura que se nutran de ella» (1955, p. X).

Riva Agüero estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Para obtener el grado de Bachiller en Letras en 1905, presentó la tesis *Carácter de la literatura del Perú independiente*, producto de investigaciones realizadas cuando frisaba entre los 19 y 20 años de edad. La extensión y la calidad del trabajo constituyeron un hito en la tradición de las tesis presentadas en la Facultad de Letras. Es imprescindible entonces analizarla y calibrar su influencia en la configuración de la literatura nacional tanto como en los mecanismos de conformación del canon.

¹⁰ José Carlos Mariátegui en el capítulo «El proceso de la literatura» juzga duramente a Riva Agüero y la Generación del 900. Sostiene que son «un momento de restauración del pensamiento colonialista y civilista en el pensamiento y la literatura del Perú» (1991, p. 216). Considera a Riva Agüero el líder de la generación. Su grupo consiguió retomar el control del campo literario porque los seguidores más radicales de González Prada habían perdido cohesión y fuerza. El Amauta resalta su positivismo conservador, filiación académica universitaria y anhelo de centrar su proyecto político-cultural en el limeñismo y el pasadismo.

Como él mismo explicó, no pretendió escribir una historia de la literatura peruana minuciosa y completa. Su propósito fue establecer «sus principales periodos» y revisar la obra de «sus más notables representantes». Con moderno juicio, sostuvo que una historia literaria nunca puede reducirse a un mero catálogo bibliográfico. Sus observaciones agudas y certeras contribuyeron a diseñar la primera historia literaria del país; igualmente, cuando él ordena, clasifica y jerarquiza, nos deja pareceres reveladores de sus gustos y disgustos. Por ejemplo, apuesta decididamente por las formas de una novela criolla, donde figuren grupos urbanos y personajes con profundidad psicológica, mientras descalifica las novelas que incorporan al indígena en su mundo rural. Como sus compañeros de generación, presupone la imagen social del escritor como sujeto masculino y eso explica sus severas críticas de las novelas de Clorinda Matto y Mercedes Cabello.

El joven Riva Agüero selecciona a los autores que, por su valía, deben pasar a integrar el canon nacional: Caviedes, Melgar, Olmedo, Pardo, Segura, Salaverry, Cisneros, Palma y González Prada. No obstante, un polémico juicio suyo, permanente fuente de malas interpretaciones, parece atentar contra la existencia misma de las letras nacionales: «La literatura peruana forma parte de la castellana [. . .] en el sentido de que el idioma que emplea y la forma de que reviste son y han sido castellanas» (1962a, p. 261). Sin duda sigue a Marcelino Menéndez y Pelayo, quien en su *Antología de poetas hispano-americanos* [1893-1895] sostuvo que la literatura del Perú era parte de la literatura española porque el país era una región de la comunidad hispano-hablante. Desde la perspectiva de Riva Agüero, integrar esta comunidad lingüística transnacional no significa un sometimiento a la literatura española sino un reconocimiento de la pertenencia al espíritu español, es decir, a la lengua. Si bien reconoce que hasta ese momento la sombra cultural de España ejercía la hegemonía en la literatura, anuncia el auge de un proceso de apartamiento de esta digno de continuarse. Obviamente, tal planteo no propugna una ruptura radical con la tradición literaria de la Península.

En consonancia con los postulados del crítico francés Hyppolite Taine, el sanmarquino Riva Agüero establece lo siguiente: las diversas naciones latinoamericanas tienen un carácter propio y peculiar porque «han engendrado la distinta proporción en la mezcla de las razas y la diferencia del medio físico y moral, y [ello . . .] tiñe de particular color sus producciones intelectuales» (1962a, p. 269). Para Riva Agüero la literatura peruana es incipiente y, en consecuencia, predomina la imitación sobre la originalidad. Hasta el siglo XVIII la literatura emuló a España; después Francia se sumó como modelo y, a inicios del XX, la imitación de autores galos estaba muy extendida. Así, el desarrollo de las letras en el Perú se encuentra por debajo del de otros países hispanoamericanos. El crítico bisoño apuesta por una literatura peruana original y madura.

No obstante, ello exige un ideal singular, una «manera especial de considerar la vida» (p. 270). Como lograrlo está lejano, cabe el cultivo inteligente de la imitación: «debemos aprender, pero no repetir servilmente; asimilar, pero no copiar; aclimatar, pero no reflejar sin crítica ni propósito» (p. 271). Finalmente, busca «la inundación fertilizadora de lo moderno» y simultáneamente desea «conservar y ahondar el cauce de la tradición» (p. 282).

En suma, la tesis de este joven de 21 años, desde la perspectiva de los marcos teóricos más avanzados entonces, constituyó una lectura rigurosa y creativa de la literatura nacional. Su voto en contra del americanismo histórico, propugnador de la búsqueda de la originalidad mediante la recuperación de las imágenes del territorio y la literatura oral indígena, lo filia con la tradición historiográfica conservadora; contradictoriamente, sus duras críticas a la cultura y literatura coloniales lo acercan a la historiografía liberal. El *Carácter de la literatura del Perú independiente* esboza el talento criollo de las letras nacionales, propuesta matizada por el autor en publicaciones posteriores.

4.2 Las aproximaciones de Ventura García Calderón y José Gálvez: del limeñismo a la literatura nacional

En su antología *Del romanticismo al modernismo* (1910), Ventura García Calderón establece los parámetros de su estudio: 1) se ocupa de los últimos cien años; 2) antologa poesía, narrativa y teatro; y 3) selecciona y analiza solo a los mejores escritores —«descaradamente he olvidado a todos los escritores mediocres»— (1910, p. I). El estudioso identifica en su prólogo una disyunción histórica entre el criollismo y el modernismo: el primero no tiene nuevos seguidores mientras el segundo goza de las simpatías de los más jóvenes. Palma y la tradición, vistos como genuinos y nacionales, aparecen enfrentados a los poetas modernistas, justipreciados como impostados y cosmopolitas. El ensayista apuesta por la gracia socarrona que impregna la obra de los mejores escritores decimonónicos (Pardo, Segura, Fuentes, Palma y Paz Soldán). En una breve reconstrucción histórica, el antólogo sostiene: «El literato americano, perpetuo extranjero en su América, traduce del francés o imita a España» (p. IV). Si bien hubo en la literatura republicana tres periodos poco definidos (romanticismo, naturalismo y modernismo), para García Calderón solo la veta peruana del criollismo es la expresión sincera del genio nacional (p. V). A diferencia de los imitativos horizontes estéticos de corta perdurabilidad y menor profundidad, el criollismo, «juguetona literatura», resume los «caracteres peruanos de vivacidad, de *non curanza* [descuido] y malicia» (p. XIV). Así, la apuesta de García Calderón por el criollismo se funda en la conjunción de gracia, ligereza e ingenio y en su capacidad de formalizar un acento propio, alejado de desvaídas copias europeizantes. El criollismo, además,

modifica los formatos discursivos: la poesía en sátira; el drama en comedias con desenlace feliz; y la narrativa en crónica menuda y aguda. A pesar de sus elogios de Darío, no percibe el modernismo peruano como parte de un movimiento hispanoamericano, sino como una simple copia de escritores seducidos por valores estéticos parisinos. Sin duda la ausencia más importante es la de Mariano Melgar. En 1914 este crítico publicó un ensayo en la prestigiosa y parisina *Revue Hispanique*, donde reformuló ligeramente los planteamientos anteriores aunque mantuvo el mismo marco conceptual de referencia: la renuncia a la historia de corrientes literarias; la mayor importancia de la obra; la identidad de las letras peruanas y, en consecuencia, el predominio del criollismo como la expresión literaria nacional. Sus juicios son con frecuencia muy negativos: las letras coloniales son culteranas y ultramontanas; las republicanas son afrancesadas. Que ambas épocas imitan con rezago y sin originalidad parece ser su conclusión; sin embargo, reconoce el aporte de algunos textos admirables. Le asigna primacía al Inca Garcilaso y lo califica como el primer criollo y el primer literato, muestra de la conjunción de razas tanto como del lirismo indio y de la sobriedad espiritual española (García Calderón, 1914, p. 308). También, del mundo colonial destaca la prosa de Espinosa Medrano y la poesía de Caviedes; como es de esperarse, pone reparos a la autoría femenina de la «Epístola» de Amarilis y del «Discurso en loor de la poesía» de Clarinda. Destaca a Peralta, Olavide, Terralla y Landa y Melgar, quien, en contraste con una valoración anterior, ahora es el fundador de un género nacional, el yaraví. Del periodo republicano, menciona elogiosamente a Flora Tristán, Felipe Pardo y Manuel A. Segura; también manifiesta su admiración por el poeta Carlos Augusto Salaverry, el único «genuino» entre los románticos. Por su «talento desigual, incorrecto y masculino», prefiere a Mercedes Cabello sobre Clorinda Matto (1914, p. 369). Este último juicio ratifica la perspectiva androcéntrica desde la cual él y otros compañeros generacionales escriben.

Para García Calderón, los tres escritores contemporáneos más importantes son Ricardo Palma, Manuel González Prada y José Santos Chocano. El primero es el más alto exponente del criollismo; el segundo el escritor menos nacional y representativo, cuya obra se caracteriza por la exaltación, el coraje y la crítica amarga tan evidente en sus ensayos; el tercero, poeta influenciado por Heredia y Whitman, dotado de una torrencial imaginación y de una perspectiva épica, ha ganado ya un lugar continental. Sin embargo, el crítico también expresa reservas —no las explica ni precisa— sobre la poesía *a lo Chocano*. Sus juicios sobre escritores más recientes son breves. Menciona a Enrique Carrillo y a Clemente Palma como autores capaces de abrir nuevos caminos en el género narrativo; ve a Valdelomar como novelista incipiente, pero inspirado. Sin duda, la ausencia más notable en este recuento es la de José María Eguren, quien para entonces ya había publicado su primer poemario,

Simbólicas [1911], y García Calderón ignora¹¹. Tal ausencia da cuenta de lo difícil que fue para los miembros de la Generación del 900 entender el lenguaje de la lírica moderna. Con todo, el valor del artículo de Ventura García Calderón se centra en tres aspectos: 1) emplea el paradigma vida/obra pero pone el acento en la obra, pues los escritos constituyen la variable principal en esta historia; 2) determina la centralidad de la matriz criolla y traza su genealogía desde Caviedes hasta Yerovi; y 3) fija con solvencia el canon literario hasta la primera década del siglo XX, pues todos los autores puestos de relieve se incorporan a posteriores historias de la literatura.

José Gálvez, poeta y escritor de prosa menuda con resabios costumbristas, presentó, en 1915, una tesis para optar el grado de doctor en San Marcos donde postuló la posibilidad de crear una genuina literatura nacional. Sin enfrentarla abiertamente, su propuesta discrepaba de la esbozada por Riva Agüero, pues consideraba posible que la literatura peruana pudiera lograr un acento propio partiendo del reflejo de la raza, del medio y del sentimiento de la historia (Gálvez, 1915, p. 6). Propone superar la falsa dicotomía imitación/originalidad y asume la diversidad de razas, etnias y tradiciones históricas de la sociedad peruana. Del periodo colonial rescata a Garcilaso y a Caviedes; del periodo republicano resalta a Melgar, Pardo, Segura, Juan de Arona, Palma y José Antonio de Lavalle. Todos ellos conforman la literatura nacional porque superaron la mera imitación de formas europeas y se dejaron influir por el ambiente. Sin embargo, en estos autores «predomina la vena satírica, la gracia, la burla y hasta el humorismo» (p. 9), marcas limitantes para el campo literario. Conceptualmente, el estudioso propone una distinción entre formas líricas burdas y toscas, lo meramente criollo y una poética de lo criollo. Este criollismo noble es una tarea por hacer y debe trascender la obvia mirada satírica y humorística. Igualmente sostiene que el criollismo retrospectivo —en la línea de Palma— no se ha explotado cabalmente en otras formas literarias como la poesía, la novela y el drama. Desde estas premisas se perfilan los géneros de la futura literatura nacional: la tradición, la novela histórica, el drama legendario, la poesía descriptiva y la comedia de costumbres.

A pesar de su experiencia cultural urbana, criolla y occidentalizada, Gálvez revaloriza el folclore americano conformado por producciones anónimas de carácter «genuinamente nacional» (p. 50). Esta apreciación le permite proponer en el corpus la unidad espiritual a través de la lengua. Por ello plantea un empleo restringido de los modismos —léase del habla popular y su incesante devenir— y hace una defensa cerrada de la expresión castiza. La permanencia y universalidad de la dicción literaria solo pueden garantizarse mediante la adscripción consciente a la lengua materna,

¹¹ Esta omisión desencadenará furiosas críticas y, posteriormente, el homenaje de la revista *Colónida* al autor barranquino.

en este caso el español. En síntesis, la propuesta de Gálvez constituye el último esfuerzo por renovar el criollismo y dotarlo de una dimensión nacional donde lo popular y lo andino se conjuntan, pero subordinados a una expresión castiza. Desde estas conceptualizaciones, raza, historia y medio siguen siendo las fuentes nutricias de una literatura nacional original.

5. LUIS ALBERTO SÁNCHEZ: LA PRIMERA HISTORIA INTEGRAL

La primera periodización total de la literatura peruana la presentó Luis Alberto Sánchez en 1920, cuando sustentó su tesis universitaria en San Marcos a la edad de veinte años¹². Después, en 1928 y 1929, aparecieron en Lima dos tomos de *La literatura peruana: derrotero para una historia espiritual del Perú*¹³; y en 1937 se publicó el tercero por la editorial Nascimento en Santiago de Chile¹⁴. El conjunto incluyó dos primicias: la mencionada periodización y una visión integral de las letras del Perú. Cuando Sánchez formuló sus ideas y escribió estos textos, los estudios historiográficos modernos estaban poco desarrollados¹⁵. Así, su propuesta de periodización combina segmentaciones históricas (Conquista, Colonia, Emancipación y República) con movimientos europeos (Clasicismo, Romanticismo, Realismo, Vanguardismo), y ofrece apartados algo crípticos para el neófito en las lides literarias (por ejemplo, «Entre el vacío y el suceso puro»). Quizá en consonancia con una visión más moderna del devenir literario y sus propias preferencias, en 1965 el autor ajustó el título de la obra a *La literatura peruana: derrotero para una historia cultural del Perú*¹⁶; sin embargo, en su introducción no añadió comentario alguno sobre este cambio de nomenclatura —de *espiritual* a *cultural*—. En 1973 ofreció la «edición definitiva» en cinco tomos publicados por P. L. Villanueva. Allí confiesa: «Habría preferido que el título oficial de la obra fuese: *Derrotero para una historia cultural del Perú. Literatura peruana*»¹⁷. Como es conocido, la *Historia* fue un trabajo continuo, que abarcó todas las fases de la dilatada vida del autor; no obstante, en ese largo trayecto el marco metodológico y la periodización inicial solo se alteraron ligeramente.

¹² «Nosotros: ensayo sobre una literatura nacional», publicada en tres entregas en *La Prensa* (1920) con el título *La literatura peruana. Capítulo de un ensayo preliminar* (Mozombite Campoverde, 2002, p. 282).

¹³ En 1928, por la Imprenta y Encuadernaciones Perú; y en 1929 por «La Opinión Nacional».

¹⁴ Este lapso obedeció a la azarosa vida política de Sánchez, exiliado por entonces en Chile.

¹⁵ Tanto Raúl Porras Barrenechea como Jorge Basadre, coetáneos de Sánchez, empezaron a publicar sus primeras obras significativas en la década siguiente.

¹⁶ La publicó en Lima, en la editorial Ediventas, en dos tomos (1965, 1966).

¹⁷ Reproduce esta información como «Anotación final» en la edición de 1989 (V, p. 2205).

Siguiendo la edición de 1989, la sexta y última, presentaremos primero la periodización de Sánchez y después pasaremos a esbozar sus fundamentos teóricos. La obra de cinco tomos está dividida en nueve apartados mayores: 1) El hombre y el medio. La cultura aborigen; 2) El genio popular de la Conquista: copleros, cronistas, catequistas y juristas; 3) Apogeo y decadencia del barroquismo; 4) Del iluminismo a la afirmación nacional; 5) Del costumbrismo al romanticismo; 6) Románticos, naturalistas, ideólogos y modernistas; 7) Los contemporáneos (notas para unas memorias literarias); 8) De una guerra a otra; y 9) Entre el vacío y el suceso puro. A su vez estos apartados se dividen en capítulos de diferente número, variada extensión y secciones adicionales.

Cronológicamente, los primeros cuatro apartados abarcan desde la época del precontacto hispano-indígena hasta fines del siglo XVIII. Sánchez incluye en el primero la literatura denominada «prehispánica», el teatro quechua colonial y el folclore indígena. Pone el acento en el pasado andino como un antecedente clave para la plena realización de la cultura nacional; si bien valora la oralidad, no percibe su continuidad como un sistema literario diverso (García-Bedoya, 2004). En su caracterización hallamos rezagos del incaísmo que encontramos en los letrados del siglo XIX, y una plena identificación con la perspectiva garcilasista del mundo de los incas. La segunda parte, dedicada a la Conquista en el área de la alta cultura o cultura ilustrada, está representada por cronistas, catequistas y letrados cortesanos o religiosos. Para el autor, el denominado «genio popular» de la Conquista —y acá retoma a Palma—, se evidencia principalmente en los romanceros y coplas. El tercer apartado se describe con un criterio literario, el barroquismo. Curiosamente incluye a autores del siglo XVII como Amarilis, asociados con prácticas renacentistas, mientras excluye a Caviedes, escritor de clara filiación barroca. En el cuarto apartado, «Del iluminismo a la afirmación nacional», encontramos un título problemático, pues si bien se centra en el siglo XVIII, pasa de un concepto filosófico cultural («iluminismo») a otro político-social («afirmación nacional»). En su deseo de fundamentar la tesis del surgimiento de lo nacional, incluye al poeta satírico Juan del Valle y Caviedes y a memorialistas como Joseph de Mugaburu, ambos cronológicamente dentro del siglo XVII. Alejándose un tanto del androcentrismo de la generación anterior, sendos apartados se ocupan de la mujer en la sociedad y la cultura coloniales. El periodo se cierra con el *Mercurio Peruano* cuya publicación abre trocha hacia la primera modernidad y la reconfiguración de lo nacional. Este conjunto ofrece varios aspectos novedosos: reconoce la importancia de la literatura de raigambre aborigen; comenta sobre los inicios de la presencia africana y asiática en el conglomerado histórico-cultural peruano; considera el papel de la mujer.

En suma, hay un esfuerzo por resaltar diferentes tradiciones y modalidades de producción literaria durante la primera etapa virreinal.

Un segundo conjunto agruparía los apartados quinto y sexto. Bajo el rótulo «Del costumbrismo al romanticismo» Sánchez recorre desde Melgar y Sánchez Carrión (literatura de la emancipación), pasando por Pardo y Segura (costumbrismo), hasta llegar a Narciso Aréstegui, «el primer novelista». Como el autor intenta distanciarse de las coordenadas criollistas propuestas por Riva Agüero y Gálvez como emblema de lo nacional, le asigna mayor peso a Melgar, prefiere la expresión popular de Segura y desvaloriza a Pardo. Si bien en el primer capítulo dedica unas discutibles páginas a la mujer, en este sentido lo más notable lo encontramos en el cuarto capítulo cuando reinserta la obra de Flora Tristán en la literatura nacional. «Románticos, naturalistas, ideólogos y modernistas», el sexto apartado, abarca desde 1850 hasta 1910, aproximadamente. Incluye a los románticos y llega hasta Eguren. Sánchez no propone que en la fase descrita en la quinta parte se halle el fundamento de una autonomía literaria. En la sexta sesión sí redimensiona el fenómeno de la sátira y nota su incapacidad para expresar el carácter nacional.

El último conjunto abarca la séptima, octava y novena partes, centradas en los autores del siglo XX. Se ha señalado que a partir del primero de estos apartados, la periodización es más inconsistente porque no se menciona a Mariátegui, quien estuvo ligado a *Colónida* y, por otro lado, se estudia a Vallejo aislado del Grupo Norte (García-Bedoya, 2004, p. 42). Vale notar que a Vallejo se lo analizó en el capítulo sexto, «Afluentes y proyecciones de *Colónida*» (Sánchez, 1989, IV, pp. 1815-1833). Si bien Mariátegui figura como simple colaborador en el tercer número de *Colónida* con sus «sonetos místicos» (IV, p. 1742), la obra del Amauta se comenta en detalle, junto a la de Víctor Raúl Haya de la Torre, en el capítulo primero del octavo apartado, en la sección dedicada a los ideólogos (IV, pp. 1856-1881). Cargado de información histórica, el octavo apartado no logra calibrar el impacto de las vanguardias a pesar de incluir a poetas de múltiples zonas del Perú y ocuparse de «poetas femeninos» como Magda Portal y Catalina Recavarren Ulloa (V, pp. 2029-2031). A Martín Adán y Xavier Abril se los estudia en la novena parte, dentro de los «poetas puros» de la Generación del 30 (V, pp. 2038-2054). Esta última sección abarca a escritores surgidos entre las décadas de 1940 y 1970. Toca una gran variedad de temas, incluyendo el ensayo filosófico y literario, la narrativa del suburbio y la prosa crítica. La sección mejor desarrollada se centra en la narrativa. Allí el autor comenta la obra de Mario Vargas Llosa, calificado de «novelista singular» (V, p. 2153), la de Manuel Scorza dentro del neoindigenismo y la de Isaac Goldemberg bajo nuevas tendencias. Si bien abundan los nombres, hubiera sido deseable ofrecer más interpretación sobre los desarrollos literarios señalados.

Los fundamentos teóricos de la periodización de Sánchez derivan en gran parte del modelo de Hippolyte Taine basado en la trilogía *race, milieu, et moment* empleada para explicar la identidad de una nación. El *milieu* se refiere a las condiciones externas, desde el ambiente hasta lo social; su concepto de *race* no está relacionado con los rasgos físicos o el color de la piel sino con el genio de una nación, o sea, el antiguo *volksgeist*; el *moment* remite al espíritu de una época o *zeitgeist*. Influído más por Hegel que por Comte —a quien Taine nunca menciona en sus escritos—, este precursor de la sociología de la literatura es más determinista que positivista (Wellek & Warren, 1959, pp. 1-18). Para Taine el arte y la literatura resumen la historia de una nación y por eso les otorga crucial importancia a las circunstancias, al ambiente y a la psicología social¹⁸. Igualmente influenciado por Herder y Madame de Staël, el crítico francés veía el objeto estético (una novela, una obra de arte) más como producto del medio y no del genio del artista. Así, *La literatura peruana* de Sánchez conservó en sus líneas generales un marco teórico-metodológico un tanto desfasado en la década de 1920.

En la introducción a la edición de 1983 —reproducida en la de 1989— Sánchez reformula ligeramente los marcos teóricos iniciales. Bajo el título de «Panorama cultural del Perú», establece en varios apartados algunos conceptos rectores de su perspectiva de la cultura, y en particular de la literatura. Inicia su texto analizando el medio y sostiene que «estaríamos parcialmente en lo cierto al afirmar que el Perú es un don de los Andes» (Sánchez, 1989, I, p. 13). Siguiendo a Taine, el crítico peruano sostiene que «el territorio vario, el panorama múltiple, síntesis de todos los climas, de todos los paisajes [. . .], determina inexorablemente un tipo humano, y, por consiguiente, un tipo intelectual complicado y antitético» (I, p. 14). Tal aseveración muestra la matriz determinista de su propuesta, en la cual el territorio define la particular naturaleza de una comunidad. Por otro lado, la prolongación de las perspectivas criollistas, evidentes en la lectura de la Generación del 900 del proceso cultural-literario, sobreviven en Sánchez. Para el tres veces rector de San Marcos, la larga simbiosis de elementos muy variados resultará en la síntesis nacional en «una cultura que, no obstante sus prolongaciones y fundamentos exóticos, parece por muchos conceptos inconfundiblemente criolla» (I, p. 14). Después del medio, pasa a reflexionar sobre el hombre. Asevera que el peruano es un «complejo de influencias»

¹⁸ Esta actitud debe correlacionarse con la importancia dedicada a la descripción del territorio en *El Perú contemporáneo* (García Calderón, 1981, pp. 3-15), el impulso que motivó a Riva Agüero a escribir *Paisajes peruanos* y la constante preocupación de Víctor Andrés Belaunde por la historia y la geografía peruanas. Tanto en España como en Perú, los viajes se convierten en expediciones de conocimiento; para algunos, el paisaje reflejaba el carácter del país y permitía entenderlo. Esta circunstancia deriva del modelo teórico de Taine, cuya impronta en la Generación del 900 es muy nítida.

que oscilan entre Oriente y Occidente. Por ello su literatura tiene dos rasgos propios de culturas orientales, «anonimato y colectivismo» (I, p. 15)¹⁹. Además de la dualidad señalada, el negro ha influido mediante su «sentido pánico o apolíneo», opuesto a la «austeridad y la parca alegría del indio» (I, p. 15). El reconocimiento del aporte cultural afroperuano trae una nota inclusiva y de modernidad a la propuesta. Como anteriores estudiosos, Sánchez concluye que «nuestro hombre se encuentra en formación»; no se ha logrado la síntesis final pues el peruano sigue siendo una incógnita, una constante fuente de debate. Igualmente revelador es el empleo por parte del autor de metáforas orgánicas como «maduración» para leer los procesos culturales. Desde una perspectiva teleológica subraya la llegada de una «apetecida homogeneidad» como estadio final (I, p. 16).

Sánchez trata el problema del tiempo con mayor actualidad cuando plantea la multiplicidad de periodos coexistentes en el Perú; asimismo, halla las raíces de la personalidad cultural del país en su prehistoria. Según explica, no deben descartarse estos legados ni tampoco pueden defenderse incondicionalmente las formas socioculturales arcaicas; debemos respetar y valorar lo que ha sobrevivido en el tiempo aunque posea raigambres prehistóricas, es decir, anteriores al contacto hispano-indígena. A pesar de la identificación de la historia con la cultura occidental, en estos planteamientos se observa una mayor ponderación en sus apreciaciones y la conciencia de la multitemporalidad como distintivo del proceso sociocultural del Perú. El paradigma del mestizaje ordena este proyecto por medio de la imagen del río común. Así, el encuentro de lo autóctono con lo extranjero forma el nuevo caudal de un país mestizo (I, p. 18). En otro apartado sostiene la primacía de la forma sobre el fondo, de lo insustancial sobre lo sustantivo, de lo suntuario sobre lo esencial (I, pp. 18-19). Sánchez reitera la importancia de las manifestaciones culturales preincaicas y nota la «resistencia vencedora» de la civilización india (I, p. 23); no obstante, reconoce que no podemos acceder a la naturaleza y sentido de sus formas literarias sino a través de la tradición oral o los discutibles testimonios escritos de la primera hora europea. Desde esta óptica multiculturalista, considera las tensiones en el mundo inca entre la lengua del imperio y las lenguas locales, entre la expresión oficial y la de otras colectividades. Con moderna visión, pone el acento en el carácter heterogéneo de nuestras tradiciones culturales: «Pensar en una Colonia compacta, unilateral, puede ser cómodo recurso pedagógico, pero palmario error crítico, y monstruosa aberración histórica» (I, p. 26).

¹⁹ Tal caracterización de la cultura andina puede atribuirse a las lecturas europeas del XIX que, como explicó Edward Said en *Orientalism*, interpretaron las civilizaciones asiáticas desde una perspectiva superficial, fijando una visión exótica, muy ajena a la realidad.

En síntesis, en su libro Luis Alberto Sánchez constituye una historia de la literatura donde asume el paradigma del mestizaje para leer los aportes de la tradición peruana. Su principal contribución es la inclusión decidida de la denominada «literatura indígena», en las modalidades de la literatura quechua inca y las variedades preincaicas. Si bien su premisa de la diversidad de formas y estilos —incluso antagonicos— al interior de cada tradición cultural dinamiza su análisis, *La literatura peruana: derrotero para una historia cultural del Perú*, en su recorrido diacrónico, no logra afectar el modelo integral de una literatura nacional como un encuentro entre variadas culturas y tampoco abandona plenamente el binomio vida/obra. Si bien el estudioso conserva resabios del modelo criollista, comprende que este no puede expresar la totalidad de las letras nacionales. Por lo tanto, enfatiza la importancia de la tradición oral, veta cuyo estudio debe constituir el nervio distintivo de la literatura peruana.

6. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: LA PERSPECTIVA DIALÉCTICA

«El proceso de la literatura», el último de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], es considerado por varios especialistas como el texto fundador del canon crítico nacional. En este apartado ofrecemos el esquema de periodización propuesto por el Amauta y comentamos algunas de sus zonas conflictivas²⁰. En su séptimo ensayo, Mariátegui reflexiona sobre el proceso de la literatura peruana desde un esquema dialéctico que supera la mera diacronía del archivo literario tradicional. Su propuesta de la separación del corpus en tres periodos —Colonial, Cosmopolita y Nacional— no supone compartimentos estancos; al contrario, sus inicios son distintos, pero se superponen y hasta llegan a ser constantes. Por ello, coexisten escritores colonialistas con cosmopolitas y con quienes anuncian una literatura nacional. La etapa Colonial va más allá de la dominación política, y se caracteriza por subordinarse a la metrópoli española lingüística y espiritualmente. Abarca a los escritores virreinales, los costumbristas y los románticos, marcados los últimos por un colonialismo supérstite. Así, por ejemplo, a pesar de desarrollar toda su obra en el siglo XX, Chocano, en la propuesta de Mariátegui, cae en el periodo colonial por su grandilocuencia poética. La época Cosmopolita constituye una ruptura con la Colonial ya que la dependencia hispánica declina y la literatura peruana se abre a múltiples tradiciones europeas, principalmente la francesa. Algunos de sus exponentes —González Prada, Valdelomar— son considerados como fundadores de la modernidad en el Perú. Durante el ciclo Nacional predomina en literatura la expresión de la propia

²⁰ Para un análisis más amplio de las limitaciones de la propuesta de Mariátegui en el proceso de la literatura peruana ver Velázquez Castro, 2002.

personalidad y de la singularidad cultural que constituye la nación. Si bien esta etapa se inicia propiamente con César Vallejo y el indigenismo, escritores como el Inca Garcilaso y Mariano Melgar se anticipan a ella.

En su argumentación, Mariátegui identifica escritura y literatura. Considera la literatura oral no como una manifestación con valor propio, sino como un periodo previo e inferior de la literatura escrita. Los cantos, las leyendas y las representaciones dramáticas indígenas originarias se ven como formas embrionarias porque en la época del crítico predominaba una concepción positivista que consideraba la cultura oral como un antecedente de la escrita²¹; no se admitía entonces la posibilidad de coexistencia o de mutua fertilización, ambas características de las literaturas andinas. La identificación entre lengua y literatura, asociación de cuño romántico, es clave en la intencionalidad pragmática del texto que pretende contribuir a la creación de una literatura nacional (Velázquez Castro, 2002). Así, para Mariátegui: «La lengua castellana [. . .] es el lenguaje literario y el instrumento intelectual de esta nacionalidad cuyo trabajo de definición aún no ha concluido» (1991, p. 235). Esta filiación se contradice abiertamente con su llamado a crear una literatura nutrida de la veta nativa. El corolario de la argumentación del Amauta nos conduciría a una literatura indígena, autóctona, nacionalista y escrita en español (Velázquez Castro, 2002).

El autor de *Siete ensayos* considera el costumbrismo de Pardo como manifestación del ciclo colonial de las letras peruanas (Mariátegui, 1991, p. 240). En verdad, la producción de Pardo —por ejemplo, *Frutos de la educación*, «El Paseo de Amancaes» y «Constitución política»— constituye la compleja formalización de las primeras metáforas republicanas de la nación y la sociedad peruanas, deseada por la élite culta de la época. En esos textos encontramos una adecuada representación simbólica de los años turbulentos de la primera mitad del siglo XIX (Velázquez Castro, 2002). Por otro lado, Mariátegui intenta deslegitimar la figura del mestizo histórico como síntesis cultural del país. Para ello rechaza los aportes de dos comunidades étnicas subordinadas. En la costa, el mestizo está contaminado por la influencia de dos grupos que el Amauta juzga inferiores. En una clara expresión de racismo positivista ya obsoleto en la época que escribe, sostiene: «El chino [...] parece haber inoculado en su descendencia, el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito». Acusa a la colectividad china de haber impulsado el juego y el opio entre los costeños (1991, p. 341). En este marco ideológico, el Amauta juzga el aporte del negro nulo y negativo porque trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo.

²¹ Esta concepción era ya anacrónica si tomamos en cuenta que veintitrés años antes Adolfo Vienrich había recopilado textos orales andinos en *Azucenas quechuas* (1905) y demostrado la vitalidad de esa tradición.

Por ello «no estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie» (p. 342). Mariátegui implícitamente propone una exclusión cultural del otro porque desconoce o no entiende la singular cosmovisión ni del chino ni del afroperuano. En cuanto al último grupo, las viejas configuraciones del sujeto esclavista entran a regir el texto: el afroperuano se representa como un ser ausente de racionalidad y sobredimensionado sexualmente, juicios históricamente repetidos en el Perú y otros países. De este modo, se sigue produciendo sentido con la vieja dicotomía civilización/barbarie, y la cultura negra y la china ocupan el polo despreciado del binomio.

Los exégetas más agudos de las ideas literarias de Mariátegui han puesto énfasis, con algunos matices, en la periodización propuesta por el séptimo ensayo y su visión dialéctica del proceso teniendo como preocupación central la creación de una literatura nacional, *sui generis* por su carácter no orgánico. En efecto, Mariátegui remarca al final de su ensayo que «se ha propuesto esbozar los lineamientos o rasgos esenciales de nuestra literatura» (p. 348). Por eso pone el acento en la liquidación del carácter colonialista, la revelación de la vigencia cosmopolita y la creación indigenista —anunciada por la obra de Melgar, Gamarra y Vallejo— como medio para lograr una literatura nacional. No obstante sus aportes, las siguientes preguntas apuntan a algunos problemas de su propuesta: ¿cómo se posibilita esa literatura nacional, definida por una sola cultura y una sola lengua, en una realidad pluricultural?, ¿cómo crear un campo literario autónomo proponiendo el sometimiento de la producción literaria a orientaciones políticas?, ¿cómo creer que la vertiente cosmopolita puede desaparecer en una sociedad periférica?, ¿por qué creer que nuestra «herencia colonial» solo posee facetas negativas?, ¿por qué enviar la literatura indígena al futuro y negarle su pasado y presente? Empleando las mismas categorías que Mariátegui, conviene recordar que en el Perú la literatura colonial creó espacios nacionales y cosmopolitas; la literatura cosmopolita dio nuevas formas de colonización y nacionalidades virtuales (Velázquez Castro, 2002). En suma, la propuesta del Amauta se funda en un modelo dialéctico que supera la visión meramente diacrónica y propone una concurrencia de autores y obras de signo distinto (Colonial, Cosmopolita y Nacional). Sin embargo, en ese recorrido hay aspectos cuestionables, por ejemplo, la caricaturización de la Generación del 900, la visión equívoca de Riva Agüero como defensor del orden virreinal y el silencio sobre el aporte de Ventura García Calderón. A estas falencias debemos sumarles una desestimación de las literaturas orales preincas y la escasa profundidad en la reconstrucción histórico-literaria de las etapas colonial y decimonónica.

7. AUGUSTO TAMAYO VARGAS: EL MESTIZAJE HISPANO-CRIOLLO

La primera edición de *La literatura peruana* de Augusto Tamayo Vargas aparece en dos tomos en 1953-1954, publicada por la Universidad de San Marcos²²; se reimprimió después varias veces²³ hasta la publicación, en 1992, de una nueva edición ampliada y corregida en tres tomos bajo el sello de la editorial PEISA. En cuanto a la formulación del marco teórico-metodológico no hay mayores diferencias entre la última edición y las anteriores. Nuestra valoración de la obra se fundamenta en la edición ampliada y corregida de 1992.

En *La literatura peruana*, Tamayo Vargas hace una revisión exhaustiva y documentada de la literatura nacional tomando en cuenta tanto las influencias del exterior como las líneas de fuerza internas, forjadoras de la tradición. Para el autor, esta se ha formado sobre la base de un proceso de mestizaje (1992, p. X), es decir, una fusión entre lo occidental y lo autóctono. Desde esta perspectiva afirma «la existencia de una literatura peruana, [...] resultado de la simbiosis operada, primero, entre las culturas andina y española a la que, luego, se añadirían otros componentes de origen europeo y africano» (p. X). No menciona al colectivo asiático. Desde este esquema conceptual reformula el giro hispanista de la Generación del 900²⁴, pero crea una asimetría implícita en el valor concedido a cada parte ya que lo hispánico predomina. Tamayo Vargas propone emplear un criterio historiográfico cultural y una perspectiva antropológica para realizar un estudio científico y de «corte transversal de la realidad peruana» (p. XIV). Por otro lado, sin superar el paradigma autor/obra, se esfuerza por colocar a los diferentes autores en una serie causal y comentar sus aportes en el contexto de producción. Según este acercamiento, cada texto literario es producto de múltiples factores en estado de tensión y cambio constante.

Desde este enfoque el crítico propone la siguiente periodización: 1) Cultura precolombina y literatura quechua; 2) Literatura de la conquista y del clasicismo; 3) Barroquismo y neoclasicismo; 4) Literatura de la emancipación; 5) Costumbrismo y romanticismo; 6) Realismo y premodernismo; 7) Del modernismo; 8) Del posmodernismo; y 9) Vanguardistas y contemporáneos. En términos generales, hay más uniformidad metodológica que en la propuesta de Sánchez, pues Tamayo incluye en casi cada periodo horizontes estéticos determinados por la literatura europea;

²² En ella Tamayo amplía sus *Apuntes para un estudio de la literatura peruana* (1948). A esta vena pedagógica corresponde también *Elementos de literatura peruana* (1969) de Alberto Tauro del Pino.

²³ Según el listado del WorldCat, en 1965 (UNMSM), c. 1967 (J. Godard), y en 1976-1977 (Studium).

²⁴ Riva Agüero ya había planteado que el Inca Garcilaso de la Vega constituía el emblema de esta simbiosis cultural; pero asignó mayor valor al «espíritu» occidental en relación con la materia andina, como lo expresó en su discurso en San Marcos en 1916 (1962b, pp. 5-62).

no obstante, como el primero, se vale de rótulos —por ejemplo, «literatura de la conquista» o «literatura de la emancipación»—, sustentados en criterios históricos o político-militares y no estéticos.

El primer periodo, «Cultura precolombina», recibe un título que indica la visión progresiva y teleológica de la historia; se nomina el pasado cultural originario desde la mirada y las categorías europeas. Las referencias a la literatura quechua son genéricas; tampoco se problematiza el lugar de enunciación de esta tradición oral ni el conflicto cultural que su supervivencia originó y todavía genera. En cuanto a los siguientes dos periodos, «Literatura de la conquista y del clasicismo»; «Barroquismo y neoclasicismo», se sitúan en la Colonia y el crítico los ve como producto de una «evolución posterior de nuestro arte literario [que] expresa esa permanente adecuación de modos importados, que se acomodan sobre la base poderosa de nuestro mestizaje español y americano» (Tamayo Vargas, 1992, p. X). Esta fórmula que asigna al mestizaje el carácter fundador y modelador de la configuración de las particularidades literarias del Perú se repetirá en cada periodo posterior.

Ya establecida la república, el crítico observa: «[a]unque el castellano como idioma y las conexiones hispanohablantes predominaban en el campo de la comunicación oral, era cada vez más evidente un peruanismo oral y literario, con vocablos y expresiones provenientes del quechua y del modo en que algunas voces [...] surgían de extrañas deformaciones locales» como se muestra en la obra de Ricardo Palma (Tamayo Vargas, 1992, p. XI). Posteriormente, con el modernismo, se revitalizarán «los cánones estéticos de la primera gran escuela literaria latinoamericana [que] se afina en la búsqueda de lo nacional, a partir de una exploración temática y formal que gira en torno a valores, costumbres, instituciones del mundo real, costeño y andino» (p. XII). A continuación, y como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, en las primeras décadas del siglo XX el «influjo de la vanguardia y su cariz modernizador instaló, en el caso peruano, no solo una evidente ligazón con lo europeo, sino también, una negación del pasado» (p. XII). Ante ello, surgiría «un movimiento antitético de reafirmación de lo autóctono» (p. XII): la corriente indigenista. En general, el crítico traza una división de los periodos como causa de un proceso de interacción sociocultural cuyo resultante será una nueva realidad contextual.

Un aporte relevante de la periodización de Tamayo Vargas es asumir la perspectiva del mestizaje y a la vez trazar una secuencia diacrónica de autores emblemáticos, basas del proceso general. Así, el desarrollo de este concepto va más allá de la Conquista, insertándose en las diversas etapas de la historia literaria del Perú. Por ejemplo, Mariano Melgar con su yaraví, muestra una interrelación entre el saber europeo y la tradición nacional (p. XI). A lo anterior, el crítico añade la figura de Ricardo Palma —le atribuye «el mérito de fundar un lenguaje marcadamente peruano» (p. XI)—

y sus *Tradiciones* como muestra importante del «mestizaje», pues, según explica, en estos textos se entremezclan las formas literarias europeas con la temática, costumbres y vocablos del ambiente nacional. Lo mismo sucede con Manuel González Prada cuando incorpora las formas exóticas de otras tradiciones poéticas logrando un lenguaje sintético y propio. En el caso del realismo, el crítico no ve una simbiosis cultural. Para él la escritura, debido a los estragos de la Guerra del Pacífico, fue utilizada como «instrumento de análisis, muestra y protesta» (p. XII). No se buscaron nuevas formas de expresión, sino un llamado a la reconstrucción del país. Pero este planteamiento es discutible porque los novelistas del periodo sí se valieron de poéticas narrativas europeas, adaptándolas y reformulándolas desde las propias demandas y agendas locales.

Con la asunción del modernismo y de la vanguardia nuevamente se volverá a visualizar este cruce cultural. Vallejo es la figura idónea, por llevar el lenguaje a un límite experimental y lograr la fusión de lo occidental y lo andino. Esta interacción discursiva entre lo cosmopolita europeo y la dinámica local, según explica Tamayo Vargas, se arraigó, posteriormente, en el ámbito indigenista, en la obra de Martín Adán y en la Generación del 50. Es decir, si seguimos al crítico, durante estas décadas del siglo XX hubo en el Perú un marcado proceso de indianización de la cultura occidental y de occidentalización de las culturas autóctonas (p. XIV).

Como se ha visto, Tamayo Vargas reconoce y asume el carácter mestizo de la sociedad peruana (p. XIV). Cabe destacar que su estudio del mestizaje sigue un camino abierto por Aurelio Miró Quesada; asimismo, menciona a Fernando Romero, quien valora la contribución africana a la cultura nacional (p. XV). No registra, sin embargo, el aporte de los asiáticos. Desde su perspectiva, el pasado —relectura de los textos de la tradición— y el presente —manifestado en el idioma— buscan fusionarse como si existiera la posibilidad de integrarse en un «ser especial y único» (p. XVI). Así, la literatura peruana surge de la reflexión integradora de las raíces culturales, las cuales generan un lenguaje en constante renovación. El crítico realiza en este libro un estudio pormenorizado de cada periodo literario, brinda información sobre cada autor y elabora un juicio estético sobre sus textos. Asimismo, inserta a cada escritor dentro de un proceso interactivo, como engranaje productor dentro de su respectiva comunidad. Conceptúa el proceso literario como una simbiosis entre la cultura andina y la española; a esta se le añaden diferentes elementos europeos y africanos. De este modo descarta la mirada hegemónica criolla que solo tomaba en cuenta la literatura costeña escrita en castellano, propia de la alta cultura, soslayando manifestaciones literarias de otras áreas y grupos. Tamayo reivindica así el papel de esas otras voces como articulaciones del canon literario peruano; sin embargo, no se detiene a explicar las relaciones de poder expresadas por ellas y los consecuentes conflictos.

En conclusión, el autor de *La literatura peruana* presenta el proceso cultural en su manifestación literaria como producto de la occidentalización de lo indígena y la andinización de lo occidental, fuerzas vivas con las cuales se articula lo afroperuano. Para este crítico la expresión literaria debe dar cuenta cabal de la personalidad psicológica de la comunidad, pero como esta sigue desarrollándose, el lenguaje literario en el Perú reformula continuamente acentos y formas. En los tomos de la obra subyace una concepción teleológica de la historia, segmentada en etapas que van sucediéndose y superándose. Al fundamentarse en el progreso cultural, la propuesta de Tamayo actualiza el proceso literario en tanto reconoce un multiculturalismo inicial y un modelo de mestizaje donde predomina lo hispano-criollo.

8. ESTUARDO NÚÑEZ: UNA HISTORIA LITERARIA FRAGMENTADA

Fundador de la perspectiva comparatista en los estudios literarios peruanos, el profesor sanmarquino Estuardo Núñez tuvo una trayectoria sobresaliente en el campo de la actividad universitaria y en el ámbito de la cultura nacional²⁵; encarna por antonomasia la figura del crítico literario. Entre otros personajes y temas ha investigado con agudeza sobre Eguren, Pablo de Olavide, Juan de Arona, Ricardo Palma, Abraham Valdelomar, José Carlos Mariátegui, las letras alemanas, inglesas, francesas e italianas, los viajeros decimonónicos. En 1965 publicó *La literatura peruana en el siglo XX*, libro concentrado en las primeras seis décadas de la pasada centuria en el cual hace un balance del legado decimonónico valorando particularmente la huella de Ricardo Palma, Manuel González Prada y José Santos Chocano. En este texto ofrece una presentación reflexiva de los principales autores, géneros y movimientos literarios del siglo XX. Sobresalen sus lecturas de Eguren y Vallejo en la poesía, y de Alegría y Arguedas en la novela. Núñez es quizá el primer crítico en colocarlos en la merecida posición de predominio que hoy ostentan. Otro apreciable aporte de su historia es la división entre literatura de creación y literatura de reflexión. Está entre los primeros estudiosos en darle un significativo lugar a formas como el ensayo, la traducción, los relatos de viaje y la crítica. Igualmente, distingue con propiedad entre el ensayo histórico, filosófico y literario (1965, p. 152); sus indagaciones sobre el origen y el devenir de las modalidades ensayísticas son exhaustivos y constituyen el aporte más original de esta historia. A pesar de su reciente publicación, no dudó en incluir y comentar *Lima, la horrible* [1964] de Sebastián Salazar Bondy, calificándola como el más dúctil y brillante producto del ensayo socioliterario.

²⁵ Catedrático universitario por varias décadas, decano de la Facultad de Letras y Profesor Emérito de San Marcos. Fue director de la Academia Peruana de la Lengua, de la Biblioteca Nacional y Amauta de la Orden Magisterial del Perú.

9. WASHINGTON DELGADO: EL DINAMISMO Y LAS TENSIONES

En 1980, Washington Delgado publicó su *Historia de la literatura republicana: nuevo carácter de la literatura en el Perú independiente*, y en 2002 apareció *Literatura colonial. De Amarilis a Concolorcorvo*. En el primer libro el poeta y profesor sanmarquino propuso una nueva periodización de la literatura republicana; siguiendo a Mariátegui, ofrece una lectura dialéctica de este proceso desde variables complementarias y en conflicto. Además, abandona las escuelas literarias como el criterio determinante de su periodización²⁶. En el segundo libro ofrece un recorrido crítico por ciertos autores canónicos y a la vez brinda una propuesta integral de lectura. Por razones cronológicas comentaremos primero el estudio dedicado a las letras virreinales.

Delgado hace un recorrido panorámico de la literatura peruana colonial enmarcando este periodo «entre dos seudónimos» (2002, p. 9): Amarilis (autora de la «Epístola» a Lope de Vega) y Concolorcorvo (el seudónimo de Alonso Carrió de la Vandera en el *Lazarillo de ciegos caminantes*), quienes, según explica, dan inicio y fin, respectivamente, a dicha etapa y de ahí el subtítulo del libro. El autor elige este momento histórico por considerar que «forma un cuerpo aparte en el proceso de la literatura; casi no se vincula, o no se vincula en absoluto, con la que se describe a partir de la independencia» (p. 9). Toma en cuenta la valoración estética de las obras, y considera que la literatura colonial «encierra obras de cierto mérito, dignas de leerse y gustarse modernamente» (p. 9). La clasificación que desarrolla Delgado dentro del periodo colonial no se inserta en un criterio historiográfico, sino en un nivel estilístico; por ello establece tres divisiones acordes a los «modos» de enunciación: «Al Itálico modo», «Al modo Barroco» y «Al modo Neoclásico». En el primero encontramos, entre otros, a las anónimas Clarinda y Amarilis, a Pedro de Oña. En cuanto al segundo apartado, hallamos, entre otros, a Caviedes, Espinosa Medrano y Peralta Barnuevo. Por último, en el tercero, están incluidos Concolorcorvo y Pablo de Olavide.

El crítico pasa revista a las crónicas desarrolladas con la llegada de los conquistadores, cuya importancia radica en el aspecto histórico y las particularidades que ofrecen de este periodo, pues, según explica, a los cronistas «de la materia peruviana les preocupa muy poco, o nada, la belleza expresiva y, por lo general, su lenguaje es incorrecto» (p. 10). Aquí menciona a Pedro de Cieza de León, quien, con una prosa neutra, da muchos detalles de su recorrido andino (ver Fossa en este volumen). El autor muestra una empatía por ciertos cronistas, como es el caso de Cieza, mientras critica enérgicamente a Juan de Betanzos y Guaman Poma de Ayala. La obra del primero es esquemática e irregular; la del segundo tiene un «pésimo estilo», lleno de «contradicciones» (pp. 12-13). Sin embargo, después de mencionar los defectos

²⁶ Ventura García Calderón había llegado a una conclusión similar más de sesenta años antes.

de *Primer nueva corónica y buen gobierno*, Delgado pasa a elogiar la obra por su temática, relevancia y función de denuncia (p. 14). Prosiguiendo con su estudio, Delgado revisa la obra del Inca Garcilaso y reseña a algunos autores del virreinato como Diego de Aguilar y Córdoba con su obra *El Marañón*, y Miguel Cabello Valboa con su *Miscelánea antártica*. Sus juicios ambivalentes sobre la crónica de Guaman Poma demuestran la dificultad de insertar una obra pensada en quechua y escrita en varios códigos lingüísticos en el canon nacional, dominado por una visión occidental y la hegemonía del castellano.

El libro ratifica la unidad de la literatura colonial más allá de sus diferentes horizontes estéticos. Esta supuesta unidad se hace más evidente porque el corpus analizado lo conforman autores de la alta literatura. Delgado reflexiona sobre la distancia del lector común que siente «la literatura [peruana] colonial como algo ajeno, distante, remoto» (p. 109), y se pregunta retóricamente por qué textos clásicos romanos o griegos nos parecen más cercanos. Él mismo responde observando que estas obras europeas son de alta calidad y hechas por genios incomparables. A esta mención, le sigue otra pregunta «¿por qué no aparecieron genios literarios en la época colonial?» (p. 109). Según Delgado, sí hubo tales talentos pero de índole individual, sin generar o venir de una tradición²⁷. Nuestro autor amplía la respuesta explicando que no solo basta con la aparición de un escritor talentoso: «La obra literaria calza o no calza con el momento en el cual se produce; solo cuando la obra marcha de acuerdo con su época, aparece el talento o el genio» (p. 110). En suma, para Delgado las obras coloniales no fueron producidas en base a un impulso nacional, un espíritu o ideal del suelo patrio, sino a una copia y manifestación de su adherencia a escuelas foráneas de moda entonces. Esto se debió, según él, al aislamiento de cada autor; es decir, como no participaron en una dinámica cultural común, fueron «islas, irremediamente ajenas, distantes, remotas» (p. 111). Para Delgado es necesario repasar estas «islas» porque vale la pena la búsqueda «de una perla escondida, de un verso ágil, de un párrafo armonioso, de una soterrada raíz de entrañable peruanidad» (p. 111).

El texto sobre la literatura colonial de Washington Delgado ofrece un panorama sucinto, pero no exento de rigor metodológico. De acuerdo a un criterio estilístico y temático se presentan juicios críticos sobre los diferentes autores según su importancia dentro del desarrollo de las letras peruanas. Sin embargo, el balance historiográfico no realiza un «rescate» literario ni aporta mayores luces sobre esta etapa. Lo más significativo del breve libro es la nueva óptica sobre la revaloración estética formalizada en tres horizontes (modos Itálico, Barroco y Neoclásico) que generan periodos definidos a partir de la propia especificidad de los textos literarios en tanto artefactos estéticos.

²⁷ En este sentido baste recordar al Inca Garcilaso de la Vega, o a la mexicana Sor Juana Inés de la Cruz.

Otra idea sugerente pero no desarrollada, es cómo la literatura colonial se asienta sobre lo «anónimo». Si bien esta idea pudo haber llevado al crítico a prestar mayor importancia a las formas discursivas populares de la época colonial, esto no ocurre. Por último, las tensiones entre la búsqueda de la perfección formal y el pulso de la realidad, entre el reclamo occidental y la interpelación de lo autóctono, constituyen pares tensionales fundamentales, pues en muchas ocasiones superan en relevancia, según explica el autor, a los programas u horizontes estéticos de las escuelas literarias.

En su libro *Historia de la literatura republicana: nuevo carácter de la literatura en el Perú independiente* (1980), Delgado planteó un complejo modelo conceptual fundado en tensiones intrínsecas para pensar el proceso literario republicano. Existen tres contradicciones clave: a) autoctonismo-cosmopolitismo; b) comprensión de la realidad-autonomía estética; y c) lenguaje literario-habla popular. La primera dualidad se expresa en las relaciones histórico-políticas de Lima y las provincias, y en los mapas culturales de la centralidad y la marginalidad. La segunda dualidad se funda en la tensión entre el afán de representar y contribuir con la comprensión de la realidad mediante la literatura y el deseo moderno de privilegiar su dimensión estético-verbal. La última se desarrolla en el plano lingüístico y estético.

El autor pasa revista a las principales ideas formuladas en torno al carácter de la literatura peruana. Desde el mismo subtítulo, Delgado, en diálogo con Riva Agüero, contraviene sus aseveraciones sobre la imposibilidad de crear una literatura genuina debido al peso de la tradición española. Como ya notamos antes, para el autor de *Carácter de la literatura del Perú independiente*, nuestros escritores no pueden alcanzar originalidad sino una «cierta» particularidad. Según Delgado, nuevos estudios literarios subvierten esta tesis y dilucidan las raíces de la literatura peruana desde la época preincaica, atravesando tanto la Colonia como la Emancipación y la República. Tomando todo ello en cuenta, propone otorgarle un nuevo carácter a la literatura del Perú independiente. Luego de poner en tela de juicio la tesis de Riva Agüero, el autor también cuestiona las ideas de la historia de Sánchez y el ensayo de Mariátegui. En el caso del primer texto, Delgado comenta que, si bien es acucioso, su análisis es insuficiente por tener una perspectiva determinista respecto a las características y patrones literarios vistos como consecuencia del contexto en el cual se desarrollan. Rescata de Sánchez la distinción entre la «literatura hecha en el Perú» y la «literatura peruana». Cuando considera las ideas de Mariátegui, Delgado resalta la labor de este último, quien con un método dialéctico en el cual contrapone las diferentes expresiones literarias y culturales en el devenir nacional, logra cuestionar los estudios anteriores marcados por el positivismo. El poeta y profesor sanmarquino se inscribe en esta tradición, pues explica las letras peruanas mediante características transversales, evidentes en diferentes periodos.

Sin embargo, se distancia del Amauta porque este se queda en el análisis histórico-social y la literatura aparece sometida a los cambios de la superestructura. Así, para Delgado este método resulta «insuficiente» (1980, pp. 12-13) porque «la literatura es un proceso que se orienta contradictoriamente hacia polos diversos, que constituyen un sistema dialéctico de tensiones sucesivas» (p. 13). Estas tensiones —el aspecto dinámico de la literatura— se muestran en los ejemplos y la periodización fundada en la confrontación de dos polos opuestos (lo hispano y lo indígena), que genera cortocircuitos en las diferentes etapas de desarrollo.

Expuesta su perspectiva, Delgado destaca las oposiciones de la literatura peruana en los apartados «Lima y las provincias» así como en «Autoctonismo y occidentalismo», ideas antagónicas por sí mismas conjugadas por el autor por medio del «mestizaje» como lo expone en la sección «Integración cultural»: «Todo conflicto plantea desde su origen una solución o un haz de soluciones posibles [...] sobre la tesis indígena se levanta, en antagonismo con ella, la antítesis hispana. ¿Cuál es la solución del conflicto entre esta tesis y esta antítesis? [...] la verdadera solución se hallaba y se halla en un lento y profundo proceso de mestizaje cultural» (p. 23). A partir de estas premisas conceptuales, su propuesta de periodización plantea lo siguiente: 1) Literatura de la emancipación. Definida por un primer impulso autoctonista (Melgar y Olmedo). En este periodo ya se observan los primeros intentos de una síntesis cultural. 2) Romanticismo y costumbrismo. Etapa marcada por un retroceso con respecto a las posibilidades de una síntesis cultural; son movimientos muy tardíos en relación a sus modelos europeos y, por último, son pobres en calidad y tampoco han dejado obras memorables (p. 27). 3) Fundación de nuestra autonomía literaria con Palma, González Prada y Chocano. Estos autores buscan el dominio de los recursos estéticos y simultáneamente inician el conocimiento de nuestra realidad. 4) Realismo. Desarrollado a la sombra de Manuel González Prada. Es débil e imperfecto. Se inicia con *Aves sin nido* [1889] y el tratamiento novelístico de los temas indígenas. Si bien representa la realidad social, sus logros estéticos son casi nulos. 5) Modernismo y postmodernismo. El modernismo inicial está dominado por la obra de José Santos Chocano; en el postmodernismo, Eguren en la poesía y Valdelomar en la prosa tienen profundas resonancias en la literatura posterior. 6) Vanguardismo y revolución. Época múltiple y contradictoria. El indigenismo y *Trilce* formalizan la fusión de la cultura occidental y el sentimiento autóctono. 7) Literatura agraria, 1930-1950. Predominio de temas y motivos rurales (Ciro Alegría, José María Arguedas). Presenta una apremiante aproximación a la realidad y al autoctonismo; simultáneamente ofrece hallazgos estéticos notables. 8) Literatura urbana. Es una época de intensas búsquedas estéticas y mediatización del ideal autoctonista.

Respecto a la periodización, Delgado advierte: en la literatura, por su carácter dinámico, «no se pueden trazar límites precisos» (p. 26); además, «no todos los géneros evolucionan al mismo ritmo y [. . .] en cada escuela, movimiento o etapa de la literatura suele predominar y avanzar más rápidamente uno de ellos» (p. 26). El crítico busca mostrar las tensiones que vitalizan la literatura peruana. Con este tipo de periodización, deja sentada su posición: la literatura es una «entidad» regida por una dinámica propia dentro de la cual se desarrolla y evoluciona. Si bien ella se inserta dentro de los cambios sociales y los acontecimientos históricos, estos no condicionan las etapas de su desarrollo ni determinan la manera de agrupar o categorizar a sus representantes.

10. LA PROPUESTA DE LOS HERMANOS CORNEJO POLAR: CAMPO LITERARIO Y HETEROGENEIDAD CULTURAL

Conformado por tres textos independientes, cada uno antecedido por una introducción, *Literatura peruana. Siglo XVI al siglo XX* (2000), reúne los aportes historiográficos de los hermanos Jorge y Antonio Cornejo Polar. «Época colonial», el primero, constituye una versión modificada y ampliada del texto «Las Letras» publicado en 1993²⁸. Esta sección se articula mediante el análisis de figuras clave de la literatura colonial y por ello incluye algunos apuntes biográficos junto al usual comentario de los textos principales. Para no pecar de «biografista», Jorge Cornejo Polar explica: «[e]xisten casos en que la comprensión cabal de la obra de un autor pasa necesariamente por el conocimiento adecuado de su vida» (2000, p. 19). Según la introducción de este crítico, su ensayo «busca estudiar solo tendencias, obras y escritores de especial significación tanto en el ámbito de la literatura ilustrada cuanto en los poco atendidos campos de la literatura popular en español y de la literatura en lenguas nativas» (p. 13).

Después de realizar un recuento de apreciaciones historiográficas precedentes (Riva Agüero, Gálvez, Mariátegui y Escobar), en su mayoría negativas con respecto a la valoración de la literatura colonial, Jorge Cornejo afirma que en los últimos años se ha producido una «reconceptualización» de la misma (p. 15), caracterizada por los siguientes rasgos: 1) la consideración de la historia de América Latina como un proceso continuo, donde la literatura virreinal sería un antecedente de la posterior; 2) la transculturación que se produce durante la época virreinal, ejemplificada en la aparición de un «Barroco de Indias», distinto al «Barroco de Estado» de la metrópoli; 3) la adopción de discurso, cuya amplitud permite considerar varias formas

²⁸ Apareció como capítulo 5 del tomo 5, «El virreinato», de la *Historia general del Perú* dirigida por José Antonio del Busto.

de escritura en el corpus de estudio; 4) el proceso de construcción de un «otro», tanto desde la perspectiva de los vencedores como la menos estudiada de los vencidos; y 5) la conciencia de estudiar literaturas heterogéneas, «totalidades contradictorias» —como anotó Antonio Cornejo Polar—, en las cuales coexisten varios sistemas según la lengua de producción (castellano e idiomas indígenas), los modos (oral y escrito) y los registros (ilustrado y popular).

En cuanto a su propuesta de periodización, aunque Jorge Cornejo es consciente de planteamientos más recientes, como los de Carlos García-Bedoya, a los cuales acude para hablar de la historia del virreinato, y se decanta por un esquema tradicional: periodo clasicista (renacentista), periodo del barroquismo, periodo del neoclasicismo y de la ilustración. Si bien esta clasificación es útil para la literatura escrita en español, es difícil traspasarla a las literaturas en lenguas aborígenes, salvo en el caso de la literatura escrita en quechua. En sus conclusiones, como hipótesis de lectura, Jorge Cornejo señala que en el periodo colonial se empiezan a constituir los elementos centrales de «la personalidad peruana en la literatura [. . .] a su vez rasgo esencial de lo que se puede llamar la identidad cultural nacional» (p. 123).

«Época republicana», el segundo texto de la *Historia*, es de Antonio Cornejo Polar y apareció originalmente en 1980. Incluye diversas secciones para contextualizar la progresión y el desarrollo de la literatura durante ese periodo: «El debate ideológico», «La guerra del 79 y el realismo», «La afirmación del orden capitalista y la vanguardia», «Tensiones y perspectivas actuales». Cornejo Polar justifica su incorporación mediante este razonamiento: «Las breves y discontinuas notas sobre la historia social del Perú, tal como aparecen en estas páginas, están destinadas a evidenciar [...] la radical heterogeneidad que subyace, por acción de fuerzas que están dentro y fuera de los límites nacionales, en nuestro ejercicio literario» (p. 137).

La introducción de Antonio Cornejo presenta argumentaciones complejas. Por ejemplo, señala la vulnerabilidad del concepto «literatura peruana» por encubrir una «doble mutilación»: la exclusión de las literaturas nativas y de la literatura popular (literaturas proscritas). Para él «tales discriminaciones reproducen el descentramiento de la sociedad y cultura peruanas» (p. 135), y a la vez revelan su condición doble y contradictoria, sometida a los modelos propuestos por los países desarrollados y los signos de su propio subdesarrollo. El autor se detiene con particular atención en aquellos fenómenos en que la literatura peruana asume los intereses, el sistema formal y simbólico de los oprimidos, como en el caso del indigenismo. Por otro lado, Cornejo Polar extraña la ausencia de ediciones críticas de las obras principales, carencia que juzga de «grave déficit filológico» y, cabe agregar, todavía continúa. Para él las omisiones ocurren porque la selección de autores y obras atiende a un principio de representatividad y no de exhaustividad. Paradójicamente, el corpus ofrecido solo

incluye casos para validar el enfoque teórico referencial centrado en el binomio literatura y sociedad y por ello da lugar a un cuestionamiento del mismo.

La tercera sección, «Literatura peruana. 1980-2000», de Jorge Cornejo Polar, fue escrita especialmente para el libro y contiene mucha información sin procesar, aunque también juicios certeros²⁹. Dividida en tres secciones, una destinada a la poesía de los ochenta y noventa, otra a seguir la pista de los autores consagrados, y la última referida a la narrativa, la introducción indica como una de las características más saltantes del periodo «la concurrencia en una misma franja temporal de escritores de diversas generaciones» (2000, p. 265), lo cual aumenta la variedad del conjunto. Jorge Cornejo mantiene la orientación de vincular el proceso literario al contexto general del periodo, relevante en este caso porque está atravesado por «la más grave crisis [la violencia de Sendero Luminoso y el consiguiente caos económico, moral e institucional] que registra la historia del siglo veinte en el Perú». Apunta igualmente los factores centrales de este duro trance: informalidad, violencia terrorista, aumento de la migración interna, crecimiento de la pobreza, sentimiento generalizado de inseguridad. Su propuesta parte de ordenar el corpus de acuerdo a tres de los géneros literarios tradicionales (poesía, narrativa y teatro). Por otro lado, explica que «la lacerante angustia o el escepticismo o el afán de romper con la norma, evidente en el discurso de algunos poetas, podrían ser testimonio de una sesgada presencia de la dureza del acontecer social» (p. 266). Si bien por medio de tal aserto el crítico vincula nuevamente literatura y sociedad, el aspecto más novedoso de su propuesta reside en la constatación de la inoperatividad del concepto de generación, muy empleado para estudiar la literatura, en particular la poesía, de la segunda mitad del siglo veinte. Para este crítico, «[t]odos los tiempos poéticos se han sucedido a partir de 1950, se superponen, se hacen, podría decirse, un solo tiempo», lo cual también podría aplicarse a la narrativa. Con respecto al género dramático, constata su precariedad en el Perú.

La propuesta historiográfica de los hermanos Cornejo Polar es compleja. No obstante, los textos que la componen se escribieron antes del pleno desarrollo de categorías teóricas más sofisticadas por parte de Antonio Cornejo Polar (totalidad contradictoria, sujeto migrante). Ambos críticos intentan incorporar voces y textos tradicionalmente marginados, pero solo pueden atender a las tradiciones populares formalizadas por la escritura; así, los textos en lenguas indígenas y el grueso de las formas populares quedan fuera de este recuento histórico.

²⁹ La edición presenta un error en el índice porque señala una cuarta sección, «La crítica literaria», no incluida en el libro.

11. JAMES HIGGINS: LA PREEMINENCIA DE LA POESÍA

El libro de James Higgins, *Historia de la literatura peruana* (2006), constituye un esfuerzo individual por ordenar y jerarquizar el corpus canónico de las letras nacionales. Fundamentándose en sus trabajos anteriores y en el *close reading* propio de la crítica anglosajona, el autor ofrece una propuesta coherente y a la vez explícita sus límites. Basada en una historia de la literatura peruana que Higgins dio a la estampa en idioma inglés [1987], la nueva versión en castellano consta de un prólogo, doce capítulos, la bibliografía³⁰ y dos útiles índices, uno de autores y otro de textos. A diferencia del texto original en inglés, este libro agrega un capítulo al inicio, «La otra literatura peruana»³¹. Cuando aborda la producción escrita durante el virreinato, sigue el criterio de clasificar por géneros literarios y periodos históricos: «Poesía colonial», «Prosa colonial» y «El teatro (De la Colonia a los tiempos modernos)» —la última es una excepción pues comprende un periodo mayor—. Siguen los capítulos «Poesía de la República (1821-1919)» y «Prosa de la República (1821-1919)», centrados en el discurso ilustrado. La tercera parte del libro se inicia después de la República Aristocrática, cuando la presentación atiende a criterios más literarios que históricos; sin embargo, la clasificación simplifica las tendencias estéticas al acomodarlas a los géneros literarios: «Poesía vanguardista», «Narrativa regionalista e indigenista (1920-1941)». Por último, la sección final trata la poesía siguiendo la clásica ordenación por generaciones («La generación poética de los 40 y 50»); se ocupa también de la «Nueva narrativa» y añade dos capítulos especialmente preparados para esta edición en castellano, «Nuevas generaciones poéticas» y «Narrativa del posboom».

Como indica Higgins en el prólogo, estamos ante «una historia selectiva que aspira a ser de utilidad práctica tanto para los estudiantes como el lector general» (2006, p. 10). Por lo tanto, autores y obras se sitúan en su apropiado contexto histórico; también se incluyen extractos de varios textos con el objetivo de validar las descripciones e interpretaciones de los periodos estudiados. Si bien reconoce que una historia de la literatura peruana debería ser más abarcadora e inclusiva, justifica su enfoque aludiendo a su falta de preparación para abordar la producción popular y en lenguas amerindias. Aunque señala la importancia de obras teóricas como

³⁰ Debido al considerable aumento de la producción crítica en las últimas décadas, el autor ha optado por incluir en ella libros sobre los escritores tratados, a diferencia de la edición de 1987 que tomaba en cuenta solo artículos.

³¹ Si bien el libro se ofrece como una historia de la literatura peruana escrita en lengua española, el autor agrega esta sección panorámica como un reconocimiento de la importancia de las tradiciones orales populares y la producción discursiva en quechua, aimara y lenguas amazónicas. Sin embargo, esta parte se circunscribe a la literatura quechua, consultada a partir de traducciones, limitación de la cual está consciente el propio autor (Higgins, 2006, pp. 9-10).

Escribir en el aire de Antonio Cornejo Polar o *La literatura peruana en el periodo de la estabilización colonial* de Carlos García-Bedoya, ninguna de ellas estructura su planteamiento general. Se trata entonces de una historia general donde el autor sigue *grosso modo* el consenso de los estudios críticos contemporáneos. Cabe señalar que desde la perspectiva de Higgins, los textos poéticos peruanos poseen una tradición más rica y compleja que los narrativos; en otras palabras, predominan los poetas excepcionales y estos no tienen parangón entre los narradores.

12. CARLOS GARCÍA-BEDOYA: NUEVOS APORTES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

Para una periodización de la literatura peruana (1990, 2004) es una reflexión muy lograda sobre los problemas de la periodificación y los marcos teórico-metodológicos de la historia de las letras nacionales. Comentaremos la segunda edición, corregida y ampliada de *Para una periodización*³². Esta incluye un prólogo, una introducción y cuatro capítulos, además de la bibliografía y un extenso cuadro cronológico que abarca desde el año 1524 hasta el 2002. Nos detendremos especialmente en el cuarto capítulo sobre la periodización. El abandono de cierto tono «optimista» con respecto al desarrollo de la literatura peruana y el ajuste del periodo virreinal, son novedades importantes de esta obra, la cual culmina con la justificación lexicográfica del término «periodización» en lugar de «periodificación».

Como el autor explica en la introducción, la ausencia de un paradigma teórico para reemplazar al «vetusto positivismo» ha hecho de la historiografía literaria una rama poco estudiada por los especialistas. Los estudios inmanentistas abandonaron el enfoque histórico y, en la posmodernidad, toda noción de progreso quedó desacreditada. Según García-Bedoya, el enfoque ahistórico solo se justifica en «sociedades de la abundancia» y no «de la carencia», como es el caso peruano. Defiende entonces la necesidad de acercamientos diacrónicos que incluyan los materiales elaborados por la crítica y la teoría literaria. En el Perú, de acuerdo al autor, las historias más importantes son las relacionadas a periodos (el republicano) o corrientes específicas (el indigenismo)³³. Siguiendo planteamientos de Beatriz González-Stephan (2002), el crítico insta a escribir una historia nueva: esta no debe añadir nombres a una lista sino proporcionar parámetros claros. Por eso problematiza el concepto de periodo

³² García-Bedoya aplicó el esquema en su estudio *La literatura peruana en el periodo de la estabilización colonial* (2000). Ver Chang-Rodríguez, 2001.

³³ Menciona, por ejemplo, el ensayo «Historia de la literatura del periodo republicano» de Antonio Cornejo Polar e *Historia de la literatura republicana* de Washington Delgado; sobre el indigenismo, *La narrativa indigenista peruana* de Tomás Escajadillo, y *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista* de Antonio Cornejo Polar.

como «instrumento de conocimiento histórico» (Wellek & Warren, 1959, p. 322) y afirma: «La periodología viene a ser una especie de esqueleto sobre el cual se organiza el cuerpo de una historia literaria» (García-Bedoya, 2004, p. 18). Cabe observar que si bien el autor ofrece su análisis como una mera propuesta, este abre un derrotero para futuras y más profundas exploraciones.

En el primer capítulo, «El concepto de periodo en la historia literaria», García-Bedoya repasa las distintas acepciones del concepto, incluyendo el del naturalismo ingenuo que vincula el desarrollo literario a las estaciones o etapas de la vida humana (Spengler), y donde el escritor era una especie de portavoz del espíritu del pueblo (*volksgeist*), lo cual derivó en el ahistoricismo metafísico. Contrario a este último se encuentran las posturas nominalistas extremas, en las cuales los rótulos colocados por la crítica se ven como etiquetas arbitrarias de carácter descriptivo. La postura de García-Bedoya es intermedia y por ello propone: «[t]oda obra tiene una individualidad propia, pero nunca puede ser plenamente única: si fuera tal, constituiría una experiencia incomunicable» (pp. 22-23). Ante una periodización cultural, el autor objeta dos cosas: la homogenización de los productos y la transposición de esquemas europeos para dar cuenta del fenómeno transcultural de la literatura peruana. Así, se inclina por la propuesta de René Wellek, centrada en criterios literarios, es decir, «pautas, normas y convenciones» vigentes durante una época; sin embargo, se debe incluir su imbricación en el contexto histórico, así como la relativización de esa supuesta «homogeneidad estilística» —en realidad, explica García-Bedoya, el predominio de un estilo determinado sobre los demás—. Por tanto, los periodos no son homogéneos y las fechas son solo referenciales³⁴. Para García-Bedoya, «La obra literaria es una entidad autónoma (que no es lo mismo que autárquica) que mantiene relaciones multidireccionales con otras instancias de la praxis» (p. 29). Finaliza el capítulo con la idea del crítico venezolano Domingo Miliani sobre la historia literaria como parte de la historia cultural y esta, a su vez, de la historia social.

En «Periodizaciones de la literatura peruana», el segundo capítulo, el autor ofrece una sumaria revisión de la historiografía literaria nacional y la aprovecha para constatar carencias y justificar su propuesta (p. 47). En el tercer capítulo, «Bases teóricas para una propuesta de periodización», García-Bedoya comenta los dos procesos simplificadores: la reducción de la multiplicidad a las manifestaciones de la literatura culta y una articulación evolutiva cuyo resultante es un empobrecimiento del proceso.

³⁴ Analiza categorías como la «ley de continuidad (o permanencia)» y la «ley de cambio» (Wellek), la relación entre «lo literario» y «lo extraliterario» (Jan Mukarovsky), la «sucesión de sistemas» (H. R. Jaus), la «evolución literaria» de dichos sistemas (Yuri Tinianov), el concepto hegeliano y marxista de «totalidad», siendo las versiones simplificadas las que presentan una relación mecánica entre infraestructura y superestructura (Althusser, Goldmann).

En cuanto a lo primero, sigue a Ángel Rama cuando distingue la importancia de presentar una visión polifónica de cada periodo y, dentro de este, la serie literaria debe insertarse en la historia global, tomando en cuenta el eje socioeconómico. Concuera con Raymond Williams cuando propone distinguir tres tipos de secuencias: dominante, residual o declinante y emergente³⁵.

En «La propuesta», el cuarto capítulo del libro, García-Bedoya desarrolla un ambicioso esquema de periodización haciendo constante hincapié en la relación entre la serie social y la literaria. Se establecen así dos grandes etapas que, en términos literarios, corresponden a un enfoque asociado a los presupuestos y circuitos históricos propios de la «teoría de la dependencia»: 1) Etapa de autonomía andina (hasta 1530) y 2) Etapa de dependencia externa (desde 1530 hasta el presente). La primera resulta ser la más prolongada de la historia literaria peruana; no se trata de un proceso cancelado, apunta el crítico, porque de lo contrario no se explicaría la conflictividad del presente. Si bien la carencia de escritura hace más difícil su estudio, el autor sostiene que en las manifestaciones orales prevalecía la función mítico-religiosa.

Como la segunda se extiende muchísimo, pues abarca desde 1530 hasta el presente, el autor la divide en cinco ciclos. El primero, «Periodo de imposición del dominio colonial (1530-1580)», se inicia con la conquista española, cuando el mundo andino quedó subordinado al nuevo orden hispánico en lo económico, político y cultural. Sin embargo, se produjo una doble forma de resistencia: la preservación de la matriz cultural y la defensa de su organización social de base, el ayllu. La posibilidad de un proyecto reformador por parte de los señores étnicos ante los abusos de los encomenderos, la cristaliza Guaman Poma en su *Primer nueva corónica y buen gobierno*. Este proyecto se cancela definitivamente por la administración del virrey Toledo. García-Bedoya llama al segundo ciclo «Periodo de estabilización colonial (1580-1780)». Durante dos siglos, explica, el sistema colonial careció de mayores conflictos sociales y permanecieron vigentes una serie de instituciones hasta las reformas borbónicas del siglo XVIII. Se caracteriza por estar dividido ideológica y socialmente en «República de españoles» y «República de indios». En el «Periodo de crisis del régimen colonial (1780-1825)», el tercer ciclo, se agudizan las rebeliones locales y los conflictos entre las élites limeñas y las provincianas; estas últimas, en algunos casos, se asocian con la mayoría indígena. La desmembración del virreinato del Perú con el fin de maximizar las utilidades de las colonias americanas para una metrópoli

³⁵ Las formas culturales dominantes están íntimamente integradas a los mecanismos sociales de control y son el espacio donde se despliega la reproducción cultural; lo residual se refiere a la «obra realizada en sociedades y épocas anteriores y a menudo diferentes, pero todavía accesibles y significativas», mientras lo emergente está constituido por «la obra de diversos tipos nuevos [. . .] accesibles como prácticas» (Williams, 1994, pp. 189-190).

en decadencia, dará un duro golpe al monopolio limeño. El proyecto criollo surgido como reformista con la Sociedad de Amantes del País, devendrá en emancipatorio. En cuanto al discurso andino, García-Bedoya destaca tres textos: la *Genealogía* de José Gabriel Condorcanqui, *Cuarenta años de cautiverio* de Juan Bautista Túpac Amaru y la *Tragedia del fin de Atahualpa*. Dentro del discurso criollo enumera *El Lazarillo de ciegos caminantes* de Alonso Carrió de la Vandra (afín al reformismo borbónico) y *Lima por dentro y fuera* de Esteban de Terralla y Landa (sátira anticriolla); en cuanto a la producción ilustrada, resalta el *Mercurio Peruano*, la *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, y el «caso marginal» de Mariano Melgar. Finalmente, de la literatura popular señala el «ciclo de Antequera» y los poemas dedicados, con fines muy distintos, a Túpac Amaru y al virrey Amat. En la primera etapa de la época independiente o «Periodo de la República oligárquica (1825-1920)», el cuarto ciclo, el autor observa el nacimiento de un estado bajo la dominación de los herederos de los antiguos encomenderos —ahora terratenientes y comerciantes— y la desarticulación y alienación de las masas indígenas. Se suceden el anarquismo militar, el caudillismo, la prosperidad del guano y el salitre, la Guerra con Chile, la reconstrucción y el dominio del civilismo. La serie literaria establecida es: Costumbrismo, Romanticismo, Realismo y Modernismo.

En el último de los cinco ciclos propuestos por García-Bedoya, «Periodo de la crisis del estado oligárquico (1920-1975)»³⁶, movimientos populares emergentes marcan un cambio en el escenario social del país. Se enfrentan, según explica, dos proyectos opuestos: uno nacionalista y otro imperialista. La emergencia de las clases medias sustenta al leguismo y los capitales norteamericanos desplazan a los ingleses; se renueva ideológicamente la escena política con la aparición del Apra y el socialismo, cuyos desbordes llevarán a sucesivas dictaduras militares, las luchas campesinas de la década de 1950 y la migración a la ciudad. Ante el fracaso de la incipiente modernización de Fernando Belaunde Terry, el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado cierra esta etapa y, con la Reforma Agraria, finiquita al antiguo régimen.

Si bien para el autor la república oligárquica ha dejado de existir, tampoco se ha construido un nuevo modelo. En el orden de la literatura ilustrada, se señala el desplazamiento del modernismo al vanguardismo de la década de 1920 con sus dos vertientes, una regionalista y otra cosmopolita. El regionalismo de los años treinta se decanta en tres corrientes: indigenista, criollista y amazónica. Con respecto a la literatura posterior, García-Bedoya señala que su esbozo será descriptivo. Mantiene el rótulo de Generación del 50 y habla de los autores del 60 como parte de una neovanguardia «cuya exacerbación representa el grupo Hora Zero». En el campo de la ficción

³⁶ El autor no se ocupa de décadas posteriores por la falta de distancia crítica para justipreciarlas.

destaca la Nueva Narrativa con relatos urbanos o neorrealistas, y el neindigenismo que mantiene el referente andino e incorpora técnicas modernas. Sobresalen también recopilaciones de la literatura popular (poesías y mitos) del padre Lira y de Arguedas y, desde la década de 1960, de antropólogos y lingüistas. Entre estas son notables las ediciones de poesía bilingüe en quechua y aymara, y las compilaciones de poesía amazónica y de textos populares como las coplas de los carnavales cajamarquinos y las décimas costeñas. En suma, García-Bedoya considera imprescindible una renovación historiográfica; esta debe asumir el carácter heterogéneo de la literatura peruana con sus múltiples fuentes culturales en conflictivas relaciones de poder.

Como ya se ha señalado, esta periodización constituye un logrado esfuerzo crítico-teórico por medio del cual su autor traza una segmentación coherente del proceso de la literatura peruana. Sin embargo, hay varias áreas discutibles. El modelo propuesto no aprovecha cabalmente sus propios marcos teóricos. Por ejemplo, entre sus innovaciones importantes está asumir la coexistencia de movimientos rezagados (o declinantes) y emergentes; no obstante, como su articulación e influencia mutua no se precisan, la propuesta queda como apunte.

Tradicionalmente, una visión lineal de la historia literaria se construye sobre áreas secuenciales, causalidades, oposiciones, y por eso es imposible eludir un sustrato generativo y teleológico. Estudios literarios más recientes explican cómo trasvases y desplazamientos sustituyen las linealidades, causalidades y oposiciones (Le Corre, 2001, pp. 73-74). Por lo tanto, solo hay aproximaciones y no fechas definitivas para separar dos periodos literarios determinados. Raymond Williams (1994) explica cómo todo periodo sociocultural posee un dinamismo que se expresa en formas dominantes, residuales y emergentes. Si aplicamos estos postulados al «periodo de crisis y disolución del régimen colonial», captamos cómo estos discronismos se muestran en textos posteriores. Así, la retórica neoclásica se prolongó por varias décadas, incluso convivió residualmente con el desvaído romanticismo; en consecuencia, en varios autores (Pardo y Aliaga, Larriva, José Joaquín de Mora) encontramos textos adscritos al neoclasicismo dominante y otros dentro del costumbrismo emergente (Velázquez Castro, 2003). Finalmente, al referirse a la época del precontacto hispano-indígena, el comentario se circunscribe al sistema oral, sin mención de otras formas de transmitir conocimiento tales como los quipus y los complejos símbolos de los tejidos y de la cerámica que, según algunos estudiosos, constituían un tipo de lenguaje descifrable por los entendidos.

García-Bedoya emplea una denominación acuñada por el crítico chileno Hernán Vidal para referirse a un periodo de «estabilización colonial» (1580-1780), iniciado poco antes del fin del virreinato de Francisco de Toledo (1581). ¿Acaso olvida que el asentamiento de las instituciones impuestas por la Casa de Austria

—desde la encomienda hasta las reducciones— dislocó el orden andino y resquebrajó su fundamento causando el caos entre los pobladores? Numerosas rebeliones indígenas y de esclavos cruelmente reprimidas, frecuentes ataques de piratas y el alto número de «indios forasteros» deambulando por el campo y la ciudad en los siglos XVII y XVIII, dan cuenta de la falta de «estabilización» para buena parte de la población.

El concepto de literatura no es uniforme en todos los periodos, posee diversos campos de significación y con frecuencia se emplea sin atender a su propia historicidad. Así, durante el «Periodo de crisis y disolución del régimen colonial», el término empieza con una variación no consignada; lo mismo ocurre en la denominada «Crisis del orden oligárquico». Sobre el primer apartado señalado, la problemática del vocablo «literatura» difiere radicalmente de la concepción actual y provoca perspectivas anacrónicas. Por otro lado, conviene recordar que muchos textos se «literaturizan» —entran a la serie literaria— y se estudian como tal obedeciendo a hechos históricos significativos, la representatividad del emisor o la revisión del canon en una época determinada (Zamora, 1987). Igualmente, conforme se incrementa y se consolida la autonomía literaria, la posibilidad de textos desconectados de la serie histórica, a contracorriente de ella o representando modulaciones intransitivas, se hacen más frecuentes. Por ello, los marcos históricos para el análisis de textos literarios significativos del siglo XX parecerían no resultar cruciales. Cabe anotar, sin embargo, que procesos históricos como el conflicto armado interno vuelven a reconectar la serie histórica y la literaria con una intensidad renovada y novedosa.

A pesar de ser fundamentalmente una propuesta de periodificación, el libro de Carlos García-Bedoya ofrece un arsenal teórico que posibilita la comprensión de la literatura peruana como un sistema complejo y policéntrico. Si dentro de las nuevas aproximaciones al estudio de este corpus no podemos asignarles un lugar a las tradiciones orales indígenas y a las fuentes populares para reflexionar sobre ambas, estamos condenados a repetir con matices el viejo gesto criollista-hispanista que colocó el acento casi exclusivamente en las formas literarias escritas de la élite.

13. LA PROPUESTA DE *HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ*

Esperamos que el recuento anterior haya dado noticia de las principales tentativas de historiar las letras nacionales, tanto como de las múltiples incidencias que han contribuido a su devenir. Confiamos en haber expuesto y ayudado a comprender los presupuestos, los aportes y las limitaciones de las obras que ordenaron e interpretaron tan vasto corpus, desde los primeros intentos de Valdez y Palacio, Riva Agüero, García Calderón, Sánchez, Mariátegui y Tamayo Vargas, hasta los más recientes de Núñez, Delgado, los hermanos Cornejo Polar, Higgins y García-Bedoya.

Este balance muestra la premura de juntar esfuerzos con el objetivo de incorporar tanto las investigaciones más recientes como los adelantos de la crítica literaria actual a una nueva historia de las letras peruanas. Si bien el proyecto historiográfico que presentamos en esta colección se ha beneficiado de muchas maneras de la labor de quienes nos precedieron, se distingue sustantivamente de las anteriores historias por ser el resultado de un trabajo en equipo y por su amplio concepto del campo literario. Apostamos por la sistematización de las producciones textuales significativas en una línea de tiempo; en este sentido reconocemos desde las primeras manifestaciones orales de los pueblos originarios hasta el umbral del siglo XXI. Esta aproximación nos permite acercarnos a una historia compleja, densa, plurilingüe, marcada por el binomio oralidad/escritura y su rica franja de mutuas interacciones. Igualmente reconocemos una dinámica de poder entre las diferentes prácticas de producción literaria; y por ello, en contraste con anteriores proyectos, hemos intentado que tales mecanismos se reflejen de algún modo en esta nueva historia al incorporar manifestaciones de las literaturas étnicas y de la literatura popular.

Como anunciamos antes, hemos extendido los límites del concepto literatura para abarcar textos y prácticas tanto escritas como orales, que en una formulación tradicional no caerían dentro de este rótulo; sin embargo, dada su propia importancia, o la del sujeto productor, o la del evento narrado, son imprescindibles para iluminar y entender el entramado cultural de épocas cuyo esencialismo trascienden con frecuencia. Por otro lado, nos interesa reivindicar el soporte material de la producción literaria y la circulación del texto entre diversas audiencias. Consideramos también que tan variada producción se puede ordenar desde el devenir de los géneros y subgéneros literarios, pues cada uno de ellos tiene sus propios ritmos y lógicas de sentido. Estas tres premisas nos permiten incluir y comentar leyendas amazónicas, catecismos coloniales, la censura y circulación de libros, la prensa y las hojas volantes en el siglo XIX, los cancioneros populares que circulaban en Lima a comienzos de la pasada centuria, o la dramaturgia contemporánea.

En cuanto al nombre del proyecto, *Historia de las literaturas en el Perú*, el plural del título nos remite a la convivencia conflictiva de diferentes sistemas literarios en nuestro territorio a lo largo de un proceso histórico-cultural de más de cinco siglos. Queremos evitar el anacronismo de construir la serie literaria como la proyección de una nación o de una voluntad determinada por resultados posteriores. Por el contrario, la pluralidad asumida advierte y da cuenta de los diversos tiempos presentes en los textos y los criterios predominantes de asignación de valor a los mismos. Estos encuentros multiculturales y plurilingües tantas veces en disputa contribuyen a constituir y definir el espacio peruano. La historia de las literaturas que intentamos narrar transcurre en ese espacio, y está signada por una red de articulaciones culturales

cuya profundidad temporal y límites espaciales se determinan en cada periodo. Notamos que este ámbito geográfico ha sufrido cambios —ampliaciones y también recortes geográficos significativos— a lo largo de su historia. Lo han marcado procesos relevantes y dolorosos: urbanización descontrolada, guerras internacionales, luchas civiles, alfabetización intensiva y migraciones forzadas. Tales circunstancias han afectado la forma de producir, distribuir y consumir la literatura. Así, al invocar el nombre de Perú queremos condensar su rica historia y a la vez dar cuenta de las distintas tradiciones, lenguas y culturas que forjan su literatura.

Hemos adoptado una periodización un tanto elástica, pues los procesos literarios no se cancelan abruptamente: en cualquier corte sincrónico la norma es la convivencia de un núcleo hegemónico y formas residuales y emergentes. Sin embargo, hemos procurado identificar los umbrales que expresan rupturas centrales en el proceso literario. Por ello el conjunto de los seis tomos se distribuye de la siguiente forma: Literaturas orales y primeros textos coloniales (?-1600); Literatura y cultura en el virreinato del Perú: apropiación y diferencia (1608-1780); De la Ilustración a la Modernidad: prácticas letradas y campo literario nacional (1780-1920); Literatura contemporánea. Poesía (1920-2000); Literatura contemporánea. Novela y cuento (1920-2000); y Literatura contemporánea. Ensayo, crítica literaria y dramaturgia (1920-2000). En cuanto a los umbrales cronológicos, si bien un tomo puede cerrar con una fecha dada —1780 para el segundo volumen o 1920 para el tercero—, con frecuencia el desarrollo de un tema o la propia producción de un autor trasciende la línea temporal propuesta. Cuando esto ocurre, los ensayos se han mantenido íntegros porque de este modo se le facilita al lector calibrar la resonancia ya del tema ya de la obra.

Historia de las literaturas en el Perú se remonta a las primeras formalizaciones verbales con valor simbólico de las iniciales culturas de la Sierra, la Costa y la Amazonía de las cuales haya registro. Siguiendo propuestas antes comentadas, el primer tomo analiza textos y prácticas sumamente variadas tanto de nativos como de europeos; a la vez explica cómo diccionarios y gramáticas, marcados por la impronta religiosa, contribuyen a formular el castellano hablado en el virreinato del Perú y sellan el destino de las principales lenguas de catequización. Para el segundo tomo se elige 1608 como fecha de apertura, porque en ese año se publica el *Discurso en loor de la poesía*, donde la voz lírica invita a las musas a mudarse a la región antártica. De este modo se reconoce la valía del nuevo espacio geográfico y de quienes allí escriben. Igualmente se afirma el trasvase cultural inicialmente fundado en la imitación del modelo europeo y después en la asimilación y representación de la diferencia peruana. 1780 adquiere relevancia porque comienza la crisis del régimen colonial con la rebelión de Túpac Amaru II y, posteriormente, de Túpac Catari, y se consolida el horizonte ilustrado bajo los códigos del neoclasicismo. Esta crisis se acelera después

de 1808 y desemboca en los primeros textos literarios nacionales, aunque con evidente filiación moral y didáctica. Para el periodo cubierto en el tercer tomo, el texto literario vale por los efectos sentimentales y morales que provoca en el lector; o sea, la función estética aparece subordinada a estos ideales. Durante la segunda mitad del siglo XIX se asiste a la gradual consolidación de un campo literario nacional, cuyo soporte material será la prensa, antes que el libro.

En el año 1920 se ingresa plenamente al mundo contemporáneo; y así lo confirman la poesía vanguardista, la narrativa indigenista, la afirmación del ensayo y la institucionalización de la crítica literaria. Sin embargo, el anterior modernismo, vivido tardíamente y en códigos híbridos, fue el marco para la creación de artistas nuevos, asentados en su defensa del valor estético en el texto literario, ya independientemente de lo moral y lo social. Este es el caso de Manuel González Prada, Clemente Palma, Abraham Valdelomar y José María Eguren. En cuanto a la poesía, quizá haya una conciencia más aguzada de modernidad, como lo expresan los primeros poemarios de Eguren, instalados antes de 1920 en la experiencia de la plena libertad formal y la defensa de la autonomía estética. Hemos elegido como final el año 2000 para tener una adecuada distancia temporal y desde esta poder justipreciar la eclosión literaria contemporánea. Desde 1920 se vive, como es notorio, una intensificación de la producción en todos los géneros, una multiplicación acelerada que incluye, además de las formas narrativas y líricas, la dramaturgia y el ensayo. Por todo ello, este periodo (1920-2000) aparece en tres volúmenes, ratificando así nuestra vocación por una historia que considere los géneros como una variable central para clasificar y ordenar el proceso.

En cuanto a la estructura, cada tomo cuenta con una introducción general al periodo tratado, ensayos temáticos y dedicados a figuras centrales, bibliografías, una cronología, varias ilustraciones y un índice onomástico. En contraste con anteriores historias, como ya se explicó, este es un proyecto colectivo donde hemos invitado a especialistas reconocidos a coordinar los diferentes tomos y preparar, exclusivamente para esta colección, los estudios recogidos en cada uno. De este modo se han podido integrar al proyecto las investigaciones más recientes tanto como enfoques diversos que le otorgan a cada volumen una sugerente polifonía. Las bibliografías invitan al lector a ir más allá, a consultar obras y crítica sobre aquellos temas o autores que han concitado su interés, o sobre otros mencionados pero no tratados en detalle por la premura del espacio. Los ensayos reflejan la elección lingüística de cada autor. Hemos respetado las normas empleadas por los articulistas para la escritura de algunos nombres en los cuales hay discrepancias. Así, por ejemplo, algunos escriben Cuzco, con 'z'; otros, Cusco, con 's'. La primera opción obedece a un criterio etimológico; la segunda, a una toma de posición relativa a la identidad. Estimamos que ambas opciones son válidas.

A menos que el autor haya decidido lo contrario, se ha optado por no modernizar el deletreo del español de los textos coloniales (*Relascion* y no *Relación*). Tampoco se ha intentado aplicar una única norma alfabética en la escritura de nombres y títulos en lenguas nativas.

A modo de ejemplo, comentamos el contenido del primer tomo. Este se inicia con un apartado sobre las lenguas nativas y su codificación escrita, donde se tratan asuntos como la diversidad lingüística en los Andes durante la época del precontacto europeo-indígena, el quechua hablado por los incas, el castellano de la época y su desarrollo en el Perú, los diccionarios y vocabularios surgidos en este largo proceso de adaptación y fijación. Se incluye también un apartado sobre el desarrollo inicial de la poesía, de las crónicas y de los textos claves del proceso de evangelización (catecismos, confesionarios, sermonarios). Si bien estos últimos no encajan dentro de lo propiamente literario, nos informan sobre la cultura religiosa coetánea y a la vez dan cuenta tanto de la magnitud de la empresa misionera como de su impacto en personas e instituciones. La sección dedicada a las literaturas de fuente oral andina y amazónica presta especial atención a la lírica quechua y a la principal recopilación de la época, *Dioses y hombres de Huarochiri*, sin olvidar otros aspectos de la tradición oral en esa lengua y en los idiomas de la Amazonía que han permitido la conservación de mitos y leyendas, fuentes de saber de importantes zonas del Perú actual. El continuado roce entre oralidad y escritura, sin constreñirnos a este binarismo, se aprecia por medio de la obra del cronista español Pedro de Cieza de León, y de un descendiente de la realeza incaica, Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui. Aprovechando nuevas tecnologías —el alfabeto latino y la escritura— y la retórica de la carta relación, este último —en un texto dictado en quechua y traducido al español— nos lega una visión de la conquista y primeras décadas de la colonización donde la resistencia deviene el paradigma central. Al mismo tiempo, el modo de producir y conservar tal documento muestra la complejidad de la nueva sociedad y la singularidad de sus productos culturales.

En este y en otros tomos nos proponemos mostrar cómo tradiciones diferentes chocan, pero también cómo sus hilos se entretrejen conformando y marcando la rica tela de la cultura literaria peruana. Así, por medio de una propuesta abierta, redactada en lenguaje asequible, damos cuenta de rótulos cronológicos o periodos literarios pertinentes; al mismo tiempo, destacamos su carácter cambiante y aspecto didáctico, e invitamos a cuestionarlos y reconsiderarlos. Los convidamos entonces a la lectura de *Historia de las literaturas en el Perú*, a conocer mejor cómo se fraguan las singulares letras de nuestro país; sin duda este recorrido los llevará a sitios inusitados, nutrirá su espíritu, aguzará su imaginación, potenciará muchas preguntas y los convertirá en ciudadanos más tolerantes e informados.

Agradecimiento: a la Casa de la Literatura Peruana en la persona de su directora, Milagros Saldarriaga Feijóo, y de Sandro Chiri Jaime, director del Equipo de Investigación y Producción Literaria, por haber acogido y apoyado el proyecto, a Patricia Arévalo Majluf, directora del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y a su eficiente equipo, por cobijarlo y llevarlo a una feliz conclusión, a los coordinadores de volumen y a los articulistas por su labor y por su fe en el proyecto, a las personas e instituciones cuyas fotos e imágenes ilustran el libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Antonio, Nicolás (1998 [1696]). *Biblioteca Hispana Antigua o de los escritores españoles que brillaron desde Augusto hasta el año de Cristo de MD*. Trad. y dir. G. Andrés Martínez y M. Matilla Martínez. 2 Vols. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Belaunde, Víctor Andrés (1987 [1931]). *La realidad nacional*. En *Obras completas*. Primera Serie «El Proyecto Nacional». Tomo 3. Lima: Comisión Nacional del Centenario.
- Boloña, Eleazar (1890). La literatura peruana del coloniaje. *Anales Universitarios*, XVIII, 5-103.
- Cabello de Carbonera, Mercedes (1991). *La novela moderna. Estudio filosófico*. 1892, en Norma Klahn y Wilfrido H. Corral, comps., *Los novelistas como críticos* (I, pp. 88-110). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Carrión, Enrique (1987). De lo literario en el ocaso colonial. En Estuardo Núñez, ed., *Libro de homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa* (I, pp. 237-248). Lima: P.L. Villanueva.
- Castillo, Daniel del (2000). Un deseo de historia. Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de *La Revista de Lima* (1859-1863). En Narda Henríquez, comp., *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana* (pp. 99-195). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chang-Rodríguez, Raquel (2001). Hacia una reconfiguración de la historia literaria del Perú colonial. *Colonial Latin American Review*, 10(2), pp. 281-289.
- Cornejo Polar, Antonio (1980). Historia de la literatura del Perú republicano. En Fernando Silva Santisteban, ed., *Historia del Perú* (VIII, pp. 9-188). Lima: Mejía Baca.
- Cornejo Polar, Antonio y otros (1981). *Literatura y sociedad en el Perú. Vol. 1: Cuestionamiento de la crítica*. Lima: Hueso Húmero.
- Cornejo Polar, Antonio y otros (1982). *Literatura y sociedad en el Perú. Vol. 2: Narración y poesía. Un debate*. Lima: Hueso Húmero.
- Cornejo Polar, Jorge (1993). Las Letras. En José Antonio del Busto, ed., *Historia general del Perú* (V, 416-520). Lima: BRASA.

- Cornejo Polar, Jorge & Antonio Cornejo Polar (2000). *Literatura peruana. Siglo XVI a siglo XX*. Lima: Centro de Estudios Literarios «Antonio Cornejo Polar» (CELACP) – Latinoamericana.
- Delgado, Washington (1980). *Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura en el Perú independiente*. Lima: Rikchay.
- Delgado, Washington (2002). *Literatura colonial. De Amarilis a Concolorcorvo*. Lima: San Marcos.
- Espino Reluce, Gonzalo (1999). *Imágenes de la inclusión andina. Literatura peruana del XIX*. Lima: Instituto de Investigaciones Humanísticas, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gálvez, José (1915). *Posibilidad de una genuina literatura nacional (El peruanismo literario)*. Lima: Casa Editora M. Moral.
- García-Bedoya, Carlos (2000). *La literatura peruana en el periodo de la estabilización colonial (1580-1780)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- García-Bedoya, Carlos (2004 [1990]). *Para una periodización de la literatura peruana*. 2da. edición corregida y ampliada. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- García Calderón, Francisco (1981 [1907]). *El Perú contemporáneo*. Lima: Interbank.
- García Calderón, Ventura (1910). *Del romanticismo al modernismo. Prosistas y poetas peruanos*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas.
- García Calderón, Ventura (1914). La literatura peruana (1535-1914). *Revue Hispanique*, 31, 305-391.
- González-Stephan, Beatriz (2002). *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Frankfurt y Madrid: Vervuert; Iberoamericana.
- Hidalgo, Alberto (1918). *Hombres y bestias (Bocetos críticos)*. Arequipa: Tipografía Artística.
- Higgins, James (2006). *Historia de la literatura peruana*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Lavalle, José Antonio de (1859). *Don Pablo de Olavide*. Lima: Imprenta Americana.
- León Pinelo, Antonio de (1919 [1629]). *Epítome de la biblioteca*. Buenos Aires: Bibliófilos Argentinos.
- Le Corre, Herve (2001). *Poesía hispanoamericana posmodernista: historia, teoría y prácticas*. Madrid: Gredos.
- Núñez, Estuardo (1965). *La literatura peruana en el siglo XX (1900-1965)*. México: Pormaca.
- Mariátegui, José Carlos (1991 [1928]). El proceso de la literatura. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. 228-350). Lima: Biblioteca Amauta.

- Menéndez Pelayo, Marcelino (1948 [1911]). *Historia de la poesía hispano-americana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
- Mozombite Campoverde, Luis (2002). La tesis de Luis Alberto Sánchez sobre la literatura peruana. *Letras*, 103-104, 281- 290.
- Núñez, Estuardo (1965). *La literatura peruana en el siglo XX (1900-1965)*. México: Pormaca.
- Núñez, Estuardo (1971). Estudio preliminar. En J. M. Valdez y Palacios, *Bosquejo sobre el estado político, moral y literario del Perú en sus tres grandes épocas* (pp. IX-XV). Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Odrizola, Manuel de (1863-1877). *Colección de documentos literarios del Perú*. 11 tomos. Lima: Impr. del Estado.
- Palacios, José (2012 [1839]). *Discurso sobre la literatura en jeneral y la poesía, la epopeya y la tragedia en particular*. Lima: Instituto Bibliográfico del Perú.
- Palma, Ricardo (1964a). Las poetisas anónimas. En *Tradiciones peruanas completas* (pp. 258-262). Madrid: Aguilar.
- Palma, Ricardo (1964b). El poeta de la Ribera don Juan del Valle y Caviedes. En *Tradiciones peruanas completas* (pp. 468-470). Madrid: Aguilar.
- Palma, Ricardo (1964c). El Ciego de la Merced. En *Tradiciones peruanas completas* (pp. 603-608). Madrid: Aguilar.
- Palma, Ricardo (1964d). La bohemia de mi tiempo. En *Tradiciones peruanas completas* (pp. 1293-1321). Madrid: Aguilar.
- Pinelo, León (1919 [1629]). *Epítome de la biblioteca Oriental y Occidental náutica y geográfica*. Madrid.
- Porras Barrenechea, Raúl (1923). Bibliografía de Dn. José Antonio de Lavalle y Arias de Saavedra (1833-1893). *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. 1, 2-3.
- Porras Barrenechea, Raúl (1955). *El paisaje peruano de Garcilaso a Riva Agüero*. Lima: Imprenta Santa María.
- Prince, Carlos (1911). *Bosquejo de la literatura peruana colonial: causas favorables y adversas a su desarrollo*. Lima: C. Prince.
- Puccinelli, Jorge (1996). Eleazar Boloña y su tiempo. En Jorge Puccinelli, ed., *Eleazar Boloña. Escritos literarios* (pp. 21-46). Lima: Gráfica Biblos.
- Riva Agüero y Osma, José de la (1962a [1905]). *Carácter de la literatura del Perú independiente*. En *Obras completas* de José de la Riva Agüero, t.1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Riva Agüero y Osma, José de la (1962b). El Inca Garcilaso de la Vega. En *Estudios de literatura peruana. Del Inca Garcilaso a Eguren* (pp. 1-62). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rodríguez Rea, Miguel Ángel (2002). *La literatura peruana en debate: 1905-1928*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Sánchez, Luis Alberto (1989). *La literatura peruana: Derrotero para una historia cultural del Perú*. 5 vols. 6ta ed. Lima: EMI y Banco Central de Reserva del Perú.
- Tamayo Vargas, Augusto (1948). *Apuntes para un estudio de la literatura peruana*. Lima: Studium.
- Tamayo Vargas, Augusto (1992). *Literatura peruana*. 3 vols. Lima: PEISA.
- Tauro del Pino, Alberto (1969). *Elementos de literatura peruana*. Lima: Imprenta del Colegio Militar Leoncio Prado.
- Valdez y Palacios, José Manuel (1971 [1844]). *Bosquejo sobre el estado político, moral y literario del Perú en sus tres grandes épocas*. Edición de Estuardo Núñez. Lima: Biblioteca Nacional del Perú. <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12709415325699384654435/p0000001.htm>
- Velázquez Castro, Marcel (2002). Los 7 errores de Mariátegui o travesía por el útero del padre. *Ajos & Zafiros*, 3-4, 117-132.
- Velázquez Castro, Marcel (2003). La literatura peruana en el periodo de crisis y disolución del régimen colonial (1780-1830). *Ajos & Zafiros*, 5, 15-39.
- Velázquez Castro, Marcel (2013). *La mirada de los gallinazos. Cuerpo, fiesta y mercancía en el imaginario sobre Lima (1640-1895)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- Wellek, René & Warren Austin (1959). *Teoría literaria*. Prólogo de D. Alonso. Versión española de J.M. Gimeno. Madrid: Gredos.
- Williams, Raymond (1994). *Sociología de la cultura*. Traducción de Graziella Baravalle. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Zamora, Margarita (1987). Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts. *Modern Language Quarterly*, 102(2), 334-346.

INTRODUCCIÓN

LITERATURAS ORALES Y PRIMEROS TEXTOS COLONIALES

Carlos Garatea
Juan C. Godenzi

Las páginas introductorias de un libro tienen el carácter de una invitación. Se invita al lector a realizar un camino que apenas puede vislumbrar pero que despierta su interés y lo anima a dar un primer paso y luego otro y otro hasta que, sin darse cuenta, llega al final satisfecho y contento de haber aceptado la propuesta. Este es el ideal que une a quienes impulsamos esta colección de ensayos dedicados a la literatura y a las lenguas peruanas. Queremos que el lector abra la primera página y descubra, con gusto, que lo esperan varias docenas más y que ellas le ofrecen un recorrido por terrenos generalmente restringidos a especialistas, muchas veces alejados y distantes del lector común. Aquí esos campos lejanos surgen claros y amables, cercanos, sin los obstáculos que brotan cuando la curiosidad y el interés tropiezan con terminologías impenetrables y, por cierto, sin las ideologías que invaden y deforman las historias de nuestras culturas.

Este primer volumen se concentra en el siglo XVI y en los inicios del XVII. Ciertamente toda división cronológica de procesos culturales e históricos es arbitraria; no debe asumirse una coincidencia exacta y permanente entre las divisiones temporales y los hechos y procesos involucrados. Lo que trae la realidad son proyecciones, vínculos y parentescos que impiden señalar un inicio y un final definitivos; lo que se ve son continuidades. Sin embargo, no hay otra manera para hacer este trabajo que recurrir a esos espacios temporales cuando el objetivo y la perspectiva son como los que el lector encontrará en las páginas de este libro. Si pensamos, por ejemplo, en la historia del español, es ingenuo pensar que la realidad lingüística del Siglo de Oro empieza y termina con esa época de notable desarrollo verbal y estético. Pero, al mismo tiempo, no podemos dejar de referirnos al español del Siglo de Oro. Sucede lo mismo si pensamos que el español de América carece de similitudes y coincidencias

con el español europeo por el hecho de estar situado en otro continente. La realidad demuestra que el español de América y el español europeo poseen rasgos que los distinguen y rasgos que los acercan. Las fronteras temporales son siempre borrosas, pero permiten destacar tendencias y énfasis. Esos límites son simulaciones académicas que ayudan a ordenar el material y dan un orden racional que facilita la comprensión y el estudio. Los hechos culturales, su difusión y su cultivo no conocen límites administrativos ni están circunscritos a la geografía, tampoco se rigen por las fronteras temporales que el ser humano se impone para capturar el dinamismo de la cultura y de la historia. Su existencia depende del contacto humano, de los lazos que unen a los hombres en una comunidad y en una cultura, nunca como algo estático y único sino como algo múltiple y plural que se recrea, renueva y expande.

Precisamente, el título «Literaturas orales y primeros textos coloniales» enfatiza la pluralidad como sello de nuestra cultura y de nuestro país, en su historia y en su presente. Al mismo tiempo, subraya dos dimensiones que, desde la llegada de Francisco Pizarro en 1532, corren en paralelo y reciben valoraciones distintas, e incluso, en ocasiones, son pasadas de largo como si no existieran ni fueran relevantes para comprender la compleja y azarosa historia del Perú. Nos referimos a la oralidad y a la escritura. Ambas dimensiones, dos hechos de cultura fundamentales, marcan la trayectoria del Perú y ofrecen resultados historiográficos distintos por las exigencias que cada uno de ellos impone en el sujeto hablante y en el escritor y también, claro está, por las relaciones de filiación o parentesco que tienen con modos tradicionales de hablar y escribir. Esos modos tradicionales suelen evidenciarse en tipos de discurso y de textos esperables en determinados contextos y funciones. Un memorial no es una carta ni un sermón, por ejemplo, ni deben confundirse los contextos en que son usados. Tengamos presente que con Pizarro no solo llegó a los Andes una lengua nueva, el español, sino también una manera de representar esa lengua, la escritura alfabética, plasmada en infinidad de textos distintos y con funciones igualmente distintas. Ese universo simbólico entró en contacto con otras lenguas y culturas, cada una con su respectiva historia, con particulares modalidades de comunicación y con poblaciones heterogéneas y asimétricas. No fue, pues, un contacto restringido al mundo oral sino que implicó mucho más: escritura, textos, referencias, tradiciones, creencias, etcétera.

Si bien la escritura encontró lenguas restringidas a la oralidad —lo cual allanó el terreno para su rápida y violenta imposición—, no silenció las tradiciones orales ni su transmisión en el seno de la vida familiar ni en el interior de la comunidad. La tradición oral de los pueblos prehispánicos sobrevivió con singular vitalidad. Por ello es posible registrar hoy antiguas narraciones, muchas veces transmitidas de padres a hijos o de abuelos a nietos, tanto en espacios andinos como amazónicos;

en algunos casos, parecen haberse trasladado hacia la costa de la mano de las migraciones a las ciudades del litoral. Desde muy temprano en la Colonia, algunas tradiciones orales quedaron registradas en textos escritos en quechua, como sucede en el caso del Manuscrito de Huarochirí, o en español, como puede apreciarse en determinados pasajes de las numerosas crónicas de la época. Al lado de esa literatura de fuente oral (relatos míticos, oraciones rituales, cuentos, canciones), existe, pues, una valiosa producción de textos historiográficos, documentos de visitas, de evangelización, títulos de comunidades, libros de notarios, cartas, etcétera. Son dos tipos de producción y de registro que nos permiten valorar la importancia de la lengua como medio infranqueable para recuperar el pasado y la memoria social del Perú. Toda lengua es un hecho de cultura. Y no hay discurso escrito sin una tradición de textos.

La primera parte del presente volumen, «Las lenguas y su codificación escrita», reúne cuatro trabajos dedicados al complejo y variado panorama que caracterizó el primer siglo del contacto cultural y lingüístico. No es, por cierto, un contacto restringido al mundo quechua o aimara, las dos lenguas mayores de los Andes peruanos; esta vecindad también implica otras lenguas precolombinas. La primera lengua con la que entraron en contacto los españoles en la costa norte fue el tallán o sec, tal vez emparentada con el sechura, el colán, el catacaos, de las cuales quedan apenas los nombres. Al sur del territorio tallán se hablaba el mochica, conocido también como yunga, una de las grandes lenguas del Perú prehispánico. Para algunos, estaba dividida en dos: el mochica propiamente dicho, en la costa del actual departamento de Lambayeque, y la variedad quingnam, que correspondería a la cultura chimú. Precisamente, el sugerente e iluminador artículo de Adelaar, «Diversidad lingüística del Perú prehispánico», ofrece un valioso panorama sobre la distribución de las lenguas en los siglos anteriores a la llegada de los primeros colonizadores. Brinda ejemplos y datos que le permiten al lector descubrir un contexto multilingüe, extremadamente diverso y cuya supervivencia estaba en franco proceso de definición y reestructuración territorial. En esa base se asienta el desarrollo cultural de las centurias siguientes. Como se sabe, los conquistadores privilegiaron el quechua como vehículo de dominación y fue esa la lengua que atrajo la atención de cronistas y evangelizadores. La identificaron como lengua general. El ensayo de Rodolfo Cerrón-Palomino, «El quechua ‘del ynga’ según testimonio de los primeros cronistas», se ocupa de desmontar ideas preestablecidas, creencias y lugares comunes en torno de la extensión y arraigo de la lengua hablada por los incas, tema sobre el cual existe una profusa bibliografía y parece haberse resuelto en el imaginario nacional contraviniendo los datos de los documentos coetáneos. El otro lado de la moneda lo ofrece Carlos Garatea, «Los primeros años del español en el Perú». Sus páginas están dedicadas a ver los efectos del contacto en la documentación colonial escrita en español y mostrar lo poco que sabemos

sobre la historia de la lengua española en nuestro país y cómo ella se impone sobre las lenguas indígenas. Un efecto evidente del contacto fue que despertó interés por las lenguas indígenas. Se impuso una barrera que convertía la voz en ruido. Las lenguas eran medios infranqueables para lograr la conquista espiritual y material de las poblaciones locales. Muchos frailes y soldados se dedicaron entonces a su descripción con el ánimo de superar los obstáculos comunicativos. Ese es el marco de «Gramáticas y vocabularios del quechua y el aimara (1560-1616)», el título del cuarto ensayo y cuya autoría corresponde a Álvaro Ezcurra y Raúl Bendezú. Ellos se concentran, por ejemplo, en los elementos, las orientaciones y los criterios involucrados en la descripción gramatical y léxica de las dos lenguas andinas mencionadas en el título de su trabajo. Ofrecen un interesante recorrido —poco conocido y de la mayor utilidad— por las principales obras de la época. De esta manera el lector tiene, al completar esta primera parte, una introducción a la realidad lingüística andina y una idea del complejo horizonte que interviene en la conformación de nuestra realidad plurilingüe y multicultural.

La segunda parte, «Poesía, crónicas y otros textos», ofrece criterios y descripciones que ayudan al lector a ingresar al mundo textual, artístico y cronístico elaborado en el Perú, primordialmente en español. Sin embargo, en ocasiones, esa producción textual se apoya en el bilingüismo español-quechua. El trabajo de Óscar Coello, «La poesía de los conquistadores», ofrece un evocador panorama sobre el tema. Coello muestra, por ejemplo, cómo se afirman y elaboran los referentes peruanos en los primeros textos poéticos escritos en el Perú. Un lugar destacado ocupan, entre otros, la figura y las obras de Diego de Silva y Guzmán y Francisco de Xerez. El ensayo ofrece noticias sobre el romancero castellano tradicional de la época, una vertiente distinta a la llamada «cultura», y se detiene a precisar cómo se refleja ese romancero en textos historiográficos.

Otra es la perspectiva de Fermín del Pino en las páginas que dedica a «Las primeras crónicas del siglo XVI». Como se sabe, fueron textos pensados y elaborados para dar cuenta de la realidad que los autores veían emerger conforme pasaban los años de dominación y conquista y se afirmaba un nuevo orden político y religioso en el continente. El lector encontrará las principales crónicas expuestas de manera que pueda formarse una idea seria y fundada de su peculiar contexto literario y cómo ellas responden a iniciativas oficiales, religiosas o a la voluntad de los escritores de testimoniar sus experiencias. Del Pino cubre la generación que precede al Virrey Francisco de Toledo (1532-1569). El siguiente trabajo, «Crónicas toledanas y postoledanas (1568-1650)» de Carmen de Mora, se ocupa de las obras elaboradas entre 1568 y 1650. Como en el caso anterior, la autora también ofrece un atrayente marco para conocer los textos, los propósitos y las curiosidades de las principales obras producidas en ese periodo.

La segunda parte concluye con un trabajo de Regina Harrison titulado «Textos de la evangelización: catecismos, confesionarios y sermones». Este ensayo conversa con el estudio ofrecido por Ezcurra y Bendezú en la primera parte del volumen y brinda la oportunidad de tener una idea de los medios y métodos empleados durante la evangelización colonial.

A estos trabajos generales se suman, en la tercera parte del tomo, «Cronistas singulares», dos estudios cuya temática amerita un tratamiento diferenciado: el primero dedicado a «Pedro de Cieza de León: aventurero, soldado y escritor» de Lydia Fossa; el segundo a Titu Cusi Yupanqui, el primer cronista indígena, «Un alarido que horada los cerros: la *Relacion* (1570) de Titu Cusi Yupanqui» de Beatriz Carolina Peña. Fossa desarrolla la vida y el entorno del cronista español que empezó su vida como soldado y llegó al Perú en 1547; además, comenta las principales líneas de la obra y los argumentos y noticias más relevantes. En cambio, Peña escribe en torno a un importante autor indígena en cuya obra el lector encuentra elementos, juicios y valoraciones que, en alguna medida, permiten recuperar el sentir y la percepción de los dominados. Aunque se trata, el primero, de un español, y, el segundo, de un indígena quechua, sus obras permiten que el lector aprecie el cambio de perspectivas, los puntos de encuentro y las divergencias que surgen ya en el imaginario de los narradores. También es verdad que, una vez confrontados ambos autores, el lector enriquece su horizonte e incorpora en él a dos ilustres cronistas con diversos puntos de vista.

La cuarta parte, «Literaturas de fuente oral», contiene tres ensayos que dan cuenta de la poesía y de los relatos producidos en alguna lengua andina o amazónica y que con frecuencia se entrelazan con tradiciones líricas y narrativas del Viejo Mundo. Predominantemente orales, tales tradiciones se asocian a menudo con la escritura para asegurar su registro y transmisión. El primero de los artículos, «Lírica quechua colonial», de Bruce Mannheim, se concentra en un tema poco explorado aún y, al mismo tiempo, un aspecto que tiene como vértice, por una parte, la irradiación de una tradición que se remonta hasta Grecia y, por otra, la creatividad del hombre del Ande peruano. Lo decimos porque el texto ofrece ejemplos quechuas junto a ideas y datos que refuerzan el valor de la creatividad en el marco de una tradición que guía la producción lírica, pero sin impedir ni silenciar la innovación de los autores indígenas. La lírica quechua se resiste a ser etiquetada con categorías europeas. El autor piensa que el término quechua *taki* expresa mejor la práctica cultural que se quiere explicar, por cuanto se refiere al acto de cantar y al propio canto. El segundo ensayo, «El manuscrito quechua de Huarochirí, documento literario y fuente etnohistórica», de Gerald Taylor es, sin duda, ocasión para admirar cómo sobrevivieron ritos y tradiciones quechuas al margen de la escritura, de la violencia colonizadora y de los textos impuestos en español. El manuscrito de Huarochirí

es un documento esencial para conocer el mundo de la época anterior a la llegada española, su riqueza, diversidad y el universo simbólico asegurado en el discurso oral prehispánico. El tercero, «Literatura oral en los Andes y la Amazonía» de Juan C. Godenzzi y Nicolas Beauclair, el último del volumen, ofrece una valiosa descripción del mundo oral, de los relatos y la actividad creativa y mítica de las zonas andina y amazónica. Estas páginas tienen una primera virtud: acercan al lector a la Amazonía peruana y a su historia, algo poco frecuente y poco conocido por gran parte de la población. En efecto, en el imaginario nacional es central la dualidad de lo 'occidental' versus lo 'andino'. Se deja de lado a los pueblos amazónicos, como si fueran grupos completamente aislados e incommunicados con los pueblos de la sierra y de la costa. Hoy sabemos que no es así. Investigaciones recientes, sobre todo en el campo de la arqueología, la etnohistoria y la lingüística, sugieren, más bien, que durante el periodo formativo existieron patrones culturales o tradiciones amazónicas compartidas con grupos andinos y que, por ejemplo, el antiguo pueblo yánesha tuvo vínculos con pueblos de la costa y de los Andes centrales. Asimismo, se ha demostrado que los dibujos de los antiguos mochicas pueden ser interpretados comparándolos con los actuales mitos de los pueblos awajún, wampis o shuar. A este racimo de referencias se suma el contexto sociolingüístico del área, cuyas características, por cierto, son referidas en el primer artículo de este tomo.

Solo nos queda insistir en nuestra invitación inicial. Los ensayos reunidos en este volumen le permiten a Ud., estimado lector, conocer, informarse y comprender una parte significativa de nuestra historia y de la compleja ruta que nuestras lenguas y culturas recorrieron en el pasado —y siguen recorriendo en el presente—, empujadas por la violencia y la discriminación pero también por el azar, la creatividad y la humana necesidad de expresarse.

LAS LENGUAS Y SU CODIFICACIÓN ESCRITA

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA EN EL PERÚ PRECOLONIAL¹

Willem F. H. Adelaar
Universidad de Leiden, Holanda

1. INTRODUCCIÓN

Las lenguas indígenas del Perú existentes al momento de la invasión europea fueron el producto de procesos históricos milenarios sumamente diversos, cuyas particularidades solo se dejan entrever en términos muy generales. Si es cierto que el investigador moderno dispone de informaciones parciales e incidentales, extraídas de las observaciones e impresiones de administradores coloniales, cronistas historiadores y miembros de congregaciones religiosas, es importante recordar que estos primeros observadores eran recién llegados a un mundo nuevo y desconocido, cuya diversidad y complejidad todavía no eran capaces de comprender plenamente. Además, sus afirmaciones pertenecían a un contexto de intereses muy distinto de aquel del estudioso moderno. Estas consideraciones, así como la ausencia de toda forma de escritura de base fonética o ideográfica, nos obligan a reconocer que el pasado lingüístico del Perú anterior a la invasión europea solo se deja reconstruir con una buena dosis de imaginación. Por lo tanto, toda afirmación categórica con respecto al desarrollo precolonial de las lenguas nativas del Perú que se encuentre en la literatura pertinente sigue teniendo valor de hipótesis, sobre todo cuando se trata de la expansión y diversificación de las lenguas mayores. Este hecho se ve confirmado en forma tajante por la multitud de reconstrucciones contradictorias y conflictivas de la realidad lingüística originaria y colonial temprana que han surgido durante los últimos años. Sin embargo, podemos confiar en que las regularidades establecidas por la investigación lingüística moderna se aplican tanto a las lenguas autóctonas del Perú como a las demás lenguas del mundo, lo que limita en cierta medida la multitud

¹ Este capítulo fue redactado con el apoyo del Consejo Europeo de Investigación (Programa FP7: acuerdo de subvención n.º. 295918). Agradecemos a Matthias Urban y a los editores del presente volumen por sus valiosos comentarios.

de escenarios imaginables. En términos concretos, cada lengua actual es el producto de una evolución gradual, influido en distintos momentos de su historia por el contacto con otras lenguas que se encuentran en un proceso evolutivo similar. Cabe decir que el contacto de lenguas también fue reconocido como factor esencial en el proceso formativo de las dos agrupaciones lingüísticas más dominantes del Perú aborigen: el quechua y el aimara. Su convergencia histórica a través de los siglos es un hecho evidente, independiente de la cuestión abierta de su alegado parentesco genético nunca comprobado. Ha llegado a ser, aunque sea en forma indirecta, una fuente mayor de conocimientos relativos al pasado antiguo del Perú.

En conexión con la historia de la literatura, el tema de este volumen, es importante señalar que cada lengua, identificable o no, indudablemente benefició de una tradición literaria oral distinta cuya esencia podría haberse mantenido en forma sublimada hasta el día presente. Vale decir que una parte de los temas narrativos y del simbolismo encontrados en la literatura oral quechua, aimara o castellano-andina tendrán sus raíces en sociedades etnolingüísticas desplazadas o sumergidas. Si no es posible reconstruir el pasado andino en todos sus detalles y características, es necesario por lo menos guardar en mente la complejidad perdida y su inevitable importancia para la expresión literaria en el ambiente sociocultural andino actual.

2. EL PANORAMA LINGÜÍSTICO DEL PERÚ EN VÍSPERAS DE LA INVASIÓN EUROPEA

La totalidad del continente americano se caracteriza por una enorme diversidad lingüística, que se manifiesta en la coexistencia, por un lado, de algunas grandes familias lingüísticas —para América del Sur podemos mencionar los ejemplos del arawak, del caribe, del macro-jê, del tupí, del chibcha, del pano, del guaicurú, etcétera— y, por otro lado, de una multitud de lenguas genéticamente aisladas o agrupaciones de baja diferenciación interna. Los grupos que pertenecen a las dos últimas categorías no pueden ser asignados de manera convincente a familias lingüísticas más comprensivas, como en el caso de la gran mayoría de las lenguas europeas. Esta extrema diversidad genealógica de las lenguas autóctonas carece hasta ahora de una explicación satisfactoria y se manifiesta en la mayoría de los territorios americanos de ocupación poblacional temprana e intensiva. En este marco general el área andina presenta una situación algo divergente con respecto a otras partes de las Américas. En vísperas de la invasión europea, solo el norte del Perú andino y costeño, al igual que los territorios amazónicos en su casi totalidad, exhibían la situación de diversidad lingüística señalada arriba. En los Andes centrales y sureños del Perú dominaban el quechua y el aimara en sus múltiples variedades locales; tan solo en algunas zonas del sur la preponderancia de estos dos grupos lingüísticos se encontraba limitada

por la presencia de lenguas locales como el puquina y los idiomas pertenecientes al grupo uru-chipaya. Al mismo tiempo, la costa central y sureña del Perú, muy afectada por los desastres demográficos y sociales del siglo XVI, presentaba un panorama ambiguo. Mientras que el uso de una lengua local de afinidad norteña, el quingnam, podría haberse extendido hacia más al sur del valle de Casma, el quechua al parecer dominaba en la costa central. Sin embargo, su antigüedad en la zona, anteriormente asumida (cf. Torero, 1970), se encuentra actualmente cuestionada (cf. Itier, 2013). Si es evidente que se practicaba una variedad de quechua en los alrededores de Lima y Pachacamac durante las décadas finales del incanato, esta habría sido introducida bajo el dominio de los soberanos incas y no antes, sin duda para facilitar la integración al imperio de aquella zona clave. Tal escenario presupone el desplazamiento de una o más lenguas locales que pueden haber sobrevivido hasta el tiempo de la Conquista, como lo parece indicar Cobo [1653] cuya relación sugiere la existencia de un multilingüismo muy pronunciado en los valles del Arzobispado de Lima. La ausencia de documentación dedicada de la época constituye un obstáculo mayor para la identificación y recuperación de características de aquellas lenguas desaparecidas. Sin embargo, el mero reconocimiento de la posible existencia de lenguas central-costeñas de origen preincaico abre el camino para una búsqueda de trazas lingüísticas aún visibles en las fuentes coloniales, en la toponimia, en el vocabulario local, y en el léxico especializado de las variedades del quechua y del aimara que han sido registradas en la vecindad de la costa central y en las vertientes pacíficas de los Andes centrales (por ejemplo, el quechua descrito por Domingo de Santo Tomás, el quechua en el que está redactado el manuscrito de Huarochirí, y la lengua jaqaru, pariente del aimara altioplánico).

3. EL QUECHUA Y EL AIMARA, LENGUAS DOMINANTES E INTERRELACIONADAS

En la actualidad todas las lenguas nativas conocidas que han sobrevivido en el sector andino del Perú forman parte de dos grupos lingüísticos, el grupo quechua y el grupo aimara. Tanto el primero como el segundo representan en realidad conjuntos de variedades locales que se encuentran estrechamente relacionadas pero que se diferencian suficientemente como para merecer la calificación de lenguas separadas. El quechua se caracteriza por su amplia distribución, no solo en el Perú sino también en los modernos países vecinos, y por estar dividido en una multitud de variedades locales. Estas variedades por tradición han recibido la denominación de 'dialectos', un término que no solo refleja su particularidad lingüística sino también el bajo estatus social que les ha sido otorgado en la percepción popular. Según criterios de la lingüística moderna resulta preferible referirse a ellas como lenguas separadas.

Es evidente que el quechua durante su expansión histórica fue adoptado por una gran cantidad de naciones que anteriormente usaban otras lenguas; y muchas variedades del quechua preservan alguna herencia léxica o fonológica de aquel pasado. Una explicación para el éxito inicial del quechua, anterior a la fundación del Imperio incaico, fue propuesta por Beresford-Jones y Heggarty (2012), que lo relacionan con la expansión del estado huari (ca. 500-900 A.D.).

Debido a su diferenciación dialectal interna, tanto el quechua como el aimara tienen derecho a la denominación de ‘familias lingüísticas’. Tradicionalmente esta calificación solo fue atribuida al aimara y con terminologías distintas, reflejadas por el uso de denominaciones diferentes: *aru* introducido por Torero (1970), *jaqi* propuesto por Hardman (1975), y finalmente el nombre original *aimara* reintroducido por Cerrón-Palomino (2000). El grupo aimara consta de dos lenguas reconocidas aún viables, el *aimara* propio, internamente poco diferenciado, que se habla en los departamentos de Puno, Tacna y Moquegua, así como en sectores de Bolivia y Chile, y el *jaqaru* (con su variante cauqui) que sobrevive en Tupe, en las serranías de Yauyos (Lima). El conjunto de datos relevantes heredados de la época colonial, la toponimia moderna y el substrato aimara reconocible en distintas variedades del quechua, sugieren una extensión histórica del aimara mucho mayor que la actual, que probablemente fue pareada con una diversificación interna también más compleja. Cabe decir que muchas lenguas de afinidad aimara se extinguieron antes de la invasión hispana, pero también después de ella. Como ejemplo se puede asumir la existencia pasada de una variedad aimara local a proximidad del alto valle de Chancay. Su influencia léxica se detecta en el quechua de Pacaraos, una variedad que todavía estaba en uso al finalizar el siglo transcurrido. La presencia del aimara en el valle de Chancay solo se puede derivar a través de las palabras que dejó prestadas en el dialecto local. Desafortunadamente no queda ninguna documentación histórica que confirme la existencia de aquella variedad desaparecida, ni tampoco de cantidad de otras lenguas aimaras sustituidas por el quechua.

4. LOS ‘DIALECTOS’ DEL QUECHUA

Las distintas variedades geográficas e históricas del quechua forman una parte integral de la diversidad lingüística del Perú, que debe ser tomada en cuenta en la evaluación del panorama total. Por su gran diferenciación y las particularidades de sus historias de contacto, los llamados ‘dialectos’ constituyen un depósito invaluable de elementos que pueden hacer posible reconstruir partes del panorama multilingüe del Perú precolonial e incluso preincaico. Mientras que la mayoría de los observadores coloniales fueron conscientes de la existencia de variedades locales del conjunto

lingüístico quechua, su evaluación del estado de cosas fue generalmente coloreada por una visión jerárquica que tendía a oponer el modelo de la lengua llamada ‘general’, y por lo tanto ‘oficial’ y ‘legítima’, a las variedades locales, que se consideraban ‘degeneradas’ o ‘mixtas’. Aparentemente el valor de las variedades del quechua se medía por su grado de similitud con la lengua general. Aunque la existencia de una lengua particular quechua llamada *chinchaisuyo* en la región central-norteña del Perú ya fue reconocida al final del siglo XVII (Figueredo, 1700), la mayoría de las variedades locales permaneció invisible en la documentación de la época. Hacía falta el estudio sistemático de los dialectos quechuas iniciado en la década de 1960 por Parker (1963) y Torero (1964) para que salieran a luz la realidad fundamental de la diferenciación interna del quechua y su importancia histórica y la existencia de una bifurcación del quechua en dos ramas, denominadas quechua I y quechua II en la terminología de Torero. Como es conocido, este autor también propuso la subdivisión de la segunda rama en varios subgrupos bien definidos, quechua IIA, IIB y IIC. Con la excepción del quechua IIA, que posiblemente representa un conjunto de sub ramas independientes (Cajamarca-Ferreñafe, Pacaraos, Yauyos norte y Yauyos sur), las subdivisiones del quechua introducidas por Torero en 1964 han mantenido su vigencia. El quechua I en su distribución original ocupa un territorio que coincide con la sierra central del Perú, es decir, parte de los departamentos de Áncash, Huánuco, Pasco, Junín y Lima, con una extensión local en La Libertad (Pataz) y tal vez en forma de componente híbrido del quechua de la sierra de Lambayeque (Ferreñafe), generalmente clasificado como quechua IIA. La transición gradual de los dialectos que forman parte del conjunto quechua I, marcada por cambios fonológicos y morfológicos bastante complejos, sugiere una presencia prolongada en su territorio actual y una diferenciación interna que podría remontar a la época huari (500-900 d.C.) o incluso a un tiempo aún anterior. De los grupos quechua IIB y IIC, el último conjunto cubre la sierra sur del Perú, incluye variedades tan prestigiosas como el quechua ayacuchano y el quechua cuzqueño, asimismo el quechua de Bolivia y Argentina, y parece ser el más conservador. Su distribución inicial se debe claramente a un movimiento expansivo de quechuzación de la sierra sur, cuyos antecedentes históricos siguen siendo un tópico de debate. El grupo quechua IIB, no siempre reconocido como tal, se caracteriza por una serie de innovaciones comunes que definen su unidad como rama dialectal y que tal vez se deban, en parte, al contacto con lenguas no quechuas. Su distribución dispersa en Amazonas, San Martín y Loreto, y fuera del Perú en el Ecuador y en Colombia indica una historia complicada, además de incluir el quechua descrito por Domingo de Santo Tomás [1560] y la variedad extinta en la que fue redactado el Manuscrito de Huarochirí (cf. Taylor & Acosta, 1987; Taylor, este volumen). La complejidad de la diferenciación geográfica del quechua lleva

inevitablemente a una comparación de la diversidad dialectal existente en la época precolonial con la actual. No se puede excluir que la diversidad interna del quechua haya sido menos acentuada en tiempos prehispánicos. Sin embargo, esa diversidad también puede haber sido de igual o mayor importancia que en la actualidad, aunque las diferencias no hubieran sido las mismas. En este contexto hay que señalar que no todas las variedades del quechua son de origen precolonial. Sobre todo en las zonas periféricas del territorio quechua-hablante, situadas fuera del territorio peruano actual, muchos dialectos quechuas surgieron a raíz de acontecimientos pertenecientes al periodo del contacto y generados por la acción colonial y misionera. La forma ancestral de tales variedades aún no habría desarrollado rasgos diferenciales particulares con respecto al resto del quechua a la llegada de los europeos. Otras variedades con mucha probabilidad deben su existencia a la acción expansiva de los incas. Un ejemplo posible podría haber sido la protovariedad, que subyace a las variedades quechuas habladas en el Ecuador (*quichua* según la terminología local) y que fue introducida allí, según toda probabilidad, por la acción de las huestes conquistadoras de los incas entre 1470 y 1530. El contacto permanente del quechua local con el quechua de grupos dominantes, tanto huari como inca, habría producido un influjo léxico importante del quechua sureño (quechua IIB y IIC) en las variedades locales del Perú central. En un tiempo relativamente reciente esta influencia habría desembocado en una nivelación léxica, que a su vez habría llevado a una unidad idiomática aparente, enmascarando las divergencias ancestrales. Con toda seguridad las distinciones dialectales más fundamentales existentes en el Perú central ya eran vigentes en la época prehispánica tardía. Este hecho queda confirmado, entre otros ejemplos, por la heterogeneidad dialectal visible en la obra de Domingo de Santo Tomás, la presencia de palabras dialectales con rasgos fonológicos particulares que se encuentran en el Manuscrito de Huarochirí, y la influencia léxica masiva del quechua local de Pasco y del norte de Junín detectable en el *yaneshá'*, idioma arawak localizado en la región vecina de Oxapampa y Villarrica a la llegada de los españoles.

5. LA LENGUA GENERAL DEL INCA ¿REALIDAD O PROYECCIÓN?

Desde el inicio de la presencia española en el Perú se tuvo noticia de la existencia de una lengua administrativa de uso general en el Imperio incaico. Esta *lengua general del Ynga*, una variedad o conjunto de variedades del quechua, habría sido hablada o entendida por casi la totalidad de la población sujeta a los incas. Por lo tanto, se la consideraba como un instrumento ideal para la administración colonial española y el proyecto de evangelización. La identidad quechua de la lengua general está fuera de duda, pero es necesario preguntarse si se trataba realmente de una lengua unificada

y normalizada como en el caso de las lenguas nacionales que comenzaban a desarrollarse en Europa en el siglo XV y XVI y que se acostumbran encontrar en las naciones modernas. De hecho, hay distintas variedades del quechua que podrían aspirar al estatus de «lengua general», en primer lugar, la variedad quechua IIB llamada ‘costeña’, que domina en el arte y léxico de Santo Tomás de 1560. Por sus innovaciones características esta variedad se asemeja (aunque no en todos sus rasgos) a la *lingua franca*, que fue utilizada en la administración y en el ambiente social del clan inca (Durston, 2007, p. 189), y la que Itier (2013) define como la «lengua vehicular del imperio inca». En segundo lugar, el quechua IIC sureño (cuzqueño-ayacuchano) en su versión colonial temprana llegó a reemplazar la variedad anterior como modelo de normalización. En tercer lugar, la variedad quechua IIB en la que está redactado el Manuscrito de Huarochirí, divulgado por Francisco de Ávila alrededor de 1600, también puede haber funcionado como ‘lengua general’, por lo menos a nivel local, dado que algunos de sus rasgos distintivos se encuentran también en lugares alejados como Lamas, en San Martín (Adelaar, 1994). Nadie puede dudar de los esfuerzos normalizadores de la administración española en vista de crear una *lingua general* de base quechua, pero sería arriesgado interpretarla como la continuación de una norma lingüística autóctona. Aunque sucede que las fuentes documentales de la Colonia mencionan la *lingua general del Inca* en cotejo con variedades locales ‘corruptas’ de la misma y de otras hablas no identificadas, no es posible saber si los escribanos responsables habrían sido capaces de evaluar la distancia lingüística entre lo que pensaban que fuera la lengua general y sus parientes dialectales más o menos cercanos. Como hecho significativo se puede señalar que el santo arzobispo de Lima, Toribio Mogrovejo, uno de los autores coloniales que en las décadas finales del siglo XVI mostró mayor perspicacia y conciencia lingüística, apareadas con un manifiesto interés profesional y personal, no distinguía en su Libro de Visitas entre la ‘lengua general del Inca’ y las variedades locales de Áncash, en términos lingüísticos las más alejadas del quechua sureño asociado con la administración inca (cf. Benito, 2006). Ya que parece difícil acreditar que el santo prelado tan interesado en la situación lingüística no hubiera percibido las diferencias idiomáticas dentro del conjunto quechua, se puede concluir que por motivos prácticos no consideraba las diferencias dialectales de suficiente importancia para la necesidad evangelizadora como para registrarlas sistemáticamente.

6. LAS LENGUAS DEL NORTE

En ninguna región del virreinato del Perú el multilingüismo se ha manifestado con tanto vigor en tiempos históricos como en el norte costeño y andino. Todavía en 1609 Garcilaso de la Vega señaló la existencia en el obispado de Trujillo de una multitud

de lenguas que se resistían a ser reemplazadas por la lengua general quechua. Algunas de estas lenguas sobrevivieron hasta los siglos XIX y XX. Lamentablemente, con la excepción del mochica y del cholón, las dos últimas lenguas norteñas en extinguirse, la documentación pertinente es prácticamente inexistente. Esta carencia de datos de siglos anteriores constituye un caso de negligencia sorprendente y deprimente a la vez. De hecho, las fuentes archiveras, la toponimia, los apellidos patronímicos, el vocabulario y el folclor local ofrecen oportunidades para rescatar al menos una parte del caudal perdido, pero los resultados no siempre son inequívocos. También en el norte hay una presencia —aunque limitada— del quechua y se pueden distinguir zonas —como en la mayor parte del departamento de Cajamarca— donde la identificación de lenguas ancestrales resulta particularmente difícil. El quechua se ha mantenido hasta ahora en los alrededores de la ciudad de Cajamarca, en la sierra de Ferreñafe (Lambayeque) con zonas aledañas de Cajamarca y Piura, en una parte de los departamentos de Amazonas (Chachapoyas y Luya) —donde se encuentra en proceso de extinción— y en San Martín (Lamas). La fuente principal para las lenguas norteñas extintas es el segundo tomo de la obra del obispo Martínez Compañón, que ofrece un plan sinóptico de la situación lingüística del norte peruano en la década de 1780. Las listas de palabras de Martínez Compañón muestran que algunas lenguas ancestrales se encontraban aún vigentes en aquella época. Ahí figuran las lenguas de la llanura costera de Piura pertenecientes al grupo tallán (Colán, Catacaos) y la vecina lengua de Sechura, esta última probablemente relacionada con la lengua de Olmos. Más al sur, en la región costera de Chiclayo y Lambayeque, se hablaba la lengua yunga o mochica, que llegó a ser relativamente bien documentada y que sobrevivió hasta mediados del siglo XX. Es probable que la lengua mochica también se utilizara en asentamientos de migrantes en el departamento de Cajamarca (Balsas) y en las alturas del departamento de Piura (Urban, ms.).

La lengua mochica se encontraba en contacto con otra lengua, el *quingnam*, mencionado por Calancha (1638), que predominaba en los alrededores de Trujillo y Moche. La lengua quingnam, fonológicamente distinta de la mochica y asociada con el pueblo chimú y la metrópoli prehispánica de Chanchán, se conoce sobre todo por los nombres de los señores indígenas de la región de Trujillo y su dinastía ancestral (Zevallos Quiñones, 1992). La existencia de este elusivo idioma también fue confirmada por el descubrimiento de una lista de nombres de números previamente desconocidos en Magdalena de Cao Viejo en el valle de Chicama durante una excavación arqueológica (Quilter y otros, 2010). Parece evidente que el quingnam coincidió con la ‘lengua yunga’ o ‘lengua de los llanos’ mencionada por Mogrovejo. El santo viajero también encontró una lengua para la que utilizó las mismas denominaciones en las provincias ancashinas que colindan con el río Marañón, donde ahora

prevalece el quechua (aunque no hay seguridad absoluta de que se tratara de una de las lenguas costeñas). En la literatura la lengua quingnam a menudo se encuentra asociada con otra forma idiomática, la lengua ‘pescadora’ que según Mogrovejo se utilizaba sobre todo entre Chao y Guañape (a proximidad del valle del Virú), pero también al norte de Trujillo (en Magdalena de Cao). No hay datos que permitan establecer con completa seguridad si se trataba de una lengua particular o de una variedad dialectal del quingnam, aunque la última opción parece ser la más probable. Considerando que el obispo Martínez Compañón no presentó datos del quingnam en las listas de palabras agregadas a su obra pictográfica, resulta evidente que el quingnam ya se había extinguido en la mayor parte de su territorio original hacia el final del siglo XVIII, un hecho que además queda confirmado en otras fuentes de la época (Urban, ms.). En la sierra de La Libertad limitada por el valle del Marañón hacia el este, así como en Cajabamba (Cajamarca) y Pallasca (Áncash), se hablaba la lengua *culle*, que en algunas localidades de la provincia de Pallasca probablemente sobrevivió hasta el siglo XX. Juzgando por su distribución geográfica el *culle* parece haber sido idéntico a la lengua llamada *linga* por el arzobispo Toribio Mogrovejo a fines del siglo XVI. Esto significa que su uso podría haberse extendido hasta las provincias de Huacrachuco y Huacaybamba en el noroeste del departamento de Huánuco, donde actualmente prevalece el quechua. Aunque el *culle* no haya sido identificado como la lengua ancestral de los contornos de Cajamarca antes de su quechuización, la toponimia local y algunos elementos de sustrato conservados en el quechua cajamarquino sugieren que el *culle* jugó un papel importante en la zona, posiblemente en coexistencia con otra lengua de establecimiento más antiguo (Andrade, 2011). En base a la toponimia local, Torero (1989) formuló la hipótesis de la presencia de dos lenguas extintas en Cajamarca, *den* y *cat*, reconocibles por sus terminaciones características.

Por lo menos hasta el siglo XV la región de Chachapoyas fue dominada por el pueblo chachapoya, que hablaba su lengua particular llamada *chacha*. Esta fue reemplazada por el quechua a partir del siglo XVI y quedó sin ninguna documentación, salvo topónimos y apellidos. Finalmente, en la zona de Bagua y Jaén se recordó en el siglo XVI la existencia de una multitud de lenguas de uso muy local, generalmente de afinidad desconocida, aunque una de ellas (el patagón de Jaén) pertenecía a la familia caribe y otras al grupo *candoshi*. Es evidente que aquella zona, por su baja elevación, formaba un área de transición entre el territorio amazónico y el mundo andino y que las lenguas aludidas pueden haber tenido lazos de parentesco con idiomas de ubicación distante y ajenos a la región andina. A partir de 1600 se hizo sentir la presencia de pueblos hablantes de lenguas jíbaro (o *chicham*), como los *aguaruna* y *huambisa*, que llegaron a ocupar la región al norte de la curva del Marañón.

Las dos lenguas del grupo hibito-cholón, también documentadas por Martínez Compañón, se mantuvieron hasta el siglo XX en el valle del Huallaga y sus tributarios de la selva alta, pero no es atrevido asumir que el territorio cholón se haya extendido hasta el valle del Marañón y tal vez más allá, ya que se han registrado topónimos característicos del cholón en el departamento de Cajamarca. A modo de conclusión es posible afirmar que, a pesar de la multitud de lenguas registradas, en muchas regiones del norte del Perú las lenguas originarias permanecen sin identificar.

7. LAS LENGUAS DEL SUR

En el sur del Perú la presencia de lenguas indígenas distintas del quechua y del aimara queda mucho menos visible que en la región del norte. Varias lenguas mencionadas en la documentación del siglo XVI, sobre todo en las *Relaciones geográficas de Indias* de 1583 (Jiménez de la Espada, 1965) y en algunos casos bajo la denominación de *bahuasimi* ('lenguas foráneas'), han sido interpretadas como variedades pertenecientes a la familia aimara, generalmente con el apoyo de una que otra palabra de afinidad aparente con este grupo lingüístico (Torero, 1970; cf. Mannheim, 1991). Otras menciones de multilingüismo, por ejemplo concernientes a la región de Huamanga, no especifican de qué tipo de lenguas podría haberse tratado. No se puede excluir que estemos frente a grupos de mitimaes procedentes del norte, que ya estarían en camino de cambiar su lengua nativa por el quechua. Una lengua a menudo mencionada en relación con el sur es la lengua chumbivilca, de la provincia del mismo nombre en el departamento del Cuzco. Esta lengua también ha sido identificada como una variedad de aimara, a pesar de la insistencia de los cronistas en identificarla como lengua particular. El caso más claro de una lengua sureña de particularidad inequívoca es el de la lengua puquina, que en el siglo XVI se consideró la tercera lengua general del Perú. El puquina, aunque apenas documentado, se halla reconocible por su toponimia característica, que se manifiesta con más claridad en los departamentos de Moquegua y Tacna, así como en la región de Puno (Coata, Capachica) y las islas del Lago Titicaca (Amantaní y Taquile). No se sabe si el puquina formaba una unidad o si se dividía en variedades o lenguas, como podría ser el caso, por ejemplo, de la lengua de Moquegua denominada coli (cf. Julien, 1979). El idioma secreto y profesional de los *callahuayas*, médicos ambulantes tradicionales —actualmente radicados en Bolivia en la zona fronteriza de Charazani—, contiene un fondo de vocabulario básico heredado del puquina. Uno de los aspectos más interesantes del puquina es su carácter híbrido. Su morfología nominal parece tener su origen en la familia arawak de la región amazónica, mientras que el verbo presenta una estructura cercana a la del quechua y del aimara.

La presencia del grupo uru-chipaya en el Perú fue documentada por Lehmann en la década de 1920 en la localidad de Ch'imu, una comunidad agrícola cercana a la ciudad de Puno (cf. Hanns, 2014). Además, uno que otro elemento léxico derivado del uru-chipaya se manifiesta en el aimara hablado en la sierra de Moquegua, mostrando que la extensión de aquel grupo de lenguas puede haber sido mayor en el pasado. Una lengua que ha llegado a ocupar un lugar importante en la literatura es la lengua particular de los incas, cuya existencia fue indicada por los cronistas del siglo XVI y XVII (Betanzos, 1551; Garcilaso de la Vega, 1609). Hasta ahora existen distintas opiniones concernientes a la identidad de esta lengua particular, fundamentadas en expresiones extraídas de las crónicas (cf. Cerrón-Palomino, 2013, pp. 53-111). Por el momento, no es posible saber si se habría tratado de una lengua separada o bien de un lenguaje modificado o ceremonial con base en una de las lenguas de uso más general, posiblemente el puquina. En general se puede observar que las lenguas registradas en el sur del Perú son de introducción relativamente reciente. Tal fue el caso del quechua y del aimara, pero también del puquina, por lo menos en su componente arawak. Vale decir que la situación lingüística del sur peruano anterior a la introducción de aquellas lenguas constituye una incógnita total. Sin embargo, el vocabulario del quechua cuzqueño contiene algunos elementos particulares que no pueden ser derivados del aimara y que no coinciden con expresiones conocidas del puquina (por ejemplo, *lluqi* y *pañá* para 'izquierda' y 'derecha', *unu* para 'agua'). La existencia de tales elementos merece una mayor atención de los estudiosos.

8. LAS LENGUAS AMAZÓNICAS

La región amazónica presenta en la actualidad una mayor complejidad lingüística que cualquier otra parte del Perú. La mayoría de las lenguas indígenas peruanas todavía en uso se encuentra allí. Sin embargo, no cabe duda de que en la Amazonía y en la ceja de selva también se ha perdido una gran parte de las lenguas habladas durante las primeras incursiones europeas, como el panatagua de la montaña de Huánuco, las lenguas de la región de Bagua y Jaén y las lenguas nativas de la región de Tarapoto, reemplazadas por el quechua. Las familias lingüísticas de mayor extensión —el arawak, el pano— han perdido varios miembros peruanos, pero también han generado lenguas nuevas por diferenciación reciente. Esto equivale a decir que el panorama lingüístico amazónico actual difiere en muchos aspectos de la situación del siglo XVI. Cabe observar que la Amazonía es una región abierta en la que los grupos étnicos se desplazan con relativa facilidad y en la que la fusión de etnias dispersadas o diezmadas por epidemias y violencia con otros pueblos —que se encuentran en la misma situación— es un fenómeno corriente. Por lo tanto, la distribución de etnias

y lenguas en el espacio amazónico se ha modificado radicalmente a través del tiempo, aunque se puede notar que la diversidad lingüística nativa siempre ha sido mayor en las llanuras fluviales del norte que en las zonas más accidentadas del centro y sur de la Amazonía peruana. El estudio detallado de las lenguas amazónicas y la lingüística histórica ofrecen perspectivas interesantes para establecer una división entre los grupos de establecimiento antiguo en la región con una historia de interacción con el mundo andino y los grupos allegados en tiempos relativamente recientes. Los pueblos de la familia tupi-guaraní, como los cocama-cocamilla y los omagua, originarios de la zona atlántica de Brasil, pertenecen a esta última categoría; los harakmbut de Madre Dios tienen un parentesco lingüístico relativamente cercano con el grupo katukina ubicado en el estado brasileño de Amazonas y los ese'ejja con los pueblos tacana de la Amazonía boliviana. Los ticuna de la región fronteriza con Brasil y Colombia parecen tener sus parientes lingüísticos más próximos entre los elusivos yuríes de la Amazonía colombiana. Entre otros grupos fronterizos se pueden mencionar los representantes de las familias bora y huitoto, los andoque, originarios de Colombia, y los culina de la familia arawa (sobre todo en Brasil).

Las familias jíbaro y záparo se dividen entre el Perú y el Ecuador, pero su centro de expansión original parece ubicarse en este último país. Sin embargo, en el caso de los jíbaros la conexión andina es sólida y la toponimia local sugiere una extensión de este grupo en los Andes de la provincia ecuatoriana de Loja (Gnerre, 1975; Martin Kohlberger, comunicación personal). Además, la estructura de las lenguas jíbaras se asemeja en alto grado a lenguas andinas como el quechua. El caso de la familia jíbara se deja comparar con el de la familia candoshi, que en el siglo XVI ocupaba varios territorios localizados en la zona de transición andina, a ambos lados de la frontera actual del Perú con el Ecuador. Otros grupos lingüísticos establecidos en el norte del Perú amazónico son la familia peba-yagua, el urarina (lengua aislada), el omurano, el taushiro, el tequiraca o auishiri y el aguano. Las cuatro últimas lenguas se encuentran extintas o casi extintas y permanecen sin clasificar. Entre los grupos que han tenido un contacto prolongado con el mundo andino figuran las lenguas de la familia cahuapana (con el shawi y el shiwilu o jebero), el muniche y la familia hibito-cholón (ver acápite 6, «Lenguas del norte»).

Terminamos esta sinopsis volviendo a las dos familias lingüísticas más importantes de la Amazonía peruana, el arawak y el pano. Ambas muestran rasgos de una historia de interacción con el mundo andino. Esto se observa en forma más evidente en el caso de la familia arawak, a pesar de su impresionante distribución por casi toda América del Sur y del Caribe. Ya se ha mencionado la presencia del elemento arawak en el puquina (ver acápite 7, «Lenguas del sur»), pero también las lenguas campa-machiguenga muestran una influencia de contacto con las lenguas andinas

por la introducción del contraste entre las primeras personas de plural inclusiva y exclusiva ajeno al grupo arawak en su generalidad. Un caso muy especial es aquel de la lengua yanesha', que muestra una influencia léxica enorme y antigua procedente del quechua local de Junín, Pasco y Huánuco. Esta influencia se extiende a todos los campos intelectuales y espirituales y no puede ser atribuida al comercio o al proceso de colonización y evangelización. La influencia histórica del arawak también se ha registrado en el quechua, donde aparecen términos arawak para conceptos como 'maní', 'mono' y 'tabaco'. El piro, por su parte, parece tener conexiones en el Brasil con el apuriná. En el caso de la familia pano, relacionada con toda probabilidad con la familia tacana de Bolivia, la influencia andina es menos definida, pero su estructura, sobre todo el sistema gramatical de 'cambio de referencia' (*switch reference*), apunta en tal dirección. La posición divergente del mayoruna y del cashibo-cacataibo con respecto al grupo pano central, que incluye lenguas conocidas como el shipibo, el yaminahua y el capanahua, también parece indicar una presencia duradera de las lenguas pano en el Perú.

9. PALABRA FINAL

El multilingüismo que debe de haber prevalecido en la sociedad andina por lo menos hasta el Intermedio Temprano se encontraba en pleno retroceso durante la época de la invasión europea. En el sur y centro del Perú andino y costeño una gran parte de las lenguas locales ya se habían perdido o estaban desapareciendo. Aparentemente, los cronistas españoles del siglo XVI pudieron presenciar el episodio final de un proceso de extinción que ya estaba en curso. La conquista y la política colonial lograron acelerar este proceso, pero sin haberlo causado. Sin embargo, tal nivelación no se extendía a las lenguas amazónicas, que lograron mantener una gran parte de su extraordinaria diversidad hasta el día de hoy.

Un elemento sorprendente es la ausencia en las lenguas contemporáneas de rasgos lingüísticos atribuibles a las lenguas de los colonos mitimaes, cuya presencia y distribución quedan evidentes en la documentación colonial. Incluso en casos específicos bien documentados, como aquel de los cañari de Ecuador y los chacha de Chachapoyas, establecidos en la vecindad del Cuzco en el siglo XVI, toda herencia lingüística de los mitimaes permanece escondida. Posiblemente, investigaciones más detenidas a nivel local tengan la potencialidad de cambiar este estado de cosas. Mucho de lo que aún está por descubrir se halla envuelto en el vocabulario, la pronunciación y los paradigmas gramaticales de las variedades locales modernas del quechua, del aimara y del castellano.

Las lenguas vernáculas del Perú actual preservan un caudal rico y variado de narrativas, canciones y temas literarios transmitidos por la vía oral. Con toda probabilidad las lenguas extintas beneficiaron de tradiciones literarias similares. Aunque mucho se habrá perdido en el proceso, las lenguas habladas en la actualidad podrían funcionar como depositarios y vehículos de transmisión de prácticas literarias adoptadas de comunidades etnolingüísticas desplazadas. Tal hipótesis puede ser el objeto de investigaciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

- Adelaar, Willem F. H. (1994). La procedencia dialectal del manuscrito de Huarochirí en base a sus características lingüísticas. *Revista Andina*, 12:1, 137-154.
- Andrade Ciudad, Luis (2011). Contactos y fronteras de lenguas en la Cajamarca prehispánica. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, 165-180.
- Benito, José Antonio (editor) (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Beresford Jones, David G. & Paul Heggarty (2012). Broadening our horizons: towards an interdisciplinary prehistory of the Andes. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, 61-84.
- Betanzos, Juan de (1987 [1551]). *Suma y narración de los Incas*, editado por María del Carmen Rubio. Madrid: Atlas.
- Calancha, Antonio de la (1977 [1638]). *Crónica moralizada*. 6 vols. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo M. (2000). *Lingüística aimara*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas y Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe (PROEIBAndes).
- Cerrón-Palomino, Rodolfo M. (2013). *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cobo, Bernabé (1892 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Editado por Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Atlas.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Figueredo, Juan de (1964 [1700]). Vocabulario de la lengua chinchaisuyo y algunos modos más usados en dicha lengua. En Luis A. Pardo y Carlos Galimberti Miranda, eds., *Diego de Torres Rubio. Arte de la lengua quichua* (pp. 112-120). Cuzco: H.G. Rozas.
- Garcilaso de la Vega, Inca ([1959] 1609). *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Gnerre, Maurizio (1975). L'utilizzazione delle fonti documentarie dei secoli XVI e XVII per la storia linguistica Jibaro. *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti* (Roma-Génova, 3-12 de setiembre 1972), (III, pp. 79-86). Génova: Tilgher.
- Hannss, Katja (2014). The Uru of Ch'imu: an investigation of Walter Lehmann's material. *STUF - Language Typology and Universals*, 67(2), 175-211.
- Hardman, Martha J. (1975). Proto-Jaqi: reconstrucción del sistema de personas gramaticales. *Revista del Museo Nacional*, 41, 433-456.
- Itier, César (2013). Las bases geográficas de la lengua vehicular del imperio inca. *Bulletin de l'Institut Français d'Études andines*, 42(2), 237-260.
- Jiménez de la Espada, Marcos (editor) (1965 [1586]). *Relaciones geográficas de Indias: Perú* (3 vol.). Biblioteca de Autores Españoles 183-185. Madrid: Atlas.
- Julien, Catherine J. (1979). Koli: A language spoken on the Peruvian coast. *Andean Perspective Newsletter*, 3, 5-11.
- Mannheim, Bruce (1991). *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Martínez Compañón, Baltasar J. (1985 [1782-1790]). *Trujillo del Perú en el Siglo XVIII*, vol. 2. Madrid: Cultura Hispánica.
- Parker, Gary J. (1963). La clasificación genética de los dialectos quechuas. *Revista del Museo Nacional*, 32, 241-252.
- Quilter, Jeffrey; Marc Zender; Karen Spalding; Régulo Franco Jordán; César Gálvez Mora & Juan Castañeda Murga (2010). Traces of a lost language and numeral system discovered on the North Coast of Peru. *American Anthropologist*, 112(3), 357-369.
- Santo Tomás, Domingo de (1560a). *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdova.
- Santo Tomás, Domingo de (1560b). *Lexico o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdova.
- Taylor, Gerald & Antonio Acosta (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Torero Fernández de Córdova, Alfredo A. (1964). Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2(4), 446-478.
- Torero Fernández de Córdova, Alfredo A. (1970). Lingüística e historia de la sociedad andina. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 8(3-4), 231-264.
- Torero Fernández de Córdova, Alfredo A. (1989). Áreas toponímicas e idiomas en la sierra norte peruana: un trabajo de recuperación lingüística. *Revista Andina*, 7(1), 217-257.
- Urban, Matthias (ms.). *Lost Languages of the Peruvian North Coast*.
- Zevallos Quiñones, Jorge (1992). *Los cacicazgos de Trujillo*. Perú: Gráfica Cuatro.

EL QUECHUA «DEL YNGA» SEGÚN TESTIMONIO DE LOS PRIMEROS CRONISTAS

Rodolfo Cerrón-Palomino

Pontificia Universidad Católica del Perú

Cai ñocap randiy canga, cai ñocap randiy cachun, que dize este será en
lugar de mi persona, ese sea en lugar de mi persona.

Pachacutiy ([1551]: I, XXVII, 64r)

Según la versión tradicional en curso dentro de las ciencias histórico-sociales del área andina, todavía de cuño garcilacista, los incas habrían hablado una variedad de quechua afín o cercanamente idéntica al dialecto cuzqueño actual. Esta postura resulta insostenible desde todo punto de vista, comenzando porque la evidencia documental la desmiente de manera apabullante, siempre y cuando se la examine con criterio filológico-lingüístico, y no a través del lente impresionista del aficionado, como sigue siendo la práctica. En efecto, los más tempranos documentos sobre historia incaica nos ilustran que la variedad quechua puesta algunas veces en labios de los incas, y transmitida por la tradición oral, dista lejos de haber sido la variante cuzqueña o una modalidad cercana a ella, y muestra, en cambio, todos los rasgos propios del quechua llamado chinchaisuyo. En la presente contribución aportaremos las evidencias que nos facultan para sostener nuestra versión, que es la asumida, en sus postulados fundamentales, por la comunidad de lingüistas del área andina. Los datos manejados en función de ello provendrán básicamente de cronistas tempranos como Betanzos, Cieza de León, Molina, Sarmiento y Polo Ondegardo.

1. LA LINGÜÍSTICA HISTÓRICA QUECHUA: DESMITIFICACIÓN Y NUEVOS PLANTEAMIENTOS

Los estudios del quechua dan un vuelco rotundo en sus planteamientos —hasta entonces cautivos dentro de una visión cuzcocéntrica— en la segunda mitad del siglo XX, con los trabajos revolucionarios de Parker (2013, p. I) y de Torero (1964), demostrando que el quechua no podía haberse originado en el Cuzco sino en la sierra centroandina. Algún tiempo después se sostendrá, en relación con la segunda lengua general del antiguo Perú, que su cuna original no sería el altiplano sino la costa y sierra centroandinas (Hardman, 1975, 1985; Torero, 1972; Cerrón-Palomino, 2000).

Las consecuencias deducibles de tales planteamientos, apoyados en los trabajos de lingüística histórica y filología que fueron sucediéndose, pueden resumirse en los siguientes puntos: (a) que los incas hablaban aimara hasta el siglo XV e hicieron sus «cortes» en el centro del mundo considerado como el «Taipi Cala», es decir el «El hito central de piedra», o sea Tiahuanaco (cf. Szemiński, 2003); (b) que la «lengua oficial» de los incas míticos fue la aimara y no la quechua (cf. Cerrón-Palomino, 2013a, Parte II: ensayos 6, 7, 8 y 9); (c) que en el altiplano se hablaban el puquina, la lengua de Tiahuanaco, y el uro (Torero, 1987; Cerrón-Palomino, 2006), antes que el aimara; (d) que los incas míticos, procedentes del Titicaca, hablaban la lengua tiahuanacota (Cerrón-Palomino, 2013a, I, pp. 2-3); (e) que el «lenguaje particular» de que nos hablan el Inca Garcilaso y otros cronistas habría sido una variedad de aimara puquinizada (Cerrón-Palomino, 2013a, I, p. 2); y (f) que por «collas» hay que entender «puquina-collas», de habla puquina, y no pueblos de parla aimara (Julien, 1983; Bouysse-Cassagne, 1988; Torero, 1987). Para un recuento crítico de algunos de los puntos consensuales mencionados, ver la reciente contribución de Adelaar (2014).

2. EL QUECHUA DE LOS INCAS

Los replanteamientos presentados de manera sucinta acarrear importantes consecuencias que inciden sobre la idea que se tenía respecto de la historia del pasado idiomático de los incas. En efecto, descartada la visión tradicional del quechua como lengua originaria de los gobernantes cuzqueños, demostrado que el aimara habría sido la lengua oficial de su dinastía mítica, y postulado el puquina como el «lenguaje particular» de los fundadores legendarios de dicha dinastía, se hace necesario concluir que los gobernantes incas, a lo largo de su historia, pasaron por una experiencia idiomática de bilingüismo sucesivo puquina-aimara-quechua. De manera que en lugar de hablar de una sola entidad idiomática propia de los incas, como se ha venido sosteniendo hasta ahora, más acertado sería hacer referencia a las tres lenguas

mencionadas como vehículos sucesivos de la casta imperial, según lo hemos venido sufriendo (cf. Cerrón-Palomino, 2012; 2013a; 2015).

Pues bien, aceptado el quechua como la lengua de los incas históricos, oficializado entre fines del siglo XV y comienzos del XVI, conviene preguntarse sobre qué tipo de quechua, de entre las numerosas variedades que existían por entonces, hablaba la nobleza cuzqueña. Lo que las fuentes indican, luego de las referencias tempranas, vagas e imprecisas, sobre la lengua (recuérdense las designaciones de «lengua del Cuzco», «lengua del ynga»), es que los soberanos cuzqueños hablaban la «lengua general», entidad así caracterizada por su empleo ecuménico a lo largo y ancho del territorio imperial, tan bien ponderado y aprovechado como medio de sujeción por los propios españoles¹. Asegurada la conquista y establecido el dominio español, esa «lengua general» será objeto de registro y codificación para ser empleada como instrumento de catequización. De su «abundante léxico» y de su galanura sintáctica, y por consiguiente de avenirse cómodamente a su «intelectualización» (en tanto vehículo del dogma cristiano); pero también de sus bondades como idioma fácil de aprender («como jugando»), nos hablarán los gramáticos y los historiadores tanto españoles y criollos como mestizos (Santo Tomás, Cieza de León, Blas Valera, Acosta, Oré, Garcilaso, Cobo).

Sin embargo, como lo han venido señalando César Itier (2011) y quien escribe (cf. Cerrón-Palomino 2013b), el referente de «lengua general» no ha sido el mismo entre los autores mencionados, habiendo devenido en una designación ambigua. En efecto, lo que los primeros cronistas registran y ponen en boca de los incas no es el mismo quechua al que se refieren más tarde Blas Valera o Garcilaso ni tampoco González Holguín, Acosta o Cobo. Se trata, en verdad, de variedades claramente distintas, aun cuando, juzgadas a partir de la información histórica y dialectal de que disponemos en la actualidad, formaran parte de la llamada rama sureña (en oposición a la central). Y no obstante que el material probatorio con que contamos para sostener lo señalado resulta fragmentario, por no decir precario, de todos modos es suficientemente importante y decisivo para evitar caer en el error tradicional de asignar a los incas una variedad quechua que, ahora lo sabemos, se configura y codifica con posterioridad a la caída del Imperio y el consiguiente ordenamiento colonial.

¹ En efecto, el cronista soldado nos dice, por ejemplo, que «fue harto beneficio para los españoles aver esta lengua, pues podían con ella andar por todas partes, en algunas de las quales ya se va perdiendo» (cf. Cieza de León [1551] 1985: XXIV, 73). En otro lugar enfatiza, señalando que «todos los de este reyno en más de mil y dozientas leguas hablauan la lengua general de los Ingas, que es la que se vsaua en el Cuzco» (cf. Cieza [1553] 1984: xli, 132). El cronista contador observa, a su turno, que «el español que supiere la lengua del Cuzco puede pasar por todo el Perú, en los llanos y en la sierra, entendiendo y siendo entendido de los principales» (cf. Zárate [1555] 1995: I, VI, 39).

2.1. Fuentes

Conforme se mencionó, las fuentes más tempranas que permiten identificar y caracterizar la variedad quechua que hablaba la casta imperial incaica son escasas, fragmentarias e indirectas. Lo primero, porque las referencias más sugerentes acerca de ella, consignadas a dos décadas de la conquista española, se reducen a solo dos registros: los de Betanzos [1551]² y Cieza de León [1551]³. En segundo lugar, son fragmentarias desde el momento en que se reducen a contadísimos pasajes en los que se transcriben expresiones atribuidas a los incas. Son indirectas, finalmente, en tanto que tales expresiones, aun si hubieran sido tomadas *viva voce*, las conocemos a través de la memoria de los informantes, «indios viejos», que habían conocido y tratado a los últimos soberanos incaicos. Otra fuente que, sin ser temprana como las anteriores, ni menos una narrativa histórica, pero que tiene la virtud de poner en boca de la nobleza imperial un quechua similar al registrado por los cronistas mencionados, son los *Colloquios* de Pedro de Quiroga [1569], eximio quechuista. En fin, referentes ligeramente más tardíos, como los de Polo [1561; 1571]), buen conocedor del quechua, Molina [1573], eminente hablista de la lengua, y Sarmiento [1572], con trato directo con los descendientes de la nobleza cuzqueña, confirman igualmente la existencia de dicha variedad en sus manifestaciones más distinguidoras.

2.2. Propiedades del quechua soberano

En esta sección intentaremos caracterizar la «lengua del ynga» tal como ella se vislumbra en los escritos de Betanzos, de Cieza y de Quiroga. Los materiales a partir de los cuales extraeremos las propiedades de la variedad concernida son los que se ofrecen en el apéndice proporcionado. Como podrá apreciarse, los rasgos o propiedades que asoman en dicho corpus, dada la escasez y naturaleza del mismo, se limitan solo al aspecto fonológico, los que pueden resumirse en cinco propiedades: (a) sonorización de las consonantes oclusivas precedidas de una nasal; (b) registro de dos sibilantes, una dorsal /s/ opuesta a la palatal /š/, representada por la grafía <x>; (c) cambio variable de la vibrante /r/ por //; (d) supresión de la aspiración en posición inicial de lexema; y (e) tendencia a la pérdida de la postvelar /q/ en final de palabra. Seguidamente pasaremos a ilustrar cada uno de los fenómenos mencionados.

² Sobre la habilidad del cronista como quechuista, y por consiguiente la autoridad que debemos atribuirle como fuente en materia idiomática, ver Cerrón-Palomino (2015); y, para testimonios directos acerca de su pericia lingüística de parte del mismo historiador, ver Betanzos (2015, I, XVI, 36-36v; I, XXVII, p. 65).

³ Testimonio personal de los rudimentos de quechua que había aprendido bajo la tutela del primer gramático de la lengua lo encontramos en Cieza de León (1985, XXIV, p. 72).

2.2.1. Sonorización de oclusivas tras nasal

De acuerdo con esta propiedad, las oclusivas sordas /p, t, k, q/ se muestran como [b, d, g, ɟ], respectivamente, representadas a su vez con las grafías <b, d, g> (donde la <g> subsume a [g, ɟ], en los puntos velar y postvelar); y posiblemente también la africada /č/ se realizara como [dʒ], escrita con la misma grafía <ch>. Los ejemplos que siguen ilustran el proceso de sonorización (donde la forma sonorizada aparece al lado de su equivalente originaria):

<tambo>	tampu	‘mesón’
<chanbi>	čampi	‘hacha’
<indi>	inti	‘sol’
<randi>	ranti	‘sustituto’
<changa>	čanka	(grupo étnico)
<cangui>	ka-nki	‘serás’
<inga>	inqa	(título nobiliario)
<guaranga>	waranqa	‘mil’
<canga>	ka-nqa	‘será’

2.2.2. Registro de la sibilante palatal

Además de la sibilante dorsal /s/, representada por <ç> ante /a, o, u/, <c> delante de /e, i/ y <z> en posición final de palabra, la variante empleada por los incas manejaba también una sibilante palatal, graficada con /x/, como puede verse en:

<cuxi>	kuši	‘alegre’
<llaxa>	łaša	‘despojo’
<oxota>	ušta	‘ojota’
<Xauxa>	šawša	‘Jauja’
<xuco guaman>	šuk waman	(medida: un vuelo de halcón)
<xullull>	šuluł	‘verdadero’
<Xaqui xaguana>	šakša wana	‘Jaquijahuana’
<atixũ>	ati-šun	‘venceremos’
<ati-xun-xi>	ati-šun-ši	‘dicen que venceremos’

2.2.3. Lateralización de la vibrante

Un tercer rasgo caracterizador de la variedad «inga» del quechua es la lateralización de /r/, que se registra como <l> no solo en posición inicial de lexema sino incluso al interior de una palabra. Así tenemos ejemplos como los que siguen:

<laymi>	raymi	‘fiesta principal’
---------	-------	--------------------

<landy>	ranti	‘sustituto’
<luna>	runa	‘persona’
<lile>	rinri	‘oreja’
<pillco longo>	pillqu runku	(variedad de cesto colorido)
<lucana>	rukana	(grupo étnico)
<Caxamalca>	kaša-malka	‘Cajamarca’
<Limatambo>	rima-q tampu	‘Limatambo’

2.2.4. Pérdida de la aspirada inicial

Una cuarta propiedad fónica del quechua incaico es la elisión de la aspirada glotal /h/ en inicio de palabra. Los ejemplos ofrecidos ilustran el fenómeno:

<uno>	hunu	‘millar’
<atunluna>	hathun runa	‘persona de oficio’
<anan-cuzco>	hanan-qusqu	‘Hanan Cuzco’
<anan-saya>	hanan-saya	‘Hanansaya’
<atun pucuy>	hatun puqu-y	‘mes de enero’

2.2.5. Supresión de /q/ en posición final absoluta

Una quinta característica del quechua manejado por los incas es la omisión de la postvelar /q/, sobre todo en expresiones nominalizadas, ya sea como manifestación del sufijo agentivo *-q* o formando parte del derivador denominativo *-yuq*. Son ejemplos:

<camayo>	kama-yuq	‘encargado de un oficio’
<tocorrico>	tuqri-ku-q	‘gobernador’
<vilcacamayo>	willka kama-yuq	‘encargado de una huaca’
<Guaynacapa>	Wayna Qhapaq	(nombre propio)
<Pachayachache>	Pacha yacha-chi-q	(epíteto de divinidad)

Tales son los rasgos que caracterizaban al quechua hablado por los incas, según las fuentes más tempranas mencionadas. Cabe señalar que, lejos de constituir fenómenos consumados, comportaban procesos en curso, y ello porque ejemplos como los ofrecidos alternaban con otros, idénticos o parecidos, que no registraban la innovación respectiva involucrada.

3. LENGUA GENERAL Y «LENGUA DEL YNGA»

Los rasgos constitutivos de la «lengua del ynga», según acabamos de caracterizar, corresponden también a los atribuidos a la «lengua general» de la que nos hablan los primeros cronistas, y que tuvo la fortuna de ser la primera variedad quechua en ser

codificada gracias al trabajo pionero de nuestro Nebrija indiano, fray Domingo de Santo Tomás (1994a [1560]). En efecto, esta variedad, que se hablaba en la costa centro-sureña peruana, en el antiguo territorio del señorío de Chíncha, y que se extingue probablemente entre fines del siglo XVI y comienzos del siguiente, comparte cuatro de las propiedades fónicas atribuidas a la «lengua del ynga». El rasgo diferencial entre una y otra variedad lo proporciona la naturaleza de una de las dos sibilantes registradas por ambas: así, mientras que en el quechua de los incas, conforme se vio, se oponían la dorsal /s/ y la palatal /ʃ/ (representada por <x>), en la lengua general la oposición se daba entre la /s/ y la apical /s̺/ (graficada con <s, ss>). De esta manera, voces como <cuxi> ‘alegre’, <uxuta> ‘sandalia’, <xullull> ‘verdadero’, etcétera, propias del habla de los incas, se mostraban como <cussi>, <vssuta> y <sullull>, respectivamente, en la lengua general. De paso, el vocabulario recogido por el ilustre sevillano, de naturaleza pan-dialectal, da cabida a las dos variantes mencionadas (con /s̺/ y con /s/: <simi, o ximi> «boca generalmente»; cf. Santo Tomás [1560] 1994b: 21v).

Ahora bien, esta lengua general ha sido designada también como chinchaisuya⁴, y a ella parece referirse, sin advertirlo, el Inca Garcilaso de la Vega, cuando trata de oponerla a su «lengua general», que no es sino el quechua que será promovido más tarde por el Tercer Concilio Limense (1582-1583). No otra cosa se desprende del pasaje de su *Historia general*, en el que busca explicar el imaginado desencuentro comunicativo que habrían tenido el intérprete Felipillo y el inca Atahualpa en Cajamarca, y que según el autor se habría debido, entre otros factores, al hecho de que el faraute no manejaba la lengua «del Cozco» sino la de Chinchaisuyo, y lo hacía «bárbaramente», de manera que el inca se habría visto obligado a aproximar su habla a la del dialecto del lenguaraz de Poecho⁵. Sobra señalar que la oposición dialectal insinuada por el Inca resulta arbitraria, desde el momento en que está asumiendo que Atahualpa hablaba el quechua conciliar, cuando sabemos que, aparte del anacronismo implícito, todo conduce a pensar que tanto Felipillo como el último soberano inca hablaban variedades muy afines: la lengua general llamada también chinchaisuya.

⁴ Así conocida también por lo menos hasta fines del siglo XVI, en que pasa luego a designar a la variedad central del quechua. En efecto, el nuevo referente que adquiere la designación de «chinchaisuyo» se puede apreciar en este pasaje de Alonso de Huerta, catedrático de quechua en San Marcos: «Aunque la lengua Quichua, y general del Inga, es vna, se ha se advertir primero, que esta diuidida en dos modos de vsar de ella, que son, el vno muy pulido y congruo, y este se llama de el Inga, que es la lengua que se habla en el Cuzco, Charcas, y demas partes de la Prouincia de arriua, que se dize Incasuyo. *La otra lengua es corrupta, que la llaman Chinchaisuyo, que no se habla con la pulicia y congruydad que los Ingas la hablan*» (énfasis agregado; cf. Huerta, 1993 [1616], «Introducción»).

⁵ El pasaje va como sigue: Atahualpa «habló en el lenguaje de Chinchaisuyu, el cual entendía mejor el faraute, por ser más común en aquellas provincias que no el del Cozco, y por esta causa pudo Felipillo entender mejor la intención y las razones del Inca y declararlas, aunque bárbaramente» (cf. Garcilaso [1617] 1944, I, XXV, p. 72).

Se trataba prácticamente de la misma «lengua general» que el cronista Betanzos aprende y refuerza de labios de Cuxi Rimay Ocllo, allegada de Huaina Capac y mujer de Atahualpa, bautizada como doña Angelina, y más tarde consorte del propio cronista. Igual testimonio de la vigencia de dicha variedad nos lo dan no solo los cronistas de la conquista (Xerez, Estete), que se estrenan ingresando en sus escritos nombres propios y topónimos quechuas (<Inga>, <Pombo>, <Andisuyo>, <Guaranga>) que llevan la marca chinchaisuya conocida, sino sobre todo, de manera más explícita, los historiadores tempranos mencionados previamente.

Ponderada por Domingo de Santo Tomás⁶ y por Cieza de León⁷, maestro y discípulo en materia de lengua y de antiguallas, quienes se esmeran en señalar las bondades de su empleo generalizado por todo el territorio del imperio fenecido, la lengua general chinchaisuya será recusada por el Tercer Concilio, cuyos mentores trasladaron al mundo andino la idea renacentista del hablar cortesano como el dechado del buen decir, y para quienes los rasgos caracterizadores de aquella (como la sonorización de consonantes oclusivas tras nasal, por ejemplo) eran «corrupciones» que debían corregirse. De esta manera, la alternativa propuesta, que toma como base el habla cuzqueña ajena a la empleada por la casta gobernante, y que será erigida en variedad modélica, se caracteriza precisamente por no registrar las propiedades privativas del quechua de los incas, y por consiguiente de la variedad chinchaisuya, excepción hecha en esta de la sibilante apical /s/, representada por <s> ~ <ss> (como en <simi> ‘boca’ y <cussi> ‘alegre’). Así, pues, confundida con la variedad chinchaisuya, la empleada por los incas deviene en habla estigmatizada por los quechuistas del Tercer Concilio y de sus seguidores y, por consiguiente, reñida con la forma canonizada por el sínodo limense, y codificada más tarde por Blas Valera [1586] 2014 y por González Holguín [1607] 1974, [16081952].

⁶ Declara el ilustre sevillano, en la dedicatoria de su obra al Rey, que el idioma que describe «es le[n]gua que se comunicaua, y de que se vsaua y vsa, por todo el señorío de aquel gran señor llamado Guaynacapa, q[ue] se estiēde por espacio de mas de mil leguas en largo, y mas de ciēto en ancho. En toda la qual se vsaua generalmente della de todos los señores, y principales de la tierra, y de muy gran parte de la gente comu[n] della» (énfasis agregado; cf. Santo Tomás 1994a [1560], *op. cit.*: «Prólogo»). Nótese, particularmente, la continuidad del uso de la lengua al momento de dar remate a su obra, la misma que saldrá a luz diez años después de haber sido elaborada.

⁷ Reconoce, en efecto, el soldado cronista, conocedor directo de la realidad que describe: «todos los deste reyno en más de mill y dozientas leguas hablauan la lengua general de los Ingas, que es la que se vsaua en el Cuzco. Y habláuase esta lengua generalmente, porque los señores Ingas lo mandauan» (cf. Cieza de León 1984, xli, p. 132). El empleo por parte del historiador del verbo ‘hablar’ en pasado puede estar reflejando la situación del regreso a la situación babilónica, tras la quiebra del aparato estatal incaico, de que nos hablará Blas Valera, citado por el Inca (cf. Garcilaso [1609] 1941, VII, III, p. 92).

4. PROCEDENCIA DEL «QUECHUA DE LOS YNGAS»

Hablar sobre el advenimiento del quechua de los incas, tal como este ha sido caracterizado, resulta problemático, sobre todo a la luz de los cuestionamientos y consiguientes replanteamientos que se han venido postulando en los últimos años en materia del origen y difusión de los dialectos quechuas, tal como puede constatarse en las publicaciones recientes emanadas de sendos simposios de convocatoria interdisciplinaria realizados en Londres (cf. Heggarty & Pierce, 2011; Heggarty & Beresford-Jones, 2012) y en Lima (cf. Kaulicke *et al* 2010). En tales reuniones, y en lo que respecta al tema en discusión, se ha puesto en debate la tesis del origen chinchano del quechua sureño, elaborada inicialmente por Alfredo Torero (1974), y tenida hasta hace poco como la explicación estándar del fenómeno, y que hemos tratado de respaldar y suscribir solitariamente (cf. Cerrón-Palomino, 2010, § 4.3; 2013a: Parte III, ensayo14).

En breve, según dicha tesis (para mayor información ver las referencias pertinentes ya citadas), la rama del quechua sureño, y dentro de ella la primera «lengua general» de que hablamos, provendría de la costa centro-sureña peruana, concretamente de la región de Chíncha, donde se hablaba, según se dijo, una variedad que, recogida por nuestro primer gramático, presentaba prácticamente las mismas características enumeradas en § 2.2. Los difusores de dicha variedad habrían sido los régulos del señorío de Chíncha, que en tiempos en los que los incas apenas «entendían en la fundación de la ciudad del Cuzco», desplegaban su poderío militar y económico con incursiones periódicas en la sierra centro-sureña, llegando incluso al altiplano, según señalan las fuentes del siglo XVI⁸. La incursión chíncha habría contado, además, con el concurso de la «confederación chanca», originariamente aimara-hablante, pero luego portadora del quechua aprendido de sus vecinos chinchanos. Más tarde, los incas, tras vencer a los chancas y emprender la conquista de la región que precisamente pasará a llamarse chinchaisuya, no solo habrían entrado en contacto con pueblos ya quechuizados sino que incluso, con los últimos soberanos, habrían adoptado la lengua por razones estratégicas de conquista y sujeción.⁹ Pero también atraídos por la fama del célebre

⁸ El príncipe de los cronistas nos informa que los chinchas hacían alarde del poder que habían alcanzado y blasonaban de su empuje y audacia, al contarnos que «viéndose tan poderosos, en tiempo que los primeros Incas entendían en la fundación de la ciudad del Cuzco, acordaron salir con sus armas a robar las prouincias de las sierras. Y assí dizen que lo pusieron por obra, y que hizieron gran daño en los Soras y Lucanes: y que llegaron hasta la gran prouincia de Collao. De donde después de auer conseguido muchas victorias y auido grandes despojos, dieron la vuelta a su valle» (Cieza[1553] 1984, lxxiii, p. 219).

⁹ Al tratar sobre la anexión de la «nación» quechua al imperio en expansión, Cieza refiere que «algunos de los orejones del Cuzco afirman que la lengua general que se usó por todas las prouincias, [...] fue la que usavan y hablaban estos quichoas» (cf. Cieza [1551] 1985, XXXV, p. 104). Lo confirman, de manera

oráculo de Pachacamac, la divinidad costeña que hacía «temblar la tierra»¹⁰. De esta manera se explicarían, consecuentemente, los rasgos chinchanos del habla de los últimos soberanos cuzqueños.

Ahora bien, ocurre sin embargo que esta tesis ha sido últimamente puesta en apuros, entre otros, por Adelaar (2010, 2012) e Itier (2013). Comenzando por el último de los estudiosos mencionados, las objeciones formuladas son de orden fundamentalmente documental, a la par que las del primero, sin dejar de cuestionar igualmente las razones de tipo mítico-histórico invocadas por la tesis del origen costeño, se apoyan sobre todo en cuestiones lingüísticas.

En efecto, el estudioso francés descarta toda evidencia directa o indirecta de la existencia preinca no solo del quechua chinchano sino de toda otra variedad costeña de la lengua. Esta, además, se habría originado en el Cuzco, de manera que habrían sido los incas quienes difundieron la variedad sureña, llevándola hasta la costa y posteriormente al Ecuador. El quechua de los incas, que tendría las mismas propiedades que señalamos previamente, se habría extinguido luego de la conquista española, para ser reemplazado por la segunda «lengua general», debido a los factores demográficos que mencionamos en su lugar y sobre todo por el establecimiento del circuito económico que convirtió a los centros urbanos que formaban parte de él en focos difusores de la nueva κοινή.

El investigador holandés, por su parte, aun cuando no niega la existencia de una variedad costeña pre-inca, descarta que esta, y más exactamente la variedad chinchana, haya sido la fuente del quechua sureño, toda vez que aquella, como resultado de su implantación como segunda lengua, había perdido la oposición consonántica velar /k/ y postvelar /q/, típica de los dialectos quechuas genuinos, entre ellos el sureño (cf. Cerrón-Palomino, 1990). Revertir un cambio consumado, como el mencionado, descarta en efecto toda posibilidad de asociar el quechua chinchano con el sureño en su conjunto, que mantiene la distinción apuntada.

independiente, Albornoz y Capoche. El famoso extirpador de idolatrías acota, al enumerar los santuarios de la provincia de los quichuas, que esta fue la comarca «de donde tomó el Inga la lengua general» (cf. Albornoz [1581] 1989, p. 181). Capoche, finalmente, en su descripción de la Villa Imperial de Potosí, al referirse a la lengua general sostiene que «es la que llaman quichua (por decirse así el pueblo principal donde se habla y usaban de ella los incas del Cuzco, que era la cabeza del reino como hoy es, *aunque no era la materna que la tierra tenía*)» (énfasis proporcionado; cf. Capoche [1585], 1959, II, p. 170).

¹⁰ Nos referimos al culto a Pachacamac, difundido paralelamente por chinchas y chancas en sus conquistas serranas. Según una tradición recogida por el cronista Santillán, el dios costeño le había revelado a la madre de Thupa Inca Yupanqui, cuando este estaba aún en su vientre, que «el Hacedor de la tierra estaba en los yungas, en el valle de Irma». Y así, tiempo después, «siendo ya hombre y señor el dicho Topa Inga, la madre le dijo lo que pasaba, y sabido por él, determinó de ir á buscar el Hacedor de la tierra al dicho valle de Irma, que es el que agora se dice Pachacama, y allí estuvo muchos dias en oracion y hizo muchos ayunos» (cf. Santillán, 1968 [1563], p. 392). Sobre el topónimo <Irma>, ver Cerrón-Palomino (2008b, II-1, § 4).

Pues bien, allí acaban las coincidencias entre ambas posiciones, pues mientras que Itier deja en el aire la pregunta de cómo es que la primera «lengua general», y la de los incas, registran los rasgos «costeños», Adelaar llega a sugerir que «el uso del quechua chinchano se habría limitado a la administración y a las capas superiores de la sociedad incaica, [por] lo que sería comprensible su visibilidad en las fuentes históricas y literarias del siglo XVI y su desaparición final en tiempos posteriores» (cf. Adelaar, 2010, p. 249). Aun así, de aceptarse esta hipótesis interesante, no llega a despejar la misma pregunta formulada líneas arriba: ¿cómo se puede entender que la gente de la administración, pero sobre todo la de las capas superiores, vale decir los incas, pudieran haber asimilado una pronunciación reñida con sus hábitos articulatorios, entre ellos con el de la producción de las consonantes sonoras tras nasal? Que sepamos, no parece haber habido ninguna lengua de sustrato, en el sur andino o en el altiplano, que promoviera una pronunciación semejante.

Si aceptamos que los incas de la etapa llamada mítica hablaban el aimara hasta por lo menos los tiempos de Pachacutiy, y postulamos, como lo hemos hecho en las secciones precedentes, que el quechua que aprenden los sucesores del inca ordenador del mundo era muy parecido a la variedad costeña, con la que compartía prácticamente todos los rasgos fonológicos enumerados, caemos nuevamente en el mismo círculo vicioso de no saber cómo explicar tales rasgos (dejando de lado el de la lateralización de /r/ achacable a influencia de sustrato) en boca de ex hablantes de aimara. En tanto no se explique de manera convincente el problema señalado, apelando a casos semejantes en situaciones de contacto idiomático, el problema del origen del quechua de los incas, de aceptarse la variedad que postulamos tanto Itier como nosotros, seguirá en pie hasta que podamos contar con datos que contradigan o confirmen la tesis propuesta.

5. LA NUEVA «LENGUA GENERAL»

Queda ahora por precisar algo que el lector seguramente se ha venido preguntando. ¿Cómo explicar la diferencia entre el quechua de la nobleza cuzqueña y el del Cuzco de fines del siglo XVI, normalizado por los quechuistas del Tercer Concilio, codificado por González Holguín, y reclamado por el Inca Garcilaso? ¿Cómo y cuándo se revierten entre los cuzqueños los rasgos de la (primera) «lengua general» a favor de la segunda «lengua general», alabada por eximios quechuistas como Jerónimo de Oré, Pérez Bocanegra y Alonso de Huerta, entre otros? Asunto es este todavía muy poco comprendido, y en el entretanto pueden ensayarse algunas hipótesis que, tomadas en conjunto, podrían ayudarnos a comprender el fenómeno de desplazamiento y de suplantación idiomática involucrados.

En primer lugar, cabría suponer que la variedad imperial propia de la élite gobernante, con sus hablantes seriamente diezmados tras las matanzas de los generales de Atahualpa luego de su victoria sobre Huáscar, se habría visto avasallada por el dialecto de los sectores populares, seriamente interferido por la lengua de sustrato, que en este caso había sido una variedad local del aimara sureño. De entonces dataría la profunda aimarización del quechua cuzqueño tanto en el nivel fónico como en el gramatical, manifiesta no solo en su registro de consonantes aspiradas y glotalizadas (cf., por citar solo algunos ejemplos atribuibles a la lengua ancestral, *thuha-* ‘escupir’, *khuya-* ‘querer’, *khipu* ‘nudo’, por un lado; y *p’aki-* ‘quebrar’, *t’anta* ‘pan’, *ch’ulla* ‘impar’, etc., por el otro) y el debilitamiento de sus consonantes en posición final de sílaba (por ejemplo, <sispa>, <rabra>, <guabci>, en lugar de *sichpa* ‘próximo’, *rapra* ‘hoja’ y *wapsi* ‘vaho’, respectivamente) sino también en su incorporación de elementos gramaticales y léxicos ajenos al repertorio común de los dialectos quechuas (cf. Cerrón-Palomino, 2013a, Parte II, ensayo6, § 5.12).

En segundo término, como consecuencia de la política colonizadora de los incas (el sistema de *mitmas*), con remociones y recomposiciones multiétnicas de distinta procedencia lingüística y dialectal, fuera y dentro del Cuzco (cf. Cieza [1551] 1985[xxii], pp. 66-67; [1553] 1984: xciii, p. 260), y posteriormente, tras la conquista española y su secuela de reducción de pueblos, con la consiguiente conmoción social generada por ella (cf. Ramos, 2011, p. 27), se habría ido gestando un proceso de reconfiguración idiomática a favor de una suerte de κοινή, sobre la base del quechua mayoritariamente popular y local, de fuerte sustrato aimara.

En tercer lugar, siguiendo la tesis sugerida por Torero (1995, p. 14) y elaborada por Itier (2000), deben tomarse en cuenta los profundos cambios políticos y administrativos de la colonia que modificaron sustancialmente la estructura socioeconómica del sureste peruano, teniendo la explotación minera como su eje central, la misma que estableció redes que tejieron y engarzaron toda la región sureña comprendida entre Huancavelica por el norte y Potosí por el sur, concentrando productos y mercancías, y movilizandoingente mano de obra en las ciudades que jalonaban dicho espacio: Huancavelica, Guamanga, Cuzco, La Plata y Potosí. Dentro de dicho panorama propiciado por la *pax toledana* habría ido desarrollándose la nueva κοινή, basada esta vez en el quechua normalizado y apuntalado por el Tercer Concilio. De esta manera, el circuito comunicativo de trajinantes establecido por el mercado interno colonial (cf. Glave, 1989), y para hablar solo de las ciudades serranas conectadas por él, habría tenido como *lingua franca* la nueva «lengua general» de base

cuzqueña¹¹, responsable del desplazamiento definitivo no solo de la variedad quechua de los incas sino también de la primera «lengua general». Esta variedad reconfigurada vendría a ser la segunda «lengua general», la del Incasuyo, en términos del catedrático huanuqueño de San Marcos citado con en la nota 4.

6. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tras la discusión efectuada en las secciones anteriores, conviene destacar algunos de los puntos más relevantes que den cuenta de la propuesta inicial anunciada. De este modo, en primer lugar, creemos haber aportado alguna evidencia a favor de la existencia de una variedad particular de quechua que corría en boca de los incas históricos y de los miembros de la nobleza cuzqueña gobernante. Si bien dicha tesis no era novedad para algunos de los lingüistas que han venido reflexionando sobre el tema (Adelaar, Itier), hacía falta aportar datos concretos que la apoyaran, cosa que hemos intentado hacer en las páginas precedentes. En segundo lugar, queda igualmente comprobado que dicha variedad «inga» era prácticamente idéntica a la llamada primera «lengua general», apenas diferente de ella en uno de sus rasgos fonéticos. En tercer lugar, ambas modalidades dialectales, vigentes antes de la llegada de los españoles y quizás todavía durante el «periodo de la conquista» (1532-1560), desaparecen gradualmente ante una nueva variedad, esta vez de base popular cuzqueña, que se gesta dentro del contexto socioeconómico, cultural y religioso creado por la administración colonial bajo la égida del virrey Toledo y de las disposiciones del Tercer Concilio Limense. Esta variedad, que hemos llamado «segunda lengua general», será la antecesora del dialecto cuzqueño actual, defendida y celebrada arduamente, entre otros, por nuestros lingüistas mestizos Blas Valera y el Inca Garcilaso (quien, por lo mismo, dejará de llamarse «Inga»). De manera que, en verdad, la lengua bebida «en la leche materna» de que tanto presume el Inca historiador no sería aquella que defiende en sus escritos sino más bien, paradójicamente, la que proscribía en las obras de sus colegas historiadores. Finalmente, en cuanto a la procedencia del quechua en labios de los últimos soberanos cuzqueños, ya se vio como la tesis del origen chinchano se encuentra en pleno debate, y las propuestas que se han venido sugiriendo al respecto tropiezan aún con problemas que no son fáciles de explicar.

¹¹ A esta nueva *lengua franca* se refiere con seguridad fray Diego de Ocaña, confundiendo términos —hoy lo sabemos—, cuando nos dice que la «lengua del Cuzco es la que se habla generalmente por todo el Pirú, porque el Inga mandó que se hablase en todas partes para que se entendiesen todos. Porque hay tanta variedad de lenguas, que en cada pueblo es diferente la una de la otra, y con la general que uno sepa, pasará por todas partes entendiéndole» (cf. Ocaña[1605] 2010, p. 470).

APÉNDICE

TEXTOS EN «QUECHUA DEL YNGA»

En este apartado se presentan textos provenientes de tres fuentes tempranas que ilustran la variedad «ynga» del quechua, pero también la «lengua general»: Pedro de Cieza de León, Juan de Betanzos y Pedro de Quiroga. Los textos han sido reproducidos del original (entre corchetes angulados), tal como aparecen en las ediciones manejadas, seguidos de su versión interpretada (entre barras verticales); y al final van las glosas proporcionadas por los autores. De las tres fuentes, la primera, si bien ilustra como las otras algunos de los fenómenos atribuidos al habla de la nobleza cuzqueña (sonorización y registro de <x>), aparece bastante desnaturalizada morfosintácticamente, y es imposible saber si ello es producto del conocimiento precario de la lengua por parte del cronista, que no supo comprender y transcribir correctamente los enunciados que le proporcionaban sus informantes, o si es el resultado más bien de los avatares por los que pasó el manuscrito y su copiado, así como del paleografiado y de las ediciones de que fue objeto, cuanto más tratándose de textos en lengua índica. Es posible que ambos factores hayan contribuido a su bastardización, de modo que la interpretación que ofrecemos es bastante hipotética, y se basa más en la glosa que en el aspecto formal de los enunciados. Los otros dos textos son más genuinos, aun cuando tampoco se han librado de las contingencias mencionadas. En ambos casos, la interpretación que ofrecemos ha sido ampliamente fundamentada en Cerrón-Palomino (2013a, Parte II, ensayo 14: § 3), con respecto a los textos de Quiroga, y Cerrón-Palomino (2015, pp. 438-440), para los de Betanzos. Notemos, finalmente, que los rasgos propios del quechua «de los yngas» aparecen en cursivas.

I. Cieza de León (1551)

1. <ancha hatun apo, *yndechori*, canpa çapalla apo tuco pacha *camba oya xulla*>
|ancha hatun apu, indi churi, qam-mi sapa-lla apu; tukuy pacha qam-da uya-
šu-nki, šullull|
«muy grande y poderoso señor, hijo del Sol, tú solo eres señor; todo el mundo te oya en verdad» (XX, 58-59).
2. <Guaynacapa *Ynga* çapalla tuquillata oya>
|Wayna qhapaq, Inqa sapalla; tukuy llaqta uya-šu-nki|
«Guaynacapa solo es el rey; a él oyan todos los pueblos» (LXII, 179).

3. <ancha hatun apo mico *camba*>
|ancha hatun apu, mikhu-y qan-ba|
«muy gran señor, come tú esto» (LXVI, 193).
4. <*xulluy* ancha misqui cay>
|šullull ancha mišk'i kay|
«en verdad ques muy dulce esto» (LXVI, 193).

II. Betanzos (1551)

1. <aco çapa *ynga* aucayquita *atixũ* llacxainioc *tiangui* cuna punchaupi>
|aku, sapa inqa, awqa-yki-ta ati-šun, llaša-y-ni-yuq tiya-nki kuna(n)
p'unchaw-pi|
«bamos solo Rey y venceremos a tus enemigos que oy en este día ternas contigo prisioneros» (I, VII, 12).
2. <cay pacha tucoptin *atarixunxi* llapanchic runa caoçarispa aichantin ymanam cuna canchic>
|kay pacha tuku-pti-n ata-ri-šun-ši llapa-nchik runa, kawsa-ri-špa, aycha-ntin, ima-na-m kuna(n) ka-nchik|
«que quiere dezir desde que este mundo se acaba desde que nos emos de lebantar todas las gentes con uida y con esta carne bien ansi como agora somos» (I, XX, 49v-50).
3. <cañioc *aprandicangal* cañio *caprandicachun*>
|kay ñuqa-p randi ka-nqa kay ñuqa-p randi ka-chun|
«que dize este sera en lugar de mi persona/ ese sea en lugar de mi persona» (I, XXVII, 64).

III. Quiroga (1569)

1. <*A ingaya* a apoya maipi *Cangui* Capac ya *indi* yayaiqui guan chu *cangui* ya guacchai quicta hinapacchu çaquí guarcanguí capacya pusaguay are caillaiqui man casac *ingaya*, *suguita* [sic] ruroita mi cupullaguai *inguaya* [sic] caçau [sic] manchu sina ña caricui pachapi cauçaita monanichu pusaguai *indiya* pusaguai guanacaureya>

|¡A inga-ya, a apu-ya! ¿May-pi ka-ngi, qhapaq-ya? ¿Indi yaya-yki-wan-chu ka-ngi-ya? ¿Wakcha-yki-kta hina-paq-chu saqi-wa-rqa-ngi? ¡Qhapaq-ya, puşa-wa-y ari qaylla-yki-man ka-şaq, inga-ya! ¡Şungu-y-ta, ruru-y-ta mikhu-pu-lla-wa-y, inga-ya! ¿Kawsa-y-man-chu şina ñaka-ri-ku-y pacha-pi? ¡Kawsa-y-ta muna-ni-chu! ¡Puşa-wa-y, indi-ya, puşa-wa-y, wanaqawri-ya!|

«O Señor y Rey mio; o gran Señor, ¿A dónde estas Rey y Señor mio; estas, Señor, con tu padre y Señor nuestro Sol? ¿Y para esto desamparaste y dexaste a tus pobres? Señor y Rey mio, llevame, pues, y estare a par de Ti, Señor Rey mio. Suplicote que comas mi coraçon y mis entrañas: ¿puedo yo vivir con tantos y tan grandes trabajos? ¿Quiero yo vida? Llevame, Sol mio y Señor, llevame Dios mio y Hacedor mio».

2. <Ay, Ay, ymanam señor ya, y ma manta *maca huangui* a Dios ya>

|¡Ay, ay, ima-na-m, señor-ya? ¿Ima-manta maqa-wa-ngi-ya, Dios-ya?|

«¿Qué es esto señor? ¿Por qué causa me castigas y me das, o señor Dios?»

3. <Pichare rimarca Castilla psiminta chicalla señoria, chicalla apoya; y ma hochay manta *açota huangui*, a Dios ya>

|¡Pi-ch-ari rima-rqa Castilla-p şimi-n-ta! ¡Chhika-lla, señor-ya, chhika-lla apu-ya! ¿Ima hucha-y-manta azota-wa-ngi-ya, Dios-ya?|

«¿Qué se yo quien hablava lengua de Castilla? No mas, señor mio: no mas, capitan; por qué culpa o causa me açotas, o señor Dios?»

4. <Chicalla señor ya villa sacmi apoya>

|¡Chhika-lla, señor-ya! ¡Willa-şaq-mi, apu-ya!|

«No mas, señor mio, que yo, hablare capitan».

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de (1954 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. En *Obras* del P. Acosta (pp. 3-247). Madrid: BAE, Ediciones Atlas.
- Adelaar, Willem F. H. (2010). Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara. En Peter Kaulicke *et al.*, eds., *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario* (pp. 239-254). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Adelaar, Willem F. H. (2012). Cajamarca Quechua and the expansion of the Huari State. En Paul Heggarty y David Beresford-Jones, eds., *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy* (pp. 197-217). Oxford: Oxford University Press.
- Adelaar, Willem F. H. (2014). La historia lingüística andina: una visión de consenso en transformación. En Marisa Maalvestitti y Patricia Dreidemie, eds., *III Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas. Actas* (pp. 13-24). Río Negro (Argentina): Universidad Nacional.
- Beresford-Jones, David & Paul Heggarty (2010). Broadening our horizons: towards an interdisciplinary prehistory of the Andes. En Peter Kaulicke y otros, eds., *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario* (pp. 61-84). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Betanzos, Juan Díez de (2014 [1551]). *Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y narración de los incas*. Edición y notas de Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987). *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: Hisbol-IFEA.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1988). *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. La Paz: Hisbol.
- Castro, Cristóbal de & Diego de Ortega y Morejón (1968 [1558]). Relación de Chincha. En *Biblioteca peruana* (III, pp. 478-489). Lima: Editores Técnicos Asociados.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1990). Reconsideración del llamado quechua costeño. *Revista Andina*, 16(2), 335-409.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2000). *Lingüística aimara*. Cuzco: C.E.R.A. «Bartolomé de las Casas».
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2003). *Lingüística quechua*. Cuzco: C.E.R.A. «Bartolomé de las Casas».
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2006). *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2008). *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2010). Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes Centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua. En Peter Kaulicke *et al.*, eds., *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario* (pp. 255-282). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2012). Unravelling the enigma of the ‘particular language’ of the Incas. En Paul Heggarty y David Beresford-Jones, eds., *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy* (pp. 265-294). Oxford: Oxford University Press.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2013a). *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2013b). *Tras las huellas del Inca Garcilaso: el lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado*. Boston: Latinoamericana Ediciones.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2015). Betanzos como quechuiista. *Betanzos y el Tahuantinsuyo*. En Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino, eds., *Betanzos y el Tahuantinsuyo*, (pp. 29-39). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cieza de León, Pedro de (1984 [1553]). *Crónica del Perú. Primera Parte*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cieza de León, Pedro de (1985 [1551]). *Crónica del Perú. Segunda Parte*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cobo, Bernabé (1956 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo. Obras del P. Bernabé Cobo*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1943 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1944 [1617]). *Historia general del Perú*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Glave, Luis Miguel (1989). *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVII/XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- González Holguín, Diego (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- González Holguín, Diego (1975 [1607]). *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca*. Edición facsimilar. Cabildo Vaduz-Georgetown: Franz Wolf, Heppenheim a.d.B.
- Hardman de Bautista, Martha J. (1975 [1966]). El jaqaru, el kawki y el aymara. En *Actas del simposio de Montevideo* (pp. 186-192). México: Galache.

- Hardman de Bautista, Martha J. (1985). Aymara and Quechua: languages in contact. En Harriet E. Manelis Klein y Louisa Stark, eds., *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect* (617-643). Austin, Texas: The University of Texas Press.
- Heggarty, Paul & David Beresford-Jones (2010). Archaeology, language, and the Andean past: principles, methods, and the 'New State of the Art'. En Peter Kaulicke *et al.*, eds., *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario* (pp. 29-60). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Heggarty, Paul & David Beresford-Jones (2012). A cross disciplinary prehistory for the Andes? Surveying the state of the art. En Paul Heggarty y David Beresford-Jones, eds., *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy* (pp. 409-434). Oxford: Oxford University Press.
- Heggarty, Paul & Adrian J. Pearce (eds.) (2011). *History and Language in the Andes*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Heggarty, Paul & David Beresford-Jones (eds.) (2012). *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press.
- Huerta, Alonso de (1993 [1616]). *Arte breve de la lengua quechua. Edición y estudio introductorio de Ruth Moya*. Quito: Proyecto Educación Bilingüe Intercultural y Corporación Editora Nacional.
- Itier, César (2000). Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII. En Luis Millones *et al.*, eds., *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (pp. 47-59). Osaka: National Museum of Ethnology.
- Itier, César (2011). What was the Lengua General of Colonial Peru? En Paul Heggarty y Adrian J. Pearce, eds., *History and Language in the Andes* (pp. 63-85). New York: Palgrave Macmillan.
- Itier, César (2013). Las bases geográficas de la lengua vehicular del imperio inca. *Bulletin de l'Institut Français d'Études andines* 42(2), 237-260.
- Julien, Catherine J. (1983). *Hatunqolla: a View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region*. Berkeley: University of California Press.
- Kaulicke, Peter y otros (eds.). 2010. *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario. Boletín de Arqueología*, 14. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Mannheim, Bruce (2008). Diez de Betanzos, Juan (?-1569). En Joanne Pillsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (pp. 186-190). Oklahoma: Oklahoma University Press.
- Molina, Cristóbal de (1573). *Relacion de las fabulas i ritos de los Ingas*. Madrid: Biblioteca Nacional, ms. No. 3169.
- Ocaña, Diego de (2010 [1605]). *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1590-1605*. Madrid-Berlín: Iberoamericana y Vervuert.

- Ondegardo, Polo (2012 [1561]). Informe al Licenciado Briviesca [...] sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. En Gonzalo Lamana Ferrario, ed., *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo* (pp. 139-204). Lima: IFEA y CBC.
- Ondegardo, Polo (2012 [1571]). Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño. En Gonzalo Lamana Ferrario, ed., *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo* (pp. 217-326). Lima: IFEA y CBC.
- Oré, Jerónimo de (1992 [1598]). *Symbolo Catholico Indiano*. Ed. facsimilar. Lima: Australis.
- Parker, Gary J. (2013 [1963]). *Trabajos de lingüística histórica quechua*. Compilación, traducción y edición de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Pérez Bocanegra, Juan (1631). *Ritval formulario e institucion de curas*. Lima: Geronymo de Contreras, editor.
- Quiroga, Pedro de (2009 [1569]). *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los «Coloquios de la verdad» de Pedro de Quiroga*. Madrid-Berlín: Iberoamericana y Vervuert.
- Ramos, Gabriela (2011). Language and Society in Early Colonial Peru. En Paul Heggarty y Adrian J. Pierce, eds., *History and Language in the Andes* (pp. 19-38). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Santillán, Hernando de (1968 [1563]). *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. Biblioteca Peruana. Tomo III. Lima: Editores Técnicos Asociados.
- Santo Tomás, Domingo de (1994a [1560]). *Grammatica de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, transliteración y estudio preliminar de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Cultura Hispánica.
- Santo Tomás, Domingo de (1994b [1560]). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, transliteración y nota preliminar de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Cultura Hispánica.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1965 [1572]). *Historia indica* (CXXXV, pp. 195-279). Madrid: BAE, Ediciones Atlas.
- Szemiński, Jan (2003). Acerca de las posibilidades de encontrar huellas de una larga tradición histórica en las fuentes del siglo XVI y XVII. En Ana María Lorandi *et al.*, eds., *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra* (pp. 317-337). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Tercer Concilio Limense (1985 [1584-1585]). *Doctrina Christiana, y catecismo para instruccion de los Indios [...] con vn confesionario, y otras cosas [...]*. Edición facsimilar. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Torero, Alfredo (1964). Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2, 446-478.

- Torero, Alfredo (1972 [1970]). Lingüística e historia de la sociedad andina. En Alberto Escobar, comp., *El reto del multilingüismo en el Perú* (pp. 51-106). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Torero, Alfredo (1974). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Torero, Alfredo (1987). Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI. *Revista Andina*, 10, 329-405 (con debate).
- Torero, Alfredo (1995). Acerca de la lengua chinchaisuyo. En César Itier, comp., *Del siglo de oro al siglo de las luces* (pp. 13-31). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- Torero, Alfredo (2001). *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: IFEA y Horizonte.
- Valera, Blas (2014 [1586]). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*. Edición interpretada, modernizada y estudio preliminar de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Instituto Riva Agüero.
- Zárate, Agustín de (1995 [1555]). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

LOS PRIMEROS AÑOS DEL ESPAÑOL EN EL PERÚ

Carlos Garatea G.

Pontificia Universidad Católica del Perú

En pocas ocasiones la lengua ocupa un lugar de referencia cuando se narra la historia del Perú, y, es aún menor su presencia —al extremo de pasar desapercibida— cuando se ofrece una historia de la literatura peruana. Sin embargo, aunque silenciada su relevancia, el objeto de una u otra historia siempre se materializa en lengua. Es una paradoja que podría explicarse por la íntima y familiar relación que tienen los hablantes con ella. Su inmediatez la vuelve invisible. Este capítulo rema a contracorriente y ofrece algunas noticias —breves y sencillas— sobre el español que llegó al Perú en el siglo XVI y entró en contacto con lenguas indígenas que, de buenas a primeras y sin ninguna justificación distinta a los fines de la conquista española —la codicia y la dominación— fueron arrinconadas y sometidas a un tormentoso y cruel proceso de empequeñecimiento territorial y a una discriminación que, con el tiempo, hizo converger la percepción negativa de las lenguas americanas con los rasgos étnicos de sus hablantes y viceversa.

1. EL ESPAÑOL LLEGA A AMÉRICA

Cuando Colón avista las orillas de Guanahani, la lengua española, surgida en el reino de Castilla, empieza su difusión en un territorio apenas vislumbrado por el ilustre navegante genovés. Con Colón no solo llegan gente, ideas y cosas al Nuevo Mundo sino que en sus carabelas también llega una lengua que culminaba una secular expansión desde el norte de la Península Ibérica, a manera de cuña invertida, en concomitancia con la llamada Reconquista. Y, así, sin saberlo, en medio del Caribe, a cientos de kilómetros de distancia de Palos de la Frontera, el azar y la temeridad de los navegantes daban inicio al mayor proceso de irradiación que tendría una lengua europea en la historia de Occidente. De Guanahani, la lengua española

se catapultó a un continente con otras lenguas y culturas, en boca de expedicionarios que, con el paso de los años, cruzaron el océano en búsqueda de fortuna y recorrieron América alterando la vida de millones de personas e imponiendo un nuevo régimen político, nuevas creencias y nuevas modalidades de comunicación. De esa manera, el antiguo dialecto castellano, convertido en lengua española, pasó a ocupar un continente y a transformarse en medio obligado de expresión para varios miles de individuos¹.

Para explicar las dimensiones y consecuencias de la llegada del español al continente y, en particular, al Perú, hay que retroceder un poco. El dialecto castellano recibió un impulso fundamental —para ensanchar su radio de influencia y su prestigio— de la producción textual alentada en el siglo XIII. Durante los reinados de Fernando III y Alfonso X fue —digamos así— promovido a lengua de la Cancillería, lo que devino en su cultivo como lengua escrita de la documentación oficial. Los reyes necesitaban asegurar un código común que les permitiera ejercer su poder sobre los territorios recuperados y sobre poblaciones que, con rapidez, adoptaban el castellano como vehículo de comunicación oral (cfr. Lodaes, 1995, pp. 53, 55). El latín había quedado atrás y otras variedades románicas ocupaban su lugar. El castellano ingresa de ese modo, como lengua escrita, a las tareas jurídicas y administrativas y, con ellas, lenta pero firmemente, consolida su prestigio en el imaginario peninsular. Eran tiempos en los que leyes y ordenanzas presumían de garantes absolutos del poder imperial, del orden y del dominio que requiere un Estado para afianzar sus políticas. De esa manera, la lengua empleada en las normas adquirió un nuevo valor: ser la lengua de un Estado², la expresión del poder. Fue sin embargo más tarde, cuando América nace en el horizonte europeo, que el pensamiento humanista estampó la idea de lengua nacional. Durante el reinado de Isabel y Fernando se proclamó al castellano como lengua del Imperio. Fue Nebrija, un humanista de formación, el encargado de codificarlo por primera vez y de adscribirlo a los reyes católicos. Su famosa *Gramática castellana* de 1492 es obra fundamental para entender tanto el tratamiento y el registro de las lenguas amerindias como las exigencias de formación que impuso la Corona en sus colonias americanas durante tres o cuatro siglos.

¹ Los textos de Adelaar y Cerrón-Palomino incluidos en este volumen permiten tener una idea de la magnitud que supuso la llegada del español al continente americano y su imposición en comunidades con otras lenguas y culturas.

² Aunque podría discutirse si en efecto se trata ya de un Estado, uso el término para entender el proceso general en el que una lengua cambia de estatus en el imaginario y su relación con el ejercicio del poder político.

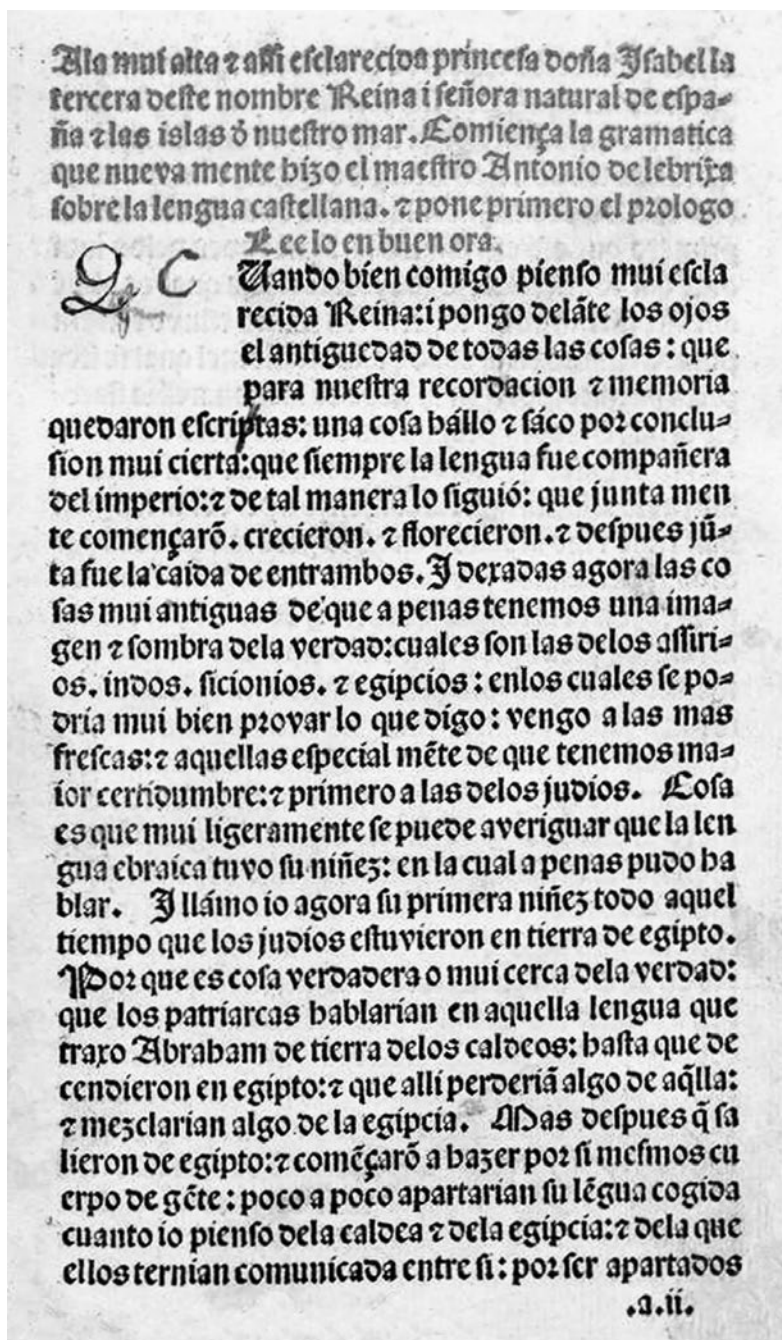


Ilustración 1. Prólogo de la *Gramática* (1492) donde, Antonio de Nebrija le explica la utilidad de su libro a la reina Isabel la Católica: «que siempre la lengua fue compañera del imperio». Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

La figura y la obra de Nebrija cruzan, como hilo conductor, la confección de gramáticas y vocabularios coloniales, por ejemplo³. Cabe decir, por cierto, que tras Nebrija se oculta una idea de lengua afín a la manera en que los imperios suelen entender las relaciones sociales: un centro que norma y prescribe, que ataja los desvíos y las conductas que ponen en peligro el control y la uniformidad⁴. La idea de lengua cae en ese marco y con esa orientación llega al Perú⁵.

Por otra parte, la regularidad que proyectan la escritura y la gramática, las dos más notables expresiones de lo que fueron los siglos XV y XVI en materia de medio y descripciones de lenguas, hace creer que la realidad lingüística es homogénea, que carece de aristas y es ajena a fisuras, como sucede también con la concepción de Imperio, idealmente compacto e invariable. Sin embargo, hay noticias de la misma época que ofrecen una imagen distinta: la de una lengua española fragmentada en el espacio, variable en lo social, un complejo de usos y modalidades verbales que se asemeja más a un mosaico que a una superficie plana, regular y monocroma. Entre quienes resaltan la variación, habría que citar al extremeño Gonzalo Correas, en cuyo *Arte de la lengua española castellana* [1625] alude a su entorno verbal en la frontera del XVI y XVII de la siguiente manera:

Ase de advertir que una lengua tiene algunas diferencias, fuera de dialectos particulares de provinziyas, conforme a las edades, calidades, i estados de sus naturales, de rusticos, de vulgo, de ziudad, de la xente mas granada, i de la corte, del istoriador, del anziano, i predicador, i aun de la menor edad, de muxeres i varones: i que todas estas abraza la lengua universal debaxo de su propiedad, siervo i frase; i cada uno le está bien su lenguaxe, i al cortesano no le está mal escoxer lo que parece mexor a su proposito como en el traxe: mas no por eso á de entender que su estilo particular es toda la lengua entera, i xeneral sino una parte, porque muchas cosas que él desecha, son mui buenas i elegantes para el istoriador, anziano i predicador i los otros (Correas, 1954, p. 144).

³ Al respecto véase el artículo de Bendezú y de Ezcurra en este volumen.

⁴ Dicho sea de paso, la Real Academia Española nació con orientación similar en el siglo XVIII.

⁵ La bibliografía sobre los hechos mencionados es extensa. Para tener un panorama del conjunto remito a Cano Aguilar (1999; 2004), Eberenz (2000), Lapesa (1980; 1992), Lara (2004; 2014) y Rivarola (2007). Me he ocupado de algunos de estos temas en Garatea (2004; 2010).

EL INGENIOSO
HIDALGO DON QUI-
XOTE DE LA MANCHA,

Compuesto por Miguel de Cervantes
Saavedra.

DIRIGIDO AL DVQUE DE BEIAR,
Marques de Gibraleon, Conde de Benalcaçar, y Baña-
res, Vizconde de la Puebla de Alcozer, Señor de
las villas de Capilla, Curiel, y
Burguillos.

Año,



1605.

CON PRIVILEGIO,
EN MADRID Por Juan de la Cuesta.

Vondese en casa de Francisco de Robles, librero del Rey nro señor.

Biblioteca Nacional de España

Ilustración 2. Portada de la primera edición del *Quijote*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1605. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

Si este fragmento expresa claramente la compleja realidad del español hacia fines del XVI, cuando en paralelo era impuesto en el Virreinato peruano, un siglo antes, cuando las tropas de Pizarro tenían solo dos años de haber irrumpido en Cajamarca, en 1535 Juan de Valdés⁶ cuestiona la propuesta de Nebrija precisamente por considerarla expresión de una de las modalidades de habla, la andaluza, no la castellana. El pasaje es este:

Valdés.- [...] ¿Vos no veis que, aunque Librixa era muy doto en la lengua latina (que esto nadie se lo puede quitar), al fin no se puede negar que era andaluz y no castellano, y que scrivió aquel su Vocabulario con tan poco cuidado que parece averlo escrito por burla? Si ya no queréis decir que hombres imbidiosos por afrentar al autor an gastado el libro.

Pacheco.- . En esso yo poco m'entiendo, pero ¿en qué lo veis?

Valdés.- . En que, dexando aparte la ortografía, en la qual muchas vezes peca, en la declaración que haze de los vocablos castellanos en los latinos se engaña tantas vezes que sois forçado a creer una de dos cosas: o que no entendía la verdadera sinificación del latín (y ésta es la que yo menos creo) o que no alcançava la del castellano, y ésta podría ser, porque él era de Andalucía, donde la lengua no sta muy pura (Valdés, 1989, p. 7).

No es necesario insistir en que ambos fragmentos, con un siglo de diferencia, expresan una realidad lingüística distinta a la imagen homogénea y regular mencionada hace un momento. Lo que queda claro, entonces, es que la variación es el estado natural de una lengua. La propia creación literaria del Siglo de Oro daría cuenta de la diversidad social y diatópica que caracteriza al español de la época. Tal vez en eso radica la dificultad de precisar si es posible hablar de una norma culta, ciertamente, escrita. En *El Quijote* [primera parte, 1605], para citar un caso muy conocido que, evidentemente, refleja el español del siglo XVI, el lector reconoce cómo emplea Cervantes la heterogeneidad verbal del entorno cuando caracteriza a sus personajes. Sancho habla como Sancho y no como don Quijote, por ejemplo. Cada uno de los personajes emplea vocabulario y fraseología que ilustra la variación social de la lengua. No es distinto el panorama si retrocedemos en el siglo y llegamos a *La lozana andaluza* [1528], novela en la que el «habla popular» cumple una función medular a lo largo de toda la obra, alimentando la historia con dosis importantes de realismo y cotidianidad.

⁶ Noticias en la línea de lo señalado arriba y, en particular, para el *Diálogo de la lengua* (1535), por ejemplo Gauger (1996) y Rivarola (1998).

Obviamente esa diversidad fue trasladada a América, en proporciones que deben precisarse algún día. Lo sabido es que su llegada se dio por intermedio de migrantes de distinta procedencia, con varias modalidades dialectales en su haber, no obstante la preponderancia andaluza o meridional —sobre todo durante un primer momento—, pero que no excluyó la presencia de leoneses, castellanos y canarios. La información disponible da luces sobre cambios importantes en la procedencia geográfica de los migrantes conforme se afirma el poder español en suelo americano. Si nos atenemos a los datos conocidos, parece ser alta la presencia de toledanos en México y de caceños en el Perú durante siglo XVI. En cambio, Chile da la impresión de ser elegido por castellanos viejos y por vascos⁷. Claro que no es posible tomar a pie juntillas la procedencia registrada al momento del embarque. Sin embargo, aun haciéndose cargo de las distorsiones, los datos informan de una pluralidad de orígenes, no obstante la inicial primacía andaluza. A ello debe añadirse que el nivel de formación de esos migrantes parece ser muy cambiante; quiero decir, no se trata únicamente de individuos que pertenecen a los sectores bajos de la sociedad.

Rosenblat (1964) y luego Lope Blanch (2000), entre otros, ofrecieron testimonios que indican una presencia, digamos, importante de individuos educados, de hombres de letras. Lógicamente no es una regla ni una constante. La proporción de individuos con escasa fortuna y deficiente o nula formación cultural creció conforme se difundieron las noticias de América en Europa⁸. En algunas regiones, los centros de poder colonial tuvieron una presencia significativa de funcionarios de gobierno, clérigos, administradores de justicia, a quienes, por la documentación que dejan, se les puede atribuir una variedad, por lo menos, cuidada y, digamos, cercana a un estándar escrito. Si bien es plausible poner en entredicho la fidelidad de los datos, (¿cómo estar seguro de lo que declaran?), lo cierto es que permiten suponer en el Nuevo Mundo la vigencia de modalidades verbales y de usos de lengua próximos a los cánones tradicionales (o cultos) de la escritura, pero en convivencia con otras modalidades y usos, seguramente mayoritarios, alejados de ellos y restringidos a la oralidad.

⁷ La base poblacional y la diversidad dialectal son asuntos que merecen alguna atención cuando se reflexiona o estudia tanto la formación del español de América como cuando recuperamos los contextos del contacto inicial con las poblaciones andinas. Rivarola ofrece ideas y planteamientos de mucha importancia (1990; 2001, pp. 99-100). Para la base poblacional señalada cf. Boyd-Bowmann (1964), Lope Blanch (2003, p. 44) y Rosenblat (1964).

⁸ Por ejemplo, Lope Blanch (2003, pp. 34-35) recuerda que en el *Catálogo de pasajeros a Indias* consta que, entre 1539 y 1559, con la conquista de los territorios americanos prácticamente consumada, de un total de 4540 lugares, solo aparecen 25 labradores y un hortelano; en cambio, figuran 827 «hombres de letras» (clérigos, bachilleres, licenciados, etcétera). Añade Lope Blanch que, en 1513, Nuñez de Balboa pide al Consejo de Indias que no se permita viajar a más licenciados, debido a los problemas que originan con sus pleitos y litigios y que se resuelva la falta de labradores, carpinteros, sastres, herreros, etcétera.

En ese marco, el español entró en contacto con las lenguas amerindias⁹. La situación cambia obviamente mucho de país en país y de época en época. Pasa lo mismo con los efectos del contacto, incluso en el interior de un virreinato, hecho que contraviene el ideal regulador y la homogeneidad que transmiten la escritura y la gramática¹⁰. Claro que los resultados del contacto no produjeron una fractura entre el español peninsular y el de América. Las pruebas están a la vista. España y América (y en ella el Perú, por cierto) comparten una lengua histórica, el español, que ha desarrollado características reconocibles e identificables con unos lugares y no con otros; y ellas, al mismo tiempo que los distingue, coexisten con unidades comunes, con estructuras y voces que usan espontánea y libremente todos los hablantes de español. Dicho de otro modo: lo común no impide reconocer las diferencias, ni viceversa. Y, claro, no todas las diferencias se explican por influencia de las lenguas indígenas.

Para explicar el efecto del traslado e implante en América y, por cierto, en el Perú, Rivarola (1997b; 2005, p. 35) aludió al proceso como «reestructuración patrimonial». De acuerdo con él, los contextos que rodean la imposición del español ocasionaron cambios en la valoración y en el arraigo de las unidades. Hay casos de generalización a nivel fonético, morfosintáctico y léxico. Un caso de generalización es el *seseo*, fenómeno marcado diatópicamente como propio de variedades meridionales; otro podría ser el uso panamericano de *ustedes* que neutraliza la oposición deferencial-no deferencial, pero con una extensión menor que el primero, ya que en ciertos contextos —sobre todo formales— *vosotros* parece haber logrado sobrevivir. Otro caso sería el sistema etimológico *lolle* para objeto directo e indirecto, a pesar de que conviven usos *loístas* y *leístas*. Rivarola (2005, pp. 37 y ss) también señala algunos casos de particularización, es decir, fenómenos originariamente generales en el uso peninsular que limitan su uso en América, mientras que, en paralelo, la variedad general favorece otra variante o difunde un uso antes limitado. Así, por ejemplo, frente al general *reprender*, existen unidades como *resondrar* (<deshonrar < deshonorare) en el español del Perú y *retar* en el de Río de la Plata, unidades léxicas que, desde otra perspectiva, podrían ser valoradas como arcaísmos no obstante su actualidad y su vigencia en el español de ambos países (cf. Garatea, 2010).

⁹ Nuevamente remito a los trabajos de Adelaar y de Cerrón-Palomino incluidos en este volumen para comprender la magnitud del contacto de lenguas y la imposibilidad de extrapolar noticias y conclusiones de un lugar a otro, inclusive si nos situamos en un país como el Perú.

¹⁰ Este tema dio origen a hipótesis sobre la formación del español americano y su base común: Granda (1994, pp. 13-94) y Fontanella de Weimberg (1992) abogan por una *Koiné*. Rivarola (1997a; 2001b, pp. 59-100) defiende la variación inicial.

Si, por un lado, ocurre el proceso descrito, por otro, como señalé, el español entra en contacto con lenguas hasta entonces ignoradas, con historias particulares y con culturas asentadas en ellas que el europeo de entonces era incapaz de anticipar y muchas veces de comprender en su real dimensión. Por si fuera poco, la conquista instaaura una distribución asimétrica de la población. El grupo dominante retuvo el español como lengua exclusiva e hizo de las indígenas lenguas de segundo orden, sometidas y minusvaloradas. Adicionalmente, la cultura escrita y sus distintas modalidades de empleo acentuaron la distancia que separa el mundo español del indígena. En el caso del Perú, por ejemplo, la escritura y, con ella, tipos de discurso escrito invadieron el espacio comunicativo de la población andina y sobrepusieron a la segunda lengua, otra, la lengua escrita, con sus particulares exigencias mediales y cognitivas. La escritura trasladó así rutinas y prácticas empleadas durante siglos a una comunidad que carecía de ellas. A la lengua oral siguió, pues, la escrita. El Derecho, por ejemplo, impuso textos y tradiciones discursivas; algo similar sucedió con el discurso religioso. En el Perú, durante el siglo XVI, en contadas ocasiones, la población indígena alcanzó un dominio coordinado del español en sus dos dimensiones, la del uso coloquial y sonoro y la del uso lineal y gráfico. La norma era la coexistencia asimétrica de dos lenguas. El español en las alturas del poder y del sector español; las lenguas indígenas en el bajo, limitadas y confinadas a la comunicación oral en el interior de grupos étnicos locales. Sin embargo, con el pasar de los años, las mezclas, las novedades surgidas del contacto, fueron abriéndose paso hasta dejar huellas en los textos escritos en español. Parece claro que los textos elaborados por indígenas bilingües durante los siglos XVI y XVII están situados en el clima general de arraigo del español y ofrecen las primeras manifestaciones del contacto con las lenguas andinas en el Perú.

2. ESCRITURA, TEXTOS Y TRADICIONES

Considerar la historia de la escritura y de los textos no es tema de segundo orden cuando repasamos la historia del Perú, sin embargo es una historia pendiente. El poco entusiasmo que despierta puede deberse a que, en sentido estricto, no es una historia que evolucione linealmente y sea predecible. Todo lo contrario. Se trata de varias historias a la vez. Ellas se desarrollan en el tiempo y en el espacio de maneras distintas e inesperadas, generan cruces y divergencias imposibles de predecir, pero, en simultáneo, conservan vínculos que las unen como expresión cultural y como testimonio de lazos sociales orquestados en la historia de una comunidad y de modos y tipos de comunicación empleados por una colectividad de personas que ha sabido cultivarlos y esperarlos. La de los textos es, pues, una diversidad distinta a la de los usos orales

y está sujeta a otro tipo de normas, aunque mantiene vínculos evidentes con la lengua usada en el habla espontánea, aunque la relación no siempre es clara. Hay rasgos que saltan a la vista; otros, en cambio, son más difíciles de reconocer. La propia caracterización de los textos y de la escritura es un problema. Por ejemplo, no es complicado ponerse de acuerdo en torno a dónde está el alfabeto, a una letra y su tipo, a cómo es la caligrafía, a los signos de puntuación. En cambio, otra es la situación si nos preguntamos por el texto como totalidad y por sus tipos y funciones. Prevalecen los problemas si, por ejemplo, se pretende trazar límites entre textos jurídicos y administrativos o entre estos y los religiosos durante la Colonia. En ocasiones los tipos resultan inmediatamente reconocibles pero en otras los límites se evaporan y dan paso a fusiones y muestras de creatividad que impiden elaborar una tipología definitiva. Unidades de unos reaparecen en otros o, luego de haber persistido durante siglos, de pronto, desaparecen o limitan su uso a ciertos casos y circunstancias. Tal es la experiencia habitual del investigador cuando desempolva archivos y viejos documentos. Lo más evidente —y obvio— es que el discurso escrito y los textos integran el universo cultural irradiado en América. Y algo más: escribir es, en sí mismo, una práctica cultural, una actividad profundamente asociada a la formación, la experiencia y la percepción. Por su intermedio se conduce el impulso de satisfacer una necesidad personal (decirle algo a alguien) o de acatar una obligación impuesta y regulada por una actividad (la escribanía, por ejemplo) que establece parámetros fijos y predecibles de composición textual. El caso más claro es el de la práctica forense y los formulismos que predominan en su discurso y que, además, cambian de un tipo de texto a otro (p.e. de una denuncia a una memoria de bienes).

Ahora bien, para penetrar en textos coloniales, y no solo del XVI, conviene tener presente que los siglos XIV y XV «no constituyen un período unitario y aislado ni en temas ni en tipos de textos ni en modos de discurso» (Santiago, 2004, p. 533). Desde fines del XIV hasta los inicios del XVI, el rasgo que prevalece es el desarrollo y la diversificación de la cultura escrita en lengua castellana, tiempo en que Europa atravesaba años de crisis y restricciones, en lo público y en lo privado. Eberenz piensa que es en reacción a ese entorno que se buscan explicaciones y respuestas en los libros. Surge «una demanda creciente de textos capaces de responder a las distintas cuestiones planteadas por la vida social» (Eberenz, 2000, p. 13). Aumenta la lectura de tratados médicos, de libros de caballería y de ideales que inyectan aliento y mística en los lectores. La vida común regresa a la literatura con animadas dosis de realismo popular, envuelta en frases, palabras y voces del habla común y popular, antes proscritas por su divorcio de los modelos de prestigio. De manera que lo que se tiene es una heterogeneidad de tipos y estilos textuales. En ellos convergen ingredientes que proceden —recuerda Eberenz (2000, p. 16)— del latín, de etapas antiguas

del castellano (los arcaísmos de la cronística y de los libros de caballería), de lenguajes técnicos como los del Derecho o la Teología, o del habla coloquial y popular¹¹.

Ese es el universo discursivo desde el que se dan las noticias peruanas. Con él se escribe y se interpreta el mundo indígena. Y por las mismas razones es que la correspondencia entre escritura y oralidad debe ser puesta siempre en entredicho y sometida a un análisis crítico que tenga al texto, al lugar de ocurrencia y a su función, consagrada en una tradición textual, como criterios ineludibles para el estudio e interpretación de textos del pasado. Un texto es, por ello, un acto verbal complejo, sujeto a diversos factores, con efectos igualmente diversos, que inciden en la configuración del discurso, y que, antes de producir un retrato fiel de la oralidad, sobreponen capas, de distinto grosor y complejidad, que desvirtúan la pretendida simetría entre oralidad y escritura y responden a tradiciones discursivas y modalidades de escritura que tienen sus respectivos fundamentos e historias (Garatea, 2010, p. 66).

3. EXPRESIONES ESCRITAS DEL CONTACTO INICIAL

En ese sentido, del mismo modo que en el hablar, en la producción de un texto también intervienen modelos que vinculan a los individuos de maneras explicables únicamente por la cultura y las tradiciones. Un texto no es una creación absolutamente inédita. Escribir es ya adscribirse a una tradición, a normas para elaborar textos que deben ser conocidas por el destinatario para que pueda juzgar el contenido. Sin ese lazo previo, no hay posibilidad de éxito. A ello se debe que el aprendizaje de la lectura y de la escritura implique, desde siempre, el dominio de tipos de textos y de las situaciones de uso asociadas a ellos¹². Lo que la persona aprende no se reduce a una destreza manual. Ella aprende, por ejemplo, a elaborar tipos de textos, aprende a emplear parámetros de composición y de ilación discursiva, estructuras sintácticas y el vocabulario habitual en cada tipo, entre otras cosas. El efecto es de tal magnitud que un individuo puede tener dificultades para elaborar un texto pero puede no tenerlas para señalar a qué tipo de texto pertenece lo que tiene ante los ojos a partir de la presencia o de la ausencia de las palabras y frases que reconoce o del contexto en el que ocurre (Garatea, 2010, p. 68).

¹¹ Dejo de lado un abanico de cambios estructurales en el español de la época. Al respecto: Cano Aguilar (2001b; 2002; 2003a; 2003b), Company (2001, 2006), Eberenz (2000; 2004), Girón Alconchel (2004a; 2004b), Herrero Ruiz de Loizaga (2003), entre otros.

¹² Simplifico al extremo las ideas e hipótesis que sobre medio y concepción exponen Koch & Oesterreicher (1985; 1990; 2001; 2007) y que han generado un desarrollo notable en la historia de la lengua. En relación con esta línea de trabajo remito a López Serena (2002; 2011).

Me parece que estas ideas, aplicadas a los textos coloniales, dan luces sobre los resortes que sostienen los textos indígenas escritos en el Perú durante los siglos XVI y XVII. Por su intermedio se complementa, además, el juicio que expuso Cuervo, en 1901, en torno a los registros de las diversas modalidades de hablar español:

Así pues la lengua se ha acomodado de una manera general en América y especial en cada país a las necesidades que le incumbe satisfacer; pero, además, las circunstancias con que se introdujo y la vida de esas sociedades nuevas hubieron de producir modificaciones más íntimas. Por haberse formado los primeros núcleos de población de individuos de diferentes clases y comarcas su vocabulario y fraseología debió de nivelarse sobre la base de términos generales de todos entendidos y con el rasero de la lengua oficial y administrativa, aunque predominando ocasionalmente algunos términos locales si era notable el contingente de alguna provincia española (Cuervo, 1901, p. 57).

Traigo a colación este fragmento porque es en textos inscritos en la administración colonial donde aparecen valiosas huellas del contacto lingüístico con las lenguas andinas, como se verá en un momento. Son huellas que sobresalen en la homogeneidad de textos con funciones tradicionalmente reguladas y que expresan —para decirlo con Cuervo— el acomodo del español a las necesidades que le incumbe satisfacer en cada país. Por otra parte, la existencia de esos textos es ya indicio de los canales y los niveles de difusión y adopción del español por parte de un sector —privilegiado, por cierto— de indígenas. Lo señalo porque no son modalidades que puedan aprenderse sin contar con alguien que haga de maestro. Podemos ignorar los métodos y las razones de la enseñanza, pero ello no nos impide reconocer la existencia de redes que contribuyeron con la difusión del español, en lo oral y en lo escrito, y que forman parte del complejo proceso de contacto de lenguas que caracteriza al siglo XVI y, claro está, que expresan lo que entendemos por la historia del español del Perú¹³.

Para ilustrar lo expuesto voy a considerar una partícula invariable que salta rápidamente a la vista cuando se trabaja con textos coloniales y a la que dediqué un estudio años atrás (Garatea, 2006b). Me refiero al conector *Y*, con sus variantes (*e*, *et*)¹⁴, en principio simple conjunción, cuyo uso abunda desde los catecismos políticos-morales del siglo XIII, hasta bien entrado el XV (Bustos Tovar, 2002). Estas formas unen segmentos, configuran el sentido y cohesionan el contenido. Son fáciles de encontrar en las crónicas y saturan los textos jurídicos y administrativos. Probablemente el exceso en los últimos se explique por ser discursos cuyo contenido exige un cuidado

¹³ En este marco, resultan de la mayor importancia los trabajos de Durston (2003; 2007; 2008).

¹⁴ Retomo algunas ideas y ejemplos expuestos en Garatea (2006a, pp. 319-321; y 2006b). También remito a mi trabajo del 2004.

particular en la progresión de los argumentos y en la secuencia lógica resultante. En el discurso jurídico, aunque no solo en él, la jerarquía conceptual y el orden cronológico son características fundamentales y de ellos dependen muchas veces los efectos y el éxito que se quieren alcanzar con la elaboración de un texto. A *Y* se suman, por cierto, con similar función argumental, *ítem* y *otrosí*¹⁵. Menéndez Pidal (2005) identifica esa unidad */e/* como característica del estilo de Alfonso el Sabio y ofrece esta explicación: «a los hábitos de la lengua hablada se debe la superabundancia de la conjunción copulativa *e*. Según el uso antiguo (que se documenta de forma paralela en francés), se antepone a todos los miembros de una enumeración, por larga que sea, como ocurre en el Prólogo de la *Estoria de España*» (Menéndez Pidal, 2005, p. 530).

Dicho de otro modo, sería la oralidad la responsable de esos usos. Es una manera sutil de aludir también a la falta de pericia del escribiente. Sin embargo, Stempel (1972) tiene otra opinión. Para él no se debe a los hábitos de la lengua hablada, ni a la impericia del escritor. Lo que ocurre, según Stempel, es una tradición, una manera asegurada en la escritura para estructurar el discurso y reforzar la cohesión y la jerarquía de los argumentos. De manera que lo que se tiene es una necesidad comunicativa que habría cristalizado en una forma de composición textual. Su utilidad quedó demostrada durante la Edad Media, haciéndose típica del relato histórico (p.e. crónicas), del mundo jurídico (p.e. ordenanzas, memoriales, acusaciones, etcétera) e incluso, en ocasiones, de textos del ámbito privado (p.e. cartas).

En este sentido vale la pena observar la continuidad de esa tradición como indicador de un rasgo inscrito en una lengua, el español, que llega al Perú, entra en contacto con otras lenguas, e impone e irradia tradiciones aseguradas y conservadas durante siglos al otro lado del océano.¹⁶ Esa es la historia del español durante el siglo XVI en el Perú. Si trazamos la ruta, —al menos parcialmente—, por ejemplo, el conector *y* aparece ya en *La Fazienda de Ultramar*, obra atribuida al arzobispo don Raimundo, en 1152. La versión castellana debió escribirse durante el siglo XIII (Lapesa, 1980, pp. 233-234). De ese texto procede el siguiente pasaje:

E a la noch era beudo Holofernus e matolo Judit con su espada misma, taiole la cabeça e metiola en. i. talega e aduxola a la villa; e aduxo el guarnimento que era [...] e fue la huest desbaratada e fuyeron todos. E salieron los de la villa con grand alegría e robaron el albergada e ganaron mucho (cit. Cano Aguilar, 2002, p. 222).

¹⁵ A ellas podrían añadirse otras estructuras como *porque*, *e aunque*, *e pues*, *e assi como*, *e como*, *e tan bien*, *e assi*, *e en esta razón*, *e demás*, *e quando*, *e luego*, etcétera (Bustos Tovar, 2002, p. 67). Todas son formas usadas en documentos coloniales.

¹⁶ Para otros casos, analizados desde esa perspectiva, véanse Garatea (2010; 2011) y Rivarola (1990; 2001).

En América está registrado, por ejemplo, a pocos años del Descubrimiento, en 1509, en una confesión por maltratos, efectuada en Santo Domingo:

E luego el dicho señor alld mayor mando desnudar al dho gonçalo de njiebla e fue desnudo e la mando atar los braços Alonso Sanches moreno carçelero de la dicha villa de santiago [...] prometio de dezir verdad de lo que supiese e fuese preguntado e syendo preguntado çerca deste hecho [...] (cit. Fontanella de Weinberg, 1993, p. 8)¹⁷.

Luego, en 1545, puede vérselo en una causa seguida por el Santo Oficio de la Inquisición contra el Gobernador del pueblo de Anguitlan, en México:

E despues de lo susodicho, en diez e nueve dias del mes de junio del dicho año, estando en el Abdiencia de la Santa Ynquisiçion, el señor Ynquisidor mando pareçer ante si al dicho don Françisco, governador del pueblo de Anguytlan. E siendo presente le pregunto por lengua [...] Y el dicho don Françisco dixo [...] E luego, el señor Ynquisidor [...] (cit. Fontanella de Weinberg, 1993, p. 91).

Claramente emparentado con los fragmentos y textos citados está un documento de 1590, rubricado por el escribano andino Juan Alonso Napampoma, en el marco de un juicio de residencia realizado en la provincia de Jauja y publicado por Rívarola (2000, p. 41). Repárese, por cierto, que los ejemplos ofrecidos proceden de la esfera del Derecho. Lo mismo podría decirse del documento andino que cito aquí. Su lectura muestra, por una parte, las interferencias del quechua materno del autor, y, por otra, confirma que el cargo de escribano continuó en manos de indios ladinos no obstante la prohibición de Felipe II y la consiguiente ordenanza del virrey Toledo de 1577. La presencia del patrón señalado en los ejemplos anteriores reaparece en la pluma de un bilingüe. Su testimonio es, por cierto, la confirmación de que, durante el siglo XVI, un sector de la población —una minoría— aprendió a escribir (y a leer) seguramente gracias a curas, doctrineros y escribanos. Desde otro ángulo, el ejemplo confirma la existencia de redes y circuitos —ajenos a los registros oficiales— que contribuyeron a irradiar el español en el Perú y que, por tanto, esas redes son también dimensiones del contacto de lenguas que valdría la pena explorar para ampliar el horizonte y la perspectiva analítica cuando describimos la situación del español y de las lenguas andinas durante el periodo colonial. El caso es que Napanpoma dejó este edicto:

En este pueblo de Sancta Ana de Cincos, 21 deas de el mes de henero de mil y quinientos noventa años, ande el don Felipe Guaraga, el alcalde, y don Pedro

¹⁷ He modificado ligeramente las representaciones fonéticas en este y en el tercer ejemplo para facilitar la lectura.

Paytanca, rregedor hordenareos por el rre nuestro señor por su magestad, y a mí, escriuano nombrado, paricio este edito [...] y luego yo el dicho scriuano ley [y] notifiqué este edito por los dichos caciques [...] y se an dado a las calles con un pregonero [...]. Al pregonero dada e bozes y pregonado y a los dichos caciques deste dicho pueblo oydo y los notificaciones y pregonandos, y los firmaron de su nombres (cit. Rivarola, 2000, p. 41).

Pues bien, los tres ejemplos —incluido el peruano por cierto— muestran cómo la historia de una lengua es, por una parte, la historia de continuidades, de formas verbales que persisten y trascienden los episodios que encuentran a lo largo del tiempo, y, por otra, es también la historia de quiebres, de cambios y de contactos con otras lenguas, hechos todos inherentes a su historicidad y que, a la vez, muestran claramente que la historia de una lengua es siempre la historia de una comunidad de hablantes. No es algo abstracto, ni regular. Todo lo contrario. Es una historia que, aunque sea posible identificar puntos comunes y similitudes entre espacios emparentados lingüísticamente, es, en todos los casos, una historia vivida de maneras muy distintas si nos atenemos a los hablantes, a su exposición y al tipo y grado de contacto y familiaridad que tienen con la lengua española. Dicho de otra manera: no todos los indígenas intervienen del mismo modo en el contacto con el español ni estuvieron en igualdad de condiciones ni tuvieron las mismas oportunidades para desarrollar una competencia bilingüe coordinada y aprender a hablar, leer y escribir en español.

Esa es la imagen resultante de las afirmaciones que ofrecen los documentos del XVI: un heterogéneo e incipiente aprendizaje del español. Pero las noticias no son coincidentes. Hay quienes celebran el dominio de la lengua del conquistador y quienes lo lamentan o lo interpretan como un potencial peligro. ¿Por qué la Corona ordena, el 21 de septiembre de 1543, a la novísima Audiencia de Lima que impida la venta de novelas profanas a los indios? ¿Simple precaución o ya había indios capaces de leer?¹⁸ El virrey Toledo, por ejemplo, en un primer momento, expresa su decepción ante el fracaso de la educación indígena, pero luego cambia de opinión y le escribe al Rey el 30 de noviembre de 1570: «También tengo escripto a vuestra magestad como no conviene que a estos reinos se traigan libros profanos y de mal exemplo porque lo recibirán los indios que muchos van ya sabiendo leer» (Tibesar, 1991, p. 127, n. 41). Años después, en alusión al altiplano, Bartolomé Álvarez, defensor de la erradicación de las idolatrías, cuenta, en *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II* [1588], haber visto a indios que adquirirían el manual de Monterroso y las *Siete Partidas* de Alfonso X,

¹⁸ Las dos preguntas fueron sugeridas por Tibesar (1991, p. 69).

con la finalidad de iniciar pleitos y «hacer mal» (Álvarez, 1998, p. 269)¹⁹. Sin embargo, un siglo después, el virrey del Perú, Melchor de Navarra y Rocafull, duque de la Palata, notifica a Carlos II, en 1682 y 1685, que «solo en la ciudad de los Reyes y en los valles se entendía la castellana»; en los Andes se encuentra tan conservada la lengua india «como si estuvieran en el imperio Inca», lo que «resultaba en lo político y espiritual el mayor impedimento para la crianza de esos naturales» (Konetzke, 1953, pp. 766-767; Solano, 1992, p. 188). Sea uno u otro el sentido de los juicios, todos aluden a una lengua en proceso de imposición general en el país.

4. UNA NOTA FINAL SOBRE LA ORALIDAD

El vacío documental que se tiene sobre esos primeros años del contacto ocasiona que la historia del español en el Perú del XVI sea una historia muy rudimentaria. Tal vez otro sería el caso si ella no se limitara a documentos escritos por monolingües. Rivarola publicó buen número de ellos en una recopilación del año 2009. Esos textos tienen la virtud de mostrarnos cómo sobreviven los procesos generales del español y cómo se reflejan las condiciones de vida, las necesidades y las angustias que impone el avance de la colonización. Pero, aunque sean parte de la historia del español peruano, es en aquellos que reflejan el contacto de lenguas donde el lector reconoce cómo se perfila el tejido lingüístico y cultural que hoy nos define como país complejo, asimétrico y diglósico. Por ello el énfasis recae aquí en textos escritos por bilingües. Un énfasis limitado a la escritura, ciertamente, porque es en la escritura donde se reflejan y deben explorarse los fenómenos que suceden en la oralidad. Un pasaje que expresa las condiciones de adopción del español por parte de la población andina, en el ámbito de la comunicación oral, es el siguiente. Lo tomo de Agustín de Zárate [1577], quien anduvo por tierras peruanas entre 1544 y 1545 y dice ser testigo de situaciones que lo autorizan a escribir que:

En todas las prouincias del Perú auía señores principales que llamauan en su lengua *curacas*, que es lo mesmo que en las Islas solían llamar *caciques*, porque los españoles que fueron a conquistar el Perú [...] no sabían los nombres en la lengua del Perú, nombráuanlas con los vocablos que de las tales cosas trayan aprendidos; y esto se ha conseruado de tal manera que los mismos indios del Perú, quando hablan con

¹⁹ Dicho sea de paso, Guamán Poma [1615] también cita a Monterroso: «el buen monterroso que escriuía cin mentira y cin cohecho nenguna» (1980, p. 361). Es Gabriel de Monterroso y Alvarado. Su *Practica civil y criminal e instruction de scriuanos*, publicada en 1563, tuvo derecho exclusivo de venta en las Indias gracias a la real cédula del 5 de febrero de 1569; Irving Leonard dice, en *Los libros del conquistador* [1949], encontrarlo entre los pedidos de libros que se hacen de Lima a España alrededor de 1583, con las también mencionadas *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio (Leonard, 1996, p. 187; p. 376, n.2). Este asunto es materia de un trabajo en curso pero me parece importante señalarlo aquí porque refuerza la idea de círculos o redes que colaboran con la difusión de la lengua y la cultura españolas en el mundo colonial.

los christianos, nombran estas cosas generales por los vocablos que han oydo dellos, como al *cacique*, que ellos llaman *curaca*, nunca le nombran sino *cacique*, y aquel su pan de que está dicho le llaman *maíz*, con nombrarle en su lengua çara, y al breuaje llaman *chicha*, y en su lengua, *açua*; y assí de otras muchas cosas (Zárate, 1995, p. 55).

El motivo del fragmento es claro: El trueque de voces quechuas por voces foráneas. Y señalo «foráneas» para resaltar que no debe pensarse que el proceso de adopción y contacto se limitó a términos y estructuras —digamos— patrimoniales, españolas. Con la lengua española llegó un número importante de voces procedentes de lenguas centroamericanas, entre otras. *Cacique* es voz taína; también *maíz*; en cambio *chicha* parece proceder de una lengua panameña. Las tres desplazaron a las equivalentes quechuas. Las tres fueron, por cierto, irradiadas en el Perú como unidades ya asimiladas al español. Dicho de otra manera: los indígenas aprendieron esas palabras como si fueran voces españolas²⁰. Y fue así cómo enraizaron en nuestra memoria histórica y en nuestros usos habituales de lengua.

Sobran, pues, razones para insistir en que la historia del español peruano durante el siglo XVI es una historia que se descompone en varias historias, muchas de ellas apenas reconocibles, otras presupuestas y, seguramente un gran número, la mayoría, silenciadas por el tiempo o condenadas a permanecer bajo el polvo de algún archivo. En cualquier caso, el panorama descrito en este capítulo permite que, tras su sencillez y brevedad, el lector aprecie una compleja historia de idas y vueltas en las que el español y las lenguas andinas son los protagonistas.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Bartolomé (1998 [1588]). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II*. Madrid: Polifemo.
- Boyd-Bowmann, Peter (1964). Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI. Bogotá: Caro y Cuervo.
- Bustos Tovar, José Jesús de (2002). Mecanismos de cohesión discursiva en castellano a fines de la Edad Media. En *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española* (pp. 53-84). Madrid: Gredos.

²⁰ Repárese que *cacique* ya figura en el texto del escribano Napampona de 1590. Aparece en medio de estructuras claramente formulísticas, lo que es señal de su arraigo en el discurso. Durante el siglo XVII, las tres voces taínas arriba mencionadas poblaron los documentos coloniales; incluso aquellos escritos por indios bilingües. Ahí están los casos de Guaman Poma de Ayala y de Santa Cruz Pachacuti en los que, por ejemplo, pueden verse ambas. En Guaman Poma: por los uertudes y oraciones que hazía este dicho cacique prencipal y su señora [15]. En Santa Cruz Pachacuti: los curacas y principales della por aber visto cayer y derribarse ydolo dellos (192), una hija de un caçique de aquella probinçia (191).

- Cano Aguilar, Rafael (1998). Presencia de lo oral en lo escrito: La transcripción de las declaraciones en documentos indianos del siglo XVI. En Oesterreicher y otros, eds., *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII* (pp. 219-242). Tübingen: Gunter Narr.
- Cano Aguilar, Rafael (1999 [1988]). *El español a través de los tiempos*. Madrid: Arco.
- Cano Aguilar, Rafael (2001a). La construcción del discurso en el siglo XIII: diálogo y narración en Berceo y el Alexandre. En Daniel Jacob y Johannes Kabatek, eds., *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica: descripción gramatical – pragmática histórica – metodología* (pp. 133-152). Frankfurt y Madrid: Vervuert; Iberoamericana.
- Cano Aguilar, Rafael (2001b). La cohesión gramatical del discurso en el castellano del siglo XV. En Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, eds., *Indagaciones sobre la lengua. Estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos* (pp. 181-201). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Cano Aguilar, Rafael (2002). Elementos de ilación textual en castellano medieval (época post-alfonsí). En *Actas del V congreso internacional de historia de la lengua española* (pp. 489-502). Madrid: Gredos.
- Cano Aguilar, Rafael (2003a). Función sintáctica, significación gramatical y valor léxico en la conexión supraoracional. En José Luis Girón Alconchel, ed., *Estudios ofrecidos al profesor José Jesús de Bustos Tovar, T.I* (pp. 297-314). Madrid: Complutense.
- Cano Aguilar, Rafael (2003b). La cohesión del discurso en la lengua de Cervantes. En Inés Carrasco, Inés, ed., *El mundo como escritura. Estudios sobre Cervantes y su época* (pp. 35-57). Málaga: Universidad de Málaga.
- Cano Aguilar, Rafael (coord.) (2004). *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel.
- Company, Concepción (2001). Gramaticalización, debilitamiento semántico y reanálisis. El posesivo como artículo en la evolución sintáctica del español. *Revista de Filología Española*, 81, 49-87.
- Company, Concepción (ed.) (2006). *Sintaxis histórica de la lengua española. Primera parte: la frase verbal*. T. I y II. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Correas, Gonzalo (1954 [1625]). *Arte de la lengua española castellana*. Edición y prólogo de Emilio Alarcos García. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes (CSIC).
- Cuervo, Rufino José (1901). El castellano en América. *Bulletin Hispanique*, 3, 35-62.
- Durston, Alan (2003). La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVIII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos). *Revista Andina*, 37, 207-234.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Durston, Alan (2008). Native-Language literacy in colonial Peru: the question of mundane Quechua writing revisited. *Hispanic American Historical Review*, 88(1), 42-70.
- Eberenz, Rolf (2000). *El español en el otoño de la edad media*. Madrid: Gredos.
- Eberenz, Rolf (2004). Cambios morfosintácticos en la Baja Edad Media. En Rafael Cano Aguilar, coord., *Historia de la lengua española* (pp. 613-641). Barcelona: Ariel.
- Estenssoro, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*. Lima: PUCP; IFEA.
- Fontanella de Weinberg, M. Beatriz (1992). *El español de América*. Madrid: MAPFRE.
- Fontanella de Weimberg, M. Beatriz (1993). *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica. Siglos XVI a XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Garatea, Carlos (2004). Español de América, español del Perú. Sobre normas y tradiciones discursivas. Homenaje a José Luis Rivarola. *Lexis*, 28, 397-428.
- Garatea, Carlos (2006a). Variación lingüística y tradiciones discursivas en documentos bilingües (Perú, siglos XVI-XVII). En *Actas del VII congreso internacional de historia de la lengua española T.II*, Madrid: Arco Libros, 1609-1625.
- Garatea, Carlos (2006b). Textos bilingües y variedades del español en América. *Romanistisches Jahrbuch*, 57, 313-326.
- Garatea, Carlos (2010). *Tras una lengua de papel. El español del Perú*. Lima: PUCP.
- Garatea, Carlos (2011). La representación escrita del español andino en textos coloniales. Reflexiones sobre algunos problemas. En Willem Adelaar, Pilar Valenzuela y Roberto Zariquiey, eds., *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón Palomino* (pp. 413-423). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Gauger, Hans-Martin (1996). Escribo como hablo. Oralidad en lo escrito. En Thomas Kotschi, Wulf Oesterreicher y Klaus Zimmermann, eds., *El español hablado y la cultura oral en España e Hispanoamérica* (pp. 341-358). Frankfurt y Madrid: Iberoamericana; Vervuert.
- Girón Alconchel, José Luis (2004a). Cambios gramaticales en los Siglos de Oro. En Rafael Cano A., coord., *Historia de la lengua española* (pp. 859-894). Barcelona: Ariel.
- Girón Alconchel, José Luis (2004b). Cambios sintácticos en el español de la Edad de Oro. *Edad de Oro*, 23, 71-93.
- Granda, Germán de (1994). *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas*. Madrid: Gredos.
- Guaman Poma de Ayala (1980 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición crítica de J. Murra y R. Adorno. México: Siglo XXI.
- Herrero Ruiz de Loizaga, F. Javier (2003). Los conectores consecutivos por eso y por tanto en textos dialogados (1448-1528). En José Luis Girón Alconchel, ed., *Estudios ofrecidos al prof. José Jesús de Bustos Tovar* (I, pp. 361-374). Madrid: Complutense.

- Jacob, Daniel & Johannes Kabatek (eds.) (2001). *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica: descripción gramatical – pragmática histórica – metodología*, Frankfurt y Madrid: Vervuert; Iberoamericana.
- Koch, Peter & Wulf Oesterreicher (1985). Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. *Romanistisches Jahrbuch*, 36, 15-43.
- Koch, Peter & Wulf Oesterreicher (1990). *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*. Tübingen: Niemeyer.
- Koch, Peter & Wulf Oesterreicher (2001). Gesprochene Sprache und geschriebene Sprache/ Langage parlé et langage écrit. En *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)* (I/2, pp. 584-627). Tübingen: Niemeyer.
- Koch, Peter & Wulf Oesterreicher (2007). *Lengua hablada en la Romania: español, francés, italiano*. Madrid: Gredos.
- Konetzke, Richard (1953). *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*. T.I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lapesa, Rafael (1980). *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Lapesa, Rafael (1992). Nuestra lengua en España y América. *Revista de Filología Española*, 72, 269-282.
- Lara, Luis Fernando (2003). El Diccionario del español usual en México y la normatividad. En *Lexicografía y lexicología en Europa y América. Homenaje a Günter Haensch en su 80 aniversario* (pp. 359-364). Madrid: Gredos.
- Lara, Luis Fernando (2004). *Lengua histórica y normatividad*. México: El Colegio de México.
- Lara, Luis Fernando (2014). *Historia mínima de la lengua española*. México: El Colegio de México.
- Leonard, Irving (1996 [1949]). *Los libros del conquistador*. Trans. Mario Monteforte Toledo, Gonzalo Celorio Morayta y Martí Soler. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lodares, Juan R. (1995). Alfonso el Sabio y la lengua de Toledo (un motivo político-jurídico en la promoción del castellano medieval), *RFE* LXXV, 35-56.
- Lope Blanch, Juan M. (2003). *Cuestiones de filología hispanoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Serena, Araceli (2002). Reseña: 'Peter Koch y Wulf Oesterreicher (1990). *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*'. Tübingen: Niemeyer. *Lexis*, XXVI (1), 255-271.

- López Serena, Araceli (2011). La doble determinación del nivel histórico en el saber expresivo. Hacia una nueva delimitación del concepto de tradición discursiva. *Romanistisches Jahrbuch*, 62, 59-97.
- Menéndez Pidal, Ramón (2005). *Historia de la lengua española*. 2 Vols. Edición de Diego Catalán. Madrid: Real Academia Española; Fundación Menéndez Pidal.
- Oesterreicher, Wulf, Eva Stoll & Andreas Wesh (eds.) (1998). *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII*. Tübingen: Gunter Narr.
- Rivarola, José Luis (1990). *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Lima: PUCP.
- Rivarola, José Luis (1995). Aproximación histórica al contacto de lenguas en el Perú. En Klaus Zimmerman, ed., *Lenguas en contacto en Hispanoamérica. Nuevos enfoques* (pp. 135-159). Frankfurt y Madrid: Iberoamericana; Vervuert.
- Rivarola, José Luis (1997a). Modelos historiográficos sobre los orígenes del español de América. En Antonio Narbona y Miguel Roperro, eds., *El habla andaluza. Actas del congreso del habla andaluza*. Sevilla 4-7 marzo de 1997 (pp. 350-370). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Rivarola, José Luis (1997b). Alternancias vocálicas en documentos peruanos del siglo XVI. *Lingüística*, 9, 37-49.
- Rivarola, José Luis (1998). El discurso de la variación en el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés. En Oesterreicher y otros, eds., *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII* (pp. 83-108). Tübingen: Gunter Narr.
- Rivarola, José Luis (2000). *Español andino. Textos de bilingües de los siglos XVI y XVII*. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana; Vervuert.
- Rivarola, José Luis (2001). *El español de América en su historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Rivarola, José Luis (2005). «Sobre los orígenes y la evolución del español de América», en Noll *et al* (eds.), 33-48.
- Rivarola, José Luis (2007). La formación de un objeto histórico: a propósito del español de América. En Daniel Jacob y Thomas Krefeld, eds., *Sprachgeschichte und Geschichte der Sprachwissenschaft* (pp. 169-178). Narr: Tübingen.
- Rivarola, José Luis (2009). *Documentos lingüísticos del Perú. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rosenblat, Ángel (1964). Base del español de América: nivel social y cultural de los conquistadores y pobladores. *Boletín de Filología XVI* (Universidad de Chile), 171-230.

- Santiago, Ramón (2004). «La historia textual: textos literarios y no literarios», en Cano Aguilar (coord.), 533-554.
- Solano, Francisco (comp.) (1992). *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Stempel, Wolf Dieter (1972). Die Anfänge der romanischen Prosa im XIII Jahrhundert. En Hans Jaus y Erich Köhler, eds., *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* (I, pp. 585-601). Heidelberg: Winter.
- Tibesar, Antonio, OFM (1991). *Comienzos de los franciscanos en el Perú*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- Valdés, Juan de (1989 [1535]). *Diálogo de la lengua*. México: Porrúa
- Zárate, Agustín de (1995 [1577]). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GRAMÁTICAS Y VOCABULARIOS COLONIALES DEL QUECHUA Y DEL AIMARA (1560-1619)

Álvaro Ezcurra Rivero

Pontificia Universidad Católica del Perú

Raúl Bendezú-Araujo

Pontificia Universidad Católica del Perú

PLANTEAMIENTO

Un aspecto de importancia central para el conocimiento de la historia de los pueblos amerindios y sus lenguas es el estudio de las primeras descripciones léxicas y gramaticales que se hicieron de estas. La elaboración de artes y vocabularios de las lenguas vernáculas durante el periodo colonial americano es, como se sabe, una empresa desarrollada en el marco de la evangelización de los indígenas. Sus responsables fueron religiosos, principalmente frailes de distintas órdenes, predominantemente jesuitas para el caso de las descripciones del quechua y del aimara. Estos trabajos son el resultado del reconocimiento de la insoslayable necesidad de aprender las lenguas aborígenes para usarlas como medio de instrucción y transmisión de las verdades cristianas. Para el caso peruano, desde 1560 —año en que aparecen los primeros trabajos descriptivos del quechua, por cierto, antes inclusive de que varias lenguas europeas hayan sido objeto de descripción (Oesterreicher, 2009a)— se inaugura un fructífero periodo de producción léxica y gramatical, que incluirá también al aimara, y que se extenderá hasta aproximadamente mediados del siglo XVII.

Estas tareas descriptivas —sus supuestos, implicancias, procedimientos, problemas, contradicciones y resultados— constituyen un fascinante capítulo, que todavía nos ofrece muchísimo por explorar, de la historia intelectual americana (Zimmermann, 1997, p. 9). Son muchos los ámbitos de interés concernidos en los trabajos de los frailes. Como hace unos años ha destacado Klaus Zimmermann (1997, pp. 9-15),

con ánimo de formulación programática, interesa indagar, por ejemplo, en los métodos de recolección de datos lingüísticos empleados. A diferencia de los trabajos descriptivos modernos y estrictamente científicos —en los que el fin central es la producción de conocimientos sobre la lengua—, en las descripciones coloniales la transparencia y la justificación detalladas del propio proceder no son requisito indispensable. El propósito de estas descripciones coloniales fue, más bien, pedagógico. No sorprende, por ello, que sean escasas las aclaraciones sobre los modos de conseguir las informaciones lingüísticas¹. De sumo interés es, también, el esfuerzo de comprensión de elementos y modos lingüísticos de apariencia novedosa. Caben aquí fenómenos de índole muy diversa, desde la descripción de sonidos *exóticos* hasta procedimientos gramaticales o pragmáticos que resultaron ajenos a los frailes, hablantes maternos de lenguas vulgares europeas y formados en el conocimiento del latín. Piénsese también en los esfuerzos comprensivos conjuntos, desarrollados en el seno de las órdenes religiosas, y que pudieron haber llegado a constituir tradiciones descriptivas. Otro asunto destacable es, asimismo, el tratamiento dado a los términos religiosos de las lenguas indígenas, ya sea que estos hayan sido censurados, sustituidos por un préstamo o estratégicamente intervenidos con el propósito de que sean funcionales para los propósitos cristianizadores. Del mismo modo, son de sumo interés los esfuerzos de los frailes por la elaboración de variedades escritas en las lenguas amerindias, asunto que está vinculado, además, con la implementación y desarrollo de pautas ortográficas que hicieran posible el uso del alfabeto latino y, por otro lado, también con la conformación de géneros textuales específicos. Entre otras, estas son algunas de las cuestiones que han llamado la atención de los especialistas preocupados por la historia de las lenguas indígenas y su descripción en la época colonial², así como también de los estudiosos interesados en la llamada *lingüística misionera*³.

¹ Basten, al respecto, dos breves menciones de nuestros frailes descriptores del quechua y el aimara. González Holguín menciona, en el *Prohemio del Autor* de su *Vocabulario*, haber consultado con muchos quechuahablantes del Cuzco, «a quienes yo he repreguntado y aueriguado con ellos cada vocablo, y de ellos lo he sacado, assi ellos son los principales autores desta obra». Bertonio, por su parte, destacará que, en un momento inicial, la elaboración de su vocabulario se valió de traducciones de textos religiosos españoles al aimara llevadas a cabo por indios ladinos. La labor consistía en: «sacar cada vocablo [...] y todas las frases y modos de hablar elegantes con que cada cosa se explicaba y después de averiguada la significación, así de los vocablos como de las frases, con mucho trabajo me puse a ordenar por sus letras el presente vocabulario» [...] (*A los sacerdotes...*). Hecho ello, la labor se complementaba con la consulta a otros compañeros de la orden jesuita también conocedores de la lengua.

² Para el caso de las gramáticas y vocabularios coloniales sobre el quechua y el aimara en particular, cf., por ejemplo, Adelaar (1997); Calvo (2000; 2004); Cerrón-Palomino (1995; 1997; 2014); Hardman (1991); Mannheim (1991); Torero (1997), (1999); Schmidt-Riese (2005; 2010).

³ Cf., ahora, Zwartjes (2012) para una visión de conjunto. Ver, también, los volúmenes de los congresos de lingüística misionera: Zwartjes & Hovdhaugen (2004); Zwartjes & Altman (2005); Zwartjes,

Los asuntos de los que se ocupa esta contribución, si bien inscritos en el marco de los ámbitos de intereses mencionados, son bastante más modestos en su alcance. Luego de detenernos brevemente en el ambiente histórico, sociocomunicativo y religioso que propició la elaboración de artes y gramáticas de las lenguas amerindias en la Colonia, ofrecemos una presentación de las principales características de los tratados gramaticales y léxicos que se escribieron en este periodo para el quechua y el aimara. Seguidamente, ensayamos un comentario a propósito de la influencia de los modelos de descripción europeos en los trabajos americanos, para lo cual tomamos ejemplarmente determinados aspectos de los trabajos coloniales. Termina el capítulo con un grupo de ejemplos que, sin perder de vista la dimensión ideológica y religiosa que impregna en parte a los vocabularios, buscan en su conjunto ilustrar áreas específicas del contacto cultural entre españoles e indígenas americanos.

1. DE TRENTO A LAS GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS

Ha sido ya mencionado que las primeras descripciones de las lenguas andinas mayores durante la época colonial estuvieron motivadas por intereses pedagógicos antes que estrictamente descriptivos. Se buscaba que artes y vocabularios fueran un apoyo para el aprendizaje y el uso de las lenguas vernáculas por parte, principalmente, de los sacerdotes. Los paratextos de estos trabajos nos revelan el modo como sus autores proyectan los propósitos de gramáticas y lexicones. Así, por ejemplo, leemos lo siguiente en el prólogo *Al lector* del *Vocabulario* quechua de Blas Valera [1586]:

El qual sera muy vtil para todo genero de gentes, assi curas de yndios, como otras personas eclesiasticas y seglares que vuieren de tratar con los yndios en poblado [...] para los que oyen confessions [...] seruir a los que hazen platicas y sermones a los yndios: para hablar y componer con liberalidad lo que quisieren (Valera, 2014, p. 42)⁴.

James & Ridruejo (2007); Zwartjes, Arzápalo & Smith-Stark (2009); Zwartjes, Zimmermann & Schrader-Kniffki (2013). Para una postura crítica ante el término *lingüística misionera*, cf. Oesterreicher & Schmidt-Riese (1999).

⁴ Nótese cómo nuestra cita destaca el modo en que estos materiales buscan incidir tanto en las necesidades comunicativas propias del trato diario con los indios como en requerimientos comunicativos más específicos como los catequéticos. Esto último pondrá de relieve, también, por ejemplo, Diego González Holguín [1608] al referirse a sus trabajos léxicos y gramaticales: «Notense las muchas phrasis que se enseñan a componer por todo el Vocabulario, que con ellas y las que el Arte enseña tendrá uno copia y elegancia para cumplir con la obligacion de predicar» (González Holguín, 1952, *Avisos necesarios para entender las letras nuevas*).

Si bien para las autoridades eclesiásticas resultaba claro, ya tempranamente, que la evangelización debía llevarse a cabo en la lengua de los indios, tal idea distó de ser aceptada unánimemente. Ello bajo el supuesto de que la catequesis en la lengua materna entorpecería la adecuada castellanización de la población conquistada⁵.

En el contexto de la Contrarreforma católica, las decisiones tomadas en materia de lenguas y catequesis en el Concilio de Trento (1546-1563) tienen un impacto de central importancia en las colonias americanas. Así, siguiendo el espíritu del sínodo europeo, las ordenanzas del Segundo Concilio de Lima (1567-1568) declaran que «los adultos sean enseñados en el catecismo en su lengua vulgar»⁶. Las lenguas vulgares acceden, entonces, a entornos comunicativos que antes eran de dominio del latín y, junto con ellas, lo que reviste para nosotros singular relevancia, las lenguas aborígenes americanas resultan legalmente habilitadas para la catequesis: «los curas enseñen a los indios en la lengua de indios»⁷. De esta manera, tanto la labor de codificación del quechua y el aimara en artes y vocabularios como su elaboración lingüístico-discursiva se ven, legal e institucionalmente, respaldadas. La ordenanza del Segundo Concilio promueve, pues, la preparación de los materiales descriptivo-pedagógicos que medien el aprendizaje de la lengua por parte de los sacerdotes, al igual que la elaboración de oraciones, rezos, preguntas y respuestas sobre asuntos de fe y doctrina, guías de confesión, sermones, etcétera, es decir, de muy diversos discursos pertenecientes al ámbito catequético y pastoral. Estos materiales tardarán todavía algunos años en aparecer en su versión unificada y oficial.

⁵ Los documentos que se encuentran en Solano (1991) permiten identificar algunos aspectos del debate en torno de la castellanización, que no cabe reseñar aquí. Por su parte, el jesuita José de Acosta, destacado participante del Tercer Concilio de Lima y responsable directo de algunas de sus traducciones, nos ofrece una muy dura y no menos lúcida increpación a aquellos que, ya casi por la última década del siglo XVI, abogaban por la castellanización compulsiva: «Hay quienes sostienen que debe obligarse a los indios con leyes severas a que aprendan nuestro idioma. Son demasiado espléndidos de lo ajeno y ruines de lo suyo. [...] Porque si unos pocos españoles, estando en patria extraña, no pueden con todo olvidar su propia lengua y aprender la extranjera, siendo de excelente ingenio y viéndose constreñidos por la necesidad de entenderse, ¿en qué cabeza cabe que innumerables gentes tengan que olvidar la lengua de sus padres en su propia patria y usar solo de un idioma extranjero que oyen raras veces y muy a disgusto? Y cuando dentro de sus casas además tratan de sus asuntos en su lengua materna, ¿quién los sorprenderá? ¿Quién los denunciará? ¿Cómo les obligará a hablar español?» (Acosta, 1987, p. 63).

⁶ Citamos las constituciones de los concilios limenses segundo y tercero de la compilación de Vargas Ugarte (1951-1954), tomo II.

⁷ El sínodo ordena sanciones económicas para aquellos que, dentro de plazos determinados, no llegaran a alcanzar las competencias lingüísticas necesarias (cf. Const. 3 y 53, segunda parte).

Es célebre el pasaje del Tercer Concilio de Lima (1582-1583) en que se señala que «cada uno ha de ser de tal manera instruido que entienda la doctrina, el Hespagnol [sic] en romance, y el indio también en su lengua». Ya varias décadas antes —podemos decir, inclusive, desde la *Instrucción* de Loayza— se había puesto de relieve esta necesidad⁸. No trae el Tercer Concilio, en sus actas, muchas novedades en cuanto al asunto de la lengua de la evangelización. La labor central del sínodo fue, como bien se sabe, la elaboración de un conjunto de documentos trilingües (en español, quechua y aimara), que convocaron la participación coordinada de los más notables frailes conocedores de las lenguas indígenas involucradas: la *Doctrina Christiana* (1584), redactada por el jesuita José de Acosta; el *Confesionario para curas de Indios* (1585); y el *Tercero Catecismo por Sermones* (1585). Estos materiales, con los que el impresor Antonio Ricardo inaugura la prensa en América del Sur, son el resultado del intento por llevar a la práctica las ideas de Trento sobre la lengua con que se debía llevar a cabo la evangelización. Buscan, pues, a la vez que remediar las insuficiencias comunicativas del clero colonial, ofrecer modelos verbales de catequesis y predicación. Su preparación exigió, además de la delicada labor de adecuar las estructuras conceptuales de las lenguas indígenas a la expresión de las verdades cristianas, también la elaboración de estas lenguas —no olvidemos, de tradición ágrafa— conforme a los requerimientos de la escritura, tarea para la cual hubo que conformar un registro escrito para el quechua y el aimara. Estamos aquí ante lo que hoy, modernamente, llamaríamos *normalización lingüística*, en los planos léxico, morfosintáctico, estilístico y ortográfico, apoyada y llevada a cabo, como ocurre con toda política que interviene sobre los usos lingüísticos, por un grupo de poder como lo es el clero colonial⁹.

⁸ La *Instrucción* de Jerónimo de Loayza [1545] nos pone al tanto de las primeras decisiones oficiales del clero peruano en materia de lenguas y evangelización de los indígenas. Señala el primer arzobispo de Lima a los sacerdotes que «no se usen las dichas cartillas hechas en su lengua [de los indios] hasta tanto que por nos juntamente con los autores dellas [...] sean vistas y examinadas, y de las que así están hechas se reduzcan y hagan una» (Loayza, 1545, p. 142). A pesar de que la prohibición es clara: no llevar acabo la instrucción en lengua vernácula, quedan claros dos puntos. Primero, que la instrucción ya se venía haciendo tempranamente, al menos en alguna medida, en lengua aborígen; y, segundo, que estaba reconocida la necesidad de contar con materiales unificados en la lengua.

⁹ Sobre la labor normalizadora de los frailes del Tercer Concilio, ver, para el aimara, Cerrón-Palomino, 1997; para el quechua, Cerrón-Palomino, 1988 (pp. 137-140); 1992 (pp. 218-225). A propósito de la ortografía conciliar, cf. Cerrón-Palomino 2013 (pp. 126-130).

DOCTRINA
CHRISTIANA,

Y CATECISMO PARA INSTRUCCION

de los Indios, y de las de mas personas,

que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé.

CON VN CONFESIONARIO, Y OTRAS COSAS

necessarias para los que doctrinan, que se contienen en la pagina siguiente.

COMPUESTO POR AVCTORIDAD DEL CONCILIO

Prouincial, que se celebrou en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583.

Y por la misma traducido en las dos lenguas generales, de este Reyno, Quichua, y Aymara.



Impresso con licencia dela Real Audiencia, en la

Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero
Impressor en estos Reynos del Peru.

AÑO DE M.D. LXXXIIII AÑOS.

Esta tajada en Real por cada piezo, en papel.

Ilustración 1. *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los indios* (Lima, 1584), el primer libro impreso en Sudamérica, en edición trilingüe con textos en aimara, quechua y español. En la Biblioteca Nacional del Perú, Biblioteca Digital Mundial, Library of Congress, Washington DC, EE.UU.

En este marco de circunstancias históricas, sociocomunicativas y pedagógicas —apenas esbozado—, frailes de distintas órdenes se enfrentan a la ardua tarea de describir el quechua y el aimara, lenguas por entonces extrañas y hasta *exóticas* en los ojos de los religiosos educados en lenguas latinas.

2. GRAMÁTICAS Y VOCABULARIOS DEL QUECHUA Y DEL AIMARA (1560-1619)

Desde 1560 en adelante aparecen los primeros trabajos descriptivos que tienen por objeto al quechua y al aimara. Se inaugura entonces una fructífera etapa para la descripción y conocimiento de estas lenguas, que se prolonga, durante la Colonia, hasta aproximadamente mediados del siglo XVII cuando se registra un notorio descenso en la producción de vocabularios y gramáticas. En este apartado, presentamos los trabajos más importantes del periodo comprendido entre 1560 y 1619¹⁰.

2.1 El *Lexicon* y la *Grammatica* de fray Domingo de Santo Tomás (1560)¹¹

Los trabajos lingüísticos de Domingo de Santo Tomás constituyen la primera descripción léxico-gramatical conocida para el quechua. Si bien existen algunos indicios que señalan la existencia de materiales anteriores (Estenssoro, 2003, pp. 33-34; Durston, 2007, p. 67), los textos del fraile dominico son el primer trabajo con el que, en efecto, contamos en la actualidad. Por lo que toca a la variedad del quechua descrita por estos textos —particularmente en la *Grammatica* y, de manera más general, en el *Lexicon*— se trata del quechua costeño, variedad ya extinta de la lengua (Torero, 1974, p. 181; Cerrón-Palomino, 1990, p. 340;

¹⁰ Para el quechua, Domingo de Santo Tomás [1560]; Valera [1586]; Diego González Holguín [1607], la gramática y [1608], el vocabulario; Diego de Torres Rubio [1616], para el aimara y [1619], para el quechua. Torres Rubio había publicado en 1603 en Roma un trabajo para el quechua y el aimara, hoy perdido. Posteriormente, las gramáticas quechuas de Alonso de Huerta (1616) e Iván Roxo Mejía y Ocón [1648], que no serán aquí materia de tratamiento. Para el aimara, los trabajos de Torres Rubio, Bertonio [1603; 1612]. Reflexiones gramaticales y léxicas se encuentran también, ya fuera de las artes y los vocabularios mismos, en los comentarios a las traducciones del Tercer Concilio (1985), que incluyen listas léxicas del quechua y el aimara, y en los pasajes de reflexión metalingüística del Inca Garcilaso. Sobre esto último, cf. Cerrón-Palomino (1993; 2013).

¹¹ La primera publicación de ambas obras se realizó en Sevilla, bajo la supervisión del propio Domingo de Santo Tomás. En 1891 la gramática fue reimpresa en Leipzig (Alemania), bajo el título *Arte de la lengua quichua*. Posteriormente, en 1951, se publicó una edición facsimilar de la gramática y otra del vocabulario. Finalmente, en 1994 y en 1995, se publicaron ediciones transliteradas de la gramática, ambas acompañadas de sendos estudios introductorios a cargo de R. Cerrón-Palomino (cf. Pease, 2008, pp. 194-195). Mantenemos la ortografía original de los títulos.

Dedenbach-Salazar, 2008, p. 237)¹². Ello le confiere un valor especial a estos materiales dentro del conjunto de gramáticas y vocabularios coloniales, toda vez que los tratados posteriores preferirán, de forma casi exclusiva, la variedad cuzqueña de la lengua.

En cuanto al *Lexicon*, una de sus características más saltantes radica en el hecho de que este material no parece registrar —a diferencia de la *Grammatica*— una sola variedad del quechua, sino un conjunto de hablas emplazadas entre la costa centro-sureña y la sierra central peruanas (Cerrón-Palomino, 1995, p. LX; Torero, 1997, p. 278; Dedenbach-Salazar, 2008, p. 236). En efecto, el carácter polidialectal del texto puede apreciarse en distintas partes del mismo. Así, Cerrón-Palomino señala que ha podido detectar en el *Lexicon*, además de vocablos comunes al quechua sureño, voces exclusivas del quechua huanca —variedad emplazada en la sierra central peruana—, tales como <ixña> ‘nido’ y <vta> ‘pellejo’, así como elementos léxicos en que se aprecia la pérdida de la consonante postvelar /q/, rasgo singularizador del huanca: <machina> ‘acetre’, que es la evolución de */maqchina/, y <tassana> ‘lavadero’, que proviene de */taqsana/ (1994, pp. LXII-LXIII)¹³. Asimismo, como equivalentes de la voz castellana «degollar», el *Lexicon* ofrece las raíces <naca-> (*nak'a-*) y <pista-> (*pishta-*), que se corresponden con las variedades sureña y central del quechua, respectivamente. Otros ejemplos de esta misma diferenciación dialectal pueden apreciarse en áreas más culturalmente sensibles del léxico. Así, en relación con el sistema de parentesco, hallamos los pares <pani> vs. <pana> y <catay> vs. <masa>, que refieren a los conceptos de ‘hermana de varón’ y ‘yerno’ en las variedades costeña y cuzqueña, respectivamente.

¹² A propósito del quechua costeño como variedad tratada por Santo Tomás, destaca Cerrón-Palomino: «Por lo que toca a la variedad quechua hablada en la zona, tanto los etnohistoriadores como los lingüistas están de acuerdo en que se trataba de la misma descrita por Domingo de Santo Tomás [...] Y si bien es verdad que el sevillano, antes de ser designado Obispo de Charcas, anduvo igualmente en los valles costeños de Chancay y Chicama, así como en las serranías de Huailas y Conchucos, donde pudo familiarizarse con el quechua general, buena parte de su tiempo la pasó predicando y fundando conventos entre los chinchas» (Cerrón Palomino, 1990, p. 340).

¹³ Usaremos los corchetes angulados (< >) para señalar que los ejemplos son representados tal como aparecen en el original; los paréntesis, para representar la versión normalizada según el alfabeto oficial del quechua; las comillas simples, para presentar las glosas de los términos quechuas y aimaras; las barras, para señalar las formas fonológicas de los ejemplos citados; y el asterisco (*), para indicar que se está presentado la forma reconstruida de los ejemplos.



Ilustración 2. Óleo de fray Domingo de Santo Tomás (c. 1560), autor del *Lexicón* y la *Grammática* (Sevilla, 1560), la primera descripción léxico-gramatical del quechua. Museo de Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

2.2 El *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua Española* de Blas Valera [1586]¹⁴

Pasaron 36 años antes de que se volvieran a publicar una gramática y un vocabulario quechuas. En esta ocasión, la empresa se constituyó desde un ámbito mucho más institucional. En un afán por uniformizar las formas en que se estaba llevando a cabo la adoctrinación de los indígenas, la Iglesia americana, representada por el Tercer Concilio Limense (1582-1583), establece un conjunto de regulaciones para la evangelización en lengua indígena (cf. Durston, 2007; Estenssoro, 2003; Dedebach-Salazar, 2008, p. 237)¹⁵. El aporte lingüístico fundamental de este sínodo, además de la traducción de textos religiosos y pastorales, consta de dos documentos: las *Anotaciones, o escolios, sobre la traducción de la Doctrina christiana, y Catecismo en las lenguas Quichua, y Aymara* (publicadas como parte de la *Doctrina Christiana y Catecismo*) y el *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua Española*. El primero de estos textos emanó directamente del Concilio, mientras que la gramática y el diccionario fueron una publicación posterior, cuya vinculación directa al referido sínodo ha sido cuestionada¹⁶. La autoría del *Arte y vocabulario* ha sido un tema de amplia discusión. No obstante, en un artículo de reciente aparición, José Cárdenas Bunsen (2014) ofrece argumentos y evidencias suficientes para atribuirle la autoría de estos textos al padre Blas Valera, en su calidad de director del equipo encargado de la elaboración

¹⁴ Publicado en 1586 en Lima por el impresor Antonio Ricardo (a quien, en ocasiones, se le atribuye erróneamente su autoría), el *Arte y vocabulario* forma, junto con la *Doctrina Christiana*, el conjunto de textos inaugurales de la imprenta en el Perú. Se reimprimió en tres ocasiones en el siglo XVII: en 1603 en Sevilla (bajo el título *Gramatica y vocabolario de la lengva general del Perv llamada Quichua, y en la lengua Española*), en 1604, nuevamente en Lima (en esta ocasión, solo el tratado léxico bajo el título *Vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la Española*) y en 1614, también en Lima y con el título original. Posteriormente, se imprimirían ediciones nuevas en Lima en 1951 (nuevamente solo el vocabulario con el título *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*, y en 1970 (bajo el rótulo *Gramatica quechua y vocabularios. Adaptación de la primera edición de Antonio Ricardo*). En 2009 se publicó en Madrid una edición facsimilar del texto, a cargo de J. Calvo. Finalmente, en 2014 apareció en Lima una nueva edición del texto, bajo el título original, a cargo de R. Cerrón-Palomino.

¹⁵ En realidad, estas regulaciones ya habían sido establecidas por el Segundo Concilio Limense (1567), pero no entraron en vigor sino hasta que fueran nuevamente promovidas por los participantes del Tercer Concilio. Cf. lo adelantado en el punto 1.

¹⁶ Cerrón-Palomino, en el Prólogo a su edición de estos materiales, ofrece un contraargumento al respecto y señala que «[el] *Arte y vocabulario*, que se sepa, no contaba, al menos no expresamente, con el respaldo de las autoridades virreinales y eclesiásticas. Con todo, desde el momento en que su edición aparece precedida de la misma «provisión real» [que antecede al *Catecismo*], no cabe duda de la autorización tácita de su publicación» (2014, p. 11).

de dichos materiales léxico-gramaticales. Tanto por la extensión de su vocabulario como por la variedad quechua elegida para su elaboración, el *Arte y vocabulario* de Valera representa un primer punto de inflexión en los estudios léxico-gramaticales sobre el quechua.

El *Arte y vocabulario* constituye un solo volumen, dividido en tres partes: el vocabulario, compuesto de una sección quechua-castellano y otra castellano-quechua (orden inverso al de Santo Tomás); un acápite reservado a la presentación del léxico de parentesco del quechua (las *Annotaciones*); y la gramática. En general, el *Vocabulario* muestra un grado de elaboración mucho mayor que el de su antecesor. Así, en la sección quechua-castellano del texto, además del registro léxico, se compilan también usos de corte «fraseológico, con giros y expresiones paradigmáticas, destinados a familiarizarse con el uso pragmático de la lengua» (Cerrón-Palomino, 2014, p. 18). Un ejemplo claro de estos usos lo encontramos en el registro de las quince entradas derivadas de la raíz <hayca-> ‘cuánto’, entre las que figuran <hayca chicam?> ‘¿Qué tantos hay?’, <haycacutim?> ‘¿Qué tantas veces?’, <haycaracmi?> ‘¿Qué tanto queda?’, <haycarunam?> ‘¿Cuántas personas son?’, entre otras. La disposición de las entradas como un solo bloque, aunque con ello no se respete un orden estrictamente alfabético, da cuenta del interés de los redactores del *Vocabulario* por acercar a sus lectores a los usos de la lengua en diversos contextos.

Este material ofrece, además, no solo más vocablos que los que trae Santo Tomás, sino también mayor detalle en las glosas, lo que permite conocer mejor aspectos del léxico auténticamente nativo y el modo en que este se arraiga en la cultura. De esta manera, hallamos en el *Vocabulario* entradas como <hatunsonco> ‘indómito, incorregible’, en la que se aprecia una construcción muy particular del quechua, pues la combinación de sus componentes (*hatun* ‘grande’ y *sunqu* ‘corazón’) arrojaría un significado muy distinto en español. Asimismo, encontramos voces que refieren a conceptos que no cuentan con un correlato léxico en castellano, tales como <parhuaya-> ‘florecer la caña del maíz’, <riccharini> ‘recordar [despertar] con espanto’, entre muchas otras. En ese sentido, podríamos afirmar que en el *Vocabulario* se evidencia un incremento en la preocupación de los evangelizadores por contar con una descripción más detallada y amplia del léxico quechua.

Del mismo modo, encontramos en el *Vocabulario* un intento de normalización ortográfica y lingüística, que se manifiesta, sobre todo, en la selección y tratamiento del léxico que registra. Así pues, a diferencia de Santo Tomás, los materiales de Valera recogen casi exclusivamente voces correspondientes a las variedades sureñas de la lengua. El resultado de ello es una suerte de *koiné* quechua al servicio

de las necesidades evangelizadoras, conformada tanto por la selección léxica aludida como por un conjunto de rasgos gramaticales expuestos en el *Arte* [1586]¹⁷.

Esta *koiné* habría presentado muchos rasgos correspondientes al quechua de tipo cuzqueño, pero despojado de sus particularidades léxicas (vocablos muy locales) y fonológicas (consonantes aspiradas y glotalizadas)¹⁸. En otros términos, el quechua de la región cuzqueña habría sido tomado como base para la construcción del quechua conciliar, debido, fundamentalmente, a su creciente prestigio en la sociedad colonial¹⁹.

Por su parte, la sección denominada *Anotaciones* se ubica después del *Vocabulario* y antes del *Arte*. Se trata de un apartado muy breve que tiene por objetivo instruir a los curas respecto de las relaciones de parentesco de los indígenas andinos. Como es de suponerse, este interés por las relaciones familiares deriva directamente de preocupaciones evangelizadoras más generales, como la del incesto.

La sección del texto que corresponde al *Arte* es significativamente más reducida que la relativa al *Vocabulario* —lo que no sucedía con los materiales de Santo Tomás, en los que ambas partes son relativamente homogéneas en extensión—. En general, el *Arte* es muy esquemático y bastante escueto en la explicación de los fenómenos gramaticales. Si bien sigue la estructura general de la gramática latina, carece de una estructura formal (al estilo de la división en libros y capítulos). Asimismo, presenta un tratamiento heterogéneo entre sus partes: las secciones dedicadas al nombre, el pronombre, el verbo y el participio se desarrollan con amplitud, mientras que las secciones correspondientes a la preposición, el adverbio, la interjección y la conjunción son presentadas de modo muy resumido, casi a modo de listado

¹⁷ En ocasiones, se puede encontrar en el *Vocabulario* algunas entradas que van acompañadas de la marca «(chin.)». Las voces señaladas con dicha marca corresponden, a criterio de los redactores del *Vocabulario*, al conjunto de variedades denominado «chinchaysuyo», es decir, a las variedades quechuas emplazadas en el territorio de los actuales departamentos de Junín, Pasco, Áncash y, muy probablemente, también a la variedad costeña de la lengua (la descrita por Santo Tomás en su *Grammatica*), ahora extinta.

¹⁸ Lo último se refleja, sobre todo, en la propuesta ortográfica de los materiales conciliares, en la que se aprecia una hipodiferenciación de las consonantes aspiradas y glotalizadas, características del quechua cuzqueño, pero ausentes en todas las variedades restantes. Así, palabras como *qarwa* 'amarillo', *q'ápiy* 'exprimir' y *qhari* 'varón' son escritas con un mismo grafema <c>, de modo que las diferencias fonético-fonológicas entre los segmentos iniciales de estas voces son pasadas por alto.

¹⁹ La naturaleza de la variedad quechua descrita en los materiales de Valera ha sido objeto de mucha discusión. Hace varios años Cerrón-Palomino opinó que «la variedad quechua subyacente a los textos no podía identificarse con ninguna de las variantes orales en uso, aunque obviamente tomaba como base [...] el dialecto cuzqueño» (Cerrón-Palomino, 1987, p. 87). Para opiniones distintas y un estado del debate, cf. Itier (2011), Heggarty y Pierce (2011).

(cf. Cerrón-Palomino, 2014, p. 18). Estas dos particularidades de la gramática (su extensión reducida con respecto al vocabulario y su relativa parquedad en la descripción gramatical) posiblemente se deban al hecho de que sus redactores asumían una mayor familiaridad con la lengua por parte sus receptores.

2.3 La *Gramatica y arte nueva de la lengua general del todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* [1607] y el *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua o del Inca* [1608] de Diego González Holguín²⁰

Los materiales lingüísticos de González Holguín constituyen el punto máximo de elaboración de la descripción léxico-gramatical del quechua colonial, al punto que, hasta la fecha, estos trabajos no han sido superados ni en profundidad ni en detalle²¹. En relación con el grueso de la producción lingüística colonial, estos textos marcan un segundo punto de inflexión en los estudios quechuísticos coloniales: al distanciarse abiertamente de la propuesta normalizadora del Tercer Concilio Limense y plantearse como una descripción del quechua hablado en la región del Cuzco, determinan el camino que seguirán los trabajos lingüísticos posteriores en torno al quechua²². Así, en adelante, todos los trabajos léxico-gramaticales coloniales sobre esta lengua se centrarán en la variedad cuzqueña, y, a lo sumo, ofrecerán algunas listas léxicas de variedades emplazadas en las regiones de los Andes centrales peruanos (las conformadas por los actuales departamentos de Áncash, Junín, Pasco y Huánuco), todas cubiertas bajo el rótulo «chinchaisuyo»²³.

²⁰ La *Gramatica* fue publicada en 1607 en Lima; y el *Vocabulario*, en 1608. El tratado gramatical de González Holguín fue publicado nuevamente en 1842 (Génova, Italia) y en 1975 (Vaduz-Georgetown). El diccionario se volvió a publicar en 1953, en Lima, con un prólogo de R. Porras Barrenechea y fue reimpresso en 1989. En 1993, apareció en Quito una nueva edición del *Vocabulario*, con un prólogo de Ruth Moya. Ambos textos, *Gramatica* y *Vocabulario*, fueron publicados de forma conjunta en 1901 en Lima (cf. Mannheim, 2008a).

²¹ Para Mannheim, por ejemplo, «La descripción de la derivación verbal por parte de González Holguín es más sensible a las complejidades de significado de estas categorías que la mayoría de descripciones modernas» (2002, p. 212).

²² Para una perspectiva que atenúa un poco la distancia formal y terminológica entre los textos de González Holguín [1607] y los de Valera [1586], se puede consultar Durston (2008, p. 161).

²³ Tal es el caso de las adiciones del padre Juan de Figueredo en su edición de 1700 del *Arte y Vocabulario* de Diego de Torres Rubio [1619].



Ilustración 3. Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca (Lima, 1607) del jesuita Diego González Holguín. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

El *Vocabulario* de González Holguín es, por mucho, el tratado léxico más extenso del conjunto de vocabularios coloniales. Ahora bien, el valor de las entradas léxicas que nos ofrece el fraile jesuita no es meramente cuantitativo, sino que radica, también, en que nos ofrece una profundización en la semántica de la lengua. Ello se aprecia, por ejemplo, en las descripciones detalladas de algunos vocablos nativos, tales como, por ofrecer solo un par de ejemplos, <mirccuni> ‘Comer a su padre o madre, que por ser peccado estupendo le dieron vocablo proprio, y en el cielo fingieron vna estrella contraria a ese peccado y que influye contra los que lo hazen, que llaman, Manam mirccuc cuyllur, que dize, Estrella de los que comen a su padre o madre’, o <ylla> ‘la piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos’, entre muchos otros, casos para los cuales, más allá de la mera equivalencia o descripción parca, usual en los vocabularios coloniales previos, contamos con abundante información semántica, si bien no siempre exenta, como es de esperarse, de prejuicios ideológicos y religiosos. Llama la atención también el tratamiento informativamente abundante de ciertas «familias» léxicas, como es el caso de la raíz <yma> ‘qué’, a cuyas derivaciones les dedica el jesuita 50 entradas, que ilustran muy diversos modos de interrogar propios de la interacción lingüística cotidiana, o el de la raíz <aci-> ‘reír’, entre cuyas derivaciones encontramos las voces <acina>, <acy>, <acyçapa>, <acipayani>, <acipaya chacuni>, <acipayachicuni>, entre otras. La disposición sucesiva de las entradas permite al lector vislumbrar, como consecuencia de la agregación y el contraste de distintos sufijos a una misma raíz léxica, el funcionamiento y matices semánticos de las aludidas partículas y, con ello, la interacción entre la gramática y la semántica de la lengua. En el caso de los derivados de <aci->, los tres primeros ejemplos dan cuenta de las posibilidades combinatorias con sufijos nominales, como el concretador *-na* en <acina> ‘cosa que causa risa’, el infinitivo *-y* en <acy> ‘la risa’, y la combinación del infinitivo *-y* el frecuentativo *-sapa* en <asiyçapa> ‘el que por momentos se ríe’, mientras que los tres últimos ejemplos son evidencia de las ampliaciones semánticas que genera el uso de sufijos aspectuales, tales como *-paya* en <acipayani> ‘mofar de otro, o hazer burla, trisca, o reyrse del’ o la combinación de *-paya* y *-cha* en <acipayachacuni> ‘triscar, mofar de todo quanto trae en sí, o haze, o dize’ o la combinación de *-paya* y *-chi* en <acipayachicuni> ‘dexar o permitir mofar de sí’²⁴. Puede notarse, asimismo, que lo que motiva el agrupamiento de estos conjuntos de entradas léxicas es un interés pedagógico por acercar al lector/usuario de estos materiales a la realidad del uso comunicativo de la lengua.

²⁴ Esta suerte de encuentro entre dominios semánticos y gramaticales de la lengua en los trabajos de González Holguín ya ha sido señalada por Mannheim (2002, p. 212) en relación a la *Gramatica*, pero consideramos que es extensible también al *Vocabulario*.

Ahora bien, la abundancia del *Vocabulario* se aprecia, además, en las entradas de frase que registra el fraile jesuita. Estas expresiones incluyen tanto construcciones nativas del quechua como elaboraciones particulares orientadas a la prédica cristiana. Así, entre las frases atribuibles al léxico nativo, figuran expresiones como las siguientes: <Pillcom canqi. Tan estimado eres como el pillco [...]>, un ave nativa de plumaje muy colorido, y <Pobrezito del. Ymasonccollam [...]>, en cuyo interior encontramos la raíz <soncco> ‘corazón’, si bien su reconocimiento es de poca ayuda si se busca traducir el sentido de la frase. Estamos, pues, ante modos de decir que cobran valor en el interior de una lengua y de los referentes culturales de una comunidad. Por su parte, la fraseología religiosa, de evidente cuño occidental, se aprecia, por ejemplo, en expresiones como <Diospasimi rimayta machhicacuni, o mizquillcuni [...]. Gusto mucho de las palabras de Dios o danme gran gusto>, <Anima cunap hucha huaclliquenmi çupaypa. El demonio es el desbaratador de lo bueno, o del bien de las almas>²⁵.

Ahora bien, un proyecto de tal magnitud no podría estar exento de problemas. En este sentido, encontramos, más allá de las particularidades ortográficas que dificultan la consulta de este material²⁶, un desorden generalizado en la organización alfabética de las entradas. Así, muchas entradas léxicas se organizan correlativamente a veces por el sentido (más precisamente, por compartir un lexema semánticamente relevante), como en la siguiente secuencia de entradas, en la que, evidentemente, el ordenamiento alfabético no se respeta:

Paca. Cosa secreta, encubierta, o escondida, o guardada de verla.
Simicta pacani mana toc yachicuni. Guardar secreto.
Simi pacak mana simin manta toc yachik. El que no guarda secreto.
Kana qquellca, o simi toc yachik. El que no guarda secreto.
Pacapi huacllapi. En secreto, o secretamente.

²⁵ Entre esta «copia de vocablos» que da a conocer González Holguín se encuentra también un capítulo particular dedicado al léxico de parentesco quechua que el autor prefiere incluir en la *Gramática* (y no en el *Vocabulario* como sería esperable), aduciendo que «No se pudo remitir al vocabulario esta materia por ser tan confusa, que aun a grandes penas se puede tratar della disctintamente aqui por junto, quanto menos en el vocabulario» (1607, fol. N4v).

²⁶ La propuesta ortográfica de González Holguín se aleja notablemente de la línea normalizadora del Tercer Concilio, particularmente, en su intento de representar las particularidades fonológicas de la variedad cuzqueña, tales como las consonantes aspiradas y glotalizadas. González Holguín no logra ser totalmente sistemático en el registro de estos segmentos fónicos. Por ejemplo, el lexema *chakra* se grafica tanto con <ch>, que representa a /ç/, como con <chh>, grafía que es usada también, y principalmente, en otras entradas del vocabulario para representar el sonido /çh/).

La *Gramatica*, en comparación con los tratados de Valera y Santo Tomás, presenta una división interna mucho más estructurada, además de ser notablemente más extensa. Se encuentra organizada en cuatro libros, cada uno subdividido en capítulos. Los dos primeros libros, según lo destaca el propio González Holguín, están destinados al aprendizaje general de la lengua, «reduziendo a ellos todo lo necesario para saber bien la Lengua y todo lo que pertenece a grammatica», mientras que los dos últimos están orientados a la «erudición y perfección en la Lengua», de modo tal que en estos se describen los modos de lograr «copia y abundancia de vocablos» y lo que el jesuita denomina «partículas de ornato» (González Holguín, 1607, «El autor al pio lector»), vinculadas principalmente a lo que actualmente conocemos como la dimensión discursiva de la lengua (aspectos que, en las gramáticas anteriores, eran tratados de manera muy breve y superficial)²⁷. Adicionalmente, la exposición de los temas gramaticales no se elabora como una simple descripción de los fenómenos lingüísticos del quechua, sino que estos son presentados a modo de diálogo entre un maestro y un discípulo que desea aprender la lengua, de modo tal que aquel que no cuente con un maestro pueda aprender la lengua por sí mismo, según lo sugiere el propio González Holguín (1607, «El autor al pio lector»).

2.4 El *Arte de la lengua Quichua general de los indios del Perú* [1619] de Diego de Torres Rubio²⁸

Los materiales léxico-gramaticales de Diego de Torres Rubio palidecen frente a la obra monumental de Diego González Holguín. Siguiendo la pauta marcada por su compañero de orden, su tratado describe la variedad cuzqueña del quechua. Si bien Torres Rubio no es explícito al respecto, un análisis general de su obra evidencia que el dialecto base del que está dando cuenta es el de la región del Cuzco²⁹.

²⁷ De acuerdo con Mannheim, la *Gramatica* de González Holguín es también un tratado de retórica (lo que actualmente consideraríamos «pragmática»), pues coloca un énfasis muy particular en la función del «lenguaje como herramienta social» (2002, p. 212).

²⁸ El *Arte* de Torres Rubio aparece en Lima en 1619. En el año 1700, el padre Juan de Figueredo elabora una nueva edición de este material, al que incorpora algunas añadiduras. Esta edición se vuelve a imprimir en 1754. En el siglo XX, la sección relativa al vocabulario (incluyendo las incorporaciones de Figueredo) se publica en dos tomos en 1944 y 1945, y como un solo tomo en 1947 (cf. Mannheim, 2008b).

²⁹ En esa dirección apuntan las *Advertencias previas, para la orthografia, y pronunciacion de esta lengua*, que figuran en la edición aumentada que elabora en el 1700 el padre Juan de Figueredo de la obra de Torres Rubio. En ellas, Figueredo enfatiza la necesidad de diferenciar entre las pronunciaciones «guturales» de esta lengua, «porque hay muchísimos [vocablos] que significan cosas muy diversas por sola la diferente guturacion, con que se pronuncian». Claramente, Figueredo está haciendo referencia a las consonantes aspiradas y glotalizadas características del quechua cuzqueño (como ya se ha mencionado anteriormente).

La sección correspondiente a la gramática, además de ser bastante breve, retoma la tradición de los textos del siglo XVI y presenta los contenidos gramaticales bajo las categorías clásicas —como las partes de la oración y los tiempos verbales— del molde nebricense (de modo muy similar a los textos de Valera) y sin mayor elaboración al respecto. Por su parte, el vocabulario, que presenta primero la sección castellano-quechua y luego la sección quechua-castellano (al contrario de lo que ocurre con Valera y González Holguín), consiste mayormente de un listado de equivalencias léxicas, para las que no se ofrece mayor detalle en cuanto a las particularidades semánticas de las voces quechuas (cf. Mannheim, 2008b). Un aspecto que llama la atención a lo largo del texto es el retorno a la ortografía hipodiferenciadora de las consonantes aspiradas y glotalizadas del quechua cuzqueño (v.g. las voces *kancha* ‘corral’ y *qhapaq* ‘ilustre’ son graficadas como <cancha> y <capac>, respectivamente, sin ningún tipo de diferenciación tipográfica del segmento inicial), que solo en muy contadas ocasiones pueden ser identificadas. Esta preferencia ortográfica bien podría haber sido un intento del autor por adecuarse a los preceptos lingüísticos del Tercer Concilio Limense.

En líneas generales, los materiales de Torres Rubio se encuentran mucho más cerca de los de Valera que de los de González Holguín, tanto en términos de contenido como de organización general y propuesta ortográfica. El paralelismo con los materiales de 1586 se ve acentuado por la presencia de una sección dedicada al léxico de parentesco, que se ubica entre el *Arte* y el *Vocabulario*, tal como ocurre con el texto de Valera³⁰.

2.5 Los *Artes* (1603, 1612) y el *Vocabulario de la lengva ayмара* (1612) de Ludovico Bertonio³¹

Los tratados del fraile jesuita Ludovico Bertonio constituyen la primera descripción gramatical y léxica del aimara. Tal como ocurre con los materiales de González Holguín para el quechua, el detalle del análisis gramatical de Bertonio no tiene parangón en los estudios aimarísticos. Lo mismo ocurre para su *Vocabulario*, que hasta

³⁰ En la reimpresión de estos materiales en el año 1700 por parte del padre Juan de Figuerdo, además del añadido de algunas voces a la sección del vocabulario, se ofrece un *Vocabulario de la lengua Chinchaisuyo, y algunos modos mas usados en ella*. En esta sección, Figuerdo incluye algunos apuntes gramaticales y dos vocabularios (quechua-castellano y castellano-quechua) relativos a las hablas emplazadas al norte de la región colonial de Huamanga, que en la época recibían, de modo general, el rótulo de «chinchaisuyo». Es muy probable que estos apuntes gramaticales configuren el primer y muy tímido esbozo de lo que ahora consideraríamos una gramática contrastiva de los dialectos del quechua.

³¹ Además de las ediciones mencionadas en este apartado, la obra de Bertonio vuelve a publicarse en 1879, bajo el título «Arte de la lengua ayмара» en Leipzig, y en 2002, con el título «Arte de la lengua aymara: Con una silva de frases de la misma lengua y su declaración en romance», en Cochabamba. El *Vocabulario* se publicó nuevamente en 1879 (Leipzig); en 1956 (La Paz) y 1984 (Cochabamba), como ediciones facsimilares; y en 1993 (La Paz) en forma de transcripción (cf. Albó, 2008). En el año 2006, se publicó en Arequipa una nueva edición del texto, titulada «Vocabulario de la lengva ayмара».

la fecha no ha sido superado ni en extensión ni en detalle. Estos materiales codifican la variedad lupaca de la lengua, hablada en Juli (departamento de Puno, Perú), donde Bertonio predicó por más de treinta años³².

Ahora bien, los tratados de Bertonio no son *strictu sensu* el primer registro descriptivo de esta lengua. Este se encuentra, en realidad, en las *Annotaciones generales* y en el *Vocabulario breve* incluidos como apéndices a la *Doctrina Christiana* (1584), aunque es evidente que ambos apéndices, además de ser muy breves, tienen como objetivo echar algunas luces sobre las propuestas lingüísticas emanadas del Tercer Concilio Limense y que estos no se proponen como materiales integrales de aprendizaje de la lengua para predicadores cristianos³³. No obstante estas acotaciones, no es posible negar el carácter fundacional de los trabajos de Bertonio para la lingüística aimara.

Los materiales gramaticales de Bertonio requieren de un tratamiento distinto del ofrecido para los trabajos producidos por los lingüistas misioneros que se ocuparon del quechua. Ello se debe a que, a diferencia de estos, Bertonio no produjo sola una gramática, sino tres: el *Arte breve de la lengua aymara, para introduccion del arte grande dela misma lengua*, el *Arte y grammatica muy copiosa de la lengua aymara* (ambas publicadas en Roma en 1603) y el *Arte de la lengua aymara, con vna silva de Phrases de la misma lengua y su declaracion en Romance* (publicada en Juli, en 1612). El *Arte breve* y el *Arte y grammatica muy copiosa* se publican como textos complementarios, tal como se puede deducir a partir de sus títulos. Sin embargo, dado que ambos materiales contenían abundantes erratas y que la propuesta ortográfica del autor aún no había sido del todo implementada³⁴, el fraile jesuita se vio en la necesidad de producir una tercera gramática, publicada, ahora sí, bajo su supervisión, en 1612. Este último texto no solo enmienda los defectos de sus publicaciones anteriores, sino que añade, como se anuncia en el título, una «silva de Phrases», que consiste en una colección de entradas léxicas y de frases que, por su naturaleza especial, no podrían haber formado parte del *Vocabulario*, donde normalmente se las esperaría (Cerrón-Palomino, 2000, 45). En ese sentido, el *Arte y grammatica muy copiosa* de 1603, y el *Arte y grammatica* de 1612 deben ser consideradas como materiales complementarios y no solamente como ediciones corregidas y aumentadas de la misma obra.

³² Cf. Albó (2008).

³³ Existen indicios de que, antes de las publicaciones de Bertonio (1603) y Torres Rubio (1619) (cf. 2.6), ya habrían circulado algunos materiales léxico-gramaticales del aimara. Ello se deriva tanto del contenido de las *Annotaciones* de la *Doctrina Christiana* como del grado de conocimiento sobre la lengua y su variación dialectal que se exhibe en los materiales de ambos frailes (Cerrón-Palomino, 2009, p. 43; cf. también Albó, 2008).

³⁴ Dentro del conjunto de materiales léxico-gramaticales de los siglos XVI y XVII, tanto para el quechua como para el aimara, los de Bertonio ofrecen la propuesta de normalización ortográfica más lograda y sistemática del conjunto, lo que facilita mucho la consulta de sus materiales en la actualidad.

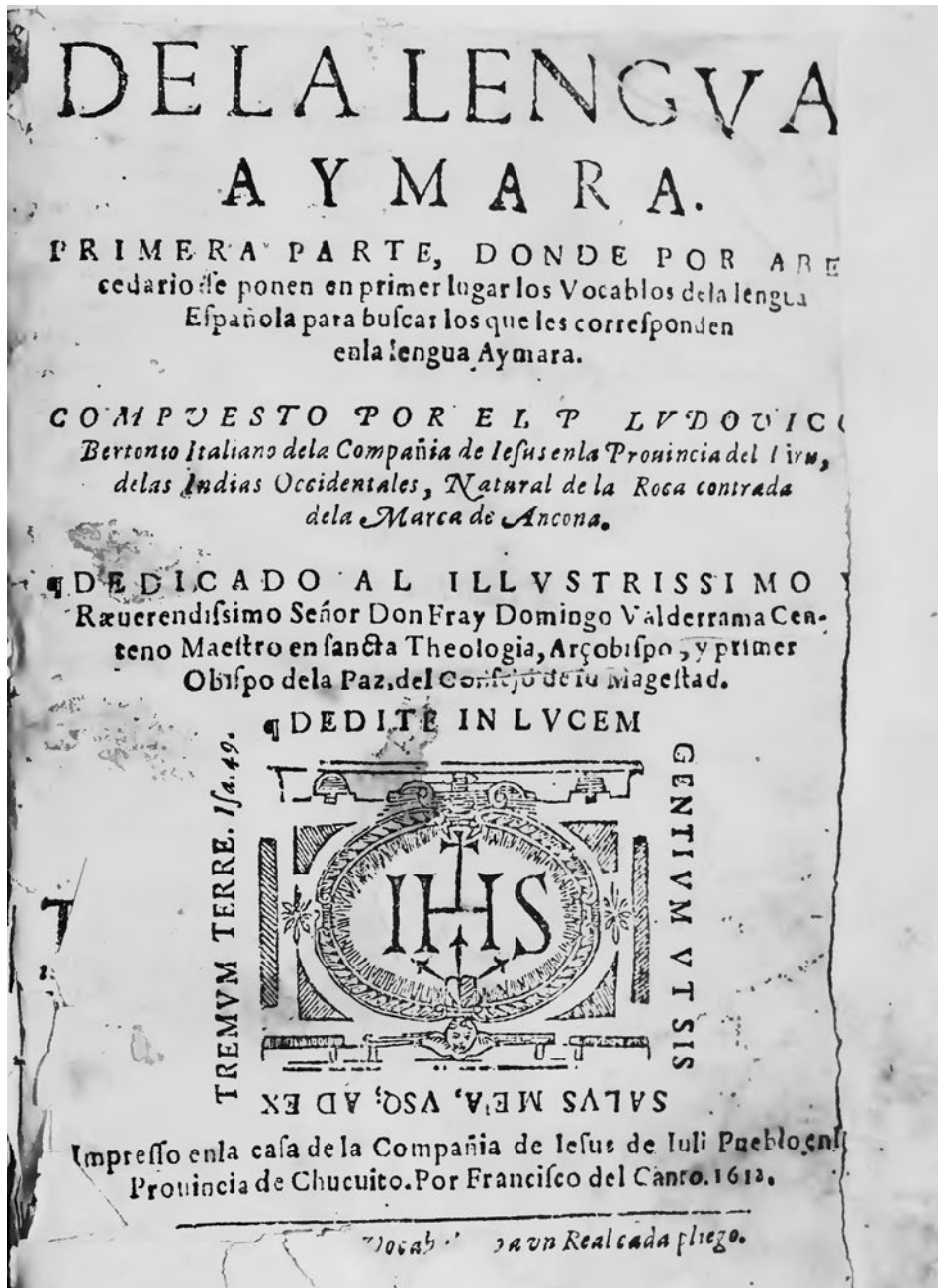


Ilustración 4. Vocabulario de la lengua aymara. Primera parte: donde por abecedario se ponen en primer lugar los vocablos de la lengua española para buscar los que les corresponden en la lengua aymara, del jesuita Ludovico Bertonio (1612, Juli, Provincia de Chucuito, Perú). Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

El *Vocabulario de la lengua aymara*, a diferencia de las gramáticas, se presenta como un texto independiente. Uno de sus aspectos más saltantes radica en que en esta obra se evidencia una preocupación por parte de Bertonio por dar cuenta de las particularidades culturales manifiestas en el léxico del aimara, tal como se aprecia en los ejemplos siguientes: <Chhikhisaatha. Ser causa de que algunos no estén bien entre sí, que se riñan y se lleven mal.>, <Lantatha. Sacar las papas de la chacara despues de sembradas. Suelen hazerlo quando hay pleyto> o <Pakhtatha. Hazer ruydo el agua quando llueve mucho o corre por muchas piedras.>, entre muchos otros casos. Asimismo, también encontramos en su *Vocabulario* frases patrimoniales del léxico aimara, (v.g. <Chillquenoc·khaquima. En hora buena te vea yo andar; dizen assi dando la hora buena al enfermo que conmiença a andar.>) y frases creadas con finalidades religiosas (v.g. <In[f]ierno cassina ccuitina hacarasithata, vel Hacaasithata. Estando en el infierno de quien te haras librar o quien haras librar o quien haras que te libre?> o <Chhikhittatha. Estorvar assi. Dios manca hakhsuhasiri, humaquinaa chhikhittitta: queriendome bolver a Dios, tu me los has estorvado.>).

También se aprecia en el vocabulario de Bertonio la voluntad de mostrar algunos aspectos gramaticales y semánticos de la lengua por medio de la disposición estratégica de las entradas. Sin embargo, debemos admitir que, a este respecto, Bertonio supera a González Holguín en esta suerte de «fusión» de gramática y semántica en su *Vocabulario*. Así, el fraile jesuita, registra en múltiples ocasiones conjuntos de entradas asociadas por una misma raíz, como en el caso del lexema <Aca> ‘aquí’, a cuyas derivaciones dedica quince entradas léxicas: <Acana. En este lugar.>, <Acaro. A este lugar.>, <Acatha. Por aqui, o de aqui.>, <Aca quipa. Destaparte, a la buelta de algo hazia aca [...].>, entre otras. Este conjunto de entradas muestra las posibilidades combinatorias de la lengua (sobre la raíz *aka*, se van intercambiando el sufijo locativo *-na*, el direccional *-ru*, el ablativo *-tha* y la posposición *quipa*), evidenciadas pedagógicamente por Bertonio. Otro ejemplo claro del modo en que Bertonio muestra aspectos gramaticales en su vocabulario se encuentra en las entradas en las que se incluyen indicaciones gramaticales relativas, por ejemplo, a las limitaciones combinatorias de ciertas voces (v.g. <Nayracata> que, de acuerdo con el autor «no admite los posesivos -ha, -ma, -pa, -sa, porque no podemos decir Queitahata como Nairacataha»).

2.6 El *Arte de la lengua aimara* (1616) de Diego de Torres Rubio³⁵

En 1616 el fraile español Diego de Torres Rubio publica en Lima su *Arte de la lengua aimara*, tratado que incluye, además, un vocabulario castellano-aimara y aimara-castellano³⁶. El texto en su conjunto es mucho más breve y, por ende, mucho menos detallado que el trabajo monumental de Bertonio. Nos ofrece una descripción de la variedad aimara de Potosí (Bolivia), región en la que Torres Rubio predicó durante tres décadas (Cerrón-Palomino, 2000, p. 46). En ese sentido, se trata de un material significativo para el estudio del aimara en la Colonia en tanto que, por medio de él, es posible acceder a la diversidad dialectal del aimara sureño, sobre todo si lo contrastamos con los materiales de Bertonio y las informaciones contenidas en las *Annotaciones* de la Doctrina Christiana, que describen la variedad lupaca (Juli, Puno) y la variedad pacaje (La Paz, Bolivia), respectivamente.

3. LA IMPRONTA DE NEBRIJA EN LOS VOCABULARIOS Y GRAMÁTICAS ANDINOS

Como es sabido, tanto el trabajo de Nebrija como el de los gramáticos latinos ofrecieron a los frailes modelos comprensivos desde los que se acercaron al conocimiento de las lenguas amerindias. Lo deja claro Domingo de Santo Tomás en el prólogo de su *Grammatica* de 1560 dirigido a Felipe II. Desde la perspectiva en que el maestro sevillano entiende el asunto, la lengua quechua es «en muchas cosas y maneras de hablar tan conforme a la latina y española [...] Lengua pues, S.M, tan polida y abundante, regulada y encerrada debajo de las reglas y preceptos de la latina». Además de la importante cuestión de elevar la lengua indígena —por entonces desconocida y hasta tenida por bárbara— al poner de relieve su condición «polida, abundante y regulada» conforme al español y, sobre todo, al latín, el fragmento del prólogo adelanta, asimismo, un aspecto importante del proceder de los frailes: que muchas veces operaron, con grados variables de explicitud y justificación, basados en razonamientos contrastivos entre latín, español y la lengua indígena de turno. Es, pues, bajo los moldes latino e hispano que se examinan estas lenguas en la Colonia, en una dinámica que recoge tanto el recurso al modelo tradicional como la necesidad de la innovación impuesta por la nueva realidad.

³⁵ Además de la edición comentada en este acápite, existe una versión modernizada del texto, bajo el mismo título, publicada en Lima en 1967 (cf. Mannheim, 2008b).

³⁶ En el mismo año en que Bertonio publicaba sus *Arte breve* y *Arte y grammatica muy copiosa* en Roma, Diego de Torres Rubio hacía lo propio con su *Grammatica y Vocabulario en la lengua Quichua, Aymara y Española*, la que, lamentablemente, solo se conoce por referencias (Cerrón-Palomino, 2000, p. 46).

En este marco, la figura de Antonio de Nebrija será de importancia central, tanto por la *Gramática de la lengua castellana* (1492) como por las *Introducciones latinae* (1481). Nebrija es un conocedor de las fuentes latinas clásicas. Se dejan ver en sus trabajos autores como Donato y Prisciano, así como los gramáticos medievales. Si bien la *Gramática* persigue, ciertamente, el propósito de describir y fijar la lengua vulgar, comparte con las *Introducciones*, ideadas para el aprendizaje del latín por parte de jóvenes, el tener entre sus propósitos también el didáctico (Quilis, 2004, pp. 178-180), lo cual, de cara a la función modélica de los trabajos nebrisenses para los trabajos descriptivos de las lenguas amerindias —obras, precisamente, de función didáctica—, reviste singular relevancia.

Algunos estudios han comprobado cómo el *Vocabulario español-latino* [1495] del sevillano sirve de plantilla para la estructuración de vocabularios coloniales de lenguas indígenas. Lo anuncia Domingo de Santo Tomás en los preliminares de su *Lexicon*: «Este vocabulario va por el mismo orden que el del Antonio de Nebrissa por el alfabeto» (Santo Tomás, 1560, Prologo del Auctor a pio Lector, *Lexicon*). Alfredo Torero (1997), por ejemplo, coteja algunas de las entradas de Nebrija y Santo Tomás. Concluye que el dominico sigue en mucho la estructuración de Nebrija, salvo cuando se trata, como no sorprende, de vocablos de campos semánticos relativos al culto y la religión. La entrada *sacerdote* de Nebrija, por ejemplo, es desdoblada por Santo Tomás en dos: *sacerdote de ydolos* ('homo') y *sacerdote de cristianos* ('runa diospa cococ'). Allí donde el Vocabulario nebrisense trae *templo*, el dominico especifica *templo de ydolos* ('guaca'). Propone también Santo Tomás equivalencias quechuas para conceptos claves del cristianismo, como *sunqu* (<songo>) para 'alma' o *supay* (<çupay>) para 'demonio'. Algunas de estas propuestas serán desechadas posteriormente por el Tercer Concilio Limense. Es de notar también que el *Lexicon* de Santo Tomás presenta algunas entradas sin artículo definitorio: son casos para los que no se ha encontrado un correlato en quechua, pero que aun así aparecen listados en la sección castellano-quechua del texto. Por ejemplo, 'aldeano', 'aguijon de fierro', 'bienaventurado', 'bienaventuranza', 'braguero', 'castidad', 'cautela', 'estimar, tassar, apreciar', 'generación', 'mercadería', entre muchos otros. Estas omisiones o referencias vacías evidencian la dependencia del *Lexicon* a la selección léxica de un molde lexicográfico preestablecido.

Está admitido, si bien nos hace falta todavía conocer los detalles, que el aludido molde nebrisense se puede identificar en los vocabularios bilingües de lenguas indígenas preparados por los frailes, bastante más allá del área andina. Así, por ejemplo, Esther Hernández (1996, p. 23) informa que, luego de haber cotejado con minuciosidad las primeras tres letras del *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*

con el *Vocabulario* de Nebrija, queda claro que fray Alonso de Molina calca al sevillano y otras veces se inspira en él³⁷.

Por lo que toca a las gramáticas o artes, su estructura organizativa así como la terminología descriptiva utilizada tuvieron un fondo común hispano, mediado, al igual que para los vocabularios, por Nebrija como portador también de la tradición clásica. Así, por ejemplo, la disposición de los contenidos gramaticales de la *Gramática y Arte Nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca* del jesuita Diego González Holguín [1607] se debe a las *Introducciones*, que organizan la información gramatical según el llamado *orden doctrinal*, propicio precisamente para aprendices de una lengua extranjera³⁸.

En cuanto a las distinciones necesarias para la descripción, aspectos de base como las ocho partes de la oración —que Nebrija emplea en la *Introducciones*, pues en la Gramática son, más bien, diez— o los casos latinos, son comunes a las gramáticas de los frailes que se ocuparon de lenguas muy diferentes. Lo mismo se puede decir de la distinción entre activa y pasiva, así como de las categorías neutro o posposición, por ejemplo. De este modo, si bien las categorías descriptivas se emplean de modos diversos en las diferentes artes y resultan muchas veces relativamente modificadas en relación con sus valores tradicionales (Schmidt-Riese, 2005), la formación parecida de los frailes en gramática latina, el hecho de tener al castellano como referente común, así como también que las gramáticas sean todos trabajos proyectados para el aprendizaje de las lenguas indígenas constituyen rasgos que les otorgan patentes similitudes en cuanto a sus herramientas descriptivas a estos trabajos sobre lenguas distintas, pertenecientes a diversos territorios y preparados por hombres de órdenes religiosos diferentes (Calvo, 2000, pp. 128-129).

El modo en que la primera gramática del quechua se entronca con los trabajos de Nebrija, en particular con las *Introducciones* antes que con la Gramática, es un asunto tratado hace varios años por Cisneros (1951). Las ocho partes de la oración,

³⁷ Cf. El comentario de Quilis (2004, p. 185) al respecto, quien declara que el Vocabulario español-latino subyace también al vocabulario de la lengua aimara preparado por Ludovico Bertonio (1612). Hernández (2008) utiliza razonablemente la expresión *lexicografía hispano-amerindia* para referir a los vocabularios coloniales de los frailes con el propósito de destacar no solo el carácter bilingüe de estos sino también su entronque con la tradición lexicográfica hispánica.

³⁸ Cf. Segovia (2010, pp. 94-97). Tradicionalmente se tenían por partes de la gramática a la ortografía, la prosodia, la etimología (morfología), y la sintaxis. Tal ordenamiento responde al llamado *orden natural*, el cual, según el propio Nebrija lo comenta, expone los contenidos gramaticales de modo ascendente: desde las unidades menores hacia las mayores que implican a las primeras. Es la organización apropiada para los hablantes maternos de la lengua estudiada. Contrariamente, el *orden doctrinal*, el cual, en términos generales, ofrece primero rudimentos sobre letras, sílabas y palabras seguidos de paradigmas de declinación y conjugación, será el pertinente para aquellos que no tienen por materna la lengua de estudio. El doctrinal es, por razones obvias, el orden de las *Introducciones*.

los casos gramaticales del latín, la imposición de las categorías temporales latinas (presente, pretérito imperfecto, pretérito perfecto, pretérito pluscuamperfecto, etc.) sobre las quechuas, así como el empleo de categorías gramaticales latinas ausentes en el quechua (la preposición, la conjunción, los relativos, etc.) se deben al modelo tradicional que sigue el sacerdote dominico. Sin embargo, también encontramos en la *Grammatica* soluciones particulares para la presentación de los fenómenos lingüísticos que no tienen correlato en la tradición gramatical latina. Al tratar sobre el «gerundio de ablativo» en el quechua, para el que no encuentra un correspondiente en latín, Santo Tomás argumenta, apoyándose en la primacía del uso real de la lengua, que no porque en el latín no exista esta forma se deduce que no puede haberla en otra lengua (*Grammatica*, cap. X, fol. 48; cf. Cerrón-Palomino, 1995, p. XIX). Igualmente, el capítulo 23, titulado «De algunos términos particulares de que los indios desta tierra usavan», trata sobre la forma de los juramentos y de los saludos, la manera de referirse a los parientes, entre otros modos comunicativos que responden a especificidades pragmáticas quechuas, todas las cuales no encuentran antecedente latino ni hispano, pero, debido a su importancia comunicativa y lingüístico-cultural, son incluidas en la *Grammatica*. Otro asunto del cual Santo Tomás [1560] indica que «no se halla en la lengua latina ni española o muy raramente» (1995, p. 81) son las posteriormente llamadas transiciones. Se trata del concepto desarrollado para explicar las formas flexivas en que se expresan, de manera conjunta, dos actantes que funcionan como sujeto y objeto (Schmidt Riese, 2010; Adelaar, 2000). En palabras del gramático dominico, «el acto del verbo passa de la primera persona a la segunda; o de la segunda a la primera; o de la tercera a la primera; o de la tercera a la segunda» (Santo Tomás, 1995, p. 81). Ofrece, además, Santo Tomás reglas para cada una de las transiciones aludidas. El término *transición*, que llegó a constituir una tradición descriptiva desarrollada en el seno de los trabajos de los gramáticos coloniales³⁹, es usado por primera vez, en el marco de las gramáticas andinas, por Blas Valera [1586].

Dados su carácter desconocido a los ojos de los frailes, y consecuentemente los matices y las divergencias ofrecidos como soluciones, se trata de un asunto que reviste especial interés para la consideración historiográfica⁴⁰.

³⁹ En el área andina, el concepto llegó a formar parte de las tradiciones descriptivas de las lenguas andinas, como el quechua, el aimara y el araucano. Entre las lenguas mexicanas, su uso parece solamente incidental (cf. Adelaar, 2000, p. 260).

⁴⁰ Ver al respecto, precisamente desde la perspectiva historiográfica aludida, el trabajo de Schmidt-Riese (2010).

4. LÉXICO Y CULTURA EN LOS VOCABULARIOS

Los vocabularios coloniales de las lenguas indígenas son, en parte, instrumentos de elaboración y difusión del material léxico necesario para llevar a cabo la tarea evangelizadora. Tal propósito está claro ya en la conciencia del autor de los primeros trabajos sobre el quechua. Nos dice, así, Domingo de Santo Tomás que su cometido es «animar a los que por falta de la lengua están covardes en la predicacion del Evangelio» (Santo Tomás, 1560, «Prologo del autor al christiano lector», *Grammatica*). Es claro que la proyección hacia la predicación incluye tanto Artes como Vocabularios. Si bien estos trabajos ofrecen la sistematización de un conjunto de saberes lingüísticos, cuidadosamente dispuestos para ser aprendidos, Santo Tomás prefigura su ejercicio en la predicación misma, como queda explícito en la nota que acompaña a la «Plática para todos los indios»⁴¹:

[...] me parecio no ser fuera de propósito sino muy conforme a él, poner aquí al fin del arte el praxis de los preceptos y reglas en el dadas, para lo que el lector oviere entendido del arte en la theórica vea puesto en práctica (Santo Tomás, 1560, «Prologo del autor al christiano lector», *Grammatica*).

En esta línea, podemos entender también que, por su parte, los vocabularios bilingües de español y lengua vernácula nos muestren, además de los préstamos, y reacomodos semánticos y designativos en una y otra lengua, esperables como consecuencia del contacto y el intercambio cultural, los intentos de los frailes por proveer a los sacerdotes de las expresiones requeridas para las diversas dimensiones de la conversión de los indígenas: desde la transmisión de la fe cristiana, la celebración de sus ritos y la administración de sus sacramentos hasta la persecución de las prácticas culturales y religiosas locales, juzgadas pecaminosas o idolátricas. En este apartado, nos detenemos en mostrar algunos ejemplos de los asuntos recién aludidos.

4.1 Léxico de parentesco

El léxico de parentesco del quechua es posiblemente el área del léxico cultural andino que fue descrita de manera más estructurada en los trabajos de los lingüistas misioneros. Tal como se ha comentado en la sección correspondiente, tanto Blas Valera como Diego González Holguín y Diego de Torres Rubio le dedican un acápite especial y claramente diferenciado a este campo léxico (v.g. las *Annotaciones* en Valera o el capítulo dedicado enteramente al léxico en la *Gramatica* de González Holguín).

⁴¹ Se trata, como es sabido, de un sermón en lengua quechua que ofrece Santo Tomás como colofón de los textos de su *Grammatica*.

Este interés descriptivo, evidentemente, se encontraba asociado al interés evangelizador, pues las determinaciones de lo que constituía o no incesto ocupaban un lugar prominente en la prédica cristiana de la época⁴². Por tanto, contar con cierta claridad respecto de la forma en que los andinos quechuas concebían las relaciones de parentesco se volvió parte importante de la labor de los lingüistas misioneros, lo que derivó en un tratamiento diferenciado de este campo léxico en los tratados léxico-gramaticales de la Colonia.

Ahora bien, la descripción de este campo léxico no estuvo exenta de problemas, pues la forma de categorizar lingüísticamente el parentesco desde la perspectiva del castellano difería notablemente de los modos en que las diferentes relaciones de parentesco se tejían lingüísticamente al interior de las comunidades quechuas. Estas diferencias abarcaban desde aspectos puntuales de la lexicalización de las relaciones de parentesco hasta la concepción (y consecuente lexicalización) de porciones relativamente más amplias de este campo. El ejemplo más socorrido al respecto se encuentra en las voces que se usaban para designar el par «hermano/hermana». Así, la elección del lexema apropiado para referirse al *hermano* o a la *hermana* dependía de dos factores: por un lado, se debía considerar el género del referente (si este era un hombre o una mujer), y, por otro, se tenía que tomar en cuenta el género del individuo con respecto al cual el referente era «hermano» o «hermana». De este modo, existían dos maneras de lexicalizar la noción de «hermano»: *wawqi*, si se trataba del hermano de un varón, y *turi*, si se trataba del hermano de una mujer; lo mismo sucedía con la noción de «hermana»: *pani*, si se trataba de la hermana de un hombre, y *ñaña*, si se trataba de la hermana de una mujer.

Pues bien, aunque esta cuatripartición léxica podría resultar llamativa, no implicaba mayores problemas, pues quedaba claro quién era un «hermano/hermana» y quién no. Las dificultades surgían en aquellas áreas del léxico del parentesco en las que las «equivalencias» con las categorías castellanas no eran tan claras. Tal es el caso de la noción de «primo/prima», una categoría crucial a efectos de la determinación de qué uniones matrimoniales resultaban incestuosas. De acuerdo con los registros de los lingüistas misioneros, en el quechua colonial no habrían existido términos para designar a los primos, pues simplemente se extendían a estos parientes las voces propias de las relaciones entre hermanos. Asimismo, las lexicalizaciones de los parientes por afinidad (o matrimonio) tampoco eran equiparables a las castellanas. Así, más allá de los parientes afines que pasaban a formar parte de lo que podría considerarse

⁴² Véase, por ejemplo, el *Ritual formulario, e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno, los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Viático, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio* de Juan Pérez Bocanegra (1631) y los comentarios que al respecto hacen Mannheim (2002), Durston (2007) y Bendezú-Araujo (2014).

la «familia nuclear» de una pareja de esposos, como sucedía con los pares «suegro/suegra» y «yerno/nuera», el resto de los parientes por afinidad quedaban englobados bajo etiquetas léxicas genéricas, las que solo diferenciaban el género del pariente afín y si este correspondía a la familia del esposo o de la esposa.

Estos aspectos «problemáticos» del léxico de parentesco del quechua requirieron de un tratamiento particular por parte de los lingüistas misioneros. Así, para el caso de los «primos» se optó por forzar las diferenciaciones de primer, segundo y tercer grados en el quechua, echando mano de los modificadores *sichpa* ‘cercano’, *qaylla* ‘próximo’ y *karu* ‘lejano’ antepuestos a las voces *wawqi*, *turi*, *pani* y ñana. De tal modo, *sichpa wawqi* referiría a al primo en primer grado; *qaylla wawqi*, al primo en segundo grado; y *karu wawqi*, al primo en tercer grado⁴³. Por su parte, en tanto las uniones matrimoniales entre algunos de los parientes englobados en la categoría de afines también podrían generar relaciones incestuosas, los lexicógrafos coloniales hicieron su mejor esfuerzo por comprenderlas y equipararlas a las nociones castellanas. Ahora bien, tal como lo hemos señalado, estos campos eran conceptualmente muy distintos en ambas lenguas. Por ello, en muchos casos, a los lexicógrafos coloniales no les fue posible entender la naturaleza de estas relaciones, pues, enredados en sus propias categorías, no fueron capaces de sistematizar todo el entramado de este tipo de relaciones de parentesco. Si a ello le añadimos el hecho de que en los siglos XVI y XVII las categorías «cuñado/cuñada» y «concuñado/concuñada» aún no se encontraban del todo fijadas en el español, podemos hacernos una idea más completa de la confusión que imperó entre los lingüistas misioneros frente a esta porción de léxico de parentesco del quechua, la que se reflejó en sus descripciones⁴⁴.

4.2 Adorar y orar

Partiendo de la necesidad de expresar los contenidos de los verbos españoles *rogar*, *orar* y *adorar*, los evangelizadores tuvieron que buscar (y, en parte, crear) alguna equivalencia léxica en la lengua quechua que pudiera funcionar adecuadamente en las traducciones de los textos pastorales y materiales de catequesis en general. De la reacomodación semántica de *muchay* para cumplir con esta función dan extenso testimonio los catecismos y los confesionarios coloniales, en una práctica que se institucionalizó desde el Tercer Concilio.

⁴³ La evidencia más clara de que estas categorías estarían adoptando un molde castellano nos la ofrece González Holguín cuando afirma que «todos los primos hermanos, y segundos y terceros se llaman desta misma manera como hermanos y hermanas Huoque, ñaña, pana, tora, con los nombres de hermanos, que no ay nombre de primos» (González Holguín, 1975, p. 97r).

⁴⁴ Para mayores detalles sobre la descripción del léxico del parentesco del quechua en los tratados lingüísticos de los siglos XVI y XVII, ver Bendezú-Araujo (2012).

El *Lexicon* de Santo Tomás (1560, pp. 322-323) ofrece, en la sección quechua-castellano, los valores de «dar gracias», «adorar o reverenciar» y «besar». Las equivalencias léxicas que se buscan construir se hacen quizás más evidentes en la sección castellano-quechua, en la cual encontramos la forma nominalizada <mochana> como glosa de la entrada de frase «adoración a Dios». Nótese lo asimétrico de la equivalencia: el objeto *Dios* no se especifica en la definición quechua, es decir, que, por defecto, el destinatario de la adoración es el dios cristiano. Ello a diferencia de la expresión, ahora verbal, <diosta mochani> (p. 81), con mención explícita del objeto *dios*, que aparece como definición de la entrada «Orar a dios».

El vocabulario de Blas Valera (1951, p. 61) insiste en las equivalencias «adorar y reverenciar»; pone énfasis en «orar» —que está solo en la sección español-quechua de Santo Tomás— y propone «rogar». No hay que perder de vista, como se dijo, que los trabajos del jesuita son el complemento léxico y gramatical de los textos catequéticos y pastorales en lengua indígena mandados a la imprenta por el Tercer Concilio. Si atendemos paralelamente a estos textos, salta a la vista cómo los vocabularios preparan varios de sus usos léxicos, particularmente, como es de esperarse, aquellos vinculados a la esfera religiosa. En la *Doctrina Christiana*, el verbo *muchay* es el utilizado en las traducciones quechuas como equivalente de «rogar». Precisamente el valor que había propuesto Valera (1586) y que recoge también, unos años después, González Holguín (1608). Así, por ejemplo, entre las obras de la misericordia encontramos «*Rogar a Dios* por los vivos y por los muertos (=Cauçac cunapac, huañuc xpanocunapachuan, *Diosta muchapunqui*)» (Tercer Concilio 1985, p. 9, nuestro énfasis). También en la confesión general puede leerse «por tanto *ruego a la bienaventurada siempre virgen Maria* (=Chayraycum, *muchaycuni viñay sancta Mariacta*)» (Tercer Concilio, 1985, p. 9, nuestro énfasis).

Las traducciones señaladas para los textos del Tercer Concilio no son ciertamente las únicas posibilidades con que se utilizó *muchay*: «adorar y orar» son también comunes en las traducciones conciliares. Desde allí se fue construyendo un conjunto de usos recurrentes, ya prefigurados en los vocabularios como hemos visto, que se pueden encontrar en las obras pastorales posteriores, al menos hasta el siglo XVII. Considérese, solo por poner un ejemplo de los muchos posibles, el trabajo de Bartolomé Jurado Palomino, en que aparecen <diosta muchhanchic> (1649, p. 69) y <diostam muchhani> (1649, p. 85) como traducciones de «adoramos a Dios» y «ruego a Dios», respectivamente. Pero es, sin duda, el empleo del verbo *muchay* en la traducción de oraciones tan importantes del cristianismo como el Pater Noster y el Ave María, oficializadas por el Tercer Concilio de Lima, el caso más célebre del uso y permanencia de esta forma adaptada. Así, mientras que «Padre nuestro que estas en los cielos, santificado sea tu nombre» se traduce por <Yayaycu, hanacpachacunapicac. Suti-

jqui muchasca cachun> (Tercer Concilio Limense, 1584, p. 1, nuestro énfasis), «*Dios te salve María*, llena eres de gracia. El señor es contigo» es traducido por <*Mvchaycus-cayqui María* Diospa graciánhuan huntascan canqui> (p. 2, nuestro énfasis). En la traducción del Pater Noster, se elige la forma participial de *muchay*, <muchasca>, que estaría por «santificado». No se trata de ninguno de los valores propuestos ya desde los vocabularios coloniales («orar, adorar, venerar, rogar»), si bien algunos de estos no son ajenos al sentido que cobra la voz en cuestión en la oración. En cuanto al Ave María, <*Mvchaycus-cayqui*>, que literalmente quiere decir «te besaré», dicho con particular reverencia⁴⁵, se correspondería con «Dios te salve María». Más claramente inclusive que en el primer caso, la traducción renuncia a la equivalencia designativa y apuesta por una forma paralela que funcione en el plano del sentido del texto.

Ahora bien, cabe preguntarse todavía, ¿en qué consistió el trabajo de adaptación léxica llevado a cabo por los frailes? Los ejemplos vistos han permitido constatar que tales adaptaciones tienen un lugar en los trabajos descriptivos y pastorales. No hemos aclarado la adaptación léxica misma. Para ello, necesitaríamos conocer el estado ‘inicial’ de cosas, que no podemos asumir expresado en los vocabularios coloniales. Es decir, para el ejemplo que venimos discutiendo, necesitaríamos conocer el significado que *muchay* tuvo para un hablante materno del quechua en el inicio del periodo colonial. Evidentemente eso resulta muy dificultoso, más aún en los campos semánticos asociados a las creencias religiosas, ya sea porque la gran mayoría de testimonios de la lengua indígena que nos han llegado están mediados por propósitos cristianizantes o, de manera más general, salvo casos contados y conocidos, porque provienen de un emisor cuya lengua materna no es la vernácula. ¿Qué pudo haber significado *muchay* en la lengua de origen en la Colonia temprana? Esa pregunta no la podemos abordar con la sola consideración de los vocabularios. Si bien lejos de poder ser consideradas concluyentes, las informaciones del sabio suizo Juan Jacobo Tschudi (1918) nos ofrecen una sugerente síntesis del ritual de la mocha (para usar el préstamo recurrente en la textualidad colonial, según se recoge en diversos textos historiográficos):

Los peruanos incaicos usaban la expresión Mutsha, principalmente como signo de veneración hacia Wirakotsa, Patsakamax. El Sol, las Huacas y demás; y ello estaba presente y ello estaba prescrito de la manera más estricta y formal. El que quería hacer acto de veneración o de adoración, se descalzaba las sandalias, se acercaba humildemente al ídolo, encogiéndose los hombros y con la cabeza

⁴⁵ Considérese al respecto una de las acepciones que ofrece González Holguín para el verbo en discusión, cuando, como en nuestro caso, aparece acompañado por el sufijo -yku: <Muchaicuni> ‘bessar a alguno honestamente con reuerencia, o, hazer cortesía, o, bessar la mano’ (González Holguín, 1952, p. 246).

algo caída, con las manos abiertas, los brazos un poco levantados y las mejillas sopladadas, luego expulsaba el aire de la boca por medio de un resoplido ronco, semejando al sonido de un beso dirigido al ídolo y por fin se arrancaba un pelo de las cejas o una pestaña, y la soplabla al aire en dirección también al ídolo. Tal era la manifestación de veneración más grande y más completa. Cuando se trataba de venerar dioses menores o wakas bastaba un ceremonial más sencillo, limitado, por ejemplo, a arrancarse una pestaña y soplarla en dirección a la waka (Tschudi, 1918, p. 285).

Más allá del evidente y esperable sesgo ideológico del fragmento —nótese que se adoran «ídolos»— sirva esta cita para poner de relieve, al menos, las incompatibilidades entre la mocha andina y la veneración cristiana y, con ello, para vislumbrar, también, las distancias semánticas que los frailes tuvieron que encarar para llevar a cabo sus adaptaciones.

4.3 Léxico de la escritura

Nos informan los vocabularios que la designación de la escritura, y de algunas de las actividades y productos asociados a ella, se hizo, como ya lo registra Domingo de Santo Tomás (1560), sobre la base del lexema *qillcay*. El dominico define el verbo <quillcani> con las equivalencias ‘pintar o escribir’. La primera posibilidad, ‘pintar’, hay que vincularla con la información de la entrada «Debujar, arte de debujar», traducida precisamente por <quillcani> en la sección español-quechua del vocabulario, así como con la entrada «Traçar», que describe un contenido más abstracto que los hasta ahora mencionados, traducida por el mismo verbo. ‘Pintar’, ‘dibujar’ y ‘trazar’, a juzgar por el primer vocabulario del quechua, parecen puntos de partida adecuados desde los que se puede comprender, como el resultado de una asociación por semejanza, el desarrollo de la nueva acepción ‘escribir’⁴⁶. Los vocabularios siguientes colocarán, a diferencia de Santo Tomás, el valor nuevo por delante. Así, Valera [1586], define <quellcani> como ‘escribir o dibujar’, mientras que González Holguín [1608] trae ‘Escruiir, debuxar, pintar’.

La descripción de las competencias de lectura y escritura la encontramos primero en Valera [1586], quien echa mano de las formas *rikuy* ‘ver’ y *yachay* ‘saber’, acompañadas en ambos casos del objeto <quellca> ‘escritura’⁴⁷, para referir diferenciadamente las competencias escritas de comprensión y producción. Así, pues, <quellca ricuc>

⁴⁶ Ello si bien entre los valores semánticos de nuestro vocablo se incluyen también otras actividades, como ‘bordar’ o ‘labrar’.

⁴⁷ También, ciertamente, ‘papel’, ‘letra’ o ‘carta’, entre otras acepciones que nos informan de la configuración de una voz polisémica.

es ‘el que sabe leer’, mientras que <quellca yachac> será ‘el que sabe leer y escribir’. La distinción es mantenida por González Holguín [1608], si bien con ortografía distinta (<quellcaricuk > y <quellcayachak>).

Ilustrativas de dinámicas habituales vinculadas a la actividad de escribir en la sociedad colonial, resultan algunas formas derivadas de *qillcay*. Así, por ejemplo, la escritura por encargo, mediada por escribanos, queda lexicalizada en la expresión <quellcachini> ‘hacer escribir’, que nos traen tanto Valera [1586] como González Holguín⁴⁸. Llamam la atención también la entrada de frase <Alli quellcaytayachak> ‘El buen escriuano’ y la forma derivada <quellcapayani> ‘Escriuir con exceso algo o en daño’, ambas registradas por González Holguín. Las expresiones recuerdan los modos en que la escritura podía constituirse, en el mundo colonial, en una herramienta para ejercer tanto la propia defensa como el poder abusivo o la reivindicación de derechos⁴⁹.

4.4 Cantos y bailes

Los cantos y bailes de los indios recibieron mucha atención por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, ya sea porque no se perdió de vista que cantar podía colaborar al avivamiento de la expresión devota y el fervor religioso o porque, contrariamente, canto y baile se juzgaban peligrosos para un necesario clima de conversión, incitadores de borracheras y pecados carnales⁵⁰. No por nada incluye el padre Valera [1586] en su definición de la cachua (s.v. *cachuani*), uno de los bailes cantados más requeridos en los documentos coloniales, la advertencia «es pernicioso».

Señalará el Tercer Concilio en sus constituciones (1584-1585) que «es cosa cierta y notoria que esta nacion de yndios se atraen y provocan sobremanera al conocimiento y veneracion del summo Dios con las ceremonias exteriores». Por ello —sigue el Concilio— la música y el canto debían ser atendidos por obispos y curas de doctrina, a quienes se exhorta a que «pongan studio y cuydado en que aya escuela y capilla de cantores y juntamente musica de flautas y chirimias y otros ynstrumentos acomodados en las yglesias». Con un objetivo más ambicioso, a saber, la apuesta decidida por música y canto como herramientas de catequesis, lo cual implicaba la reorganización

⁴⁸ Varios de los textos de la colección reunida por José Luis Rivarola (2000) son ilustrativos sobre este respecto. Cf. también Oesterreicher (2009b) para algunas reflexiones sobre la autoría mediada en la Colonia americana.

⁴⁹ Cf. el trabajo de Rivarola (2010), en que se examinan los capítulos que los doctrinados de un pueblo de indios le ponen a su cura.

⁵⁰ Ares Queija (1984), Estenssoro (1992), Ezcurra (2013).

de las actividades de culto en las doctrinas de indios, el franciscano Jerónimo de Oré⁵¹ hará eco de la recién referida constitución conciliar en su *Symbolo* [1598]:

[...] en estas cosas exteriores ponen los indios los ojos, y hazen mayor reflexion. Y estando con la decencia que conviene, les causará mayor aprovechamiento, edificacion y deuocion. Por lo qual es cosa muy conueniente, que en las fiestas y dominicas principales, se canten las uisperas y se haga procesion deuotamente y se cante la Missa: para lo qual haya cantores y maestro de capilla, lo quales sean enseñados en el *canto llano*, y *canto de organo*: y en los instrumentos de flautas, chirimias y trompetas: pues todo esto autoriza y ayuda para, el fin principal de la conuersion de las indios y conformacion en la fe catholica (Oré, 1992, p. 51, nuestro énfasis).

Diez años después de la impresión del *Symbolo*, fray Diego González Holguín [1608] trae en su vocabulario algunas denominaciones de técnicas de canto, formuladas desde el español, para las cuales busca el jesuita una contraparte quechua. Nos referimos a las entradas de frase «Gargantear contrapuntear», «Canto de punto», «Canto llano», «Canto de órgano» para las que se proponen como equivalencia formas compuestas cuyo núcleo es *taqui*, precisamente ‘canto (y baile)’ en la época colonial. Se trata, sin duda, de formas acuñadas teniendo en mente los cantos con que se buscaba instruir a los indios en las doctrinas. Las dos últimas de las entradas citadas de González Holguín constituyen, por lo demás, una respuesta directa —digamos, respuesta léxica— a las necesidades designativas que se siguen de lo planteado por Oré (véase el énfasis en la cita correspondiente).

5. PALABRAS FINALES

Dada la naturaleza del asunto aquí tratado, no solo extenso en términos del periodo temporal que ocupa sino también complejo por los múltiples y muy distintos intereses que una gramática o un vocabulario colonial de lengua amerindia pueden motivar desde la perspectiva de distintas disciplinas, lo pendiente supera largamente lo que pueda haber sido dicho aquí. Esperamos, eso sí, haber podido proveer al lector de las herramientas suficientes para acercarse a estos trabajos de un modo apropiadamente situado tanto en el espacio histórico del que emergen como en las principales discusiones especializadas que han motivado en la comunidad científica.

⁵¹ «el principal exercicio en los pueblos de los indios y la mayor y mas importante ocupacion con ellos sea cantar y rezar la doctrina Christiana»(Oré [1598] 1992, fol. 52).

BIBLIOGRAFÍA

- Adelaar, Willem F. H. (1997). Las transiciones en la tradición gramatical hispanoamericana: historia de un modelo descriptivo. En Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* (pp. 259-270). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Acosta, José de (1987 [1588]). *De procuranda indorum salute*. Vol. II. *Educación y evangelización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Albó, Xavier (2008). Bertonio, Ludovico. En Joanne Pilsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies. 1530-1900* (pp. 81-83). Norman: University of Oklahoma Press.
- Ares Queija, Berta (1984). Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del Virreinato del Perú. *Revista de Indias*, 44(174), 445-463.
- Arriaga, Pablo Joseph de (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Bendezú-Araujo, Raúl (2012). «La terminología de parentesco del quechua en los documentos lingüísticos de los siglos XVI y XVII». Tesis de Maestría. Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bendezú-Araujo, Raúl (2014). El léxico de parentesco quechua según Juan Pérez Bocanegra (Cuzco, siglo XVII). *Lexis*, 38(2), 429-456.
- Bertonio, Ludovico (1612). *Arte de la lengua aymara, con una silva de Phrases de la misma lengua, y su declaracion en Romance*. Juli: Francisco del Canto.
- Bertonio, Ludovico (2006 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: El Lector.
- Calvo Pérez, Julio (2000). Las gramáticas del Siglo de Oro quechua: originalidad y diversidad. En Otto Zwartjes, ed., *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica. Siglos XVI-XVII* (pp. 126-204). Ámsterdam: Rodopi.
- Calvo Pérez, Julio (2004). El Siglo de Oro de la lingüística amerindia: el caso del quechua. En Fermín del Pino Díaz, coord., *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú* (pp. 201-226). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Cárdenas Bunsen, José (2014). Circuitos del conocimiento: el *Arte de la lengua indica* de Valera y su inclusión en las polémicas sobre el Sacro Monte de Granada. *Lexis*, 38(1), 71-116.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1987). *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1988). Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino. En Luis Enrique López, ed., *Pesquisas en lingüística andina* (pp. 121-152). Lima: CONCYTEC, Universidad Nacional del Altiplano y GTZ.

- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1990). Reconsideración de llamado quechua costeño. *Revista Andina*, 16, 335-408.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1991). El inca Garcilaso o la lealtad idiomática. *Lexis*, 15(2), 133-178.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1992). Diversidad y unificación léxica en el mundo andino. En Juan Carlos Godenzzi, ed., *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza* (pp. 205-235). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1993). Los fragmentos de la gramática quechua del Inca Garcilaso. *Lexis*, 17(2), 219-257.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1994). Estudio introductorio. El Nebrija indiano. En Domingo de Santo Tomás, *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru* (pp. II-LXIII). Transliteración y estudio por Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Cultura Hispánica.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1995). Estudio introductorio. El Nebrija indiano. En Domingo de Santo Tomás, *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru* (pp. VII-LXVI). Estudio introductorio y notas por Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1997). La primera codificación del aimara. En Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* (pp. 195-257). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2000). *Lingüística aimara*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2008). *Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara*. La Paz: PROIEB.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2013). *Tras las huellas del inca Garcilaso. El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado*. Boston: Latinoamericana.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2014). Prólogo. En Rodolfo Cerrón-Palomino, ed., *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* (pp. 11-36). Lima: Instituto Riva Agüero.
- Cisneros, Luis Jaime (1951). La primera gramática de la lengua general del Perú. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 1, 197-264.
- Dedenbach-Salazar, Sabine (2008). Dictionaries, vocabularies, and grammars of Andean indigenous languages. En Joanne Pilsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies. 1530-1900* (pp. 235-264). Norman: University of Oklahoma Press.
- Durston, Alan (2003). La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos). *Revista Andina*, 37, 207-236.

- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Duviols, Pierre (1985). Sí, hubo imprenta en Juli. *Revista Andina* 3, 1: 187-190.
- Duviols, Pierre (ed.) (2003). *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Escobar Risco, Guillermo (1951). Prólogo, en Valera, 1951 [1586], pp. VII-XV.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1992). Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina*, 20, 353-404.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ezcurra Rivero, Álvaro (2013). *Dioses, bailes y cantos. Indigenismos rituales andinos en su historia*. Tübingen: Narr.
- González Holguín, Diego (1607). *Gramatica y Arte nueva de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Ciudad de los Reyes: Francisco del Canto.
- González Holguín, Diego (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Imprenta Santa María.
- Hardman, Martha (1991). Aymara lexicography. En Hausmann, Reichmann, Wiegand & Zgusta, eds., *Wörterbücher. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie* (III, pp. 2684-2690). Berlin: De Gruyter.
- Heggarty, Paul & Adrian J. Pierce (2011). 'Minning the data' on the Huancayo Huancavelica Quechua frontier. En Heggarty & Pierce, eds., *History and Language in the Andes* (pp. 87-109). Londres: Palgrave Macmillan.
- Hernández, Esther (1996). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de fray Alonso de Molina*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Hernández, Esther (2008). Lexicografía hispano-amerindia del siglo XVI. *Philologia Hispalensis*, 22, 189-211.
- Itier, César (1991). Lengua general y comunicación escrita: Cinco cartas en quechua de Cotahuasi – 1616. *Revista Andina*, 9(1), 65-107.
- Itier, César (1992a). Un nuevo documento colonial escrito por indígenas en quechua general: la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga (hacia 1670). *Lexis*, 16(1), 1-21.
- Itier, César (1992b). Un sermón desconocido en quechua general: la Plática que se ha de hazer a los Indios en la predicación de la Bulla de la Santa Cruzada (1600). *Revista Andina*, 10(1), 135-146.

- Itier, César (2000). Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII. En Millones, Tomoeda & Fujii, eds., *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (pp. 47-59). Osaka: National Museum of Ethnology.
- Itier, César (2011). What was the «Lengua general» of Colonial Peru?. En Heggarty & Pierce, eds., *History and Language in the Andes* (pp. 63-85). Londres: Palgrave Macmillan.
- Jurado Palomino, Bartolomé (1649). *Declaracion copiosa de las quatro partes mas esenciales y necessarias de la Doctrina Christiana*. Lima: Jorge Lopez de Herrera.
- Loayza, Jerónimo de [1545-1549]. *Instrucción de la Orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*. En Rubén Vargas Ugarte (1951-1954), *Concilios limenses* (pp. 139-148). Lima: Tipografía Peruana.
- Mannheim, Bruce (1991). Lexicography of colonial Quechua. En Hausmann, Reichmann, Wiegand & Zgusta, eds., *Wörterbücher. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie* (III, pp. 2676-2684). Berlin: De Gruyter.
- Mannheim, Bruce (2002). Gramática colonial, contexto religioso. En Jean-Jacques Decoster, ed., *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 209-220). Cusco: CBC; Kuraka; IFEA.
- Mannheim, Bruce (2008a). González Holguín, Diego. En Joanne Pilsbury, Joanne, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies. 1530-1900* (pp. 252-254). Norman: University of Oklahoma Press.
- Mannheim, Bruce (2008b). Torres Rubio, Diego de, En Joanne Pilsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies. 1530-1900* (pp. 670-671). Norman: University of Oklahoma Press.
- Nebrija, Elio Antonio de (1981 [1481]). *Introductiones latinae*. Salamanca: Vicedo.
- Nebrija, Elio Antonio de (1990 [1492]). *Gramática de la lengua castellana de Antonio de Nebrija*. Estudio y edición de Antonio Quilis. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Oesterreicher, Wulf (2003). Las otras indias. Estrategias de cristianización en América y en Europa, la lingüística misionera y el estatus del latín. En Girón Alconchel, Herrero, Iglesias & Narbona, eds., *Estudios ofrecidos al profesor José Jesús de Bustos Tovar* (I, pp. 421-438). Madrid: Complutense.
- Oesterreicher, Wulf (2009a). Gramática colonial, lingüística misionera e historiografía de la lingüística. La gramatización de las lenguas amerindias. En Shiro, Bentivoglio & Erlich, eds., *Haciendo discurso. Homenaje a Adriana Bolívar* (pp. 699-723). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Oesterreicher, Wulf (2009b). Los otros piratas de América. Information und Autorschaft in amerikanischen Texten der Frühen Neuzeit. *Mitteilungen des SFB 573, Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit* (15-17. Jahrhundert), 1, 32-50.

- Oesterreicher, Wulf & Roland Schmidt-Riese (1999). Amerikanische Sprachvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarslinguistik im Epochenbruch der Frühzeit. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 116, 62-100.
- Oesterreicher, Wulf & Roland Schmidt-Riese (eds.) (2010). *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín y Nueva York: De Gruyter.
- Oré, Jerónimo de (1992 [1598]). *Symbolo Catolico Indiano*. Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar, OFM. Lima: Australis.
- Parker, Gary (1963). La clasificación genética de los dialectos quechuas. *Revista del Museo Nacional*, 32, 241-252.
- Pease, Franklin (2008). Santo Tomás, Domingo de. En Joanne Pilsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies. 1530-1900* (pp. 193-196). Norman: University of Oklahoma Press.
- Porras Barrenechea, Raúl (1951). Prólogo. En Domingo de Santo Tomás, *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peruv* (pp. V-XXXII). Lima: UNMSM.
- Porras Barrenechea, Raúl (1952). Prólogo. En Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Peruv llamada lengua qquichua o del Inca* (pp. V-XLIV). Lima: Imprenta de Santa María.
- Quilis, Antonio (2004). La presencia de Antonio de Nebrija en las gramáticas y vocabularios de las lenguas indígenas de Hispanoamérica. En Fermín del Pino Díaz, coord., *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú* (pp. 177-199). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Rivarola, José Luis (2000). *Español andino. Textos de bilingües de los siglos XVI y XVII*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Rivarola, José Luis (2010). Los indios capitulan a su cura. Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del s.XVII. En Oesterreicher & Schimdt-Riese, eds., *Esplendores y miserias de la evangelización de América* (pp. 213-245). Berlín y Nueva York: De Gruyter.
- Rivet, Paul & Georges Créqui-Montfort (1951). *Bibliographie des langues aymará et kiçua*. Tomo I (1540-1875). París: Institut D'Ethnologie.
- Santo Tomás, Domingo de (1951 [1560]). *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peruv*. Edición facsimilar preparada por Raúl Porrás Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santo Tomás, Domingo de (1995 [1560]). *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru*. Estudio introductorio y notas por Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Santo Tomás, Domingo de (2006 [1560]). *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peruv*. Edición y comentarios de Jan Szemiński. Cuzco: Santo Oficio.

- Schmidt-Riese, Roland (2005). Colonial grammars on nominal case. The Quechua series. En *Philologie im Netz*, 33, 84-116. <http://www.fu-berlin.de/phn/phn33/p33t4.htm#ver05a>.
- Schmidt-Riese, Roland (2006). Reducere ad artem. Zur Transformation grammatischer Kategorien am Diskursort Mission. *Mitteilungen des SFB 573* 1, 39-43.
- Schmidt-Riese, Roland (2010). Transiciones. Categorización en la gramática colonial andina hacia 1600. En Oesterreicher & Schmidt-Riese, eds., *Esplendores y miserias de la evangelización de América* (pp. 133-162). Berlín: De Gruyter.
- Schmidt-Riese, Roland (ed.) (2010). *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*. Madrid y Frankfurt: Iberomericana; Vervuert.
- Solano, Francisco de (1991). *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tercer Concilio Limense (1985 [1584]). *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios*. Edición facsimilar. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Torero, Alfredo (1964). Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2, 446-478.
- Torero, Alfredo (1974). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Torero, Alfredo (1997). Entre Roma y Lima. El *Lexicon* quichua de fray Domingo de Santo Tomás. En Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* (pp. 271-290). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Torero, Alfredo (1999). El tratamiento de los préstamos en el *Vocabulario de la lengua Aymara* de Ludovico Bertonio [1612]. Las voces americanas en los primeros vocabularios bilingües andinos. En Milagros Aleza Izquierdo, ed., *Estudios de la lengua española en América y España* (pp. 115-135). Valencia: Universidad de Valencia.
- Torres Rubio, Diego de (1754 [1619]). *Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los indios del Perú. Que compuso el Padre Diego de Torres Rubio de la Compañía de Jesús. Añadió el P. Juan de Figueredo de la misma Compañía*. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval.
- Tschudi, Juan Jacobo (1918 [1891]). *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo*. Traducción de Germán Torres Calderón. 2 Tomos. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti.
- Valera, Blas (1951 [1586]). *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Valera, Blas (2014 [1586]). *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perú*. Edición interpretada y modernizada por Rodolfo Cerrón-Palomino, con la colaboración de Raúl Bendezú y Jorge Acurio. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Vargas Ugarte, Rubén (1951-1954). *Concilios Limenses (1551-1772)*. 2 tomos. Lima: Tipografía Peruana.
- Zimmermann, Klaus (1997). Introducción. Apuntes para la historia de la lingüística de las lenguas amerindias. En Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* (pp. 9-17). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Zwartjes, Otto (2012). The historiography of missionary linguistics. Present state and further research opportunities. *Historiographia Lingüística*, 39(2/3), 185-242.
- Zwartjes, Otto (ed.) (2000). *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Ámsterdam y Atlanta: Rodopi.
- Zwartjes, Otto & Even Hovdhaugen (eds.) (2004). *Missionary Linguistics II/ Lingüística misionera I. Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics*. Ámsterdam y Filadelfia: Benjamins.
- Zwartjes, Otto & Cristina Altman (eds.) (2005). *Missionary Linguistics III/ Lingüística misionera II: Orthography and phonology. Selected papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics*. Ámsterdam y Filadelfia: Benjamins.
- Zwartjes, Otto; Gregory James & Emilio Ridruejo (eds.) (2007). *Missionary Linguistics III/ Lingüística misionera III: Morphology and Syntax. Selected papers from the Third and Fourth International Conferences on Missionary Linguistics*. Ámsterdam y Filadelfia: Benjamins.
- Zwartjes, Otto; Martín Arzápalo & Thomas S. Smith-Stark (eds.) (2009). *Missionary Linguistics IV/ Lingüística misionera IV: Lexicography. Selected papers from the Fifth International Conference on Missionary Linguistics*. Ámsterdam y Filadelfia: Benjamins.
- Zwartjes, Otto; Klaus Zimmermann & Martina Schrader-Kniffki (eds.) (2013). *Missionary Linguistics VI/ Lingüística misionera V. Translation theories and practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics*. Ámsterdam y Filadelfia: Benjamins.

POESÍA, CRÓNICAS Y OTROS TEXTOS

LA POESÍA DE LOS CONQUISTADORES

Óscar Coello

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo se propone historiar los inicios de la poesía castellana en el Perú. Surgida en la época del Prerrenacimiento, es una poesía escrita por españoles para españoles; pero cuyos asuntos tienen como referente el acontecer en estas nuevas tierras. Luego de una breve contextualización, se presenta el primer libro de poesía del Perú y de América, escrito en el Cuzco, en 1538, por Diego de Silva y Guzmán y que trata del descubrimiento del nuevo reino hispano del Perú; a continuación, se muestra a nuestro primer bardo castellano de nombre conocido, Francisco de Xerez, cuyo canto fue publicado en la fecha temprana de 1534. Se da cuenta también de la poesía culta, en coplas de arte mayor y en coplas reales, surgida en torno de las luchas por la posesión definitiva del Perú; y se finaliza con una presentación del romancero tradicional castellano de esta época fundacional.

1. LA LEYENDA DEL PERÚ

El Perú nace de una leyenda incierta creada por los españoles a partir de los dichos indígenas recogidos en las cercanías de la mar del Sur, por aquellos días en que andaban buscando este nuevo océano, allá por 1513. En buena cuenta, era una leyenda española e india —mestiza— que circuló entre los conquistadores por más de veinte años, antes de que se encontraran con el país de los incas al que rebautizaron con el nombre de la fantasía: el Reino del Perú. La leyenda hablaba «de cómo aquella tierra del Perú tenía oro y esmeraldas», y era una leyenda «de gran fama», como lo afirma el Inca Garcilaso de la Vega en los *Comentarios reales* (1609, 6v.º). Fue la única que se hizo realidad. Otras leyendas mestizas que surgieron después, y que convocaron nuevas aventuras, se quedaron en la ficción: El Dorado, el Reino del Jaguar o Paititi; y también otras que llegaron de Europa: el País de la Canela, el Reino de las Amazonas, etc.

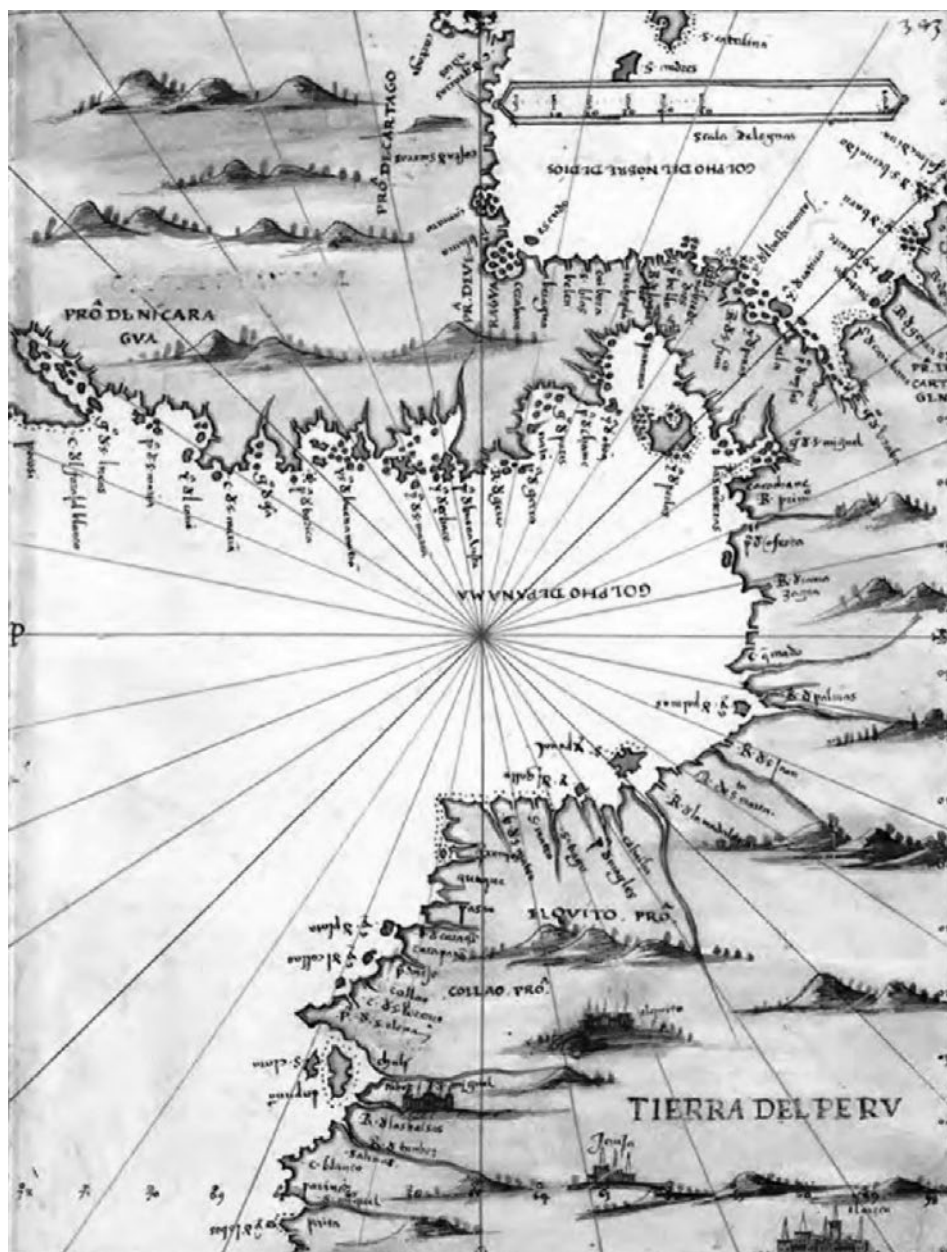
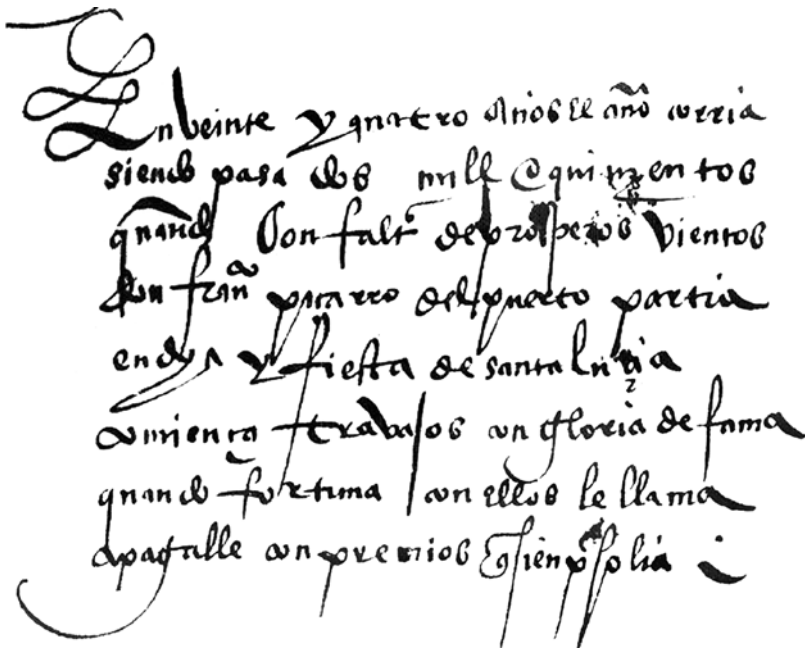


Ilustración 1. Mapa del Perú (c. 1545) en *Islario general de todas las islas del mundo* del cosmógrafo Alonso de Santa Cruz (1505-1567), manuscrito RES/38, fol. 343r.º Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

En la búsqueda del alucinante Reino del Perú se armaron varias expediciones. La primera fue comandada por el mismo descubridor de la mar del Sur, Blasco Núñez de Balboa, en 1513. Fracasada la de Balboa, hubo otras: la de Becerra, al año siguiente; la de Gaspar de Morales, en 1516, y la de Pascual de Andagoya, en 1523. Esta última es ilustrativa porque existe un Libro de Cuentas donde declara que había estado en el Perú (Maticorena, 1979, pp. 38-42), al cual ubicaba todavía por las costas de la actual Colombia.

2. EL POEMA DEL DESCUBRIMIENTO DEL PERÚ



En veinte y quatro años el año uerria
siendo para los mill e quinientos
quando con falta de prosperos vientos
don fernand pizarro del puerto partia
en la fiesta de santalucia
conienra trabajos con gloria de fama
quando fortuna con ellos le llama
apagalle con premios siempre gloria

Ilustración 2. Copla I del *Poema del descubrimiento* de Diego de Silva. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Viena, Austria.

Quien implantó la leyenda del movedizo Reino del Perú en los mapas de Occidente fue uno de los grandes capitanes que estuvieron en el descubrimiento de la mar del Sur, Francisco Pizarro. Cuando él y sus compañeros de aventura se encontraron con la tierra de los Incas, ya estaban bien convencidos de que habían llegado al Perú del sueño (o Pirú o Birú o Belú o Pelú o Pirva, etcétera, porque así lo llamaban, también, cuando lo buscaban sin saber mucho de él).

La hazaña del descubrimiento del Perú por Pizarro demoró unos ocho años. En verdad fue un viaje delirante y fue immortalizado en verso. Un poeta español,

Diego de Silva y Guzmán, que escuchó el relato pormenorizado de boca de los mismos adalides de la expedición, escribió en el Cuzco, en 1538, un bello canto de estilo prerrenacentista de 283 estrofas. Allí describe y elogia la aventura, desde el día en que partieron de Panamá hasta la captura, en Cajamarca, del inca Atahualpa, el «cacique» —así lo llamaban— de aquella tierra «de oro y esmeraldas»:

En veinte y cuatro años el año corría,
siendo pasados mil e quinientos,
cuando con falta de prósperos vientos
don Francisco Pizarro del puerto partía,
en día y fiesta de Santa Lucía;
comienza trabajos con gloria de fama
cuando Fortuna con ellos le llama
a pagalle con premios que siempre solía.

(en Coello, 2001, copla 1, p. 139)¹.



Ilustración 3. Foto de la casa de Diego de Silva, en el Cuzco. Archivo del autor.

¹ La versión completa de todos los textos poéticos aquí citados se encuentra en un estudio anterior (Coello 2001): https://books.google.com.pe/books?id=Ij4Z_J27vM4C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false, de vista previa en internet. En el presente trabajo, hemos modernizado, hasta cierto punto, la escritura de los ejemplos propuestos. En el estudio citado también hay más datos de fuentes y un breve discurso crítico. Otras consideraciones sostenidas en el actual trabajo obran ampliadas en artículos del autor que están en la bibliografía.

El *Poema del descubrimiento del Perú* está escrito en coplas de arte mayor. Se lee mejor la estrofa si se hace una pausa o cesura fuerte en cada verso (como si se le partiera en dos partes o hemistiquios):

Prosiguiendo en trabajos // su mucha porfía,
se mete en la mar, // dexando la tierra,
con ciento y tantos // hombres de guerra
y cuatro caballos, // que más no tenía.
Con este aparejo // encamina su vía,
la costa del sur // su mar navegando,
con vientos contráis // las aguas forzando,
adonde Fortuna // sus fuerzas ponía.

(en Coello, 2001, copla 2, p. 139).

La copla de arte mayor fue consagrada en el siglo XV por el poeta español Juan de Mena, en su famoso *Laberinto de Fortuna* (1444). Era una secuencia que fundaba la musicalidad del verso —aparte de la fuerte cesura— en el dácilo (ó-oo) siempre presente en cada hemistiquio. Por ello, no le interesaba tanto al poeta contar el número de sílabas del verso o del hemistiquio, sino construir, al interior del hemistiquio, al menos un dácilo. También le interesaba el timbre del verso, por ello la rima es consonante y rigurosa. La copla de arte mayor era excelente para el recitado sereno o para la solemne lectura en voz alta.

Acerca del estilo del poema épico prerrenacentista debemos indicar, rápidamente, que su configuración artística se hacía oponiendo la figura del héroe a la de una figura que era un tópico de la poesía de esos siglos: *Fortuna*. El drama del hombre se simbolizaba en la concepción del hacer humano enfrentado a la Fortuna, aquella rueda vital que a veces elevaba y otras abajaba el triunfo terrenal. Por eso, desde las primeras líneas, leemos que Pizarro se mete en la mar y comienza trabajos «con gloria de fama» enfrentado a la Fortuna que oponía sus fuerzas al héroe del canto. Y durante todo el poema se ve el combate del protagonista ficcional, Francisco Pizarro, contra ese otro actante ficcional, Fortuna. A veces, el combate es despiadado y obliga a la voz poética a exclamar: «¡Oh, Fortuna, perversa, malvada, / sin ley ni razón, / bien ni verdad!» (en Coello, 2001, copla 178, p. 183). Sin duda, es un tipo de poesía anterior al tardío Renacimiento español. Cuando Diego de Silva escribió este poema en el Cuzco (1538) no habían nacido aún ni Lope ni Cervantes ni Calderón, en España. Este arduo y elaboradísimo poema épico es el más antiguo no solo del Perú, sino de toda Hispanoamérica; y es anterior, queda claro, al Renacimiento español. María Rosa Lida llamó a esta época literaria el Prerrenacimiento (1950, p. 9).

La retórica del poema empleaba recursos artísticos que eran muy caros en la época del Prerrenacimiento, como la lenta desarticulación del numeral: «En veinticuatro años / el año corría / siendo pasados mil e quinientos» (en Coello 2001, copla 1, p. 139), en lugar de decir 1524. O como la figura etimológica, es decir, la flexión de un mismo radical a fin de ampliar la palabra con una nueva connotación: «las aguas forzando / adonde Fortuna sus fuerzas ponía» (en Coello 2001, copla 2, p. 139); o como la políptoton o repetición de la misma palabra, pero en una distinta forma y accidente gramatical: «vamos muriendo / la muerte buscando» (en Coello 2001, copla 20, p. 144); o la paranomasia, que es la repetición de la palabra con un nuevo matiz semántico: «poniendo en peligro de hambre la vida / con hambre de hacer servicio mayor» (en Coello 2001, copla 17, p. 143). Por haber empleado estos recursos de la época («la razón de la sinrazón») en sus novelas de caballería, Cervantes citaba en el *Quijote* risueñamente al padre de Diego de Silva, ya bien avanzado el Siglo de Oro.

La anécdota de la hechura del poema nos dice que Pizarro —muy tierno aún, de 17 años— estuvo guerreando por las costas de Italia bajo las banderas de Gonzalo Fernández de Córdoba, el famoso Gran Capitán, quien fue su héroe de juventud y admiró de por vida. El cronista Francisco López de Gómara —quien, en *La historia general de las Indias* [1552], escribió maldades acerca del amamantamiento de Pizarro— se burla de él, cuando narra su muerte, diciendo que en Lima, cuando ya había ganado el Perú, hasta usaba zapatos blancos y sombrero blanco para parecerse al Gran Capitán (1555, 65v.º).

Allá en Italia se imprimió, en 1516, un poema compuesto en las mismas coplas de arte mayor que las aquí empleadas por Diego de Silva; es decir, de las que enalteció Juan de Mena en su inmortal *Laberinto o Labyrintho*. El poema era del «muy elocuente varón» Alonso Hernández, y en él se cantan las hazañas del héroe admirado por Pizarro, en el sitio de Nápoles. Estoy hablando de la *Historia parthenopea* [1516], porque Parthénopas era el nombre que los griegos le dieron a Nápoles.

De alguna manera, Pizarro escuchó un día el poema y lo retuvo en el oído y también en el corazón. Después de las ciénagas y de los manglares, de las tempestades que estrellaron sus barquichuelos por las islas de la mar del Sur; luego de salir del laberinto del desierto y encontrarse con el «Perú de metal y de melancolía» —como lo llamaba Lorca— que hasta entonces solo había sido un sueño, un nombre indeciso, una posibilidad o una fe; cuando ya lo tuvo todo, a los 60 años de edad, solo demandó de la vida que alguien pusiera en versos similares —al del poema del Gran Capitán— su rol incontestable en la tenaz aventura de la búsqueda y del encuentro del país del oro. Tras el duro final de la batalla de las Salinas (6 de abril de 1538) solo a él le pertenecía esa tierra.

El artista apropiado para ello fue el joven y noble poeta Diego de Silva y Guzmán. Feliciano de Silva, su padre —el célebre novelista de caballerías, al que alude Cervantes en la segunda página del *Quijote*— era de la Casa Condal de Sifuentes; su abuelo Tristán había sido cronista de Carlos V. Cuando empieza el poema, la voz ficcional que canta propone ese entender a los destinatarios también ficcionales; o, mejor dicho, plantea explícitamente en el discurso poético la relación convencional entre ambos héroes hispanos, Gonzalo Fernández de Córdoba y Francisco Pizarro:

El Gran Capitán, ya todos sabrán,
que merece su fama tener tal renombre.
Y don Francisco Pizarro que tenga por nombre
con mucha razón el Buen Capitán.
Bueno e tan bueno que no hallarán
otro que haga las obras que ha hecho,
pues vemos que ha dado más honra y provecho,
que cuantos han seydo, ni son ni serán.
(en Coello, 2001, copla 4, p. 140).

A partir de ahí empieza el relato minucioso por todo el laberinto que antecede al encuentro del Perú. Este es un poema donde el héroe lucha contra los vientos marinos o las corrientes adversas de mares y ríos, contra las ciénagas y lo desconocido: «El río tiene muy grande corriente [...] ciénagas grandes, la tierra montosa» (en Coello 2001, copla 109, p. 166); o, en otro lugar: «Con vientos contrarios la navegación / se les mostraba a tiempos adversa» (en Coello, 2001, copla 136, p. 173); y, en otro sitio, dice el poema:

Siguiendo la costa, adelante pasaron,
con mucho cuidado mirando por ella,
para, de vuelta, mejor conocella,
adonde muy grandes tormentas hallaron...
(en Coello, 2001, copla 209, p. 191).

El laberinto de los vientos, de los ríos y de los caminos por el mar y las tierras ignotas, en ocasiones alcanza niveles insospechados, como en la siguiente estrofa donde hasta el tiempo entra en el juego de las confusiones:

El tiempo que abría el tiempo, y dilata
según su costumbre, que siempre la tiene
él mismo derriba, él mismo sostiene,
él da la vida y él es el que mata.

Aquello que ata, también lo desata,
las cosas que hace, al fin las deshace,
y lo que vemos que mucho nos place,
con ello, a las veces, peores nos trata.

(en Coello, 2001, copla 161, p. 179).

Pero lo principal es la aventura del hombre perdido en la inmensidad de aquellas tierras extrañas, a miles de leguas de su casa:

Tan grande trabajo jamás no se oyó,
que cayendo de hambre los hombres a pares,
abrían camino por entre manglares,
a do antes camino ninguno se abrió.

(en Coello, 2001, copla 24, p. 145).

Este trabajo artístico, la construcción de un actante ficcional —el héroe— que desarrolla una performance coherente, demanda del poeta una serie de artificios que le permitan sacarlo de la realidad —en donde es un objeto— para convertirlo, en lugar de ello, en un sujeto de la ficción (Hamburger, 1995, p. 83). Solo así es posible establecer un claro deslinde entre la ejecución de un relato histórico y la elaboración alquitarada de un relato artístico; en este caso, de un bello discurso poético que también procede de los hechos ciertos. Veamos algunos procedimientos a los cuales acude el poeta Diego de Silva.

La primera tarea consiste en dotar al héroe de una conciencia sobre su rol actancial dentro del propio relato. Pizarro, el personaje ficcional del poema, sabe enteramente qué quiere y a qué va. Cuando Fortuna le muestra el Perú y los Andes, la voz poética cede el paso al discurso directo del personaje Pizarro —el héroe— y así este proclama su misión:

Mostrole una tierra de grandes montañas,
principio digno de mucha memoria,
mostrando en ser altas, la grande victoria
que pudo ensalzar con tantas hazañas.
Alegre de aquesto habló a sus compañías
diciendo: «Surjamos, saltemos en tierra,
hagamos principio, busquemos la guerra,
porque hallemos las cosas extrañas».

(en Coello, 2001, copla 8, p. 141).

A partir de allí lo vemos disponiendo el camino de la aventura, decidiendo la ruta, animando a los suyos hasta cumplir el fin azaroso que él mismo se ha propuesto:

En seguir el viaje tan bien comenzado,
el Buen Capitán estaba constante.

Y manda que pase el navío adelante,
el viento contrario y el mar enojado...

(en Coello, 2001, copla 10, p. 141).

Cuando el desánimo cunde en sus hombres y van a pedirle el retorno a Panamá, derrotados, el héroe los impulsa a proseguir la hazaña; para ello, nuevamente la voz poética cede el paso al discurso directo del héroe:

El Buen Capitán les dixo: «No apruebo
tal cosa en ninguno de todos pensarse.
Bien puede mi vida y la vuestra acabarse,
mas no dexar de hacer lo que debo,
por tanto, busquemos ventura de nuevo,
buscad con trabajos la prosperidad,
sirvamos en esto a Su Majestad
y otro consejo cualquiera, repruebo».

(en Coello, 2001, copla 13, p. 142).

Sin duda, otra marca de la ficcionalidad del texto la constituyen estos mismos discursos directos (Genette, 1989, p. 226). El poeta —ausente de las acciones— crea en las instancias ficcionales del canto, el habla del héroe y de los personajes, y, también, su propia voz ficcional. No aceptarlo así sería admitir que Pizarro, el ser histórico, por ejemplo, hablaba en versos de arte mayor:

Mas, como en esfuerzo salió sin igual,
dixo: «Yo quiero seguir do esta tierra,
quien della me saca, más me destierra,
por questa tengo por muy natural».

(en Coello, 2001, copla 174, p. 182).

En su discurrir, el poema muestra escenas hermosas de la aproximación de los expedicionarios con las gentes del reino de la fantasía. Mientras bordean la costa soleada, ya en el Perú, llegan a un lugar donde gobiernan las mujeres:

A vista de un puerto pudieron llegar,
adonde una india era señora,
que en viendo al navío, luego a la hora,
sus balsas envía a hacelle llamar...

(en Coello, 2001, copla 195, p. 187).

La reina le ofrece su amistad a Pizarro y se producen entonces unos momentos memorables en el canto:

... del Buen Capitán se envía a quejar,
porque no quiere en su puerto surgir,
que le ruega que quiera su tierra venir,
porque le quiere ver y hablar.

El Buen Capitán, de aquesto espantado,
dixo que el puerto no lo sabía,
que de su gente enviase una guía:
de la india fue luego en un punto ordenado.
Apenas las anclas hubieron echado,
cuando ella misma, con gran compañía,
entró en el navío, con mucha alegría,
que fue atrevimiento, sin duda, extremado.

Del Buen Capitán fue bien recibida,
regocijándose mucho con ella...

(en Coello, 2001, coplas 195-197, p. 187).

Pero también hay escenas de enfrentamiento, por supuesto, donde los indios defienden sus tierras con estrategias puntuales, como aquella vez en la isla de la Puná —transpuesta ya la línea equinoccial— donde proyectan fondear a los españoles. Quien dirige la acción es el mismo cacique isleño; les ofrece trasladarlos de la costa a la isla, en balsas de troncos. Una vez en medio del mar, las iba a desatar para que se ahogasen con caballos y todo:

Porque tenía una cosa pensada,
sin duda muy mala en su corazón,
que fuera de todos muy gran perdición,
no siendo sentida y bien remediada,
que siendo la gente toda embarcada,
las balsas adonde caballos pasasen,

en medio del golfo las desamarrasen,
cosa hasta entonces jamás no pensada.

(en Coello, 2001, copla 240, p. 199).

También se observa en el poema la fuerte alianza que hay entre varias naciones de indios, enemigas de otras naciones de indios, y los españoles recién llegados. En este caso la acción de los indios de la Puná se anula por la delación de los indios amigos de Tumbes:

De indios de Tumbes, el Gobernador
de todo este hecho fue avisado,
al cual le pusieron en mucho cuidado,
así como dello fue sabedor.
Pensando el remedio, en esto mejor,
manda que todos vayan armados,
las espadas desnudas y muy avisados,
poniéndoles siempre muy grande temor.

(en Coello, 2001, copla 241, p. 199).

Pero, sin duda, el poema alcanza su mayor esplendor cuando Pizarro y su hueste se encuentran con los incas dorados y su reino legendario, rebautizado con el nombre del Perú. Acerca del nombre español del Perú el propio poema lo explica así. Cuando Pizarro se queda en Panamá, en Chuchama, convaleciente y esperando el regreso de Almagro con refuerzos, la voz poética comenta que de esa región tomaron los españoles el nombre con el que designarían más tarde las nuevas tierras:

... a Chuchama llegaron,
A do al Capitán muy bueno hallaron;
Almagro con verle quedó satisfecho.
En el tiempo que en este tiempo pasó,
el Buen Capitán, por no descansar,
después que mejor se pudo hallar,
gran parte de tierra de aquella ganó.
Aquesta provincia, según se informó,
Perú se nombraba de su propio nombre,
de cuyo nombre ha tomado renombre
toda la tierra que él mismo pobló.

(en Coello, 2001, copla 71-2, pp. 156-157).

El reino de los incas no tenía nombre. Así lo cuenta el Inca Garcilaso, en *Comentarios reales*:

[...] en su language no tuuieron nombre genérico para nombrar en junto los Reynos, y prouincias que sus Reyes naturales señorearon, como dezir España, Italia o Francia, que contiene en sí muchas prouincias. Supieron nombrar [solamente] cada prouincia por su proprio nombre (...) [y] Tauantinsuyu (...) [solo] quiere dezir las quatro partes del mundo. (1609, 4v°)

El Perú fue un nombre de origen popular hispano; el nombre español culto fue la Nueva Castilla. Así lo explica el cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo, que —en la *Historia general y natural de las Indias*— no duda en titular sus capítulos así: «En continuación de la historia y desasosiego e alteraciones de la tierra austral que el vulgo llama Perú» (1855, IV: 369) [Énfasis nuestro]. Sobre el nombre español del Perú, Garcilaso, en *Comentarios reales*, deja las cosas de este modo:

Este nombre fue [...] impuesto por los españoles a aquel imperio de los incas, nombre puesto a caso y no proprio, y por tanto de los indios no conocido antes, por ser bárbaro tan aborrescido, que ninguno dellos lo quiere vsar, solamente lo vsan los españoles. (1609, 5v°)

Es imposible olvidar en el poema la escena del ingreso del inca a la plaza de Cajamarca, donde los 168 españoles, en los extramuros del mundo, contemplan atónitos la magnificencia y esplendor del soberano del soñado Reino del Perú:

Con sus escuadrones, en orden entró,
e, así como entraban, se hacían en ala,
poniéndose en orden y muy a la iguala;
Atahualpa en medio de todos quedó.

Teníanle doce o quince señores:
sobre los hombres, en su majestad.
Sentado en las andas con gran gravedad,
labradas con oro, en diversas labores.
En alto traía, de muchas colores,
de pluma un sombrero de extraña labor,
y en la cabeza, por solo señor,
una borla según sus antecesores.

(en Coello, 2001, coplas 268-269, p. 206).

En los Andes, en la costa, en el mar, entre las ciénagas y por entre los tenebrosos manglares se abrieron paso hasta que llegaron. Así lo eternizó este viejo cantar escrito en el Cuzco cuyo manuscrito original se encuentra en la Biblioteca Nacional de Viena.

3. EL CANTO DEL CONQUISTADOR

En el sobredicho año el tercero día del mes de Junio llegó a otras dos naos en la vna venía por maestre Fráncisco rodriguez y en la otra Fráncisco panon: en las quales truxeron para passage ros y personas particulares ciento y quarenta y seys mil y quinientos y diez y ocho pesos de oro y treynta mil y quinientos y onze marcos de plata. **E**llende de las vassias y piezas de oro y plata sobredichas suma el oro destas quatro naos sete cientos y ocho mil y quinientos y ochenta pesos estanto vn peso de oro como vn castellano. y en desse comúnete cada peso por quatrocientos y cinquenta maravedis. y cotado todo el oro que se registró de todas quatro naos sin poner en cuenta las vassias y otras piezas suma lo restáre trezientos y diez y ocho cuentos y ochocientos y setenta y vn mil maravedis.

Y la plata es quarenta y nueue mil y ocho marcos. **E**s cada marco ocho onças q̄ cotádo lo a dos mil y dosientos y diez maravedis suma toda la plata ciento y ocho cuentos y trezientos y siete mil y seyscientos y ochenta maravedis.

E la vna de las dos naos postreras q̄ llegaron en la q̄ vino por maestre Fráncisco rodriguez es de Fráncisco de Xerez natural desta ciudad de Seuilla: el qual escruió esta relacion por máda do del Governador Fráncisco picarro estádo en la provincia de la nueva Castilla en la ciudad de Caramalca por secretario del governador.

Y porq̄ en esta ciudad de Seuilla algunos con embidia o malicia y otros con ignosancia de la verdad en su ausencia bá maltratado su honra vn hidalgo doliçdo se de afrenta tá falsa cótra hébre q̄ tá honradamiéte y tá lexo de su natural ba biuido: biço é su ofensa los siguientes metros.

E dirige el autor sus metros al Empador q̄es el Rey nro señor.

O Señora magestad
Emperador: Rey de España
y de la gran tierra estraña
nueva y de mas quantidad
que el gran oceano vaña:
Fauico semper Augusto
suplico no os de mal gauto
el poner exemplo en vos
como pocas vezes Dios
fauotece fino al iusto.

Quando vuestra magestad
niño començo a reynar
deçana se gouernar
conosciendo ser su edad
tierna para sentendar:
Dias despues como creçia
y mejor ya conosciá
a que es obligado el rey
començo a regir por ley
como la ley disponia.

En començando a regir
pelo el reyno tenheroso
y juntamente amoroso
porque començo a sentir
rey feüero y piadoso:
Que la gran seneridad
junta esta con la piedad
porque la feüera mano
con castigar al tyrano
pone al pueblo en libertad.

Hizo Dios de dos hermanos
ser el vno Emperador
y el biço por sucesor
al otro Rey de Romanos
y de Angria Rey señor:
Y a vos Carlo dio poder
con que pudistes vencer
al turco tan poderoso
pues justo sabio y animoso
que mas puede Rey tener?

Por estas virtudes tales
y por vuestra religion
quiso Dios no sin rason
daros tales naturales
que ponen admiracion:
Tan sabia gente y tan buena
tan de esfuerzo y virtud llena
que quando os succede guerra
os defienden vuestra tierra
y os sojuzgan el agena.

Quereya ver que tales son
solos vuestros castellanos:
digan Franceses Romanos
moros y qualquier nacion
quales quedan de sus manos:
Ningun señor tiene gente
tan robusta y tan valiente
christiano gentil ni moro
y este es el cierto thesoro
para ser el Rey potente.

Ilustración 4. Coplas reales al final de la *Verdadera relación de la conquista del Perú y de la provincia del Cuzco llamada Nueva Castilla* (1534), de Francisco de Xerez (o Jerez), secretario de Francisco Pizarro. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

Francisco de Xerez fue un soldado que ofició de secretario de Pizarro durante todo el viaje definitivo del descubrimiento del Perú hasta los días cruciales de la toma de Cajamarca. En su crónica, él narra con más autoridad que ningún otro, aquellos días iniciales de la llegada al Perú. El cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo no tuvo reparo en copiar íntegramente la relación de Xerez e insertarla por completo en su gran *Historia general y natural de las Indias*, con solo algunos melindres acerca de la prosa original, para en algo disimular el acopio. En esa crónica, que Xerez publicó en 1534, vienen, al final, unas coplas reales que son un canto personal e intenso, de uno de los europeos que hollaron por primera vez estas «tierras non sabidas».

La obra artística de Francisco de Xerez es brevísima, y se imprimió en Sevilla, a poco más de un año de la captura del inca Atahualpa. Son veintiuna estrofas en coplas reales, de las mismas que empleó y enaltecó Juan de Mena en su bello poemario *Coronación*. Las coplas rigurosas y puntuales de Xerez nos dejan ver con toda claridad el alma de estos hombres —ni ángeles ni demonios, solo hombres de su tiempo— que fundaron junto con las numerosas naciones indígenas aliadas (Xerez, 1985, pp. 100-101): tumbesinos, tallanes, huancas, etc., e, inclusive, incas y collas amigos que se les plegaron después (Coello, 2008, pp. 395, 403) —sin olvidar a los negros africanos que con ellos llegaron— nuestro actual país: multilingüe, multirracial, pluricultural, mestizo.

Muchos de los compañeros de Pizarro salían niños de su tierra original en busca de lo desconocido, y este es el caso de Xerez: «se partió desta ciudad / un Francisco de Xerez / en quince años de su edad» (en Coello, 2001, copla 14, p. 49). El poeta no permanece en el Perú luego del reparto del botín de Cajamarca; sin embargo, hay documentos que confirman su solicitud de permiso, varios años después, para retornar con su familia española, y afincarse en el virreinato del Perú. Aunque el permiso le fue otorgado, no hay datos precisos sobre su presencia final en el Perú (Jiménez Placer, 1911, pp. 38-39). Lo cierto es que después de la toma de Cajamarca, regresó a Sevilla, enfermo y rico. Allí publicó su *Relación* y, al final, el poema, aún sin salir del asombro de todo lo acontecido: «No sé cómo se conciertan / cosas en que tanto aciertan, / que, solamente con ver / pocos a muchos vencer...» (en Coello 2001, copla 8, p. 48). En otro momento, dice así acerca de lo ganado:

De lo que hacen y traen
sin saber contar el cuánto
nos ponen tan gran espanto,
que los pensamientos caen
que no pueden subir tanto.

(en Coello, 2001, copla 8, p. 48).

Y, sin duda, no hay versos más claros que expliquen los motivos de la llegada. Cuando le habla a su destinatario ficcional (un tópico de la época), Carlos V, le dice:

Aventurando sus vidas
han hecho lo no pensado
hallar lo nunca hallado,
ganar tierras no sabidas,
enriquecer vuestro estado:
Ganaros tantas partidas
de gentes antes no oídas
y también, como se ha visto,
hacer convertirse a Cristo
tantas ánimas perdidas.

(en Coello, 2001, copla 7, p. 48).

Vinieron en pos de fortuna, sin duda; pero vinieron también con una misión de fe. Al cabo de más de doscientos años de iniciados los procesos de la Independencia del dominio español, América evidencia que la obra evangelizadora, uno de los propósitos de la empresa, está muy viva. También Xerez explica en el poema el origen humilde de los conquistadores y así acrecienta más su hacer. Cuando se refiere a su natal Sevilla, dice:

Della salen, a ella vienen
ciudadanos labradores,
de pobres hechos señores;
pero ganan lo que tienen
por buenos conquistadores.

(en Coello, 2001, copla 10, p. 48).

En realidad, Xerez exalta en sus versos la calidad de la gente española. Guerreros, conquistadores; y, en cualquier parte del mundo, constantemente al servicio de su rey:

Tan sabia gente y tan buena
tan de esfuerzo y virtud llena
que, cuando os sucede guerra,
os defienden vuestra tierra
y os sojuzgan el agena.

Queréis ver qué tales son
solos vuestros castellanos,

digán Franceses, Romanos,
moros y cualquier nación,
cuáles quedan de sus manos:
Ningún Señor tiene gente
tan robusta y tan valiente,
cristiano, gentil, ni moro;
y este es el cierto tesoro
para ser el Rey potente.

(en Coello, 2001, coplas 5-6, pp. 47-48).

Habla también en el poema de la absurda riqueza ganada en la aventura, luego de tanto buscarla:

Ha veinte años si está allá
los diez y nueve en pobreza
y en uno cuánta riqueza
ha ganado y trae acá;
ganó con gran fortaleza:
Peleando y trabajando,
no durmiendo, mas velando,
con mal comer y beber;
ved si merece tener
lo que así ganó burlando.

(en Coello, 2001, copla 12, p. 48).

En el mundo del poema, eran hombres sencillos, deseosos de asegurar su vejez, certificar su honradez y ganar el cielo:

... de modo que su ganancia
procedió de su constancia,
que quiso con su virtud
proveer su senectud
con las obras de su infancia.

(en Coello, 2001, copla 13, p. 49).

O, en otro lugar, se descubre —antes o junto al bien terrenal— el apetito espiritual, es decir, la fama y la gloria:

Y bien parece en lo hecho;
y quien de tan gran estrecho

ha salido con victoria,
bien merece fama y gloria
con el mundano provecho.

(en Coello, 2001, copla 17, p. 49).

Satisfechos sus deseos de nuevo rico, en España, Xerez ofrece a los necesitados parte de sus ganancias de Cajamarca; es decir, de lo ganado en aquella ciudad inca donde —como lo cuenta en su crónica— el oro circulaba como si se tratara del pan de cada día (Xerez, 1985, p. 152).

El poema termina con una cita de la Vulgata Latina que si bien dirigida al rey de la Tierra, más parece una súplica al Rey Celestial: *Domine memento mei*, es decir, «Señor, acuérdate de mí», —la frase del Buen Ladrón a Jesús, el día de la Pasión—. Leamos el relato final en tercera persona sobre el empleo de su fortuna:

Dícenme que es sin reproche,
mílite sabio en la guerra
y, en su tierra o no su tierra,
dicen que nunca una noche
sin obrar virtud se encierra:
Y que, desde do ha partido
hasta ser aquí venido,
tiene en limosnas gastados
mil y quinientos ducados,
sin los más que da escondido.

(en Coello, 2001, copla 19, p. 49).

Obviamente, el poema es un canto ficcional. La historia narrada por la voz poética es bella; no tiene por qué ser toda cierta, pero es enteramente verosímil.

No hay en todo el poema alusión clara del pueblo indígena. Es el canto de la llegada, el canto del conquistador. Es poesía de españoles escrita para españoles, como toda la de estos años fundacionales. Sin embargo, es parte de la poesía peruana, por la misma razón que los Pizarro y los Almagro son parte de la historia del Perú.

4. LA POSESIÓN ESPAÑOLA DEL REINO DEL PERÚ Y SU POESÍA

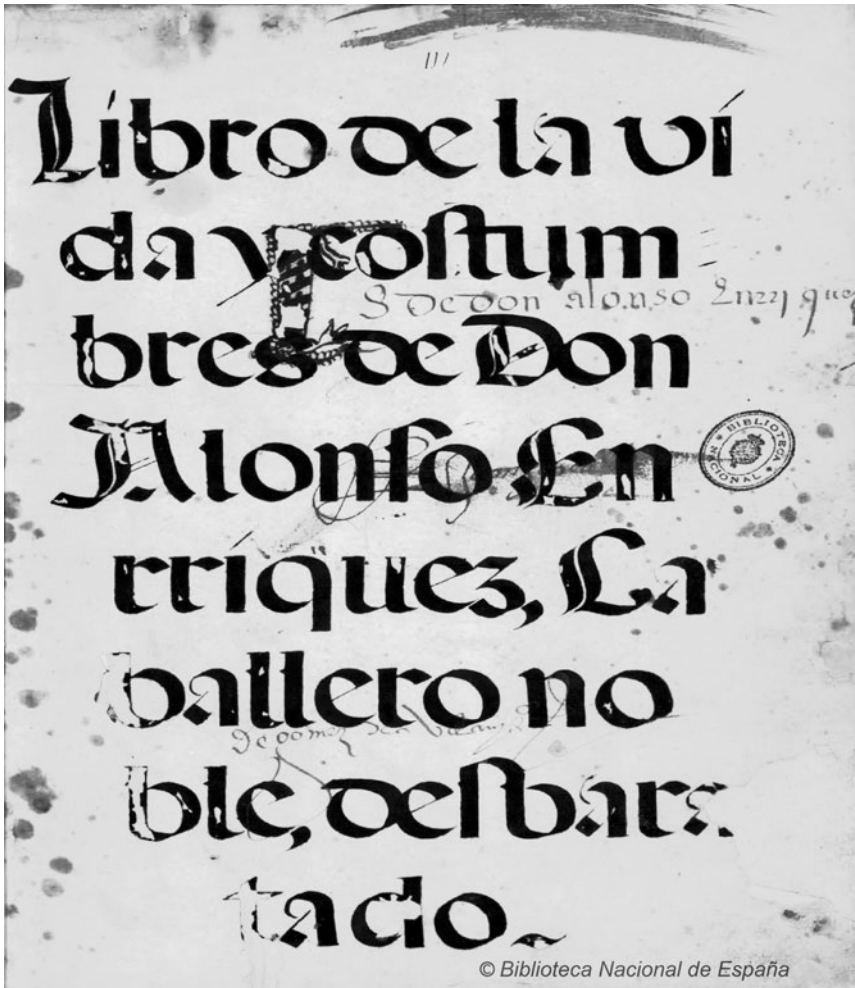


Ilustración 5. Portada del *Libro de la vida y costumbres* de Alonso Enríquez de Guzmán donde el autor trata, entre otras cosas, de la muerte de Diego de Almagro. Mss. 2099. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

Bien pronto el País del Oro se revelaría como un surtidor de apetencias irreconciliables. Los socios de la Armada del Levante —así se le conocía a la compañía fundada por Pizarro y Almagro para buscar el Reino del Perú, cuando aún no sabían su localización en el Mediodía o Sur— empezaron a disputarse encarnizadamente la posesión del inmenso y rico territorio.

Nuestros primeros escritores y poetas no estuvieron al margen de aquellos avatares y de sus banderías. Había mucha riqueza para compartir, pero cada descubridor la quería solo para sí, y se empezaron a matar entre ellos:

Almagro pide paz,
los Pizarros guerra, guerra;
ellos todos morirán,
y otro mandará la tierra.

(en Coello, 2001, p. 355).

Esta redondilla originalmente la trae el Príncipe de los cronistas, Pedro de Cieza de León, en la Cuarta Parte de la *Crónica del Perú*, sobre la Guerra de las Salinas, capítulo XLVIII, inédita hasta el año de 1877, cuando don Marcos Jiménez de la Espada, el Marqués de la Fuensanta del Valle y don José Sancho Rayón, la publicaron como parte de la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España. En consecuencia, no fue una estrofa conocida antes de la lectura de Cieza en el siglo XIX². Cieza vino y escribió en el Perú en la etapa culminante de las guerras entre los conquistadores. Actuó bajo el patronazgo del Pacificador don Pedro de la Gasca, enviado por la Corona.

De estos años de guerras fratricidas por la posesión del Perú surgen las primeras lecturas adversas a la empresa del descubrimiento. El relato fresco, del asombro, cede el paso al relato interesado, a la versión manipulada o torcida de los hechos. Nuestros primeros escritores dejan correr su pluma cediendo a la pasión o al interés que suscitaron las guerras por la posesión del nuevo reino. Cuando Francisco López de Gómara —presto al engrandecimiento de los hechos de Hernán Cortés— traza la vida de Pizarro, lo escarnece. En el mismo párrafo donde narra la muerte del descubridor del Perú, dice que fue amamantado por una puerca. Este López de Gómara es el que trae en el capítulo CIX de su crónica *Historia general de las Indias*, una redondilla cruzada que mal habla del descubrimiento del Reino del Perú, presentando la gesta como una carnicería vil. Después de él repiten muchos —desde Cieza hasta el Inca Garcilaso—, a veces de diversa manera esta estrofa. La redondilla decía así:

Pues, señor gobernador,
mírelo bien por entero,
que allá va el recogedor
y acá queda el carnicero.

(en López de Gómara, 1993 [1552], 50r.^o)

² He consultado la edición moderna hecha por la Pontificia Universidad Católica del Perú (1991), la cual está tomada del manuscrito conservado en la Hispanic Society of America, de Nueva York.

López de Gómara dice haber sabido de la tal estrofa solo de oídas; y murmura también que la hicieron los compañeros de Pizarro en la isla del Gallo: Almagro era el «recogedor» de gente para la aventura y Pizarro era el carnicero que los hacía morir en la búsqueda. Pero no hay, antes de López de Gómara, ningún registro documental de la redondilla infundiosa (Coello, 2001, p. 330). No hay ningún rastro, antes de las guerras entre los conquistadores, en crónicas o documentos, aparte de lo dicho por Francisco López de Gómara que sustente la creación de los versos en la isla del Gallo. López de Gómara nunca estuvo en el Perú y por ello su lectura sesgada de los hechos fue puesta en cuestión. El Inca Garcilaso, que lo tenía muy presente como fuente bibliográfica, dijo de él que, algunas veces, acogió información de envidiosos sin que el mismo López de Gómara, como historiador responsable, pusiese reparos para sopesarla. También cuenta el Inca —en la *Historia general del Perú* (1617)— cómo cuando lo encontró en Valladolid, España, uno de los viejos y principales conquistadores del Perú le increpó personalmente sus ligerezas con palabras irreproducibles (Garcilaso, 1944, II: Libro V, cap. XL, p. 266).

La crónica de López de Gómara, publicada por primera vez en Zaragoza, en 1552, fue muy difundida en los años siguientes; al menos, se reeditó ocho veces más antes de 1556 (Porras, 1962, pp. 154-155), sin contar las traducciones. El libro debió difundirse en la ilegalidad, pues en el Archivo General de Indias, Indiferente, 425, L.23, F. 8R-8V hay una Real Cédula del 17 de noviembre de 1553, firmada por Felipe II en Valladolid, que ordena la requisa de ejemplares de la *Historia de las Indias* de Gómara: «prohibiendo imprimirlo, venderlo, tenerlo y leerlo bajo diversas penas». Con todo, los versos insidiosos se regaron rápidamente por el viejo y el nuevo continente, entre los españoles. Esto ocurrió porque se les supuso creación auténtica de los hombres de la isla del Gallo, como lo había deslizado en su libro López de Gómara.

Como vemos, la poesía tuvo un rol muy comprometido en las guerras entre los conquistadores. Luego de la batalla de las Salinas, en las afueras del Cuzco, donde los Pizarro incorporaron definitivamente la Ciudad Sagrada de los incas para el Perú hispano y decapitaron al primer socio de la conquista, el adelantado Diego de Almagro, para quien el rey Carlos V había creado la Nueva Toledo en los desiertos salitrosos de Chile, continuó la tragedia del Perú naciente. Un par de años después los almagristas asesinarían al propio Francisco Pizarro. Fueron días trágicos. Uno de los principales implicados en las desavenencias entre los conquistadores fue el ingenioso poeta y narrador Alonso Enríquez de Guzmán quien no estuvo en el largo camino de los manglares o de las islas desiertas, que desde Panamá hasta Piura recorrieron los primeros españoles (Keniston, 1960). Tampoco estuvo en Cajamarca. A Lima llegó recién en septiembre de 1535, cuando la ciudad ya se había fundado. Vino porque supo del oro del Perú por Hernando Pizarro, cuando este estuvo en España para

dejarle a Su Majestad el quinto real de lo ganado. Vino porque era hombre de la corte del rey y porque el marqués «Pizarro le estaba en deuda porque su hermano don Luis le había ayudado a salir de la cárcel de Sevilla y porque él (don Alonso) había apoyado sus negocios cuando Pizarro vino a pedir la gobernación del Perú», según declaraba Enríquez³ (Keniston, 1960, p. xviii). Vino a cobrarse el favor, vino con una meta: hacerse rico a toda costa. Cuando se fue, dejó un Perú ensangrentado por las guerras civiles; durante su estadía, se valió de su condición de noble para enfrentar a sus amigos Francisco Pizarro y Diego de Almagro y así consta en sus versos:

Fue don Alonso de tal calidad,
en las discordias de aquestos adversos,
que a entrambos les daba consejos diversos,
según convenía a vuestra lealtad.

(en Coello, 2001, copla 20, p. 257).

No actuó solo, pero sí fue de los principales revoltosos. Cuando regresó a España, bien cargado con las prendas de su oficio de pescador de río revuelto, retornó con un solo propósito: tomar venganza contra quien le hizo el favor de traerlo al Perú en su comitiva, es decir, Hernando Pizarro.

De regreso a España hizo escala en México y se dio el lujo de hacerle una exhibición al mismísimo Hernán Cortés del menaje en oro y plata que se llevaba: tinajas, cubiletes, estriberas, collares y cuentas; y, sin duda, muestras de la finísima textilería de vicuña inca. Hernán Cortés por la tinaja más grande le pagó mucho dinero y, además, lo invitó a La Habana con todos los gastos pagados. Cuando arribó a Sevilla el rey Carlos V ordenó que le quitaran todo y lo encarcelaran; el soberano estaba convencido de que esas riquezas provenían de cobrar por las intrigas entre los burdos Francisco Pizarro y Diego de Almagro, por sus amistades en España, por su zalamería y por saber hablar. Después se dedicó a litigar judicialmente para rescatar su dinero y vengarse de Hernando Pizarro, llevado a juicio por la muerte de Almagro⁴.

No se sabe dónde, si en la calle o en la corte, Enríquez de Guzmán aprendió el arte de la conversación, era dicharachero y sabía hacer amigos que tuvieran una de estas dos cualidades: riqueza o nobleza. Era buen lector, por tanto, instruido; escribía bien, sabía decir refranes, hacía versos. Este nefasto personaje de los días aurales

³ Francisco Pizarro fue apresado en Sevilla —cuando fue a firmar las Capitulaciones de Toledo, en 1529— por una demanda en su contra formulada por el bachiller Martín Fernández de Enciso para que le pagara «cierta cantidad de maravedís», como decía la ejecutoria judicial.

⁴ Todo lo logra por sus amistades y por el oro que se llevó del Perú; él mismo dice que se gastó 22 mil castellanos (unos 88 kilos de oro, tasando a 4 gr por castellano) en sus sinuosos procesos judiciales.

de la fundación del Perú, «caballero noble desbaratado», como cínicamente se auto nombra en el título del libro de su vida conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (Enríquez s/f, ms. 2099), escribe un extenso y singular poema que, paradójicamente, se ubica en el lado del bien y trata de la honra —mucho antes de que esta fuera tema del alto teatro del Siglo de Oro español— de Almagro⁵. Así lo explica en la introducción de sus versos contra los Pizarro: «... los cuales le mataron y despojaron de su honra» (Coello, 2001, p. 250).

El poema está compuesto en coplas de arte mayor, las mismas del *Poema del descubrimiento del Perú*, de Diego de Silva. Las coplas de Enríquez toman, al uso de la época, como destinatario ficcional al rey Carlos V, y se despliega en ellas ese «estilo de memorial cortesano» o «jerga de cancillería», como llama María Rosa Lida al empleo de este tono curialesco (1950, pp. 210, 257):

Católica, Sacra, Real Majestad,
 César Augusto, muy alto monarca,
 fuerte reparo de Roma y su barca,
 en todo lo humano, de más potestad.
 Rey que procura saber la verdad,
 crisol do se funde la recta justicia,
 pastor que, no obstante cualquier amición,
 conserva el ganado por una igualdad.

(en Coello, 2001, copla 1, p. 252).

En este poema, Enríquez de Guzmán da cuenta al rey de cómo Hernando Pizarro, vencedor en la batalla de las Salinas, sometió a un juicio «muy contra derecho» a Diego de Almagro:

Sabed un proceso que fue fulminado,
 que diz que se hizo muy contra derecho,
 que contra don Diego de Almagro fue hecho,
 en todas las cosas no bien sustanciado.
 Hernando Pizarro, por nos acusado,
 al cual acusamos por esta presente,
 hizo de hecho, señor, lo siguiente,
 no siendo juez por vos delegado.

(en Coello, 2001, copla 4, p. 253).

⁵ El poema se escribe como parte de la propaganda que se corre en la corte española durante el proceso penal entablado contra Hernando Pizarro, para hacerlo ajusticiar por la muerte de Almagro.

Igualmente, le da cuenta puntual al monarca de las humillaciones a las que fue sometido el viejo conquistador: «Puesto en la cárcel oscura y fragosa...». También narra la crueldad con que se le trató, y cómo se le denegó la apelación al rey, no obstante las invocaciones de Almagro para que se le respetara la vida:

Pensando aplacalle, rogole que viera
su cana cabeza, con muchas heridas
por vuestra persona real recibidas,
por ver si piedad alguna tuviera,
diciendo: «Señor Pizarro, no quiera,
pues tanto he servido a Su Majestad
hasta en el tiempo que estoy de mi edad,
que yo tan sin culpa de tal muerte muera».

(en Coello, 2001, copla 14, p. 255).

En el poema, antes de ser ejecutado, Almagro testa y nombra como su albacea principal al poeta Alonso Enríquez «que es de Guzmán, muy buen caballero», como se proclama él mismo. También narra cómo le dan garrote en la celda al viejo conquistador, y cómo sacaron su cadáver para decapitarlo en la plaza de armas del Cuzco:

Antes que Muerte le sobreviniese,
con su confesor su vida dispone,
a Dios suplicando que a todos perdone,
y que ninguno su muerte pidiese,
y como padre, señor, le absolviese,
pidiendo perdón a Dios de lo errado,
muere el ilustre, según he expresado,
por vuestro real y propio interese.

(en Coello, 2001, copla 25, p. 258).

El poema comenta la tristeza y el llanto de «la gente de Indias» ante la muerte de Almagro:

Como si el Sol entonces faltara,
que es a quien ellos veneran y adoran,
sobre don Diego lamentan y lloran,
cada cual dellos su pena declara.

(en Coello, 2001, copla 29, p. 259).

Y finaliza pidiendo se condene a muerte a Hernando Pizarro: «y al otro mundo le mande librar y absolver», aprovechando «que está detenido», es decir, preso en España. A juzgar por una nota del censor, encontrada en uno de los manuscritos del poema, concretamente el de Sevilla, parece ser que el poema estuvo listo para su publicación, pero le fue retenido el permiso por tratar materia tan sensible.

Terminada la batalla de las Salinas, lo hemos dicho, nada quedaría en paz. Vino luego la muerte del propio Francisco Pizarro, en 1541, a manos de los derrotados seguidores de Almagro. Envanecido con el crimen, el hijo de Almagro —un muchacho mestizo habido por el conquistador en una nativa panameña, mozo de unos veintidós años— se quiso alzar con el Reino del Perú. En realidad, su padre antes de morir, había testado a favor del rey, Carlos V; como decía el mismo poema de Enríquez de Guzmán, el albacea de Almagro:

El testamento por él ordenado,
dixo: «Asentad, notario, que quiero
a Su Majestad hacer mi heredero
de todo, pues todo en su nombre he ganado.
Que puesto que Dios un hijo me ha dado,
don Diego de Almagro, de mí natural,
herede mis bienes su Alteza Real
y quede mi hijo a su sombra arrimado».

(en Coello, 2001, copla 18, p. 256).

Todo estaba claro. Es decir, Almagro le dejó al rey la Nueva Toledo (ahora Chile), territorio antes otorgado por el mismo monarca por gobernación, y también puso al joven hijo bajo la protección real. Pero el hijo de Almagro quería quedarse con el Perú y empezó por tomar el Cuzco.

Desde un año antes de la muerte de Pizarro, Carlos V había nombrado un emisario, Cristóbal Vaca de Castro, para pacificar las disputas entre los conquistadores. No obstante, cuando este llegó al Perú ya estaban muertos Almagro y Pizarro. Solo encontró alzado en armas al hijo de Almagro y empezó a perseguirlo. Todo terminó en la batalla de Chupas, el 6 de agosto de 1542, cuando derrotó y capturó al hijo de Almagro y lo condujo al Cuzco donde fue agarrotado en la plaza de Armas, en el mismo lugar donde, unos cuatro años antes, había sido decapitado ominosamente el cadáver de su padre.

La batalla de Chupas fue una carnicería. Murieron en aquella tarde unos trescientos almagristas; otros fueron reducidos a prisión y decapitados. A varios de los que habían participado en la muerte del marqués don Francisco Pizarro, se les hizo cuartos. Hay unas coplas reales, anónimas, de las mismas estrofas usadas por Juan de Mena en la *Coronación* y de las mismas usadas por Xerez, en *El canto del conquistador*,

que hemos visto antes, donde se poetizan los hechos de la batalla de Chupas. El poema trata del encuentro final, desde las desertiones que esperaban ambos líderes —Vaca de Castro, el Presidente, y Diego de Almagro, el Mozo— antes de la batalla, hasta el atardecer sangriento de la lucha:

Lo que piensa el Presidente
don Diego también pensaba
que, por estar tan potente,
que se le pasara gente
de la que Vaca llevaba.

(en Coello, 2001, copla 1, p. 292).

Fueron escritas por un ilustre y desconocido caballero participante en la batalla. Las marcas de esa participación son evidentes:

Un sábado muy ufanos,
por cerca de nuestras faldas,
nos pasaron los tiranos
por unos recuestos llanos
a nos tomar las espaldas.

(en Coello, 2001, copla 14, p. 293-294).

O, en otro momento, dice: «dispara su artillería; / nos pasa por los oídos...». Una de las tácticas más empleadas en estas sublevaciones fue la persuasión de los soldados enemigos para invitarlos a cambiar de bandera. Vaca de Castro envió un agente secreto y por medio de este ofreció el perdón a todos los soldados de Almagro dispuestos a pasar a su ejército:

[...] le envió secreto un hombre
que diga en aquella grey
que lo que tocara al rey
él lo perdona en su nombre.

(en Coello, 2001, copla 2, p. 292).

Pero el emisario fue descubierto y ejecutado por Almagro el Mozo:

[...] así fue este mensajero
con aquellos desleales,
que en llegando lo prendía
uno que mucho corría,

que es como peón de lorca,
y lo ponen en la horca
sin escucharle aquel día.

(en Coello, 2001, copla 3, p. 292).

Aun así, Vaca de Castro envía un embajador para ofrecerle el perdón a Almagro el Mozo y a todos los alzados; sin embargo, dejó en claro que no habría perdón para los asesinos de Francisco Pizarro:

Que baste ya el deservicio
que a Su Majestad han hecho;
que no salgan más de quicio
y que él tendrá por oficio
de acrecentar su provecho:
dejen las armas de Marte
y vénganse al estandarte:
les perdona sus errores,
sacando los matadores
del marqués que fueron parte.

(en Coello, 2001, copla 5, p. 292).

La respuesta de Almagro el Mozo, en la ficción del poema, fue de una altivez y soberbia jamás esperada:

«Mi padre ganó esta tierra,
dixo, y en esto me fundo;
la defenderé con guerra
por los llanos y la sierra,
aunque venga todo el mundo;
hasta que Su Majestad
me quite la dignidad
con su pluma y propia mano».

(en Coello, 2001, copla 7, p. 292).

Y, para reforzar la idea de apropiarse del Perú, ofreció repartirlo entre los de su gente; eliminó, sin embargo, a quienes ya poseían esta tierra como vecinos, es decir, a los dueños de tierras e indios, o encomenderos designados por los Pizarro:

Don Diego con juramento,
dijo: «El que matar pudiere

vecino, aunque mate ciento,
le daré el repartimiento
con la mujer que tuviere»;
que pensaban los indignos
matar todos los vecinos...

(en Coello, 2001, copla 11, p. 293).

Así, no quedaba otra opción que la decisión de la batalla. Los hombres de Vaca de Castro esperaron a los almagristas tres días bajo la nieve y la lluvia, en un recodo de la cordillera de los Andes:

Tres días en escuadrones,
que jamás no se apearon
ni jinetes ni bridones,
ni tampoco los peones
las armas no se quitaron,
puestos cerca de la nieve:
las noches todas les llueve;
los enemigos a vista,
y la hambre que los conquista
aunque fue el tiempo muy breve.

(en Coello, 2001, copla 13, p. 293).

El poema propone varios discursos directos, del todo ficcionales (Genette, 1989, p. 226). Escuchemos la arenga de Vaca de Castro:

Dijo a todos de esta suerte:
«Ya las armas en las manos
o, leales, muro fuerte,
ninguno tema la muerte;
mueran, mueran los tiranos:
dar esfuerzo y osadía;
excusado me sería
a donde hay tanta nobleza,
pues que sois la fortaleza
en que este Reino confía.

Si Dios nos da la victoria
queda el Reino en libertad
y de nosotros memoria,

y nos será mucha gloria
morir por Su Majestad,
peleando en estos llanos;
y si vencen los tiranos
la tierra queda perdida
y en ventura nuestra vida,
que no escapa de sus manos.

Si con mi vida pudiera
esta batalla vencella,
por la victoria la diera;
porque más no se perdiera,
yo ganara con perdella:
sirviendo a Su Majestad,
ganara gran dignidad
muriendo en tan justa guerra
que el rey cobrara su tierra,
la tierra su libertad».

(en Coello, 2001, coplas 21-23, p. 295).

Lo demás fue el sordo crepitar del encuentro fratricida:

Allí los tiranos vieras
puestos en dos escuadrones,
y en las haces delanteras
traen todas las hileras
de lanzas gruesas bridones;
delante su artillería
y en medio la infantería,
y en los lados delanteros
trecientos arcabuceros
que granizar parecía.

Dieron un combate crudo
antes de venir a manos,
porque menos ser no pudo
que disparar a menudo
en los nuestros los tiranos.
Mucha gente perecía
de la nuestra infantería,

entre unas pequeñas rocas
que en derecho de las bocas
iba de su artillería.

(en Coello, 2001, coplas 26-27, pp. 295-296).

Los versos exaltan, sin duda, la victoria de los castellanos leales al rey Carlos V tanto como de los primeros españoles compañeros de Francisco Pizarro. De entre todos ellos, el poeta destaca a un capitán y caballero, su nombre acaso ahora olvidado, Perálvarez Holguín que murió peleando por la posesión del Reino del Perú:

Allí vieras los galanes
mostrarse valientes hombres
y esforzados capitanes
que pueden llamar roldanes
sin añadir en sus nombres.
Vide Alonso de Alvarado
dar esfuerzo y esforzado
peleando hasta el fin;
y a Perálvarez Holguín
de dos pelotas pasado.

Perú, de tu libertad
este fue inventor primero;
no su muerte, su bondad
llora por tu soledad
en perder tal caballero;
que él murió como quien era
delante de su bandera,
según la militar ley,
¿peleando por su rey,
qué mejor muerte se espera?

(en Coello, 2001, copla 31-32, p. 296).

La poesía de la Gaya Ciencia, en coplas de arte mayor y en coplas reales (Navarro Tomás 1972, 113), fue, queda claro, frecuente en la etapa inicial de las letras en el Perú. El arte mayor era poesía solemne y el poeta buscaba este canto para que los hechos perduraran, se immortalizaran. Este, desde antaño, había sido el papel de la poesía: hechura de las musas, hijas de Mnemósine, es decir, de la memoria.

Quedan, también, valiosas muestras del deseo que tuvieron estos poetas iniciales del arte mayor, por dejar grabada la memoria de aquellos grandes capitanes

del descubrimiento del Perú. Tal vez nunca vayamos a saber quiénes trazaron estos espléndidos medallones:

El marqués Pizarro, es cosa notoria,
que con sus amigos, haberes y maña,
por la Real Corona de España,
el Pirú ganó con mucha victoria.
Goza Castilla de muy alta gloria,
dio al patrimonio Real gran provecho:
este que hizo tan sublime hecho
merece viva aquí su memoria.

(en Coello, 2001, copla 3, p. 278).

El compañero de Pizarro, Diego de Almagro, descubridor de Chile, siempre fue estimado por estos artistas desconocidos del siglo XVI peruano:

Don Diego de Almagro fue hombre de hecho,
buen compañero que fue del marqués,
que descubriendo lo que el Pirú es
en todo le puso los hombros y el pecho;
después, pretendiendo de dar más provecho
a la Real de España Corona,
fue descubriendo por toda la zona:
hasta pasarla no fue satisfecho.

(en Coello, 2001, copla 4, p. 278).

Pero también ha grabado la poesía el ingrato recuerdo del hijo de Almagro, que quiso el Perú para él solo; y del hombre que lo derrotó, Vaca de Castro, quien también cobró bien cara la muerte del marqués don Francisco Pizarro:

Al Primer Tirano en Pirú potente,
de quien los tiranos tomaron su rastro,
el buen caballero de Vaca de Castro
lo venció en batalla a él y a su gente;
que en Chupas lo vide al buen presidente,
maguera letrado, vestido un arnés,
vengando la muerte de aquel buen Marqués,
a César sirviendo se mostró valiente.

(en Coello, 2001, copla 5, p. 279).

5. EL ROMANCERO DEL PERÚ INICIAL

El romance es una canción o, por mejor decir, es poesía que se canta con un tenue acompañamiento musical. Menéndez Pidal, el eminente estudioso del tema, los definía como «poemas épico líricos breves que se cantan al son de un instrumento, sea en danzas corales, sea en reuniones tenidas para recreo simplemente o para el trabajo común» (Menéndez Pidal, 1973, p. 9). Fermín Estrella Gutiérrez, en su manual de *Literatura española*, los explica así: «son composiciones lírico narrativas, escritas en versos de dieciséis sílabas, divididos en hemistiquios octosilábicos, y que tienen la misma rima asonante desde el principio hasta el final. Por excepción, cambian de asonancia o presentan estribillos. En época muy posterior a la que fueron compuestos, los juglares, al copiarlos, o las imprentas, al darlos a la estampa, dividieron los versos por la mitad, con lo que resultaban de ocho sílabas u octosílabos, y asonantados los pares» (Estrella, 1965, p. 81).

En el siglo XVI el romance era un entretenimiento muy popular entre los españoles de todas las clases sociales; como forma poética, tenía más de un siglo de desarrollo en la creación artística peninsular. Cuando Pizarro y sus hombres llegaron, también trajeron el romance; y en las noches lo entonaban en el campamento rumbo a lo desconocido; o, más tarde, lo cantaban a la espera de una batalla. Primero, repetían los cantos oídos en España; después, hicieron otros con temas relacionados a la realidad peruana. Los romances se despliegan en el anonimato, pero es fácil muchas veces rastrear al autor culto que labra los octosílabos. Al menos, así sucede en el caso de los romances que se generaron en el Perú. Como obras de creación tienen esa marca de la literatura coetánea: son discursos ficcionales, cargados de un realismo inusual para la época. Los personajes a los cuales aluden los romances del Perú proceden del mundo tangible, se saben ciertos o presentes en la historia recién vivida. Eso pasa también con la prosa de creación artística.

A la muerte de Almagro, el poeta Enríquez de Guzmán pone, luego de sus coplas de arte mayor, un «romance hecho por otro arte sobre el mismo caso, el cual se ha de cantar al tono del “Buen conde Fernand González”». Este romance canta lo mismo que se ha escandido en los versos de arte mayor, es decir, la infame muerte de Diego de Almagro:

Porque a todos los presentes
y los que dellos vernán
este caso sea notorio,
lean lo que aquí verán
y noten por ello visto
para llorar este afán,

la más cruel sin justicia
que nadie puede pensar,
contra el más ilustre hermano
de cuántos son ni serán [...]
el gran don Diego de Almagro,
fuerte, noble y muy leal.
El cual en el mar del Sur
hizo hechos de notar...

(en Coello, 2001, p. 263).

El romance cuenta la amistad entre los socios de la empresa descubridora y cómo la designación de Hernando Pizarro fue la causa de las desavenencias:

Por ser varón cual decimos
de tanta fidelidad,
con don Francisco Pizarro
tuvo íntima amistad,
que asimismo era notable
de gran género y solar.
Los dos comían a una mesa
sin de un plato se apartar,
haciendo hechos notables
en una conformidad.
Estando en esta amicitia
y en tanta tranquilidad,
puso a Hernando Pizarro
don Francisco en su lugar,
para que, como teniente,
por él pudiese mandar
en ciertas partes de aquellas
que le dio Su Majestad.
Y él alzose con el Cuzco,
que es una insigne ciudad,
la cual convenía a Almagro
por la patente real...

(en Coello, 2001, pp. 263-264).

Luego de narrar los hechos conocidos acerca del írrito proceso judicial sufrido por Almagro, y su oprobiosa muerte, a lo largo de sus 362 versos, el romance clama pidiendo sentencia contra Hernando:

Ahora esperan en Cortes
que venga Su Majestad,
donde está preso Pizarro,
para haberle de acusar.
Creo, según la justicia
nuestro Rey suele juzgar,
que no quedará este hecho
sin punir ni castigar.

(en Coello, 2001, p. 268).

Con la batalla de las Salinas (derrota del adelantado don Diego de Almagro) o con la guerra de Chupas (derrota de Almagro, el hijo), solo acaba la historia de los Almagro; pero faltaban los Pizarro: «Ellos todos morirán / y otro mandará la tierra», dice la redondilla de Cieza de León, el cronista auspiciado por La Gasca.

Sin contar el alzamiento de Manco Inca que no dejó rastros —hasta ahora encontrados— en la poesía castellana, pero sí en la narración literaria en español (Coello, 2008), siguió después el alzamiento del hermano menor del asesinado Francisco Pizarro, o sea, de Gonzalo Pizarro.

La empresa del descubrimiento fue una empresa privada y los conquistadores, cuando encontraron el legendario Reino del Perú, en el mundo de la realidad se quedaron con el país de los incas y se lo repartieron, incluyendo a sus habitantes. Al rey se le pagaban los impuestos, como el quinto real o veinte por ciento de las ganancias. La facultad de repartir indios que tuvo Francisco Pizarro quedó autorizada por la Corona unos meses después de la captura de Atahualpa, por cédula de Zaragoza del ocho de marzo de 1533 (Porras, 1944, p. xxvi). Los primeros conquistadores, y los que llegaron después, recibieron de manos del marqués gobernador, Francisco Pizarro, grandes extensiones de tierras y minas, con indios para trabajar a su favor. En la práctica, los indios pasaron de pronto a un régimen inicuo de esclavitud y sus amos estaban obligados a catequizarlos, lo cual tampoco fue una tarea viable al comienzo. Excepcionalmente, a la hora de morir los primeros conquistadores —cuando no caían en el impredecible lance, sino que morían serenamente, es decir, con tiempo para examinar sus conciencias— dejaban en su testamento la disposición de devolver a los indios lo mal ganado. Puedo citar los casos ejemplares de Mancio Sierra de Leguizamo y el de Nicolás de Rivera el Viejo (Vargas Ugarte, 1971, p. 179). Pero estas fueron excepciones.

Unos tres meses después de ser eliminados los almagristas, al cabo de aquella disputa con los pizarristas, originada por una confusa demarcación de los linderos entre lo que le correspondía a Francisco Pizarro y lo que le correspondía a Diego de Almagro, Carlos V dispuso que los indios, como eran sus vasallos, no debían prestar servicio alguno. Promulgó las Nuevas Leyes u *Ordenanzas del año de 1542*, apenas a un año de la muerte de Pizarro. Entonces, sin indios para labrar las tierras y sin indios para excavar las minas, las tierras y las minas del Perú ya no servían para hacer la riqueza fácil del comienzo.

Para ejecutar el nuevo régimen el soberano español nombró a Blasco Núñez de Vela. Los conquistadores, ahora ricos encomenderos del nuevo reino hispano del Perú, simplemente, cuando llegó el primer virrey, lo mataron. No entendían cómo después de todo lo sufrido en el camino y de haberse acuchillado entre ellos por la posesión del reino descubierto, venía el rey a decirles que las tierras y minas, prácticamente, quedaban inútiles por falta de mano de obra indígena. Fue entonces que comenzó una rebelión de españoles en contra primero de las Nuevas Leyes y después en contra de la Corona española que duró varios años (1544-1548).

Los conquistadores dueños del Perú inicial formaron el *Felicitísimo Ejército de la Libertad* y pusieron al frente de él al buscador del Reino de El Dorado y del Reino de la Canela, Gonzalo Pizarro (Cieza, 1994, II, p. 65). Se pusieron a averiguar cómo podían hacer para autenticarlo nuevo rey del Perú y concluyeron que bien convenía enviar una fuerte donación de oro al Papa para lograr la coronación (Vargas Ugarte, 1971, p. 226). Hay una carta citada por Vargas Ugarte (1971, p. 240) donde Gonzalo Pizarro, interpretando el sentir de los españoles del Perú, increpa a Carlos V el olvido «de su palabra real que dio a los conquistadores en las capitulaciones que hizo con el Marqués, mi hermano» y lo increpa por dejar de lado a los conquistadores y poner a extraños en el gobierno del Perú (como Vaca de Castro y La Gasca): «... lo que más se siente es que de cuantos lo ganaron y lo han sustentado, V. M., no haya hallado hombres a quien encomendar su gobierno».

Un estadista de la talla de Carlos V, acostumbrado a hacer y deshacer mapas de Europa con tantos reinos o estados como acumulaba, dejó a su hijo, el príncipe Felipe, la tarea de poner en su sitio a estos «labradores, / de pobres hechos señores», como dice Xerez en *El canto del conquistador*. El príncipe Felipe simplemente eliminó a los conquistadores supérstites, o sea, a los pizarristas, con unos hábiles movimientos de remota política palaciega. Puso al frente de la trama a un intelectual finísimo, el licenciado Pedro de la Gasca, dotado de plenos poderes, el cual vino y comenzó por deshacer todas las Nuevas Leyes a favor de los indios; restituyó indios y encomiendas a quienes las tenían y otorgó el perdón a todos los alzados, incluyendo Gonzalo Pizarro, si aceptaban reducirse a la obediencia de Su Majestad.

En realidad, se les ofreció todo con tal de dejar sin argumentos al confundido líder del alzamiento. Rápidamente Gonzalo se fue quedando solo. La Gran Rebelión, que comprometió prácticamente todos los Andes hasta Panamá, terminó en 1548, con la cabeza de Gonzalo clavada en una picota expuesta en la Plaza Mayor de Lima. Con su muerte salieron también de la escena del Perú los Pizarro.

En poesía, años después, el pueblo español entonaba este cantar cuya triste cuenta del conquistador rebelde es evidente:

Non creyades, rey Felipe,
lo que acaso os contarán,
que el hermano de Pizarro
rey se quiso coronar.
Si vos sois el sol de Austria
¿quién puede al sol eclipsar?
(en Coello, 2001, p. 322).

Si bien el príncipe Felipe cuidó directamente por la pacificación del Perú (Vargas Ugarte 1971, 235), comenzó a reinar recién en 1556; por lo cual el evidente anacronismo deja a salvo —aparte de la voz poética ficcional— la naturaleza artística y solo artística de este romance tradicional recogido en Chuquisaca, por aquellas tierras donde quedaba la encomienda de Gonzalo Pizarro, antes de su desdicha:

Mañanita, rey Felipe,
el cuello me cortarán;
mis cabellicos al aire,
uno a uno los darán.
Las señoras peruleras
luto por mí llevarán;
meteranme en una caja
con la tapa de cristal,
y en una huaca de plata
aluego me enterrarán.
(en Coello, 2001, p. 322).

En este viejo canto de los Andes se entremezclan remotos sonos del romancero español («Estos mis cabellos, madre, / dos a dos me los lleva el aire») con las alusiones a las «señoras peruleras» y a la «huaca de plata». Así es la literatura del Perú: nace finamente enhebrada entre la vastedad espiritual de los dos mundos. En un primer momento, allá en el siglo XVI, fue una literatura de autores españoles escrita para

lectores españoles; pero, después, ya en tiempos del rey Felipe II, comenzaron a escucharse las nuevas voces castellanas nacidas en el Perú: Juan de Ávalos y Ribera, Sancho de Ribera, Alonso Picado, poetas; también empieza a publicar el Inca Garcilaso.

Luego de la desaparición forzosa de los Almagro y los Pizarro, se eliminaron de nuevo las encomiendas de indios en 1552. Quedaban aún muchos conquistadores vivos, encomenderos de ínfulas desmedidas, y sin el sentido del mundo que ahora pisaban y poseían. Nuevamente, Carlos V les desestabilizó todos sus supuestos: quedó prohibido el trabajo forzoso de los indios y las tierras vacaban a la muerte del encomendero y revertían a la propiedad real.

Se volvieron a levantar, esta vez bajo el liderazgo de Francisco Hernández Girón, hombre rico del Cuzco. La revuelta duró un año. El 7 de diciembre de 1554 lucía la cabeza de Girón en una picota de la Plaza Mayor de Lima. La técnica usada para acabar con la rebelión fue la misma: proclamar el perdón para todo aquel que abandonara al caudillo. En un par de bellos romances, acaso los más bellos de esta época, la voz ficcional del rebelde Hernández Girón dialoga con su mujer, compañera en la campaña, sobre la fragilidad de los sentimientos humanos:

Viéndose él de ellos vendido
 consigo gime y suspira;
 de su lecho se levanta
 su ropa pide y vestía
 trata de salir del fuerte
 con aquellos de quien fía.
 Con lágrimas de sus ojos
 a su mujer le decía:
 «¿Qué os parece, mi señora,
 de esta desventura mía?
 Mis contrarios no eran parte
 de ponerme en tal fatiga,
 véome desbaratado
 de quien antes me valía;
 mis amigos fueron solos,
 los que me ponen en huida,
 esme forzado dejaros
 aunque el alma lo sentía,
 haced cuenta que de verme
 será postrero este día...».

(en Coello, 2001, p. 308).

Ella le responde, en algún lugar de los contrafuertes de la helada cordillera andina, donde acababa de ser derrotado su marido:

Doña Mencía lloraba
mientras él esto decía,
con delicados sollozos
responde a lágrima viva:
«¿A dónde vais, mi señor?
¿Do vais, esperanza mía?
No me dejéis triste y sola
con aquesta pena esquivá,
llevadme, señor, con vos
donde os tenga compañía;
haced cuenta so un soldado
que con vos junto camina,
que si he de quedar sin vos,
¿para qué quiero la vida?»

(en Coello, 2001, p. 308).

Después de la revuelta de Francisco Hernández Girón se instaura la paz virreinal. Quedaban algunos incas rebeldes gobernando en la clandestinidad (Titu Cusi, Túpac Amaru I); peleaban desde el reducto de Vilcabamba en aras de recuperar su territorio. Sí preocupaba la soldadesca remanente de las luchas acabadas y el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, se avino a resucitar algunas leyendas de las décadas pasadas y encargó una expedición por la selva del Perú en busca del reino de El Dorado. Puso al frente de la expedición a Pedro de Ursúa, el cual partió de Chachapoyas en 1560; y en ella iba un soldado resentido de las pasadas guerras, Lope de Aguirre. Este soldado impredecible asesinó a Ursúa, y también quiso apoderarse del Perú. Y nombró, de hecho, un rey independiente de la Corona española. Las cosas ocurrieron en el río Amazonas cuando este no se llamaba así todavía, sino que se llamaba como le habían puesto sus primeros descubridores en 1500, el río Marañón, al contemplarlo por primera vez, en la desembocadura del Atlántico o mar del Norte, cuando no sabían si era *mar o non*. Un bello romance entona las atrocidades de Lope de Aguirre:

Riberas del Marañón,
do gran mal se ha congelado,
se levantó un vizcaíno
muy peor que andaluzado.

La muerte de muchos buenos,
 el gran traidor ha causado,
 usando de muchas mañas,
 cautelas como malvado;
 matando a Pedro de Ursúa,
 gobernador de El Dorado,
 y a su teniente don Juan,
 que de Vargas es llamado.

.....
 Dio muerte a un comendador,
 de Rodas, viejo y honrado,
 porque le ordenó la muerte,
 por servir al rey su amo [...].

(en Coello, 2001, p. 317).

El manuscrito original de este romance sobre Lope de Aguirre está en el Archivo General de Indias, Patronato, 29, R.13 (folio 17rº, Imagen 33, Bloque 1, Portal de Archivos Españoles). Cuando ya todo había acabado y comenzó la etapa de europeización del Perú, materializada en la pronta fundación y población de ciudades, en la ejecución de obras públicas (puentes, hospitales, monasterios, etc.) y en el espinoso ordenamiento legal y político del nuevo virreinato ya en la época de Felipe II, la memoria rumorosa del pueblo español, del pueblo indiano o perulero, empezó a explicarse el pasado reciente en la belleza del discurso de la ficción. Hay un romance que mezcla la mina del Potosí (descubierta recién en 1548) con la muerte de Atahualpa (1533) y con el uso de los quipus. Nada de eso importa; solo importa el lejano nacer del canto peruanista, allá en el siglo XVI y que habla de la muerte de Atahualpa:

Atabálipa está preso,
 está preso en su prisión,
 juntando está los tesoros
 que ha de dar al español.
 No cuenta como el cristiano
 sino en cuentas de algodón.
 El algodón se le acaba,
 pero los tesoros, no.
 Los indios que se los traen
 le hacen la relación:

«Este metal es la plata
que al Potosí se arrancó.
Este metal es el oro
del santo templo del Sol.
Estas las perlas que el mar
en la playa vomitó.
Estas piedras, esmeraldas
que el reino de Quito dio.
Estos bermejos rubíes...»
«Estos no los quiero yo,
que son las gotas de sangre
que mi hermano derramó».

6. CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo se ha trazado el panorama de la poesía castellana de la fundación del Perú desde los primeros días del descubrimiento. Se ha señalado que el primer texto poético de autor conocido es el de Francisco de Xerez, publicado en 1534; y que la empresa descubridora del Perú fue poetizada por Diego de Silva y Guzmán en un extenso poema escrito en el Cuzco, en 1538. Se ha expuesto, igualmente, que la inicial poesía castellana en el Perú es obra de autores españoles cultos que actuaban bajo los postulados de la Gaya Ciencia, y al amparo de formas consagradas por Juan de Mena, autor del Prerrenacimiento español. Se ha planteado que la primera poesía castellana del Perú, siendo por entero obra de ficción, tiene fuertes lazos con la realidad; es decir, con los hombres, los acontecimientos históricos y la geografía. Finalmente, se ha podido constatar que en la poesía castellana del Perú se dan dos vertientes: la poesía culta, compuesta en versos de arte mayor y coplas reales (v.g.: la poesía de Xerez, Diego de Silva y Guzmán o Alonso Enríquez); y la poesía tradicional, compuesta hacia mediados del siglo XVI, en coplas y romances (v.g.: las coplas que traen Cieza de León, o López de Gómara; o los romances sobre el alzamiento de Girón, o sobre Lope de Aguirre o Atabálipa).

BIBLIOGRAFÍA

- Cantù, Francesca (1996). Prólogo. En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda Parte* (pp. XI-LXXXV). 3a ed. Lima: Fondo Editorial PUCP; Academia Nacional de la Historia.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1605). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Juan de la Cuesta.
- Cieza de León, Pedro de (1991). *Crónica del Perú. Guerra de las Salinas*. Ed. Pedro Guibovich Pérez. Lima: Fondo Editorial PUCP; Academia Nacional de la Historia.
- Cieza de León, Pedro de (1994). *Crónica del Perú. Guerra de Chupas*. Volumen II. Ed. Gabriela Benavides de Rivero. Lima: Fondo Editorial PUCP; Academia Nacional de la Historia.
- Coello, Óscar (2001). *Los inicios de la poesía castellana en el Perú*. 2ª ed. Lima: Fondo Editorial, PUCP.
- Coello, Óscar (2008). *Los orígenes de la novela castellana en el Perú: La toma del Cuzco (1539)*. Lima: Academia Peruana de la Lengua.
- Coello, Óscar (2010). Los comentarios del Inca y la leyenda del Perú. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 50, 35-63.
- Coello, Óscar (2012). Un poema del descubrimiento del Perú para ser escuchado por Francisco Pizarro: Examen de la actorialización enunciativa. En Margarita Guerra M. y Rafael Sánchez Concha, eds., *Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu* (pp. 425-442). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Coello, Óscar (2014). La literatura del Perú en los tiempos del rey Felipe II: prosa y poesía. En Javier Campos, ed., *El Perú en la época de Felipe II* (pp. 241-268). Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- Enríquez de Guzmán, Alonso (s. f.). *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez, caballero noble, desbaratado*. Ms. 2099. Madrid: Biblioteca Nacional de España.
- Estrella Gutiérrez, Fermín (1965 [1945]). *Literatura española con antología*. 12a ed. Buenos Aires: Kapelusz.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1855). *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Tercera Parte-Tomo IV. Editado por José Amador de los Ríos. Madrid: Real Academia de la Historia.
- García Lorca, Federico (1980). *Obras completas*. Tomo 1. Madrid: Aguilar.
- Garcilasso de la Vega, Ynca (1609). *Primera parte de los comentarios reales, que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes, y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los españoles passaran a él*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.

- Garcilaso de la Vega, Inca (1944 [1617]). *Historia general del Perú*. 3 vols. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- Genette, Gérard (1989). *Figuras III*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Lumen.
- Hamburger, Käte (1995). *La lógica de la literatura*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Visor.
- Hernández, Alonso (1516). *Historia parthenopea*. Roma: Stephano Guilleri.
- Jiménez-Placer, A. (1911). *Vida de Francisco López de Xerez*. Madrid: Fortanet.
- Keniston, Hayward (ed.) (1960). *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán*. Madrid: Atlas.
- Lida de Malkiel, María Rosa (1950). *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*. México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México.
- López de Gómara, Francisco (1993 [1552]). *Historia general de las Indias*. Facsímil de 1555. Lima: Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América: Encuentro de Dos Mundos.
- Maticorena, Miguel (1979). El vasco Pascual de Andagoya, inventor del nombre del Perú. *Cielo Abierto*, 2(5), 38-42.
- Mena, Juan de (1534). La Coronación. En *Compilación de todas las obras del famosísimo poeta Juan de Mena: conuiene saber las CCC con otras xxxiiii coplas y su glosa, y la Coronación de las coplas de los siete peccados mortales, con otras cartas y coplas y canciones suyas*. Toledo: Fernando de Sancta Catalina.
- Mena, Juan de (1960 [1444]). *El laberinto de fortuna o las trescientas*. Edición de José Manuel Blecuá. Madrid: Espasa Calpe.
- Menéndez Pidal, Ramón (1973 [1928]). *Flor nueva de romances viejos*. 19a ed. Madrid: Espasa Calpe.
- Navarro Tomás, Tomás (1972). *Métrica española. Reseña histórica y descriptiva*. 3a ed. Madrid: Guadarrama.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1962). *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Sanmartí.
- Porrás Barrenechea, Raúl (ed.) (1944). Prólogo al *Cedulario del Perú, siglos XVI, XVII y XVIII* (I, pp. III-XXVII). Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.
- Vargas Ugarte, S.J., Rubén (1971). *Historia general del Perú. El descubrimiento y la conquista (1524-1550)*. 2a ed. Tomo I. Lima: Milla Batres.
- Xerez, Francisco de (1985). *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Edición de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16.
- Zúñiga, Gonzalo de (1560). *Relación del descubrimiento del río Marañón*. Archivo General de Indias, Patronato, 29, R.13, fol. 17rº, imagen 33, Bloque 1.

LAS PRIMERAS CRÓNICAS PERUANAS DEL SIGLO XVI

Fermín del Pino-Díaz

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Me propongo analizar los primeros informes europeos sobre el territorio del Perú atendiendo al contexto en que nacen, pero debo aclarar que en la mayoría de los casos no se trata de textos literarios que pretendan ser leídos por sí mismos. A los autores de la época solía interesarles contar una cosa realmente sucedida, remarcando la novedad del hecho relatado y sus méritos propios. Si hemos de atribuirle un *género* literario a estos tempranos escritos, asumo su cercanía a los relatos de viaje y, por ello, tendré en cuenta tanto el porcentaje relativo que tienen de narración como el de descripción, sabiendo que el porcentaje de esta segunda parte es generalmente mayor en la literatura de viaje. Como se ha observado: «[estos últimos] son relatos factuales, en los que la modalidad descriptiva se impone a la narrativa, y en cuyo balance entre lo objetivo y lo subjetivo tienden a decantarse del lado del primero, más en consonancia [. . .] con su carácter testimonial» (Alburquerque, 2011, p. 16).

Se examinarán las primeras crónicas de descubrimiento y conquista, como suele llamarse al conjunto de tan variados textos, teniendo en cuenta la procedencia más bien no culta de sus autores y también que hay letrados que preguntan y extractan la información ajena. Efectivamente, tales escritos proceden tanto del propio conquistador Francisco Pizarro, a través de sus secretarios o colaboradores —Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz, Miguel de Estete— como de testigos afectos como Hernando Pizarro, o desafectos, como Cristóbal de Mena y Fernández de Oviedo. Como ya notó Guillermo Lohmann (1967), en el virreinato del Perú predominó inicialmente la información indiana de soldados y abogados —gente más bien poco ligada al proceso de catequización— frente a la preponderancia en México de una historiografía misional. En el Perú, las órdenes religiosas empiezan a escribir sus propios relatos y monografías más tarde que en México o Santo Domingo. Sin embargo, una segunda generación algo más culta de letrados y escritores de oficio —propiamente cronistas

e historiadores como Fernández de Oviedo, López de Gómara, Agustín de Zárate y Bartolomé de las Casas— aprovechó esos informes tempranos para ofrecer una narración más organizada internamente, menos sujeta a una coyuntura epistolar o de crónica apresurada, con pretensión de dar un panorama razonable de la presencia cristiana. Y ello sin contar los funcionarios reales o locales que rodearon inicialmente a los soldados y los sometieron a cuestionarios y otras actividades. Así, pues, la línea a seguir en este ensayo pretende cubrir estos dos primeros grupos que preceden al largo gobierno del virrey Toledo (1569-1581).

Queremos fijarnos especialmente en la capacidad que tuvieron estos escritores de captar la peculiaridad peruana a través de varios recursos cuya validez puede reconocerse en los textos, como el uso de la nomenclatura indígena o de informantes nativos o directos, así como el acierto crítico de sus interpretaciones. Si bien las crónicas de Indias han dejado de ser una fuente fundamental para construir la historia nacional, y mucho menos para el conocimiento de las sociedades originarias, todavía ofrecen un inventario relevante del pasado y del actual patrimonio cultural. Fueron, sin embargo, esenciales para la generación del Centenario —en particular para José de la Riva Agüero y Raúl Porras Barrenechea— que buscaba en esta documentación las primeras señas de identidad nacional acerca del paisaje, de la tierra y de las sociedades que habitaron un común territorio.

El maestro Raúl Porras hizo de ellas su laboratorio académico, en el que enseñó a varias generaciones de alumnos peruanos, y de paso a toda la colectividad internacional, a orientarse en el trato directo con el pasado del Perú. Porras nos hizo conocer muchas nuevas crónicas indianas, sea porque las localizó por primera vez, porque identificó su paternidad dudosa, o porque señaló su ausencia actual o —por el contrario— su larga trascendencia. Fue una autoridad sobre todo en el campo de las crónicas tempranas, sobre las cuales versaron algunas de sus primeras publicaciones de la década de 1930 (Porras, 1937). Por eso he considerado un deber valerme de sus lecciones sobre la cronística peruana, en especial de su famoso manual de 1944, editado en 1962 y ampliado en 1986, bajo la mirada experta del etnohistoriador Franklin Pease. La propia obra de Franklin Pease, *Las crónicas y los Andes* (1995), le sigue muy de cerca; ambos libros —el de Porras y el de Pease—, han merecido reediciones¹. Quiero recordar que Rolena Adorno reconocía, en 1996,

¹ El primero a cargo de Oswaldo Holguín Callo, como parte de la Biblioteca Abraham Valdelomar, colaborando el Instituto Raúl Porras Barrenechea con la Academia Peruana de la Lengua, 2014. Y la colección de Franklin Pease, en edición revisada y actualizada por Javier Flores Espinoza, publicada por la misma editorial, el Fondo de Cultura Económica, 2010. No he podido disponer de ninguna de estas dos ediciones, que gracias a Nicanor Domínguez sé que tienen alguna reforma respecto de la versión anterior.

que «La edición de Pease de Porras Barrenechea (*Los cronistas del Perú*) es la mejor fuente de cronistas indígenas y de toda la tradición historiográfica del Perú»².

La cronística peruana inicial es posterior a las más conocidas del Nuevo Mundo, la antillana, mexicana y centroamericana. Muchos de sus protagonistas, como el propio Pizarro, y otros personajes relevantes como Hernando de Soto, Sebastián de Benalcázar, Pedro de Alvarado, Gaspar de Espinosa o Pascual de Andagoya, habían participado en anteriores encuentros³. Sobre todo, debe destacarse que el primer descubrimiento peruano es coordinado a distancia, desde Panamá, lugar a donde llegan los informes iniciales para ser luego repartidos por el mundo⁴, y desde donde también salen los hombres y los recursos para avanzar en la conquista. Frente a la dificultad menor de la conquista de Tenochtitlan realizada en un año por Cortés, en los Andes las corrientes marinas contrarias, los impenetrables bosques selváticos o manglares y la sierra insuperable, impiden el avance y dan cierta ventaja a los nativos quienes tenían un poder más centralizado que en México. La particularidad geográfica del Perú determinará el resultado inesperado de una conquista que culmina con una súbita victoria final tras tres años de preparativos infructuosos y llenos de penalidades propias y ajenas. Para lograrla los españoles contaron con la necesaria ayuda de los propios sucesores incas, lo cual no ocurre en México, donde no se nombró otro superior *tlatoani* posterior a Motecuhzoma (Bandelier, 1892) ni existían varios *tlatoani* disputando el territorio.

De otra parte, el rico botín obtenido y la ejecución final del Inca Atau Huallpa o Atahualpa⁵ desencadenó en España una resistencia ética generalizada a la conquista americana. Esto justifica parte del éxito coetáneo de las relecciones o conferencias

² Es posible que la autora no conociera aún la versión personal de Pease del año anterior, de *Las crónicas y los Andes*, estando a su favor esta vez un interés más claro por la producción y el punto de vista amerindio. La obra de Porras, no obstante, tiene una gran coherencia en la defensa de sus puntos de vista (alguno discutible y apasionado, particularmente en defensa de Pizarro), madurados en una larga carrera de busca de documentación peruana. Ambas obras, sin embargo, padecían de cierta desarticulación interna, propia de una 'recolección' de estudios previamente publicados.

³ Por supuesto, algunos de los protagonistas de Perú participarán luego en los hechos del Amazonas, Chile o Río de la Plata, como Diego de Almagro, Pedro de Valdivia, o más tarde Antonio Ruiz de Montoya y Diego Torres Bollo, y figurarán en relatos de estas entradas.

⁴ En versiones españolas o traducidas, a las cuales tenemos que recurrir todavía: caso de *Nouvelles certaines des Isles du Peru* (1534), descubierto por R. Porras en 1937, o la *Relatione per sua maesta* de Pedro Sancho (1534), retraducido al español por Icazbalceta (1849) desde la colección de relaciones de viajes dirigida por Giovanni Battista Ramusio (1550).

⁵ Si bien los escritos de la época deletrean este nombre de varias maneras, en el curso del ensayo emplearé Atahualpa o Atau Huallpa. Hoy escribimos preferentemente Atau Huallpa, siendo el primer término su nombre personal y el segundo compartido con varios hijos de Huayna Cápac (Tupac Huallpa, Cusi Huallpa, tío de Garcilaso).

magistrales del P. Vitoria (*De Indis y De Jure belli Hispanorum in barbaros*, 1532)⁶, así como del lascasismo pocos años después. Curiosamente esa misma riqueza súbita y extrema del territorio peruano va a provocar una incitación a la rebelión contra las Leyes Nuevas de 1542 promovidas por Las Casas⁷, y luego un largo periodo de guerra civil entre pizarristas y almagristas. Estos hechos introducen en la crónica peruana una dimensión excepcional de prolongadas guerras entre españoles —como evidencian la parte mayor de los relatos de Cieza, Zárate, Gómara, El Palentino, el padre Gutiérrez de Santa Clara, Herrera—, que no existe en los otros territorios americanos. Esta parte nos interesa menos porque no nos lleva a un mejor conocimiento del tema que nos ocupa⁸.

1. LAS PRIMERAS NOTICIAS DEL PERÚ RECIBIDAS EN EUROPA

Antes de salir editadas en Sevilla las primeras noticias peruanas, aparecieron en Venecia, Nuremberg y Lyon algunos breves textos sobre la gesta de Pizarro. Eran hojas volantes de pocas páginas (2, 3, 8...) que circularon masivamente y de las cuales apenas conservamos ejemplares. En ellas se describen con enorme admiración los tesoros traídos a Sevilla por los aventureros afortunados que estuvieron en Cajamarca entre noviembre de 1532 y julio de 1533, y se ofrecen algunos detalles significativos del encuentro entre Pizarro y Atahualpa, como los vestidos lujosos, el servicio de los señores, los objetos artísticos de oro, etcétera.

El mérito del joven Raúl Porras, de visita en los archivos europeos en el periodo 1935-1941⁹, es haber mostrado ya —desde su segunda publicación parisina en 1937— que estas preciosas hojas volantes europeas, conservadas excepcionalmente en algunos archivos nacionales, dependían de informes oficiales españoles, transmitidos

⁶ Véase la sensibilidad del P. Vitoria sobre la conquista peruana: «... a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra» (Carta al Padre Arcos, c. 1534, en Vitoria, 1975, p. 20).

⁷ En las que prohibía el término 'conquista', se abolía la encomienda 'de servicio' —o esclavitud— por la de tributo, y se declaraba no hereditaria. Tuvieron que ser poco después moderadas por Carlos V, para evitar una rebelión generalizada en el Nuevo Mundo.

⁸ Por razones perentorias de espacio, y porque me parecieron menos relevantes para nuestro caso, he dejado fuera los textos que se ocupan de las guerras civiles, y algunos de la primera generación (Diego de Silva, Ruiz de Arce, Enríquez de Guzmán y Pascual de Andagoya). Tanto Diego de Trujillo como Pedro Pizarro escriben ya en tiempos del virrey Toledo, a partir de sus recuerdos.

⁹ Ver la «Cronología de Raúl Porras Barrenechea» (Porras, 1986, pp. 907-913) para fijar su inquieto deambular por archivos nacionales y privados de España, Francia, Austria, Suiza, Alemania e Inglaterra, en busca de noticias del pasado peruano. Destacamos sus tres ponencias sobre crónicas peruanas de Indias en el Congreso Internacional de Americanistas de Sevilla (octubre de 1935), como delegado oficial del Perú, logrando que el siguiente congreso internacional se celebrase en sede americana (mitad en México y mitad en Lima, en 1939).

al emperador y su familia o a sus corresponsales comerciales alemanes, franceses o italianos. Lo confirmamos por el empleo de términos claves en esas cartas («dirigido a Vuestra Majestad»), y también porque su contenido se atiene literalmente a algunos informes conocidos, por ejemplo, el del licenciado Gaspar de Espinosa¹⁰, permanentemente al tanto de los disensos entre los dos conquistadores Pizarro y Almagro, y quien comunica al rey las novedades peruanas en sucesivas cartas (ocho en total, entre agosto de 1532 y febrero de 1536) publicadas en el siglo XIX en colecciones españolas de documentos inéditos.

A esas conocidas hojas volantes, añadió Porras, dada su estrecha familiaridad con el personaje Gaspar de Espinosa, una carta nueva encontrada en el archivo secreto del Vaticano. Esta epístola es una copia posterior pero de fecha original 21 de julio de 1533, cuya autoría es indudablemente suya: lleva su nombre, aunque sin firma¹¹. En ella el letrado castellano obedece al interés peruano del rey, que le pidió informes precisos a través de una cédula de 19 de mayo ya que de estos tesoros peruanos dependían sus proyectos imperiales, en especial su ataque del puerto de Túnez¹². En su carta, Espinosa le describe al soberano el avance de las tropas y barcos españoles, así como la condición personal del inca Atau Huallpa¹³, hermano de otro inca que gobierna al sur, llamado aún «Cuzco», y no Huáscar:

La manera y estado que traía este Cacique era cosa mucho de ver porque su persona venía en unas andas muy ricas, cubiertas de paños tejidos de oro, e una almohada de lo mismo e de mucha pedrería... venían delante por el camino mucho número

¹⁰ Antiguo oidor de la audiencia de Santo Domingo, de donde dependía Panamá, asesor del gobernador Pedrarias y juez ejecutor de Núñez de Balboa, y hasta financiador secreto del proyecto de conquista de Pizarro y Almagro (a través del clérigo Hernando de Luque, como sospechó Porras).

¹¹ Hay numerosas e interesantísimas cartas del mismo Espinosa como esta (y otra del 10 de octubre), publicadas posteriormente por R. Porras en su siguiente recopilación documental (1959), que titulará *Cartas del Perú (1524-1543)*. En su prólogo el autor ubica esta obra como continuación de sus *Relaciones primitivas*, publicadas en París y de su *Cedulario del Perú, 1529-1538*, en 2 tomos (Lima, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1944).

¹² De hecho forzará a algunos de los hombres de Cajamarca a prestarle sus rentas a la llegada a Sevilla (como es el caso del caballero Juan Ruiz de Arce, que incluso fue invitado a Toledo para ser felicitado por ello por la emperatriz Isabel de Portugal, en ausencia de su esposo, a cambio, naturalmente, de honores y de una renta demorada a cobrar sobre impuestos reales).

¹³ Espinosa lo llama Atabálique. Al acentuar Atabálique, seguimos al filólogo Agustín Seguí, 2006, que analiza detenidamente la escritura de los cronistas y las leyes de la fonética quechua. La filología actual puede aceptar la transformación en los primeros oyentes y escribientes de su nombre como Ata bálica (Ata bálica o Ata bálipa), donde la 'll' es oída como 'li', pero no como 'li' acentuada, dado el acento común llano en el quechua y nahuatl. No existe tampoco el sonido de 'l' aislada en ciertas variedades del quechua, sino 'll'. A oídos castellanos no existe mucha diferencia fonética entre Atau Huallpa y *Atabálipa*, pero sí en *Atabalipa*. Varía inevitablemente la terminación fonética (pa, ba, ca, que), tal vez por falta de acento. Carlos Aranibar lo emplea en su edición de *Comentarios reales* (1991, II, p. 668b).

de indios, los unos barriendo el camino, y los otros haciendo juegos y cantando, tañendo sus instrumentos, a manera de *arayto*. Venían con él otros caciques y principales mucho bien aderezados: traían pasadas de diez mil ovejas, cargadas de sus vituallas y mantenimientos (Porras, 1937, p. 39)¹⁴.

El apasionado pizarrista Raúl Porrás desconfía de los informes del licenciado Espinosa porque esconden una velada crítica a los conquistadores Pizarro y Almagro, quienes se peleaban entre sí y también carecían de experiencia a la hora del buen gobierno, como apunta el propio licenciado: «en las cosas de gobernación e administración de justicia... les falta experiencia e autoridad e habilidad necesaria» (Porrás, 1937, p. 41). Evidentemente, Espinosa se estaba proponiendo a sí mismo como autoridad de gobierno, y es verdad que terminaría yendo al Perú a poner paz entre Almagro y Pizarro; murió en Cuzco, en 1537, mientras lo intentaba. Pero hay otro detalle de sus informes al rey que ha entusiasmado a lectores de nuestros días, como el antropólogo andinista John V. Murra (2002). Espinosa mostró admiración por la civilización inca desde el punto de vista técnico, y así lo evidencia su carta de octubre de 1533:

Los indios de las provincias del Perú es gente muy diestra en hacer e abrir caminos e calzadas e fortalezas, y otros edificios de piedra e tapiería, e de sacar agua e acequia. *Tanto que he visto que [en] los edificios dicen que nos hacen mucha ventaja a nosotros.* Mucho convernía [convendría] al servicio de Nuestra Majestad, y al bien de esta tierra e gobernación, sea servido de mandar pasar a esta gobernación algunos de ellos, por todas las vías e manera justas que para ello pudiere haber (a lo menos hasta en cantidad de dos mil). Y pasando, demás del bien común de todos los vecinos e tierra, los edificios y obras que Vuestra Majestad manda hacer —así de fortaleza e casa de fundición e contratación como el río Chagres— se haría a muy poca costa o casi ninguna, con brevedad. Y esta ciudad e los vecinos de ella edificarían todos de cal e ladrillo e tapiería... porque es gente de capacidad, e que tienen e viven en su república juntos (Porrás, 1959, pp. 72-73).

Creo que esta admiración personal por la sociedad americana no es privativa de los funcionarios reales, ya que los propios combatientes sobre el terreno andino la sintieron. De hecho, los informes aprovechados por letrados y gente cultivada proceden de testigos del primer encuentro: estos últimos, por instinto de conservación, estaban atentos a cualquier novedad a pesar de las fatigas del viaje y la hostilidad

¹⁴ Se nota la influencia antillana para llamar «cacique» al inca, y «areíto» a los cantos con baile, cosa notada ya por Zárate y Fernández de Oviedo. Hemos modernizado nosotros la grafía, respetando la fonética de acuerdo al criterio editor de Ignacio Arellano y su Grupo de Investigación Siglo de Oro. Ver José Antonio Pascual (1990) y Arellano & Del Pino (2004). Nuestro énfasis interpretativo reside en la puntuación.

habitual de estos intercambios. Tomaremos uno de estos relatos iniciales recogido por los participantes de los primeros viajes de Pizarro, en este caso el del piloto Bartolomé Ruiz, en un principio atribuido al propio secretario personal de Pizarro, Francisco de Jerez. Así lo hace el maestro Porras, quien llama a este documento la «relación Xámano-Jerez», pues Juan de Xámano fue el alto funcionario imperial que firmó este informe, enviado a un familiar del emperador Carlos V y hallado en la biblioteca imperial de Viena. Ya Jiménez de la Espada lo había atribuido al piloto Bartolomé Ruiz¹⁵, y es lo más probable, pues lo comentado en el informe es siempre observado 'desde el agua', sin querer entrar en pelea con los nativos. El informe se centra parcialmente en la descripción de una balsa procedente de Túmbez, llena de productos elaborados para efectuar el intercambio:

Viendo los capitanes la poca manera que había en aquella tierra de poblar ni haberse provecho... acordaron de enviar un piloto [B. Ruiz]... la costa [a]delante mandándole que la siguiese dos meses... y allí vio tres pueblos grandes junto a la mar, y salieron algunos indios a él, que venían adornados de oro...y dixieron al piloto que se fuese con ellos... y estuvo allá dos días... Allí no había diferencia de la manera de los indios, mas de como Panamá... y d'allí descubriendo vieron que iba tierra muy llana y de muchas poblaciones... En esa tierra llana muy po//blada dieron algunas calas para tomar posesión e proveerse de agoa. Tomaron un navío en que venían hasta veinte hombres, en que se echaron al agua los once dellos y, tomados los otros, dejó en sí el piloto tres dellos... estos tres quedaron para lenguas, hízoles un buen tratamiento y trújolos consigo... Traían muchas piezas de plata y de oro para el adorno de sus personas, para hacer rescate con aquella con quien iban a contratar... Traían muchas mantas de lana y de algodón y camisas//... todo lo más muy labrado de labores muy ricas, de colores...

[...] y es gente de mucha policía [educación], según lo que parece... Tienen los pueblos muy bien trazados de sus calles, tienen muchos géneros de hortalizas y tienen mucha orden y justicia entre sí (Bravo, 1985, pp. 178-180, 183).

Como se observa, un piloto ve de otra manera su colaboración con los nativos. En contraste con un conquistador, acepta su invitación para visitar sus pueblos y admira los signos de educación que se le muestran, reconociendo que los otros pueblos pueden ser amigables y objeto de comercio. En este sentido vale recordar cómo el letrado Espinosa, cuyo interés en financiar la expedición de Pizarro al Perú con fines de lucro es conocido, admite el mérito de otras culturas y el servicio inteligente que estas pueden aportar para las propias necesidades urbanas de los cristianos.

¹⁵ Jiménez de la Espada no atribuyó la relación al funcionario ni mucho menos a Jerez. En esto le siguieron posteriormente algunos editores del documento, como Concepción Bravo o Miguel A. Guérin.

Pero no creo que debamos negar a los soldados del entorno de Pizarro la capacidad de percibir el territorio y las diferentes sociedades andinas, pues en más de media docena de casos nos han dejado un testimonio escrito que merece ser considerado. La primera información que aparece en España es titulada *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla* (Sevilla, abril de 1534), y viene sin firma. No hubo nuevas ediciones castellanas hasta el siglo XX; sí aparecieron otras fuera de España, y la obra se tradujo al francés, y varias veces al italiano¹⁶. A pesar de su anonimato¹⁷, la crónica se halla escrita con enorme sinceridad. Esto atrajo la simpatía del maestro Porras, que la cita sin ningún prejuicio, aunque en muchos casos es un testimonio contrario al de Pizarro. Cabe recordar que su autor acusa a Pizarro de no haberle ofrecido al rey todo el quinto real —tributo del 20%— que le correspondía, y de no distribuir el botín equitativamente entre algunos participantes entre los cuales él mismo se ubica sin rebozo alguno: «Y a muchos de los que lo ganaron dio menos de lo que merecían: y esto dígolo porque así se hizo co[n]migo».

Gran parte del informe ofrecido bascula alrededor del botín de oro y plata, obtenido y buscado sin disimulo alguno por el anónimo autor y por el propio Pizarro. El texto muestra cómo el perspicaz Atau Huallpa parece reconocer este interés y lo aprovecha para negociar con el vencedor sobre su vida y libertad. Pero el mérito especial del relato es ubicar como eje del mismo al monarca inca y su poder militar y político, siendo muy breve el espacio concedido a los encuentros anteriores o posteriores, minuciosamente descritos en otras crónicas. Al comienzo del segundo párrafo, ya aparecen los actores principales de esta relación:

De allí fuimos a un pueblo llamado *Tangarara*, adonde hicimos una población que llamamos *Sant Miguel*. Allí tuvimos noticia de un gran señor llamado *Atabálipa*:

¹⁶ La traducción al italiano fue hecha ese mismo año (1534), al año siguiente y en la colección de Ramusio, tomo III, 1556, luego reeditado varias veces.

¹⁷ Aunque el documento fue utilizado por historiadores como William Prescott desde 1847, la autoría de la obra no fue atribuida al capitán Cristóbal de Mena o Medina hasta 1937, por Raúl Porras. La idea fue presentada en Sevilla como ponencia en 1935 al XXVI Congreso Internacional de Americanistas, pero sus actas no se publicaron hasta 1948. Sus numerosos argumentos para esta autoría han convencido a la mayoría de los tratadistas posteriores: el descontento con el reparto del botín de Cajamarca del relato coincide con la cantidad menor recibida por este capitán y con sus tratos con Almagro para asegurar recibir un suplemento del botín. Es evidente que se trata de un capitán por el protagonismo del relato, dado que asistió a entrevistas de Hernando Pizarro y de Soto con Atahualpa, y cuidó de la casa donde se depositaba el botín. Tal vez lo más relevante es que se sabe que era el personaje importante de la primera nao llegada a Sevilla desde el Perú, el 5 de diciembre 1533, de acuerdo al propio relato de Jerez, y que a su paso por Panamá en julio-agosto, manifestó al letrado G. de Espinosa llevar una relación al Rey y al presidente del Consejo de Indias, Francisco de los Cobos (cartas de 1 de agosto y 10 de octubre de 1533 a Los Cobos y al emperador, publicadas por Porras parcialmente en 1937 y luego completas en sus *Cartas del Perú*, 1959). Para nuestras citas he usado la edición de A. Pogo (1930) ofrecida en línea, en colación con las ediciones de Porras 1937 y Guérin 1986.

el cual tenía guerra con un su hermano mayor llamado *el Cozco* [Huáscar], al cual habían desbaratado ciertos capitanes del *Atabálipa*. Y él iba con gran ejército después de sus capitanes, a la sazón que llegó el señor gobernador Francisco Pizarro con sesenta de caballo y noventa de pie; porque los demás quedaban en el pueblo de Sant Miguel (*La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*, en Salas, Guérin & Moure, eds., 1986).

Lleva razón Porras al señalar que el atractivo de esta crónica es su cercanía a los hechos y a los actores de cada lado, mencionados todos por su nombre: Pizarro, su hermano Hernando, los capitanes Soto y Benalzázar, Atahualpa, su hermano Cuzco —Huáscar— y su padre Cuzco Viejo —Huayna Cápac—, sus generales Chalchuchima y Quizquiz, e incluso algunos caciques locales que intervienen como ayudantes de la acción. El lector asiste en primera fila al desarrollo de las diferentes estrategias militares desplegadas por ambos bandos. Desnudo de ornamentos religiosos o actores secundarios, en el relato «la verdad aún no ha tenido tiempo para ser deformada», comenta Porras (1937, p. 86), subrayando su perdurable frescura narrativa. Esta disponibilidad espontánea del lector a creer al narrador se contagia fácilmente a medida que avanzamos en la lectura. Véase la escena del primer encuentro con Atau Huallpa de los dos actores más vivos del relato:

Y llegó Hernando de Soto con el caballo sobre él, y él se estuvo quedo sin hacer mudanza: y llegó tan cerca que una borla que el cacique tenía tocada, puesta en la frente, le aventaba el caballo con las narices y el cacique nunca se mudó. El capitán Hernando de Soto sacó un anillo del dedo, y se lo dio en señal de paz y amor de parte de los cristianos: él lo tomó con muy poca estima. Luego vino Hernando Pizarro, que [...] traía a las ancas del caballo un indio que era la lengua. Y allegóse al cacique, con muy poco temor dél y de toda su gente, y díjole que alzasse la cabeza, que la tenía muy baja, y que le hablasse pues él era su amigo, y le venía a ver: y rogóle que por la mañana fuesse a ver al gobernador, que le desseaba mucho ver. El cacique le dijo, con la cabeza baja, que él iría por la mañana a verle (*La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*, en Salas, Guérin & Moure, 1986).

Finalmente, atendamos al autor cuando nos comunica cómo era una casa real en Cuzco, donde se guardaba la momia de los antepasados:

En aquella casa estaban muchas mujeres, y estaban dos indios en manera de embalsamados: y junto con ellos estaba una mujer viva, con una máscara de oro en la cara, ventando con un aventador el polvo y las moscas: y ellos tenían en las manos un bastón muy rico de oro. La mujer no los consintió entrar dentro, si no se descalzassen: y descalzándose fueron a ver aquellos bultos secos y les sacaron muchas piezas ricas.

Y no se las acabaron de sacar todas, porque el cacique Atabálipa les había rogado que no se las sacasen, diciendo que aquél era su padre el Cuzco [Huayna Cápac, *Cuzco viejo*]: y por eso no osaron sacarle más. Assí cargaron su oro, que el capitán que allí estaba les dio el aparejo que pudo (*La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*, en Salas, Guérin & Moure, 1986).

Es verdad que el autor solamente atiende a su interés material, pero la descripción precisa que nos ofrece del enemigo nos informa a nosotros —lectores atentos— de mucho más que de su interés. Por el contrario, el relato oficial de los secretarios de Pizarro brinda muchos detalles ajenos al drama principal; aparentemente los autores quieren mostrarse como cristianos correctos y no nos transmiten la realidad con esa intensidad.

Como se sabe, para que informasen de su gesta a la autoridad y al público, Pizarro tuvo dos secretarios sucesivos de cartas: el caballero Francisco de Jerez y el soldado Pedro Sancho de la Hoz, encargados de relatar la conquista peruana desde la primera salida, en la década de 1520, hasta la toma de Cajamarca a fines de 1532 y la prosecución del control militar en el resto del Imperio incaico (Jauja, Cuzco y Quito)¹⁸. La excursión de Cajamarca a Pachacámac fue narrada particularmente por el caballero Miguel de Estete, cuyo relato recogió el propio Jerez como adenda. El cronista general Fernández de Oviedo repetiría en su historia este recuento de Estete recogido por Jerez con otros informes inéditos. Tendremos en cuenta todos estos relatos en forma panorámica, para tener una idea general de sus peculiaridades.

Comenzaremos por Francisco de Jerez, primer secretario de Pizarro, que nos narra los viajes de la conquista del Perú hasta la prisión de Atau Huallpa en Cajamarca, tras lo cual regresa herido a su patria sevillana donde gozará de las rentas obtenidas. Nos encontramos ante la crónica oficial de Pizarro que ha sido más veces reproducida y ha marcado las descripciones posteriores¹⁹. Lo primero a decir es que su mismo nombre (*Verdadera relación...*) expresa su carácter de réplica a la anterior de Mena —publicada en la misma editorial tres meses después, aunque no la mencione nunca—. La *Verdadera relación* no nombra directamente a persona

¹⁸ El carácter de secretarios para redactar lo ocurrido por parte de Jerez y Sancho fue reconocido en el mismo reparto del botín, cuyas actas conservamos por Sancho: «A Francisco de Jerez, 8882 peso de oro y 362 marcos de plata. A Pedro Sancho, 4440 pesos de oro y 181 marcos de plata. Más al dicho Jerez y a Pedro Sancho *por escritura de compañía*, 2250 pesos de oro y 94 Marcos de Plata» (cursivas nuestras).

¹⁹ La reprodujo Fernández de Oviedo en 1547, en el segundo tomo de su *Historia* (y la volvería a recoger en los primeros 15 caps. del libro 46), se traduciría al italiano en 1535 y 1556, al inglés en 1625 y 1872 (Markham), al francés en 1837 por Ternaux-Compans y en 1982 por P. Duviols, y al alemán (1842). Finalmente al japonés en 1980, sin contar las innumerables ediciones peruanas, mexicanas, argentinas y españolas (Vedia, Rodríguez Moñino, Concha Bravo ...). Se ha hecho incluso un estudio de crítica literaria del mismo (Caballero Wangüemert, 1982), y una biografía del autor (Jiménez Placer, 1911).

alguna de la hueste pizarrista que no sea el jefe y su hermano Hernando, a quienes se dirigen todas las loas. Se trata de un relato minucioso de un centenar de páginas, con una introducción dedicada a los viajes preparatorios hasta tener noticia del imperio inca. La narración es lenta porque Jerez describe los lugares y los pueblos recorridos hasta encontrar su objetivo, el gran Atahualpa.



Ilustración 1. Retrato de Atahualpa como el último Inca de una serie dinástica de catorce soberanos (c. 1750-1800), basado en una serie de grabados de Antonio de Herrera a su vez tomados de un grupo pictórico. Brooklyn Museum, Nueva York, EE.UU. Foto 1995.29.14. Dominio libre.

Corre la idea desde el cronista real Fernández de Oviedo (libro 46, cap. 14) de que Jerez «no procede con buen estilo»; efectivamente, su relato es moroso, incluso a veces escribanil —se echa a faltar la sinceridad y espontaneidad del anónimo atribuido al capitán Mena—. Porras lo aprecia mucho porque da una imagen siempre positiva de Francisco Pizarro, su héroe, aunque no sea tal vez su narración preferida: «Ninguna apreciación subjetiva se le escapa sobre hombres ni sucesos. Prefiere narrar o transcribir secamente el diálogo, con frialdad de micrófono» (Porras, 1986, p. 97). Yo subrayaría, sin embargo, cierto respeto a los diferentes actores —aunque no siempre se den sus nombres—, manifestado en los numerosos diálogos. Importa, sin embargo, que su crónica contenga mucha información sobre paisajes, caminos, ciudades, viviendas, etcétera. Además, me gustaría destacar en Jerez una cierta apertura intercultural que María Caballero ya observó: «Deberemos señalar que, en ocasiones, Francisco de Jerez supera la tradicional dicotomía buenos / malos que subyace a estas obras, para resaltar algún valor positivo en la masa indígena de determinada región» (Caballero, 1983, p. 318).

Para mí, eso se traduce en una conciencia creciente de las virtudes de cada pueblo visitado, que progresivamente los acerca a España. Al llegar a los poblados de Caxas y Guacamba (Huancabamba), advierte la influencia incaica por «un camino ancho, hecho a mano, que atraviesa toda aquella sierra, y viene desde el Cuzco a Quito, que hay más de trescientas leguas», y unos puentes sobre los ríos que no carecen de control de paso, y casas bien provistas: «Y dijo [el capitán enviado a inspeccionar, al gobernador Pizarro] que aquellos pueblos tenían buena orden, y vivían políticamente» (Bravo, pp. 87-88)²⁰. Finalmente, llegan al campamento del inca en Cajamarca el 15 de noviembre, «viernes, a la hora de vísperas», y se asientan en la ciudad cercana:

Entretanto mandó ver el pueblo... y, visto el pueblo, no se hallaron mejores aposentos que la plaza... La plaza es mayor que ninguna de España, toda cercada, con dos puertas que salen a las calles del pueblo. Las casas son de más de doscientos pasos en largo... de altura de tres estados... [con] aposentos repartidos en ocho cuartos muy mejor hechos que ninguno de los otros... de piedra de cantería muy bien labradas... La gente de todos estos pueblos, después que se subió a la sierra, hace ventaja a toda la otra que queda atrás, porque es gente limpia y de mejor razón (Bravo, 1985, pp. 103-104).

²⁰ Empleamos siempre nuestro criterio editorial, como dijimos, especialmente en la puntuación. En este caso la editora asumió la decimonónica de Enrique de Vedia (1853), reiterada en la de la B.A.E., tomo XXVI, 1946, pp. 319-343.

A nivel personal, tras incluir los detalles biográficos que conoció después sobre Atahualpa, ya en prisión, nos ofrece un retrato favorable del inca:

Atabáliba era hombre de treinta años, bien apersonado y dispuesto, algo grueso, el rostro grande, hermoso y feroz, los ojos encarnizados en sangre; hablaba con mucha gravedad como gran señor. Hacía muy vivos razonamientos que, entendidos por los españoles, conocían ser hombre sabio; era hombre alegre, aunque crudo²¹. Hablando con los suyos era muy robusto y no mostraba alegría (Bravo, 1985, p. 123).

Esa misma actitud de relativo aprecio a lo ajeno asoma en la redacción del caballero Miguel de Estete, que Jerez incorpora al final de su crónica (Bravo, 1985, pp. 130-148) para relatar mejor la marcha de Hernando Pizarro con treinta jinetes al santuario de Pachacámac, llamado «mezquita»²², para apoderarse del oro. El viaje de ida, según Oviedo, fue de unas 250 leguas o más de mil kilómetros. En el trayecto Hernando Pizarro pasó por la vecina Jauja y logró llevar a Cajamarca el oro obtenido en el viaje, así como el que recogiera el capitán incaico Chalchuchima. Es una relación breve, con carácter de itinerario, en la que sin desmayo informa, casi semanalmente, sobre los poblados que atraviesan y los diferentes paisajes hasta la costa, cercana a Lima. La relación llama continuamente la atención sobre la riqueza lograda en plata y oro; un ejemplo resaltante lo encontramos cuando, al regreso, se quedaron sin herraduras para sus caballos y ensayaron confeccionarlas en plata.

Como Jerez, muchas veces Estete repite también el cotejo entre Perú y España: «tienen sus casas en las sierras al modo de España» (Bravo, 1985, p. 132), o «y en cierto tiempo del año los llevan allí a apacentar, como hacen en Castilla [cuando los llevan] en Extremadura» (p. 134); o finalmente describiendo Jauja: «Este pueblo de Jauja es muy grande y está en un hermoso valle; es tierra templada, pasa cerca del pueblo un río muy poderoso, es tierra abundosa, el pueblo está hecho a la manera de los de España, y las calles bien trazadas» (p. 144).

A Estete se le atribuye la autoría de *El descubrimiento y la conquista del Perú* (;1542?), un relato de toda la conquista descrito como manuscrito no firmado por el cronista ilustrado Juan Bautista Muñoz y publicado en 1916 por Jijón y Caamaño, y en 1918 por Carlos M. Larrea²³. En todo caso, este recuento es todo lo contrario

²¹ «Cruel, áspero, despiadado» (DRAE, 8, figurado).

²² La editora acertadamente advierte que este paralelismo de lo andino con lo morisco, frecuente en las crónicas, no indica desprecio, sino distancia cultural percibida por el hablante.

²³ Lo editó Jacinto Jijón y Caamaño en el *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* bajo el título de *Noticia del Perú* (Quito, 1916). Ha sido publicado otras veces en Perú (Urteaga, 1938; Biblioteca Peruana, 1968, tomo I), y puede consultarse en línea, en «Cervantes virtual». Tomamos de ahí (2009)

a un itinerario escueto y allí afloran reflexiones de un hombre inteligente y perceptivo. Por ejemplo, cuando quiere explicar el asombro de los nativos de Atacames, en la costa de Esmeraldas, ante los caballos:

En esta costa de Tacanez salieron los indios a los cristianos y pelearon con ellos muy reciamente; y al principio (como ellos nunca hubiesen visto caballos y el dicho capitán Pizarro llevase cuatro o cinco), al tiempo del romper los unos con los otros uno de aquellos de caballo cayó del caballo abajo; y como los indios vieron dividirse aquel animal en dos partes, teniendo por cierto que todo era una cosa, fue tanto el miedo que tuvieron que volvieron las espaldas dando voces a los suyos diciendo que se habían hecho dos, haciendo admiración de ello [...] y aunque en la liviandad del huir se arguya flaqueza de ánimo, [fol. 3r] *el discreto considere que, jamás aquellas gentes habían visto las nuestras, tan diferentes de ellas; ni tampoco caballos, los cuales a quien no los ha visto ni oído decir no pueden dejar de causar admiración* (Larrea, 1918, pp. 349-350, cursivas siempre mías).

Igualmente se pregunta por qué Atahualpa les permitió a los cristianos acercarse tanto a su campamento de Cajamarca, sin atacarles. Merece la pena apreciar la sutileza de este párrafo:

si el Atabálica se previniera de tener allí gente, fuera escusado pasar adelante; pero como Nuestro Señor era servido que la tierra se conquistase y se allanase, permitió que éste no se aperciese de esto; antes, teniéndonos en muy poco y no haciendo cuenta que ciento y cincuenta hombres le habían de ofender, dio lugar y consintió que pasásemos por aquel paso, y por otros muchos tan malos como él. Porque realmente, a lo que después se supo y averiguó, su intención era vernos y preguntarnos de dónde veníamos y quién nos había echado allí y qué queríamos, porque era muy sabio y discreto y, aunque sin luz y escritura, amigo de saber y de sutil entendimiento; y, después de holgádose con nosotros, tomarnos los caballos y las cosas que a él más le placía y sacrificar a los demás... (Larrea, 1918, p. 360).

la referencia de páginas a partir de *Poesía popular, alcances y apéndice*. México, J. M. Cajica, 1960, pp. 343-411 (Biblioteca Ecuatoriana Mínima). Se trata de un cuaderno de doce pliegos conservado en el Archivo General de Indias (AGI), Sección Patronato, que J. B. Muñoz ya notó que estaba incompleto. Su paternidad se atribuye a Estete, porque así es mencionado al principio, tal vez por indicación de mano del cosmógrafo mayor López de Velasco: «De los papeles del Arca de Santa Cruz, de Miguel de Estete». No hay coincidencias con su relato del viaje de Hernando Pizarro, pero tampoco es contradictorio. Hizo una cuidada edición Miguel A. Guérin, 1986, sin conceder la autoría a Estete, como tampoco aceptaba entonces la autoría del capitán Mena al anónimo de Sevilla.

No hay espacio suficiente para recoger la finura de las descripciones de este autor en los dos contactos directos con Atau Huallpa, tanto en el campamento vecino como al día siguiente a la llegada a Cajamarca. Su relato, en todo caso, difiere mucho del de otros testigos directos, incluso cuando describen lo mismo. Sutilmente nota que, si bien los incas no tenían escritura, no les faltaban modos de retener el pasado que el autor asemeja a un sistema tradicional castellano: la historia transmitida por medio de los «romances de viejos» versificados, retenidos en la memoria de los analfabetos:

Es de saber que esta tierra, a la cuenta de los más ancianos, no había noventa años que era sujeta a príncipe, y daban por memoria y nombraban todos los príncipes que había habido; y, aunque no tienen escrituras, por ciertas cuerdas y nudos recuerdan a la memoria las cosas pasadas. Aunque lo más principal de acordarse es por los cantares que tienen, *como acá tenemos de cosas y batallas pasadas antiguamente*: que, si [nos] faltase la escritura, por aquellos cantares tendríamos memorias de los pasados que hicieron hazañas señaladas (Larrea, 1918, p. 380).

Creo que estas expresiones y formas de ver el mundo del otro revelan un espíritu abierto, superior a lo normal. Este espíritu también lo tenía de otra manera Hernando Pizarro, quien elaboró un relato de la conquista a su paso por Santo Domingo, en octubre de 1533. En este ofrece una visión muy sintética de los hechos que nos transmitirá luego, de manera literal, Gonzalo Fernández de Oviedo, por entonces alcaide de Santo Domingo y cronista general de Indias. Oviedo le dedica al relato de Hernando el capítulo 15 del libro 46 (Fernández de Oviedo, 1959, V, pp. 84a-90b): «una carta que el capitán... escribió a la Audiencia Real... de Sancto Domingo..., donde tocó, yendo a España con una nao cargada de oro e plata para dar relación al Emperador...».

Hernando nos ofrece tal vez la versión más genuina sobre el proceso de conquista seguido por su hermano, de quien fue mano derecha (Porrás, 1986, p. 80). Es evidente que para la hueste española todo se endereza a su gusto cuando tiene noticia cercana del imperio inca, a cuya conquista se lanzó con la misma determinación que empleó Atahualpa para capturar a los europeos en una encerrona, según el propio Inca le comentó a Hernando, con quien al parecer congenió mucho. El proyecto fracasó porque le informaron mal sobre el uso cristiano de los caballos en la noche, cuando los desensillaban y dejaban de ser operativos en el enfrentamiento. Por eso Atahualpa pretendió detener el paso durante un día entero y así llegar de noche. Al parecer, cada uno perseguía denodadamente lo que tenía el otro —caballos, oro— y empleaba para ello todas sus armas. ¿Por qué no admirar a ambos —Atahualpa y Pizarro— atendiendo a sus estrategias respectivas y prescindiendo del éxito final?

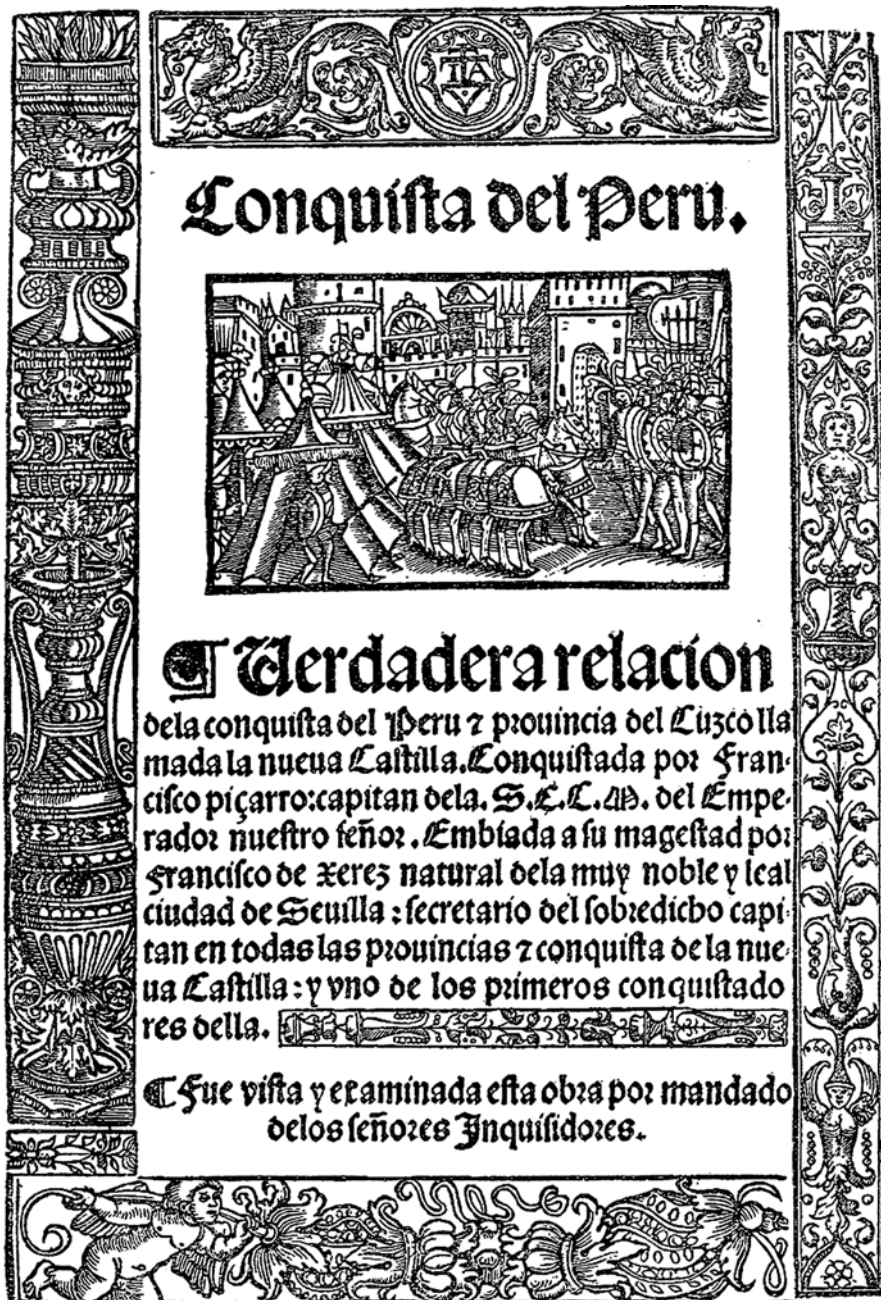


Ilustración 2. Grabado del encuentro de Atahualpa y Pizarro en Cajamarca. Anteportada de *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Sevilla, 1534) de Francisco de Xerez (o Jerez), uno de los secretarios de Francisco Pizarro. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

Hernando comprendía bien las intenciones de su enemigo cuando confesaba: «segund después pareció, dijo verdad en todo» (Fernández de Oviedo, 1959, p. 87a). Oviedo reconoce el protagonismo de Hernando en el trato hispano con el inca cuando comenta: «este capitán fue mucha parte en los negocios de Atabáliba y en las cosas de aquella parte» (p. 84b), hasta el punto de que algunos han acusado a Francisco de alejar de Cajamarca a su hermano Hernando. Y algo se barrunta en su relato: «Después de yo venido... hicieron justicia de él» (p. 90b). En efecto, el inca fue ejecutado poco después del regreso de Hernando de Pachacámac. Ahora bien, Hernando se interesaba por Atahualpa como un enemigo a quien respetaba como tal, y lo mismo puede decirse de su inclinación hacia lo andino e incaico, como revelan párrafos recordatorios de su carta en pleno viaje de regreso:

El camino de la sierra es cosa de ver porque, en verdad, en tierra tan fragosa en la cristiandad no se han visto tan hermosos caminos, toda la mayor parte de calzada. Todos los arroyos tienen puentes de piedra o de madera... hallamos puentes de red, que es cosa maravillosa de ver. Pasamos por ellas los caballos... Estos caciques de la sierra e gente tienen más arte que no los de los llanos... A estos pueblos del camino vienen a servir todos los caciques comarcanos... e cuentan por unos nudos en unas cuerdas de lo que cada cacique ha traído..., de manera que en todo tienen muy grand cuenta y razón. Llegados a los Llanos, que es en la costa, es otra manera de gente más bruta, no tan bien tractados, mas de mucha gente... Toda esta tierra de los Llanos, e mucho más adelante, no tributa al Cuzco sino a la mezquita [de Pachacámac]... Yo creo que no hablan con el diablo sino que aquellos servidores suyos engañan a los caciques, por servirse dellos; porque yo hice diligencia para saberlo... Y segund parece, los indios no adoran a este diablo por devoción sino por temor: que a mí me decían los caciques que hasta entonces habían servido a aquella mezquita porque le habían metido miedo, que ya no había miedo sino a nosotros, que a nosotros querían servir (Fernández de Oviedo, 1959, pp. 88a-89a).

Como se ve, la mirada de Hernando parece ‘querer comprender’ al otro, pero no parece saber guardar la paz interna, al menos con aliados como Almagro. Luego de su regreso de España, su cruenta participación en la guerra civil contra el bando de Almagro —que le apresa en Cuzco, pero termina ejecutado por él— le condenará a veinte años de prisión en España y le impidió gozar de la enorme riqueza acumulada.

A partir del regreso a España del secretario Jerez, poco después del de Hernando Pizarro y del capitán Mena, se encargó de relatar el posterior avance español por los Andes otro secretario de Pizarro: un perspicaz soldado de a pie, Pedro Sancho de la Hoz. Como explica el título de su obra, Sancho de la Hoz toma el asunto donde lo dejaron los anteriores secretarios: *Relación de lo sucedido [...] después que el capitán*

*Hernando Pizarro se partió...*²⁴. La *Relación* tiene diecinueve capítulos y menciona varias veces las versiones anteriores de Jerez y Estete, como información conocida por él. Comienza describiendo la prisión y muerte de Atau Huallpa, justificándola por haber preparado este un ataque masivo, creyendo aprovechar la partida de algunos españoles de Cajamarca para embarcarse a España con el tesoro reunido²⁵. Luego nos habla del nombramiento de un sustituto del inca, escogido por Pizarro para el cargo: Túpac Huallpa, o 'Toparca' según Icazbalceta, a quien Sancho adjudica el mismo nombre de Atau Huallpa. El autor justifica esta acción porque «de no ser así, resultaría gran confusión, porque cada uno se alzara con su señoría, costara gran trabajo traerlos a la amistad de los españoles y al servicio de S. M.» (Sancho de la Hoz, 1849, p. 142).

El resto del relato se dedica a describir el viaje de Cajamarca a Jauja y Cuzco, llevando consigo al capitán Chalchuchima y al nuevo inca cuzqueño, que fallece por causa desconocida, aunque algunos culpan al capitán quiteño de provocar esta muerte. Tras ver peligrar su seguridad personal, encadenan y ejecutan al capitán; después nombran a otro inca —también hermano de Atau Huallpa, cuya coronación tradicional se observa— y vencen en Quito a las tropas rebeldes bajo el mando de otro capitán de Atau Huallpa, Quizquiz. Aparte de las guerras defensivas sostenidas sin descanso, ya con nuevo inca, el autor describe las ciudades importantes (Cuzco, Jauja, y las ubicadas en la costa y la planicie meridional, el Collao), así como el sistema de gobierno bajo Huayna Cápac para concluir con un listado del botín de Cajamarca. La mayor parte del relato se centra en la temida situación de unos pocos soldados españoles ante la muchedumbre de tropas nativas, aún gobernadas por capitanes quiteños opuestos a los incas cuzqueños recién nombrados. Sin embargo, al fin del relato Sancho de la Hoz se ocupa de describir tanto puentes como las tierras diversas de las cuatro partes del Tahuantinsuyo y sus límites (*Antisuyo* al oriente, *Cuntisuyo* al occidente, *Chinchaisuyo* al norte y *Collasuyo* al sur). Va caracterizando a los habitantes de cada región en términos climático-culturales; predomina, sin embargo, la idea de la superioridad de la sierra sobre los llanos.

²⁴ No conservamos la versión castellana original, sino la italiana, obra de Giovanni Battista Ramusio, recogida en el tercer volumen de sus *Viajes y navegaciones* (1550, aunque tuvo luego varias reediciones), fue copiada al inglés por Samuel Purchas (1625). No sería hasta 1849 que el joven erudito mexicano Joaquín García Icazbalceta la ofrecería como anexo a su traducción de la *Historia de la conquista del Perú*, de W. H. Prescott (II, pp. 679-765). Según nos informa Icazbalceta, Ramusio incluyó en su tomo III (dedicado al Nuevo Mundo) no solamente a Sancho sino a Jerez y el anónimo del capitán Mena. Cito por la segunda edición de Icazbalceta en el vol. 8 de sus *Obras completas*, 1989, pp. 299-423, disponible en línea.

²⁵ Se sabe que fueron 25 quienes obtuvieron ese permiso de Pizarro, pero no todos sus nombres.

Como un paradigma de la ‘gente de la sierra’, describe luego al Cuzco como lo mejor del país:

Ningún señor de los que han gobernado estas provincias ha hecho nunca caso de la gente de la costa, por ser ruin y pobre como se ha dicho, que no se servían de ella sino para traer pescado y frutas: pues, por ser de tierra caliente, luego que van a aquellos lugares de sierras se enferman por la mayor parte, y lo mismo sucede a los que habitan las montañas, si bajan a la tierra caliente [cap. XVI].

La ciudad del Cuzco, por ser la principal de todas donde tenían su residencia los señores, es tan grande y tan hermosa que sería digna de verse aún en España, y toda llena de palacios de señores, porque en ella no vive gente pobre, y cada señor labra en ella su casa y asimismo todos los caciques, aunque éstos no habitaban en ella de continuo. La mayor parte de estas casas son de piedra y las otras tienen la mitad de la fachada de piedra [...] Sobre el cerro que [hay] de la parte de la ciudad —es redondo y muy áspero— hay una fortaleza de tierra y de piedra muy hermosa [Sacsahuaman]; con sus ventanas grandes que miran a la ciudad y la hacen parecer más hermosa [...] Tiene tantas estancias y torre[s] que una persona no la podría ver toda en un día; y muchos españoles que la han visto y han andado en Lombardía y en otros reinos extraños, dicen que no han visto otro edificio como esta fortaleza, ni castillo más fuerte. [...] Los españoles que las ven dicen que ni el puente de Segovia, ni otro de los edificios que hicieron Hércules ni los romanos, no son cosa tan digna de verse como esto. La ciudad de Tarragona tiene algunas obras en sus murallas hechas por este estilo, pero no tan fuerte ni de piedras tan grandes... (Sancho de la Hoz, 1849, cap. XVII).

2. LAS PRIMERAS NOTICIAS PERUANAS DIVULGADAS POR ESCRITORES POSTERIORES

Hemos mencionado varias de las noticias peruanas recogidas por testigos coetáneos de primera fila, publicadas la mayor parte antes de mediados del siglo XVI. Conocemos algunas de ellas indirectamente, a través de Fernández de Oviedo o de su amigo veneciano Ramusio, o incluso de copias en hojas sueltas procedentes de archivos ingleses, austríacos o italianos. No obstante, existen otros textos poco posteriores que recogen noticias tempranas, redactadas por sus recopiladores y no tomadas literalmente. Ya hemos citado al cronista oficial Fernández de Oviedo que tomaba noticias ajenas, y ahora veremos que el mismo personaje —nunca visitó el Perú— se hizo eco de otra información peruana de primera fila, redactándola él mismo. De esta época, o poco posteriores, son otros dos personajes relevantes que tomaron información de segunda mano y la reelaboraron por sí mismos: el cronista Francisco López de Gómara, publicado en 1552, y el predicador dominico Bartolomé de las Casas,

publicado póstumamente. Igualmente, incluiremos en este apartado las notas ajenas tomadas por dos notables visitantes al Perú, el contable Agustín de Zárate y el traductor de quechua Juan de Betanzos.

De la magna historia de Fernández de Oviedo solo podemos aprovechar una pequeña parte de los libros dedicados al Perú; esta sección ocupa los libros 46 a 49, o sea, casi una quinta parte de su obra, pues llena casi totalmente el tomo V de la edición de la B.A.E.²⁶, aunque en su mayor parte trate de las guerras civiles. Oviedo era amigo de Almagro, quien fue primero socio y después enemigo de Pizarro, y envió a Chile con él a un hijo que murió en la aventura, como explica Porras (1986, p. 179). Por todo ello su actitud es poco partidaria de Pizarro, especialmente de Hernando, a quien culpa de la posterior guerra civil entre los conquistadores. Los primeros catorce capítulos del libro 46 reproducen más o menos fielmente la obra de Jerez, incluyendo la porción agregada de Estete (caps. 13 y 14); queda el 15 para la carta de Hernando ya recogida, y de la cual no conservamos otra copia. Luego, el 16 recoge la versión de otro visitante proveniente del Perú en Santo Domingo, el joven cordobés Diego de Molina, a quien alude Hernando al final de su carta, como informante fiable que le acompaña en su barco de regreso, y se queda en Santo Domingo en diciembre de 1533. Finalmente, el capítulo 17 recoge todas las demás informaciones primeras llegadas de Perú, sobre todo a través de dos pilotos, Pedro Corzo y Joan Cabezas. Estos dos capítulos ofrecen informaciones generales que el autor ordena por su cuenta para brindar un cuadro fiel de los otros tres relatos ofrecidos anteriormente.

Ante todo, Fernández de Oviedo trata de recuperar los nombres originales (*Cuzco* y *Cuzco viejo* ya son 'Guáscara'/Huáscar y 'Guainacaba'/Huayna Cápac), y lo repite dos veces, primero corrigiendo a Jerez (final del capítulo 13) y luego citando a Molina (inicio del capítulo 16). En realidad no eran nombres disparatados, porque revelaban la imagen 'política' de los mismos desde las provincias septentrionales, partidarias o dependientes de Atau Huallpa: eran los '*reyes de Cuzco*' (padre e hijo), donde se reunía supuestamente lo mejor y más antiguo del linaje incaico. Oviedo achaca esta confusión de nombres solamente a la codicia de los primeros conquistadores: «se engañan porque entonces, como traían más la memoria en recoger dineros que en entender

²⁶ La obra completa del cronista oficial Fernández de Oviedo sobre la historia de las Indias se compone de 50 libros pero no todos de la misma extensión. Solo fue publicada completa póstumamente (1851-55) por la Real Academia de la Historia en 4 tomos, a cargo de José Amador de los Ríos. Luego ha sido dividida en cinco tomos por el académico Juan Pérez de Tudela en la B.A.E. (1959), mejorando la edición anterior (de la que respeta la anotación del editor e ilustraciones del autor) ahora acompañada de un largo estudio preliminar en el tomo I (175 pp.) y unos índices analíticos extensos en el V (pp. 421-479). En este los capítulos peruanos ocupan de la p. 30 a la 305a, a doble columna (a y b). Nos interesan particularmente los primeros 17 capítulos del libro 46 (pp. 30-108), pues el resto de ese libro y los libros 47-49 tratan de las guerras civiles.

los nombres propios de cuyos eran, no acertaban el lenguaje» (Fernández de Oviedo, 1959, V, p. 91b). Pero estos nombres nuevos los debe al propio conquistador Molina, que se halló en el reparto de Cajamarca, o sea, fue un caballero temprano. Ya veremos la misma queja poco más tarde en boca de Betanzos: «los conquistadores hablan dello... muy lejos de lo que los indios usaron... porque entonces no tanto se empleaban en saberlo cuanto en sujetar la tierra y adquirir» (Betanzos, 2004, p. 45).

Oviedo entrevista minuciosamente al joven caballero Diego de Molina, para destilar la verdad con máximo detalle: quiénes acompañaron a Soto en el primer encuentro con Atahualpa (Atabáliba, que no 'Atabálica', aclara), cómo se llamaba el pueblo en que Pizarro inicia su ascenso a la sierra (no 'la Ramada', sino *Cullique*), cómo se llamaba el fraile que interroga primero al inca (el dominico Fr. Vicente, de la provincia de Toledo), cuántos indios murieron en la plaza de Cajamarca (2800 indios), etcétera. Todo ello se ofrece sin mucho orden ni extensión descriptiva, y más como respuesta a un rápido interrogatorio de curiosos. Sin embargo, en el largo capítulo 17 (pp. 94a-108b) se destilan con mayor detalle y extensión los informes de dos pilotos, Pedro Corzo y Joan Cabezas, cuya pericia superior reconoce Oviedo:

Como estas cosas de la Nueva Castilla son en sí tan grandes, e tan apartadas e tan nuevas, e tan desviadas e peregrinas, así no he cesado de inquirir todo lo que he podido escudriñar... y en especial de aquellos hombres que saben mejor que otros entender y examinar lo que ven. Y así por su buen juicio como por su edad y experiencia larga que el piloto Pedro Cor[z]o tiene en estas cosas de Indias... ha dicho lo que agora diré, preguntándole yo por las cosas de la tierra e mares australes... Añadiendo..., digo que otro piloto llamado Joan Cabezas [por otro nombre llamado Joan de Grado, asturiano, 107a], que en aquellas partes anduvo (e hombre muy cursado en Indias) me dijo... (Fernández de Oviedo, 1959, V, pp. 94a y 95b).

La parte más sustancial se debe al segundo piloto (pp. 95-108), quien descubrió desde Sierra Morena hasta Caxas y Chincha, es decir, a partir de la costa visitada por el piloto Bartolomé Ruiz, que ayudó a Pizarro en la primera parte del avance a Cajamarca (p. 107a). La información del primer piloto es puramente geográfica y de historia natural, destacando la preferencia de Pizarro por Lima o Ciudad de los Reyes, como lugar de residencia. La procedente del piloto asturiano, Joan Cabezas, es más completa; se inicia, con las partes marinas del territorio (Islas de Cocos y Gorgona; salinas, betunes o brea, manglares, Puerto Viejo, agua potable y de lluvia, balsas, etcétera). De pronto nos informa del Cuzco, y salen a relucir sus 'orejones' incas como fundadores²⁷, sus edificios y fortaleza, y su religión solar.

²⁷ El autor ya sabe la etimología de *Cápac inca*, 'solo señor o único señor', y de *Vira cocha* o 'gordura de la mar'.

Sin embargo, esto no es más que una interrupción en su descripción del territorio septentrional, tanto de los llanos como de la Sierra paralela, aunque le dedica un apartado mediano a los ‘mochicas’ en la zona norte. Otra vez súbitamente, trata la historia incaica con el relato detallado del reinado de ‘Guainacaba’ (Huayna Cápac, pp. 101b-103b). Destaca que este les retira las armas a los habitantes de los llanos y les impide sacrificar hombres, una noticia de interés en cuanto conecta con la tesis del Inca Garcilaso de que no había sacrificios humanos entre los incas:

Venido el tiempo de un inga que se llamaba Guainacaba, éste fue el mayor señor e más querido que ha habido en aquellas partes; e aqueste mandó e instituyó en los llanos todos que no tuviesen armas ni usasen dellas, e los hizo tributarios, así a éstos como a los de las sierras... Este grand señor Guainacaba mandó que no sacrificasen hombres, e que no matasen las hembras del ganado, e que los sacrificios fuesen de animales. Este hizo dos caminos, uno por los llanos y otro por la sierra, de treinta pies de ancho, poco más o menos; e por éstos se podían caminar sepecientas leguas que señoreaba... que es cosa de mucha admiración verlo, e una obra a la cual ninguna semejante se le iguala en aquellas partes, e aún en el mundo, o lo que de él se sabe por los cristianos.... (Fernández de Oviedo, 1959, V, p. 101b).

En todo caso, estos informes de Oviedo quedaron sepultados en los archivos hasta su edición en el siglo XIX. Lo mismo ocurrió con la obra hoy muy conocida de Bartolomé de las Casas. Me refiero a la parte de su *Historia de las Indias* que él mismo titula *Apologética historia sumaria*²⁸, en la cual recogió toda la información disponible sobre las sociedades americanas. Desde la época de Jiménez de la Espada se ha intentado conocer las fuentes que Las Casas empleó en esta obra. El dominico solamente menciona a Miguel de Estete para el relato de Pachacámac; sin embargo, los estudiosos han concluido que se valió especialmente de tres autores: Jerez, Cieza y Cristóbal

²⁸ La *Apologética* se escribió en la década de 1550 y tuvo muchos retoques en la década siguiente, pero no fue publicada sino parcialmente en el volumen 66 de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (Madrid, 1876), como apéndice a su *Historia de las Indias* (vols. 62-66). La parte relativa al Perú, tomada directamente del Ms. conservado en la R. Academia de la Historia (Colección J. B. Muñoz A-73), fue publicada en 1892 por Jiménez de la Espada, con el título «*De las antiguas gentes del Perú*». Finalmente fue publicada entera en 1909 por M. Serrano y Sanz en la Nueva Biblioteca de Autores Españoles (vol. 13), y otra vez completa con la *Historia* en la misma colección (tercera serie), en 5 vols. (BAE, vols. 95-96, 105-106 y 110, entre 1957 y 1961), ocupando 963 pp. y 2 vols. en 1958 (III y IV), a cargo de Juan Pérez de Tudela (el mismo autor que editó la obra histórica completa de F. de Oviedo, por esos mismos años). Deben destacarse sus estudios introductorios respectivos, que preceden tanto a la *Historia* como a la *Apologética*. Asimismo, son destacables el estudio y la edición del historiador mexicano Edmundo O’Gorman en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM (Mexico, 1967, 2 vols), y la que puede considerarse la edición de referencia en los vols. 6-8 de sus *Obras completas* de la Ed. Alianza, Madrid, 1992), coordinada por Vidal Abril.

de Molina, el chileno²⁹. Tanto Jiménez de la Espada como posteriormente Pérez de Tudela se quejan de la complejidad y extensión de la prosa lascasista, que no favorece la captación de lectores, así como de la apuesta indigenista que pone la información al servicio de un programa probatorio. Antes Jiménez de la Espada había observado: «El traslado de los textos de Cieza y Molina confirma nuestra suposición y nos ofrece a mayor abundamiento una prueba de las demasías del fanatismo apologético del Apóstol indiano, en las descripciones de los monumentos arquitectónicos y otras obras de arte de los primitivos peruanos» (Jiménez de la Espada, 1892b, p. XVIII).

En la *Apologética historia* de Las Casas no hay propiamente datos peruanos que sorprendan a un lector de las primeras crónicas. Sin embargo, la información se organiza ahora en bloques (orden material de sus ciudades y sociedades en los capítulos 56-58, religión de la sierra y los llanos en los capítulos 131-133, y organización política en los capítulos 140-141), que nos ayudan a relacionar unos datos con otros, y adquirir una visión de conjunto. Además, tratan del Perú los capítulos 68, 126 y 182, siempre al servicio de una prueba argumental de la excelencia de las sociedades americanas³⁰. Por ejemplo, se insiste repetidamente en la bondad del medio ambiente, sobre todo del previsor gobierno incaico, y salva a los incas del defecto generalizado de los sacrificios humanos. El argumento apologético principal se apoya en la obra aristotélica, que determinaba las condiciones políticas para ser considerados civilizados (tener poblados, autoridades, edificios, moneda, etcétera), como puede verse:

Y porque, según el Filósofo en el libro I de *las Políticas*, cap. 5, y en el libro VI, cap. 4, la vida y ejercicio de los pastores en muchas cosas es semejante a la de los labradores, porque guardar y apascentar los ganados es cuasi curar e cultivar e usar

²⁹ En la edición de la *Apologética* de 1992 se incorpora un ensayo de Leoncio López-Ocón, gran estudioso de Jiménez de la Espada, que confirma las sugerencias anteriores en una tabla final (pp. 275-282), y agrega la posible influencia del cofrade dominico, Domingo de Santo Tomás, conocido indigenista peruano y autor de la primera gramática y vocabulario quechua (Valladolid, 1560). Ambos compartieron la lucha por los derechos indianos, y la admiración cultural por las civilizaciones encontradas. Sin embargo, la *Apologética* no tiene alusiones a la excelencia de la lengua incaica. Las Casas hereda mucho del espíritu de la obra del cura secular Cristóbal de Molina, el chileno, *Relación de cosas acaecidas en el Perú*, conocida también como *La destrucción del Perú* (c.1550).

³⁰ Jiménez de la Espada selecciona todos estos capítulos de Las Casas, pero los divide internamente en 27 capítulos, ocupando 241 páginas, que titula por su cuenta como el mismo título general que añade, y un apéndice en que estudia minuciosamente su relación con la fuente principal, el cura almagrista Cristóbal de Molina, que ofrece a partir del manuscrito de la Academia de la Historia, copia del cronista ilustrado Muñoz. Si seguimos a Porras (1986, p. 317), Molina no podía ser el autor de este manuscrito anónimo, dado que no estuvo en Riobamba mediando entre Almagro y Alvarado, ni en Cuzco mediando entre Almagro y Pizarro, de los cuales encuentros el cronista parece ser testigo directo. El autor sería otro clérigo que acompañó a Almagro a Chile, Bartolomé de Segovia. Tampoco se le puede llamar 'almagrista' a su autor, porque le censura a menudo.

agricultura viva y, después del pueblo que consta de labradores, el segundo lugar en bondad es el pueblo de los pastores (*pastoribus qui constat optimus est post populum qui constat ex agricolis*); por esto será bien traer en este lugar un poco de los pastores, que en las tierras destas Indias donde Dios quiso proveer de ganados, los había. Y estos solamente hasta hoy sabemos que en los reinos del Perú los hobiese, porque en ninguna otra tierra o región sino allí se han visto ganados domésticos (Jiménez de la Espada, 1892b, pp. 22-23).

Con todo, el dominico sabía sacar partido de la ventaja cultural de los pueblos americanos con relación a la antigüedad y el presente del Viejo Mundo, aunque a veces se expresaba con demasiada batería retórica, llenando sus frases de incómodos ‘hipérbaton’, o posponiendo el verbo al final, como lo ilustra este ejemplo:

[...] todas las [provincias] del mundo con toda la industria humana deben callar y aprender de la sotileza tan ingeniosa que las gentes naturales del Perú [tuvieron: sin hipérbaton], cerca de sacar los ríos y las fuentes para hacer las tierras secas y estériles y que nunca dieran fructos y las hicieron fertilísimas, tuvieron. No se podrá encarecer la manera tan ingeniosa que [tuvieron: sin hipérbaton] para sacar de sus madres y naturales cursos y caminos grandísimos ríos y proveer de regadíos muchas leguas de tierra y sustentarlas en frescura y fertilidad, tuvieron (Jiménez de la Espada, 1892b, p. 20).

En ese lenguaje elegante, pero con más claridad y brevedad, le imitaba su enemigo argumental, el clérigo Francisco López de Gómara, que buscaba, por encima de todo, la síntesis en su historia del Nuevo Mundo. Como se sabe, el clérigo soriano era un buen estudiante universitario, que se codeó en Italia con hombres cultos y refinados como Diego Hurtado de Mendoza, embajador español ante la Santa Sede y Venecia, dueño de una excelente colección de manuscritos griegos que terminaron en El Escorial, y Juan Páez de Castro, secretario del anterior y asesor real que preparó la biblioteca de El Escorial, reunió una colección de refranes castellanos con Hernán Núñez y admiraba los jardines botánicos italianos. Además de unos *Anales del emperador Carlos V* y una comparación del Imperio otomano con el cristiano en dos obras *Guerras de mar y Crónica de los Barbarrojas*, se propuso elevar a Hernán Cortés al puesto de héroe civilizador, recibiendo por ello un premio de su hijo Martín que nunca cobró en vida, porque todavía lo reclamaba en su testamento³¹.

³¹ Según la estudiosa Nora E. Jiménez (2001), Gómara no fue nunca capellán de Cortés, como le acusara Las Casas, por tanto, sus alabanzas reiteradas al capitán extremeño no fueron ‘de oficio’, sino libremente elegidas. De hecho, su crónica está llena de juicios libres y cáusticos sobre conquistadores, y se lo echarían en cara luego (por ejemplo, el Inca Garcilaso, sobre su padre). Ni siquiera parece haber tratado en forma continuada a Hernán Cortés, sino solamente al hijo, a quien dedica

Falta por hacer el debido aprecio literario de *Historia de las Indias* de Gómara, acorde con la calidad y difusión internacional de la misma. La parte dedicada al Perú se hace dentro de una historia general del Nuevo Mundo y su conquista (primera parte), que precede a la conquista mexicana por Cortés (segunda parte). Desde luego, bien leído, no se le puede achacar falta de sensibilidad hacia las novedades americanas, precisamente por su capacidad para compararlas con el mundo viejo y clásico. Véase cómo sabe justificar su propia obra, dirigiéndose «a los leyentes»:

Toda historia, aunque no sea bien escrita, deleita... la nuestra... es tan apacible cuanto nueva por la variedad de cosas, y... por sus muchas extrañezas. El romance que lleva es llano... las sentencias, claras, aunque breves. He trabajado por decir las cosas como pasan. Por tanto, se debe contentar quien lee historias de saber lo que desea, en suma y verdadero; teniendo por cierto que particularizar las cosas es engañoso y aún muy odioso... La brevedad a todos place; solamente descontenta a los curiosos, que son pocos, y a los ociosos, que son pesados... En lo demás, ningún historiador humano contenta jamás a todos... (López de Gómara, 1978, p. 3).

Cuando justifica la semejanza fundamental del Nuevo Mundo con el Viejo, a pesar de sus diferencias, comenta:

También se puede llamar nuevo [mundo] por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro... que no es pequeña consideración del Criador, siendo los elementos una misma cosa allá y acá. Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían —como vienen— de Adán (López de Gómara, 1978, p. 7).

Su narración de los trabajos hispanos y las sorpresas ocurridas a cada paso, en el lento y sorpresivo recorrido del Perú y el encuentro con sus habitantes, es amena y precisa. No podemos ocuparnos de verlo con detalle, y menos aún en cuanto a las guerras civiles entre españoles. Pero sí podemos mostrar su sensibilidad ante la cultura incaica, poniendo en boca de sus representantes argumentos insospechados.

la obra de los Barbarrojas. Al padre le dedica la segunda parte de su historia indiana; la primera está dedicada al emperador mismo. Sin lograr ser cronista real, Gómara estuvo largo tiempo aspirando a serlo en Bruselas. La prohibición de su obra histórica cortesiana, nunca bien explicada (Bataillon, 1956), parece reducirse al hecho de su defensa excesiva de un conquistador, que disputaba a veces la autoridad imperial. No suele ponderarse que la Corona prohibió las alabanzas excesivas a ese mundo privado por parte de Sepúlveda, su cronista imperial; pero no recogió ni prohibió las críticas al mismo Bartolomé de las Casas; obviamente, quería debilitar al partido de los orgullosos nobles, siguiendo la política centralista de los Reyes Católicos. En todo caso, la obra de Gómara, prohibida en Medina del Campo (Castilla), se siguió reproduciendo en Zaragoza, en el ámbito más libre de la Corona de Aragón.

La respuesta de Atau Huallpa al padre Valverde es magnífica pues recoge la esperada seguridad del emperador andino ante los osados advenedizos. Tal vez Gómara agregó a la descripción algo de su propia cuenta:

Respondió Atabáliba muy enojado que no quería tributar siendo libre, ni oír que hubiese otro mayor señor que él; empero, que holgaría de ser amigo del emperador y conocerle, ca debía ser gran príncipe, pues enviaba tantos ejércitos como decían, por el mundo; que no obedecería al papa, porque daba lo ajeno y por no dejar, a quien nunca vio, el reino que fue de su padre. Y en cuanto a la religión, dijo que muy buena era la suya y que bien se hallaba con ella, y que no quería, ni menos debía poner en disputa, cosa tan antigua y aprobada; y que Cristo murió, y el Sol y la Luna nunca morían, y que ¿cómo sabía el fraile que su Dios de los cristianos criara el mundo? (López de Gómara, 1978, p. 171).

Así como Oviedo no visitó el Perú, y Gómara ninguna tierra americana, Agustín de Zárate, el tercer caso de historiador humanista que trataremos, sí visitó el país andino brevemente. Zárate viajó al Perú en 1543 en compañía de su sobrino, el licenciado Polo de Ondegardo, y el virrey Núñez Vela —que moriría a manos de un Pizarro—, y nos dejó *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* (Amberes, 1555). Si bien Zárate debía contabilizar los pagos a la hacienda real, aparentemente defendió más los intereses privados de los Pizarro, por lo cual entraría en la cárcel por seis años a su regreso a España (1546-1553)³². Se dice que la crónica peruana de Zárate «es uno de los relatos más conocidos y divulgados sobre la conquista del Perú... En ningún otro cronista, si no es en Gómara, hallaremos una visión panorámica semejante.... Sin la elegancia latinizante de Gómara... tiene el equilibrio y la proporción, la ecuanimidad y la buena salud de los clásicos» (Porras, 1986, p. 215).

Ambos, Gómara y Zárate, tienen influencia humanista y los dos pretenden usar con arte su prosa castellana. Se le suele dar ventaja a Zárate por haber sido testigo directo de los hechos narrados, pero la verdad es que gran parte de la información ofrecida se debe a fuentes ajenas; el cronista solo reconoce en su introducción al conquistador Rodrigo Lozano, fuente compartida con Gómara. Es evidente la claridad de expresión en Zárate y la concordancia de sus frases, a pesar de las continuadas referencias a autores antiguos. Por nuestra parte solo deseamos señalar el valor de sus reflexiones, especialmente en el campo de lo indiano. Zárate llega a lo indiano tras contar las guerras civiles, que no se entenderían sin remontarse a sus causas: «Llegados allá, vi tantas revueltas y novedades en aquella tierra, que me pareció cosa digna de ponerse por memoria; aunque, después de escrito lo de mi tiempo, conocí que no se podía bien entender si no se declaraban algunos presupuestos, de donde

³² Como tenía amigos poderosos en la corte, la mayor parte fue una prisión domiciliaria.

aquello toma origen» (Zárate, 1995, p. 17 Dedicatoria). Para testimoniar el mérito de sus averiguaciones de la antigüedad incaica, nos señala el medio empleado:

Y las cosas de cuenta se perpetúan por medio de unas cuerdas de algodón, que llaman los indios *quippos*, denotando los números por nudos de diversas hechuras, subiendo por el espacio de la cuerda desde las unidades a decenas, y así dende arriba, y poniendo la cuerda del color que es la cosa que quieren mostrar; y en cada provincia hay personas que tienen cargo de poner en memoria por estas cuerdas las cosas generales, que llaman *quiplocamayos*; y las cuales con gran facilidad da á entender el que las tiene á cargo, aunque sean de muchas edades antes dél (Zárate, 1995, p. 36).

No vamos a mencionar el controvertido tema de los cambios operados por Zárate en la edición de 1577 (Bataillon, 1961, 1963), en los tres o cuatro capítulos famosos suprimidos o alterados del libro I (sobre creencias mitológicas, sacrificios o la inmortalidad del alma). Nos conformamos con una idea suya, constante en las varias ediciones, acerca de la excelencia del gobierno incaico, especialmente el de Huaina Cápac (Guaynacaba), cuya red viaria compara a la española:

Por la sucesión destes ingas vino el señorío a uno dellos que se llamó Guaynacaba (que quiere decir ‘mancebo rico’)³³, que fue el que mas tierras ganó y acrecentó á su señorío, y el que mas justicia y razón tuvo en la tierra, y la redujo á policía y cultura; tanto que parecía cosa imposible una gente bárbara y sin letras regirse con tanto concierto y orden, y tenerle tanta obediencia y amor sus vasallos, que en servicio suyo hicieron dos caminos en el Perú, tan señalados que no es justo que se queden en olvido; porque ninguna de aquellas que los autores antiguos contaron por las siete obras [= maravillas] más señaladas del mundo se hizo con tanta dificultad y trabajo y costa como éstas... Y verá la dificultad desta obra quien considerare el trabajo y costa que se ha empleado en España en allanar dos leguas de sierra que hay entre el espinar de Segovia y Guadarrama, y como nunca se ha acabado perfectamente, con ser paso ordinario, por donde tan continuamente los reyes de Castilla pasan con sus casas y corte todas las veces que van ó vienen del Andalucía o del reino de Toledo a esta parte de los puertos (Zárate, 1995, pp. 56-57).

Finalmente, llegamos al caso de Juan de Betanzos, conocedor de la lengua quechua³⁴ y autor de *Suma y narración de los Incas*. También recogió la genealogía

³³ Este prurito de denominar las cosas andinas con nombres andinos lo aborda precisamente en este capítulo, a propósito de la errónea denominación española, que prefiere el nombre antillano o mexicano ya conocido (cacique por *curaca*, maíz por *zara*, chicha por *azuá*).

³⁴ Dijo haber hecho en ese idioma, una doctrina cristiana junto con dos vocabularios, no conservados hoy. Nicánor Domínguez (1994) sugirió una relación temprana de Betanzos con los dominicos y fray Domingo de Santo Tomás, en términos paralelos a Cieza; es cierto que en sus misiones al reducto de Vilcabamba le acompañan dominicos.

incaica cuzqueña contada por ellos mismos, a petición del virrey don Antonio de Mendoza. Estuvo casado con una mujer de la familia real incaica, Cusi Rimay Ocllo, bautizada como doña Angelina a la muerte de Pizarro en 1541, de quien tuvo dos hijos. Después casó con Betanzos y le dio dos hijos. De esta boda deriva aparentemente toda su autoridad para conocer la historia incaica desde dentro, así como su propio estilo de escritura, que Porras (1986, p. 310) calificó de ‘rústico’; curiosamente algunos estudiosos, entre ellos Pease y Porras, achacan esta rusticidad de estilo a la influencia del quechua. Otros (Mazzotti, Fossa) han querido ver en la obra de Betanzos la presencia de una ‘voz colectiva’ andina, propia de una epopeya nativa, que llaman de modo diverso: oralidad, coralidad, etcétera. Ya el propio Jiménez de la Espada lo avanzaba:

Nadie como Betanzos, al referir las obras, hechos, acciones y pasiones de los indios peruanos, retrata con más verdad el carácter de esta gente, su flema, su calma, y los súbitos arranques de crueldad, alegría, tristeza ó miedo que con ella contrastan; *las cosas, en su historia, suceden a lo indio*, no como en Cieza y Garcilaso y otros las leemos, a la española, ó quizá a la romana y a la griega. Cuando habla un personaje, habla y se produce como en su tierra, discurriendo prolijamente, remachando los conceptos, repitiendo, sin necesidad, unas mismas frases, escaseando los sinónimos (Jiménez de la Espada, 1880, pp. III-IV, cursivas mías).

La única obra que nos ha quedado de él es su crónica, titulada *Suma y narración de los Incas... agora nuevamente traducido é recopilado de lengua india*. La descubrió Jiménez de la Espada en la biblioteca del Escorial, y la publicó, junto con la segunda parte de la *Crónica del Perú*, de Cieza, en 1880. El propio editor estuvo a punto de no darla a la stampa, porque se interrumpe en el capítulo 18. El manuscrito completo lo encontró María del Carmen Martín Rubio en 1987, en archivos de Palma de Mallorca, y lo publicó en 2004. En 2014 apareció una versión paleográfica del nuevo manuscrito de Betanzos en la PUCP de Lima, a cargo de Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino, con valiosos estudios interdisciplinarios. Betanzos intervino como intérprete ayudante en otra obra indianista, el llamado «Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas», encuesta realizada por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro; el «Discurso» también lo descubrió Espada y lo publicó en 1892. No han llegado hasta nosotros una doctrina cristiana y vocabulario en forma de catecismos bilingües que, en la dedicatoria de su obra conservada, Betanzos declara haber escrito cuando era mozo:

Acabado de traducir y recopilar un libro que Doctrina chriptiana se dice, en el cual se contiene la doctrina chriptiana y dos Vocabularios, uno de vocablos, y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario, quedó mi juicio

tan fatigado y mi cuerpo tan cansado, *en seis años de mi mocedad que en él gasté*, que propuse, y había determinado entre mí, de no componer ni traducir otro libro de semejante materia en lengua india (Jiménez de la Espada, 1880, s.p. La cursiva es mía).

Se ve en esta declaración que, mientras los demás conquistadores descansaban, él escribía sin descanso³⁵. La gran novedad del descubrimiento del código de Mallorca es una segunda parte de 34 capítulos, donde la guerra entre Huáscar y Atau Huallpa ha adquirido lo que Pease denomina (1995, cap. VIII) un estatuto mítico. Más que batallas entre aspirantes al trono, como los presentan los españoles a Atau Huallpa y a su hermano de Cuzco, parece ser que se trata más bien de acuerdos rituales de gobierno entre un inca de arriba (*hanan*, los ganadores de las batallas y del gobierno) y otro de abajo (*hurin*, los vencidos y solo administradores). Creo que hay un nivel mitológico y ritual que no cabe confundir con el cristiano, y ahí el informe de Betanzos nos da algo nuevo. No obstante, de ello a dar por hecho que el encuentro bélico entre incas y españoles no se dio realmente, y que no jugaron a favor de los últimos las hostilidades militares entre los primeros, nos resulta duro de entender. Tanto los andinos como los europeos se llevaron algunas sorpresas cuando se enfrentaron. Con todo, se adaptaron poco a poco a las nuevas circunstancias. Por otro lado, había mito y rito de ambos lados y no por ello dejaron de obrar unos y otros a su conveniencia.

3. CONCLUSIÓN

Los escritos de pilotos, administradores y conquistadores de la primera época (1530-1550) y los cronistas e intérpretes de la segunda (1550 y 1560) que hemos comentado, ofrecen una historia de encuentros y desencuentros, conflictiva a varios niveles y más complicada con el paso del tiempo. No obstante falta la contraparte nativa, creo que los primeros europeos fueron sensibles a sus reacciones, y me ha parecido oportuno llamar la atención sobre ello, más que insistir en lo contrario. Si bien hemos tenido que abreviar mucho, esperamos haber podido mostrar la paulatina evolución de la mirada europea y las diferencias en ambos grupos de autores a causa de distintos talentos y coyunturas personales. No nos ha importado solamente la información aportada y frecuentemente ofrecida con titubeos; hemos querido destacar los modos cambiantes de ver y narrar la propia experiencia.

³⁵ Cieza tiene una frase parecida: «mientras los otros soldados descansaban, me cansaba yo escribiendo».

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena (1996). Culturas en contacto: Mesoamérica, los Andes y la tradición escrita europea. En Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker, eds., *Historia de la literatura hispanoamericana. I. Del descubrimiento al modernismo* (pp. 60-84). Madrid: Gredos.
- Albuquerque García, Luis (coord.) (2011). Teoría e historia en los relatos de viaje. *Revista de Literatura*, LXXIII(145), 9-12.
- Aranibar, Carlos (ed.) (1991). *Comentarios reales de los Incas*. Edición, índice temático y glosario de Carlos Aranibar. 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arellano, Ignacio & Fermín del Pino (eds.) (2004). *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*. Madrid y Pamplona: Vervuert; Iberoamericana; Universidad de Navarra.
- Bataillon, Marcel (1956). Hernán Cortés, autor prohibido. En *Libro Jubilar de Alfonso Reyes* (pp. 77-82). México: Universidad Nacional Autónoma.
- Bataillon, Marcel (1961). Un chroniqueur péruvien retrouvé: Rodrigo Lozano. *Cahiers de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine*, 2, 1-25.
- Bataillon, Marcel (1963). Zarate ou Lozano? Pages retrouvés sur la religion péruvienne. *Caravelle*, 1, 11-28.
- Bandelier, Adolf F. (1892). The 'Montezuma' of the Pueblo Indians. *American Anthropologist*, 5, 319-326.
- Betanzos, Juan de (1987 [1551]). *Suma y narración de los Incas*. Transcripción, notas y prólogo por M^a Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- Betanzos, Juan de (2014). *Suma y narración de los Incas*. Edición de M^a Carmen Martín Rubio. Incluye «Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas» (pp. 358-390). Madrid: Polifemo.
- Bravo Guerreira, Concepción (ed.) (1985). *Francisco de Jerez, Verdadera relación de la conquista*. Madrid: Historia 16.
- Caballero Wangüemert, M^a del Milagro (1983). La *Conquista del Perú* de Francisco de Jerez. En Sevilla Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo (coords.), *Andalucía y América en el siglo XVI: actas de las II Jornadas de Andalucía y América* (pp. 303-339). Sevilla: CSIC, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Domínguez Faura, Nicanor (1998). Dos breves notas sobre el cronista Juan Diez de Betanzos. *Revista Andina*, 1, 211-214.
- Esteve Barba, Francisco (1964). *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1547). *Crónica de las Indias. La hystoria general de las Indias agora nuevamente impressa corregida y emendada. Y con la conquista del Perú*. Salamanca: Juan de Junta.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1959). *Historia general y natural de las Indias*. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela. Madrid: Atlas.
- Hernández Astete, Francisco & Rodolfo Cerrón-Palomino (eds.) (2014). *Juan de Betanzos y el Tabuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y narración de los Incas*. Con la colaboración de Laura Gutiérrez Arbulú, Liliana Regalado de Hurtado, Peter Kaulicke y Nicanor Domínguez. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jiménez Placer, Antonio (1911). Vida de Francisco López de Jerez. *Archivo de Investigaciones Históricas*, 1, 418-454; 2, 236-269.
- Jiménez, Nora Edith (2001). *Francisco López de Gómara. Escribir historias en tiempos de Carlos V*, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán e Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Jiménez de la Espada, Marcos (1880). *Segunda parte de la Crónica del Perú, que trata del Señorío de los incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*. Edición y prólogo de... *Suma y narración de los incas que los indios llamaron capaccuna, que fueron señores de la ciudad del Cuzco y de todo lo á ella sujeto, escrita por Juan de Betánzos*. vol. V. Madrid: Biblioteca Hispano-Ultramarina.
- Jiménez de la Espada, Marcos (1892a). Una antigualla peruana. *Revista Contemporánea*, 86, 362-384.
- Jiménez de la Espada, Marcos (1892b). *De las antiguas gentes del Perú. Por el Padre Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: Colección de libros españoles raros ó curiosos, tomo XXI.
- Larrea, Carlos M. (1918). *El descubrimiento y la conquista del Perú*. Relación inédita de Miguel Estete. La publica con introducción y notas.... *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 1(3), 300-350.
- Las Casas, Fray Bartolomé de (1992). *Apologética historia sumaria*. Edición de Vidal Abril Castelló y otros. 3 vols. (tomos 6-8 de *Obras completas*, dirigida por P. Castañeda Delgado). Madrid: Alianza.
- Lohmann Villena, Guillermo (1965). Juan de Matienzo, autor del Gobierno del Perú (su personalidad y su obra). *Anuario de Estudios Americanos*, XXII, 767-886.
- López de Gómara, Francisco (1978). *Historia general de las Indias*. Prólogo y cronología por Jorge Gurria Lacroix. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- López-Ocón Cabrera, Leoncio (1991). «De viajero naturalista a historiador: las actividades americanistas del científico español Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898)». Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.

- López-Ocón Cabrera, Leoncio (1992). Las fuentes peruanas de la *Apologética historia*. En Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria* (pp. 261-282). Madrid: Alianza.
- Molina, Cristóbal de (1968). *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú, en suma, para entender a la letra la manera que se tuvo en la conquista y poblazón destos reinos...* En F. Esteve Barba, ed., *Crónicas peruanas de interés indígena* (pp. 56-96). Madrid: Atlas.
- Murra, John V. (2002). «Nos hacen mucha ventaja»: percepción europea temprana de los logros andinos. En *El mundo andino: población, medio ambiente y economía* (pp. 25-40). Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto de Estudios Peruanos.
- Pascual, José Antonio (1990). La edición crítica de los textos del Siglo de Oro: de nuevo sobre su modernización gráfica. En M. García Martín y otros, eds., *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*. II Congreso de la AISO. (I, pp. 37-57). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Pease G.Y., Franklin (1995). *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Pease G.Y., Franklin (2010). *Las crónicas y los Andes*. Edición revisada y actualizada por Javier Flores Espinoza. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1937). *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. París: Cuadernos de Historia del Perú.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1944). *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. *Apuntes de sus lecciones de la Universidad de San Marcos*. Copia mimeografiada. Lima: UNMSM.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1948). El anónimo sevillano de 1534 es Cristóbal de Mena. En *Reseñas y trabajos científicos del XXVI Congreso Internacional de Americanistas* (II, pp. 235-249). Madrid: S. Aguirre.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1962). *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Sanmartí.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1954). *Fuentes históricas peruanas (Apuntes de un curso universitario)*. Lima: J. Mejía Baca; P. L. Villanueva.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1959). *Cartas del Perú (1524-1543)*. Lima: Sociedad de Bibliófilos Peruanos.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1963). *Fuentes históricas peruanas (Apuntes de un curso universitario)*. Lima: Instituto R. Porrás B.; Librería e Imprenta Minerva.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1986). *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Edición, Prólogo y notas de Franklin Pease G.Y. Bibliografía de Félix Álvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisada, aumentada y actualizada por Oswaldo Holguín Callo. Biblioteca Clásicos del Perú n° 2. Lima: Ediciones del Centenario.
- Porrás Barrenechea, Raúl (2014). *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Edición de Oswaldo Holguín Callo, Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar; Instituto Raúl Porrás Barrenechea; Academia Peruana de la Lengua.

- Prescott, William (1949). *Historia de la conquista del Perú, precedida de una ojeada sobre la civilización de los Incas*. Traducción de Joaquín García Icazbalceta. Ciudad de México: R. Rafael.
- Ramusio, Giovanni Battista (1550). *Delle navigationi et viaggi...* (primo, secondo e terso volumen). Venezia: Giunti.
- Salas, Alberto M., Miguel A. Guérin & José Luis Moure (eds.) (1986). *Crónicas iniciales de la conquista del Perú* (pp. 35-63). Buenos Aires: Plus Ultra.
- Sancho de la Hoz, Pedro (1849). *Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla, y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabálipa*. Apéndice a la W.H. Prescott, *Historia de la conquista del Perú, precedida de una ojeada sobre la civilización de los Incas* (pp. 667-766). Trad. Joaquín García Icazbalceta. Ciudad de México: R. Rafael.
- Seguí, Agustín (2006). Atahuallpa y Atabálipa. En *Actas del XIV Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL)*. Sección de dialectología y sociolingüística. Santiago de Chile. www.mundoalfal.org.
- Vitoria, Francisco de (1975). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa Calpe.
- Zárate, Agustín de (1995). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Edición, notas y estudio preliminar de Franklin Pease y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CRÓNICAS TOLEDANAS Y POST TOLEDANAS (1569-1650)

Carmen de Mora
Universidad de Sevilla

Se examina en esta sección un conjunto de crónicas producidas tanto durante el periodo toledano (1569-1581) como en el post toledano (1581-1650). El primero, comprendido entre 1569 y 1581, corresponde a los años de gobierno del virrey Toledo y a las circunstancias de orden político, jurídico, económico, social y religioso que marcaron esa etapa. El segundo empieza con la marcha de Toledo y alcanza hasta 1650; los autores de este ciclo llevaron a cabo una revisión de las crónicas anteriores y reaccionaron contra la política de Toledo y la imagen negativa del Imperio incaico que este se propuso difundir a través de las crónicas y de otros documentos coloniales.

Las crónicas incluidas son: a) toledanas: las de Juan Polo de Ondegardo, Pedro Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina y José de Acosta; y b) post toledanas: las de Miguel Cabello Valboa y Pedro Pizarro. Dedico especial atención a aquellos aspectos que conciernen al autor así como a los datos fundamentales de las obras y de sus ediciones; igualmente, me refiero a los aspectos compositivos, a los contenidos y a los referentes culturales y bibliográficos que las conforman, destacando la singularidad de cada texto. Para una mejor comprensión del momento, cada etapa va precedida de una breve introducción de carácter contextual. Al final, se añade una bibliografía detallada y actualizada sobre las obras de carácter general que interesa conocer para este periodo, las principales ediciones de los textos y estudios más específicos de carácter monográfico.

1. LOS CRONISTAS TOLEDANOS (1569-1581)

El interés que presentan los cronistas de la época toledana se debe en buena medida a los testimonios e informaciones que contienen sus escritos sobre la época incaica, ya que fue en este periodo, e incluso antes, cuando se inició lo que Franklin Pease denomina «la línea de la crónica andina», centrada principalmente en la indagación sobre las conquistas y organización del Tawantinsuyu, y acerca del pueblo andino y sus creencias. En esa tendencia pueden situarse la Primera parte de la *Crónica del Perú* [1553] de Pedro de Cieza de León (ver Fossa, 2006a), la primera edición de la *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* (1555) de Agustín de Zárate, la *Suma y narración de los incas* [1551-1558] de Juan de Betanzos y los textos cronísticos escritos durante el periodo toledano, si bien estos últimos son variados y cada autor presenta sus propias peculiaridades y actitudes ante el mundo indígena. Para Porrás Barrenechea se trata del «período de oro de la crónica incanista» y destaca el criterio cronológico, más que ideológico, para agrupar a estos cronistas bajo la etiqueta de «toledanos». Entre los aspectos que merecen tenerse en cuenta al examinar el aporte histórico de estas crónicas se encuentran los conocimientos de quechua de los autores y la perspectiva que adoptan, el grado de comprensión o acercamiento al mundo andino, la tradición historiográfica europea en que se inscriben, las fuentes utilizadas, así como la finalidad, el contexto de producción de los textos y sus destinatarios.

Además del interés de la Corona española por obtener toda la información necesaria sobre la región andina, la conveniencia de conocer el pasado incaico para una mejor organización y administración del virreinato en el Perú llevó a los virreyes y gobernadores, como Pedro de la Gasca, Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, y Francisco Álvarez de Toledo, a realizar encuestas oficiales. Para llevarlas a cabo, los funcionarios españoles, con frecuencia ayudados por intérpretes, reunían a los informadores indígenas más ancianos y quipucamayos de cada población, y a los sobrevivientes españoles que habían participado en la conquista. Fueron muy conocidas las informaciones encargadas por el virrey Toledo en el Cuzco. Con frecuencia los funcionarios españoles requerían la mediación de intérpretes.

El virrey Toledo llegó al Perú en 1569 con la misión de consolidar el gobierno colonial. Debía resolver los conflictos con la élite encomendera residente en el virreinato, organizar la situación social de los indios bajo el control español y convertir a la Iglesia en un instrumento ideológico al servicio de la Corona para la conversión y sometimiento de los indios. Durante los años de su gobierno (1569-1581) emprendió una serie de reformas fundamentales: agrupó a los indios en poblaciones similares

a los pueblos españoles llamadas reducciones, las reducciones en repartimientos y estos en provincias gobernadas por un corregidor de indios que controlaba la justicia local, el comercio y la recaudación de impuestos. Estos agentes políticos y económicos del estado colonial sustituyeron a los antiguos encomenderos. Además de dichas medidas, Toledo llevó a cabo una política religiosa destinada a extirpar las idolatrías, les impuso a los indígenas un sistema de contribución y estableció un régimen de trabajo forzoso para explotar las minas de Perú y Alto Perú (Bolivia) (Andrien, 1986, pp. 495-498).

Con el fin de llevar a cabo las reformas que se proponía, durante los años que duró su mandato realizó una visita de reconocimiento de los dominios que estaban bajo su jurisdicción. Dado que la discusión sobre la legitimidad de la conquista venía siendo asunto de controversia en el Perú —e igualmente en España— desde la década del cincuenta, otro de los objetivos de Toledo, y no el menos importante, era conocer el modo de organización del reino del Perú anterior al dominio incaico y los sucesivos reyes incas que hubo hasta la llegada de los españoles. Su objetivo era demostrar que los incas no habían sido señores legítimos de sus territorios y que habían sometido a la población andina a un régimen tiránico; de ese modo, la invasión española quedaría justificada. El paradigma de dicha actitud es el conocido *Parecer de Yucay* —atribuido al dominico García de Toledo, primo del virrey—, manuscrito que representaba el pensamiento político de los encomenderos y atacaba a Las Casas. Si bien se ha reconocido su capacidad organizativa, el gobierno de Toledo ha quedado empañado, entre otras acciones, por haber mandado ejecutar a Túpac Amaru, el último inca de estirpe real, a pesar de las numerosas protestas y peticiones de clemencia que suscitó tal decisión.

Gracias a la ayuda que proporcionaban los libros de gramática y vocabulario sobre el idioma general del Perú fue posible conocer las formas de gobierno, conquistas y costumbres de los indios. Para esta labor el virrey se hizo acompañar de algunos de los hombres más preparados sobre cuestiones jurídicas, administrativas y relativas al mundo indígena en general; entre ellos: Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo, Cristóbal de Molina, José de Acosta y García de Toledo. Además de las célebres *Informaciones*, de aquella exhaustiva encuesta resultaron las *Ordenanzas* de Toledo, inspiradas en el dispositivo administrativo incaico, la escritura de la *Historia índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa y las *Fábulas y ritos* de Cristóbal de Molina.

1.1 Polo de Ondegardo: entendiendo el mundo andino

Ilustración 1. Firma de Polo de Ondegardo, autor de *El tratado y averiguación de los errores y supersticiones de los indios*, cuyo manuscrito hoy perdido se resumió en el *Confessionario para los curas de indios* (Lima, 1585).

Si bien fue uno de los más serios conocedores de la religión incaica, el desafortunado destino editorial de sus escritos ha hecho que Polo de Ondegardo haya quedado relegado a una posición secundaria entre los cronistas del Perú. La mayor parte de sus obras históricas circuló de forma manuscrita, y de ellas se hicieron varias copias más o menos imperfectas, con variantes, supresiones, adiciones y correcciones. La única que se publicó, y no completa, fue *El tratado y averiguación de los errores y supersticiones de los indios*, más conocida como *Tratado y Averiguación*, redactada en 1559 y difundida de forma manuscrita desde 1567. Por orden del III Concilio Provincial de Lima de 1583, se imprimió resumida en el *Confessionario para los curas de indios* (Lima, 1585), pero el manuscrito original está perdido. No obstante, tuvo una extraordinaria repercusión en los cronistas que se ocuparon del mundo indígena, como Acosta, Murúa, Bernabé Cobo y Calancha, quienes reprodujeron fragmentos de sus escritos, llegando a convertirse en una fuente fiable e imprescindible para los temas relativos al pasado del pre-contacto. La actitud comprensiva y abierta que demuestra Polo de Ondegardo

con la cultura del otro, así como su sentido de la justicia, son cualidades muy reconocidas entre los etnólogos e historiadores contemporáneos; para Franklin Pease es uno de los que «mejor se aproximaron a la comprensión de la reciprocidad andina como base de la organización social» (Pease, 1988, p. 133).

El jurista vallisoletano, después de haber realizado sus estudios en la Universidad de Salamanca, probablemente por influencia de su tío materno Agustín de Zárate, viajó a Perú en 1543, en la flota del virrey Blasco Núñez Vela, para encargarse de la administración de los bienes de Hernando Pizarro. Sin embargo, a su llegada, nuevas guerras se habían desatado a causa de la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542, y Ondegardo se vio involucrado en el conflicto; apoyó en un principio a los sublevados, aunque finalmente se unió a las tropas realistas. En reconocimiento de los servicios prestados a la Corona obtuvo el título de Gobernador y Capitán general de Charcas, además de una encomienda en el valle de Cochabamba y un yacimiento de plata en Potosí.

Durante la época del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete (1556-1560), obtuvo el nombramiento de Corregidor del Cuzco (1558-1561), cargo que le proporcionó un conocimiento privilegiado acerca de la sociedad indígena, esforzándose por conciliar el derecho español con las costumbres y leyes de los naturales. De ese modo, tras haber asistido al desmoronamiento del Imperio incaico, por los cargos públicos que ejerció pudo conocer de primera mano algunos de los más importantes vestigios conservados de aquel imperio, convirtiéndose en un informante muy solicitado: fue asesor de los virreyes Hurtado de Mendoza, Diego López de Zúñiga y Velasco (conde de Nieva), Lope García de Castro y Francisco Álvarez de Toledo, e incluso de algunas autoridades religiosas como el arzobispo Loayza.

Ocupó el mismo cargo en 1571, nombrado por el virrey Toledo; fue uno de sus colaboradores más destacados y también de los que más se esforzó en comprender la cultura incaica sin supeditar su visión a los parámetros europeos. Se le encomendó la tarea de obtener información sobre las costumbres, instituciones, creencias y ritos de los indígenas con el objeto de encontrar argumentos para legitimar el dominio español, combatir la idolatría y facilitar el adoctrinamiento. Para ello se basó en las noticias que le proporcionaron los ancianos y quipucamayos del antiguo Imperio incaico, mostrando un interés extraordinario por el sistema de los quipus. Como resultado de sus pesquisas, descubrió algunos lugares de adoración así como varias momias de gobernantes incaicos, conservadas por los indios, a las que secretamente les rendían culto, y las trasladó a Lima. Por ello, los distintos informes y ordenanzas elaborados por el vallisoletano tratan aspectos sustanciales para el buen funcionamiento del virreinato, como el conocimiento de las formas de gobierno del antiguo Imperio incaico, el gobierno municipal en el Cuzco, los tributos indígenas y el trabajo de los indios en las ciudades y en la explotación de los yacimientos mineros, entre otros.

Con ello reivindicaba el sistema político y administrativo del Tawantinsuyu y proponía conservar aquellas formas de organización que se habían mantenido y podían resultar de utilidad.

Además del *Tratado y Averiguación* escribió:

- *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*. Porras Barrenechea la fecha en 1567.
- «Relación sobre la perpetuidad de las encomiendas dirigida al Licenciado Briviesca de Muñatones», fechada el 12 de diciembre de 1561. John V. Murra sostiene que Polo de Ondegardo utilizó una encuesta, fechada el 23 de julio de 1559 y firmada por el rey en Gante, probablemente elaborada por Fray Domingo de Santo Tomás, que compuso la primera gramática de la lengua general de los Incas o Runa Simi. Dicha encuesta, relacionada con el debate sobre la perpetuidad de las encomiendas, estaba destinada a testigos andinos y europeos residentes en los Andes que debían responder sobre el sistema de tributos que los indios pagaban a sus antiguos gobernantes. La respuesta de Ondegardo se basó en su experiencia como corregidor y encomendero, y se convirtió en una de las mejores fuentes de información acerca de las estructuras andinas (Murra, 2002, p. 34).
- «Ordenanzas de las minas de Guamanga», 25 de marzo de 1562. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, nº 3044. Entre las cuestiones que se contemplan en las mismas están las mejoras de las condiciones de trabajo para atraer la mano de obra indígena.
- *Traslado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo de Ondegardo cerca del linaje de los Incas y cómo conquistaron*, escrito probablemente en 1572. El documento original parece ser una copia conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid, sin fecha pero con letra típica del siglo XVII (González Pujana 1999, 29).
- *Copia de unos capítulos de una carta del Licenciado Polo, vecino de la ciudad de La Plata para el doctor Francisco Hernández de Liébana*.
- *La relación de los adoratorios de los indios en los cuatro ceques*. Su fecha es anterior a 1561 según se desprende de un informe de Polo al Licenciado Briviesca de Muñatones (González Pujana 1999, p. 29).
- *Relación de los fundamentos del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*. Su título original es *Relación sobre Ingas del Cuzco*, escrita el 26 de junio de 1571 a petición del virrey Toledo. La obra se publicó por vez primera en Madrid, en 1872, y en 1916 se editó en Lima en la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*.

La actitud de Polo de Ondegardo en relación con el Imperio incaico fue muy distinta de la sostenida por Toledo y algunos toledanos, aunque muchos de sus escritos «sirvieron de base para la elaboración de las ordenanzas (1571) que dictó el virrey» (Fossa, 2006b, p. 202). En evidente contraste con el espíritu lascasiano, Toledo propició una reescritura de la historia incaica destinada a favorecer los intereses españoles, y para ello no dudó en calificar de tiranía el gobierno de los incas y de los jefes locales. Muy próximo a las ideas del humanismo dominico, Polo de Ondegardo, por el contrario, los consideraba señores legítimos, recomendaba el mantenimiento del espacio fiscal y de la organización interna de los indios, así como la permanencia del impuesto comunitario (Kermele, 2012, p. 12). Murió en la ciudad de La Plata el 4 de noviembre de 1575.

1.2 Pedro Sarmiento de Gamboa: historia y política en la *Historia de los incas*

Como sucede, a veces, con algunos cronistas de los primeros tiempos de la época colonial, la biografía de Sarmiento de Gamboa, por las innumerables aventuras y vicisitudes que padeció —de las que ha dejado constancia en sus escritos— resulta más propia de un personaje ficticio que real. Fue marino, explorador, cosmógrafo y buen conocedor del latín; estuvo preso por orden de la Inquisición y cayó prisionero de corsarios ingleses y franceses; participó en el descubrimiento de las islas Salomón y exploró el estrecho de Magallanes en dos ocasiones, por lo que fue nombrado gobernador y capitán general del mismo; y llegó a fundar en aquella zona las ciudades de Nombre de Jesús y Don Felipe, de acuerdo con los planes de Felipe II de establecer allí un fuerte y poblarlo para proteger ese paso estratégico del virreinato del Perú.

Llegó al Perú durante el gobierno del virrey Conde de Nieva, después de haber pasado un par de años (1555-1557) en México y Guatemala. En Lima se vio involucrado en una acusación de prácticas mágicas y el arzobispo lo condenó al destierro (1565), pero gracias a los conocimientos que tenía sobre navegación, como experto piloto, pudo librarse de la condena cuando el gobernador Lope de Castro requirió sus servicios para llevar a cabo una expedición a las islas del oeste del Pacífico. Iba al mando de la misma Alvarado de Mendaña, sobrino del gobernador, a pesar de que había sido Sarmiento de Gamboa el verdadero impulsor de aquel viaje que permitió el descubrimiento de las islas Salomón.

Una vez finalizada la empresa, a su regreso colaboró con el virrey Toledo, como alférez e historiador, en la visita general y escribió *La Segunda Parte de la Historia General llamada Índica*, enviada a España junto con las *Informaciones* de Toledo y cuatro paños pintados por los indios sobre hechos de los incas. Según se explica en la dedicatoria al rey Felipe II, el título del libro se debía a que en el plan general estaba prevista una primera parte que debía incluir la historia natural, por entonces

no acabada, e incluso una tercera que abarcaría desde la llegada de los españoles hasta 1572. Sarmiento de Gamboa declara, además, cómo el virrey Toledo le pidió que escribiese la historia general de los hechos de los doce incas y del origen de los naturales de ella —contenido en la segunda parte— e insiste en que con la visita del virrey quedaban demostradas las tiránicas leyes y costumbres de los incas, lo que era uno de los objetivos principales perseguidos.

Sarmiento se sentía muy atraído por la historia y las antigüedades de los incas y pudo reunir una copiosa información que incluía datos no conocidos hasta entonces, como la expedición que el inca Túpac Yupanqui había llevado a cabo por mar hacia el oeste, en la que descubrió dos islas llamadas Nina-Chumpi y Hahuachumpi. La obra se elaboró a partir de las informaciones y averiguaciones hechas en el valle de Jauja y en las ciudades de Huamanga y Cuzco, entre otras. A pesar de la recomendación de Toledo, no llegó a imprimirse y, en consonancia con la vida aventurera del autor, durante mucho tiempo se dio por perdida, según constató Jiménez de la Espada. El inventario de los manuscritos existentes en todas las bibliotecas oficiales ordenado por el gobierno alemán a finales del siglo XIX, sacaría definitivamente a la luz la obra de Gamboa. Fue en 1893, cuando el profesor Wilhem Meyer, a quien se le había encargado elaborar un catálogo de los manuscritos existentes en las bibliotecas universitarias del reino de Prusia, encontró en la biblioteca de la Real Universidad de Göttingen el original de la obra, que se remitió a Felipe II desde el Cuzco el 4 de marzo de 1572. El texto original íntegro de la *Historia índica* con la «Fe de probanza» anexa se publicó, en 1906, en las *Memorias de la Sociedad Real de Ciencias de Göttingen*. Su editor fue el erudito alemán Richard Pietschmann. En la comprobación oficial que acompañaba el manuscrito se confirmaba que, a petición de Sarmiento, el virrey convocó en el Cuzco una junta de 42 indios principales «de los doce *ayllus* y descendencias de los doce incas», junto con otras personas, para que comprobaran la veracidad de la obra, lo que así hicieron, y solo hubo que rectificar algunos nombres de personas y lugares así como algunos detalles poco significativos. No obstante, Sarmiento debió estar vigilado de cerca por el virrey Toledo, quien impuso su criterio en varios lugares de la obra, sobre todo en los asuntos relacionados con la dominación incaica y la legitimidad del rey como soberano de las Indias, en contra de la tradición lascasiana. El texto aparece dividido en 71 capítulos, de los cuales los cinco primeros contienen una introducción de carácter geográfico y etnográfico, y a partir del capítulo sexto empieza el cuerpo principal. Existen coincidencias entre la *Historia de los incas* y la «Historia del Perú», incluida en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa —quien dice haber tomado las informaciones de Cristóbal de Molina—. Esto se explicaría por haber tenido ambos acceso a un conjunto de tradiciones conservadas en el Cuzco.

A partir de 1579 se suceden las aventuras en la vida de Sarmiento de Gamboa. Ese mismo año, por orden del virrey, salió en persecución del pirata Drake, que había llegado al Callao después de haber cruzado el estrecho de Magallanes y asaltado algunos buques mercantes en el sur del Perú, pero no logró alcanzarlo. Entonces ideó un plan para colonizar el estrecho de Magallanes con el objeto de proteger esa puerta de acceso a las posesiones españolas. Dicho plan se lo expuso personalmente a Felipe II en Badajoz, cuando se entrevistó con él en presencia del duque de Alba y el marqués de Santa Cruz. El rey aceptó, aunque nombró general de la Armada a Diego Flores Valdés. Contrariado, Sarmiento estuvo a punto de abandonar la empresa, pero Felipe quiso recompensarlo nombrándolo gobernador del Estrecho. Tras varios sucesos, Flores Valdés terminó desertando con algunos miembros de la expedición, y Sarmiento se aventuró a partir solo hacia el Estrecho en diciembre de 1583. Tomó posesión del mismo en nombre del rey y fundó las poblaciones de Nombre de Jesús y Don Felipe. Tras numerosas dificultades y traiciones se vio obligado a regresar a España; en el trayecto fue apresado por sir Walter Raleigh cerca de las Azores; este lo condujo a Inglaterra y le presentó ante la reina, con quien conversó en latín. Se le permitió abandonar la isla con una misión para Felipe II, pero en esta ocasión cayó preso de los hugonotes y fue recluido en las mazmorras del castillo de Mont de Marsan. Allí pasó tres años hasta que llegó el dinero para su rescate. Regresó a España ya envejecido, en 1590, pero se le pierde la pista. Tan solo se tiene constancia de algunos documentos y de los memoriales que le envió al rey —el último en 1591—, en los cuales, además de exponer los numerosos servicios prestados a la Corona, mostraba su preocupación por la necesidad de poblar y defender el Estrecho.

1.3 Cristóbal de Molina y la religión andina

Durante mucho tiempo la biografía de Cristóbal de Molina, el Cuzqueño (1529-1585), cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del Hospital de Naturales del Cuzco y autor de la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, se confundió con la de otro clérigo que tenía el mismo nombre y que, además, también era cronista. Sin embargo, los escritos de uno y otro, que en un principio se habían tomado por textos de un mismo autor, resultaban muy distintos y en determinados aspectos hasta contrapuestos; las fechas tampoco coincidían, surgieron las dudas y, finalmente, se constató que se trataba de dos escritores distintos: el almagrista y el cuzqueño. El equívoco se produjo cuando el erudito chileno Tomás Thayer Ojeda publicó la *Relación* de Molina en 1913, y, aunque él mismo tuvo la sospecha de que podía tratarse de dos personas distintas, la descartó por improbable. Sin embargo, ese mismo año reconoció su confusión y le agradece a José Toribio Medina haberlo sacado del error con las informaciones contenidas en *La imprenta en Lima* («Cristóbal de Molina. Rectificación»).

Posteriormente, en 1916, el historiador peruano Carlos A. Romero publicó una semblanza biográfica de ambos marcando las diferencias.

Son escasos los datos conocidos de su biografía —prácticamente los mismos que figuran en su obra—, si bien se han podido completar algunos detalles significativos a través de otros documentos; y salvo las conclusiones que pueden extraerse del cargo que desempeñaba y de la escritura de la *Relación* —que no revela, por cierto, el nivel cultural de los otros cronistas toledanos—, se desconoce cuál era su formación.

Carlos A. Romero supuso que fue mestizo, hijo natural de español e india, y nacido probablemente en el Cuzco, donde permaneció toda su vida. Llegó a esta conclusión basándose sobre todo en su conocimiento del quechua, ya que fue predicador de indios en dicha lengua, y en el hecho de no haber ascendido en el rango eclesiástico. Porras, sin embargo, basándose en unos documentos que le facilitó el intelectual cuzqueño Uriel García, demostró que la condición de mestizo de Molina carecía de fundamento. Según el propio párroco declara en su obra, era español, y en una escritura se comprobó que sus padres fueron Diego de Jaén y María Gómez de Ávila, vecinos de Baeza, ciudad en la que habría nacido en 1529, fecha que se deduce de varios escritos con su firma.

Con nuevas fuentes y documentos, Porras Barrenechea proporcionó más información en un artículo titulado «Nueva vida y muerte de Cristóbal de Molina, el Cuzqueño». Con esos datos y los aportados antes por Jiménez de la Espada, José Toribio Medina, Thayer Ojeda y Romero, se pueden fijar algunos de los rasgos de la trayectoria de Molina. Se supone que llegaría al Cuzco hacia 1556, durante el mandato del virrey Hurtado de Mendoza, y, seguramente, motivado por el interés que mostraba el virreinato por conocer la organización del Imperio incaico así como las creencias de sus habitantes, se esforzó por aprender bien el quechua hasta convertirse en un destacado quechuista. Los años en los cuales ejerció de predicador y confesor de indios (a partir de 1565, según Porras Barrenechea) le permitieron conocer de primera mano la lengua y las tradiciones incaicas; de ahí que el virrey Toledo lo tuviera en cuenta para las *Informaciones* y le nombrara visitador eclesiástico en dos ocasiones, en 1572 y 1575, durante las visitas de la provincia del Cuzco organizadas por él. Más fugaz resultó su presencia en el Tercer Concilio Limense, al que había sido convocado por su dominio del quechua para colaborar en las traducciones del catecismo y cartilla destinados a los naturales, ya que enfermó y tuvo que regresar al Cuzco. Según el testimonio del contador Antonio Baptista de Salazar, Toledo también le encargó a Molina que estuviera presente el día de la ejecución del Inca Túpac Amaru para ofrecerle servicios religiosos; Molina fue, en efecto, uno de los que intentaron convencer al Inca para que renunciara a sus creencias y se hiciera cristiano.

Cuando, en 1573, llegó al Cuzco el obispo guipuzcoano Sebastián de Lartaun, se interesó por los conocimientos de Molina sobre el Incario y le encargó escribir una *Historia de los Incas*. Molina debió de basarse en las informaciones adquiridas a través del contacto con los indios y en las declaraciones de los quipucamayos. En efecto, al comienzo de la *Relación de fábulas y ritos de los Incas* hace referencia a otra que le pasó al obispo Lartaun sobre el trato, origen, vida y costumbres de los Incas. Y, aunque ya en ella se ocupó de las ceremonias y cultos, lo hizo más superficialmente. En varios pasajes de *Fábulas y ritos* se refiere a aquel manuscrito, perdido hasta ahora, que según Porras Barrenechea les sirvió de fuente a varios cronistas: Cabello Valboa (quien lo cita en su *Miscelánea*), Acosta, Blas Valera y Bernabé Cobo.

Teniendo en cuenta las similitudes que presentan la *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa y la *Miscelánea*, se pregunta Porras Barrenechea si no podrían ser ambas crónicas simples versiones o glosas de la *Historia de los Incas* de Cristóbal de Molina, cuyos conocimientos sobre el mundo indígena habrían aprovechado ambos. Asimismo, plantea la posibilidad de que fuera Molina el impulsor de la tesis belicista y tiránica del incario, atribuida a Sarmiento. No es probable, sin embargo, que Sarmiento se inspirara en Molina porque concluyó la *Historia índica* en 1572, y Lartaun le encargó su *Historia de los Incas* a Molina después de su llegada en 1573.

En cuanto a las *Fábulas y ritos*, está considerada la mejor introducción al estudio de la religión andina durante la época prehispánica en el Cuzco. A instancias del obispo Lartaun, reunió a los últimos testigos de las fiestas incaicas y gracias a sus conocimientos del quechua pudo dejar constancia por escrito de valiosas informaciones sobre las leyendas relativas al origen de los incas, sus creencias, celebraciones, ritos, idolatrías y sacrificios. Inclusive estaban recogidas las oraciones recitadas de los sacerdotes, consideradas como una de las primeras muestras de poesía quechua, y que él mismo tradujo (Molina, 2010, p. 23). Contó todo ello con un estilo objetivo, sin entrar en apreciaciones morales ni de ningún tipo, acorde con la veracidad de los testimonios. Debió de redactarla hacia 1574 o 1575. Dentro de la obra hace referencia a una *Relación de las guacas* hoy perdida pero que pudo haber sido utilizada por Bernabé Cobo. De la *Relación de fábulas y ritos de los incas* se conserva una copia del manuscrito de principios del XVII —que probablemente perteneció a Francisco de Ávila— en un volumen —junto con otros documentos relativos a la religión y a la sociedad prehispánica del Perú— en la Biblioteca Nacional de Madrid. Allí encontró Pascual de Gayangos el manuscrito y, a través de él, pudo conocerlo Clements R. Markham, quien lo tradujo al inglés y lo publicó, junto con otros textos, en 1873. En castellano no fue publicada hasta comienzos del siglo XX. La primera edición, a cargo de Thomas Thayer Ojeda, apareció en 1913, y la segunda, en 1916, fue editada por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. Molina murió el 29 de mayo de 1585.

1.4 Saber humanista y visión antropológica en José de Acosta

HISTORIA
N A T V R A L
Y
M O R A L D E L A S
I N D I A S,

EN QUE SE TRATAN LAS COSAS
notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y ani-
malès dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y
gouerno, y guerras de los Indios.

*Compuesta por el Padre Joseph de Acosta Religioso
de la Compañia de Iesus.*

DIRIGIDA A LA SERENISSIMA
Infanta Doña Isabella Clara Eugenia de Austria.



CON PRIVILEGIO.

Impresso en Seuilla en casa de Iuan de Leon.

Año de 1590.

Ilustración 2. Anteportada de la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590), del jesuita José de Acosta. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

El jesuita José de Acosta (1540-1600), natural de Medina del Campo, que había realizado estudios de filosofía y teología en el colegio de la orden en Alcalá de Henares —donde tuvo varios maestros de la Universidad de Salamanca—, llegó a Lima en abril de 1572, en calidad de lector del Colegio de la Compañía y predicador, para hacer frente a la compleja coyuntura reformista por la que atravesaba esta provincia jesuita (del Pino, 2008, p. XX), mostrando desde el principio una extraordinaria curiosidad por la naturaleza americana. Allí vivió hasta que en 1587, después de pasar un año en México, regresó a España.

Durante esos años aprendió el quechua y, gracias a los viajes que llevó a cabo por el virreinato del Perú recorriendo las principales ciudades con fines misionales, pudo conocer de primera mano la situación real y el modo de vida de indios y españoles, así como las condiciones de trabajo de los primeros en las minas de mercurio del cerro de Huancavelica y de plata de Potosí. Además de la predicación, tenía el encargo de conocer los problemas misionales en el interior del Perú y de examinar las posibilidades que se ofrecían para establecer nuevas fundaciones. Su primer encuentro con el virrey Toledo tuvo lugar en Chuquisaca, adonde acudió solicitado por el gobernante. Allí conoció a Polo de Ondegardo, cuyos escritos sobre la religión y gobierno de los incas le serían sumamente útiles para la *Historia natural*, donde citaba y resumía la obra del vallisoletano. A pesar de la admiración que sentía el virrey por la capacidad intelectual de Acosta, las relaciones entre ambos sufrieron altibajos porque al primero le chocaba la autonomía que mostraba el jesuita al tomar sus decisiones, y a este el control eclesial ejercido por el virrey. Una de esas situaciones conflictivas se planteó cuando, en 1578, fundó en Arequipa un colegio sin licencia del gobernante. Las tensiones del virrey Toledo con los jesuitas se debían principalmente a la política evangelizadora que practicaban, pues, para garantizar mejores resultados, organizaban a los indios en comunidades o pueblos al cuidado de jesuitas (Coello de la Rosa, 2005, p. 61).

Acosta desempeñó varios cargos de responsabilidad: fue profesor de teología en el colegio de San Pablo de Lima, rector del mismo, asesor de la Inquisición y provincial de la Orden en el Perú. Recién nombrado, en enero de 1576, convocó la Primera Congregación Provincial. En esta se trataron los problemas que debía afrontar el establecimiento de la Compañía en el Perú; se examinaron, en particular, los medios más idóneos que debían adoptarse para el adoctrinamiento y salvación de los indios. Estas ideas, recogidas en las actas, fueron el germen de su *De procuranda indorum salute*. Más tarde, asistió como teólogo consultor al III Concilio Limense (1582-1583) y desempeñó un relevante papel al encargarse de redactar las actas y dirigir las publicaciones de carácter misional; es autor del texto castellano de los catecismos y dirigió la redacción del confesionario, los sermones, vocabulario y gramática.

La *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios y demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe* [Lima, 1584] fue el primer catecismo trilingüe (español, quechua y aimara). La traducción a las lenguas indígenas se llevó a cabo con la colaboración especial del jesuita mestizo Blas Valera y Juan de Balboa, catedrático de quechua en San Marcos. Participaron también Bartolomé de Santiago, Alonso Martínez, Francisco Carrasco, Cristóbal de Molina y Jerónimo de Oré, entre otros. Se publicó en Lima en 1584 y fue el primer libro impreso en América del Sur. Aunque en los concilios limenses anteriores también se habían acometido tareas similares, los trabajos resultantes no llegaron a publicarse y muchos de ellos se perdieron (Del Pino, 2008, p. XXII).

Después de dejar el Perú, Acosta pasó tres años en México, donde gracias a su informante Juan de Tovar, también jesuita, reunió información luego incorporada a la *Historia Natural*. Regresó a España en 1588, en parte por decisión de sus superiores, para que los librara de la persecución inquisitorial y promoviera la aprobación de las actas conciliares en Roma y Madrid, y en parte por razones de salud (Del Pino, 2008, p. XXIII). Tras unos años de intensa actividad pública, se dedicó a la enseñanza y la predicación en Valladolid y fue nombrado rector del colegio jesuita de Salamanca, ciudad donde murió en 1600.

Siguiendo la línea de las narraciones de viajes y aventuras tan frecuentes en la época, José de Acosta escribió una narración de carácter novelesco e histórico, no ficticia, titulada la *Peregrinación del hermano Bartolomé Lorenzo* (1586), que le dedicó al general de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva, en una carta fechada en Lima en ese año. Allí explica que se había basado en los apuntes que él mismo había ido tomando, durante varios días, de la relación que, a petición suya, le hacía Bartolomé Lorenzo de su «peregrinación». Era una persona tan humilde que Acosta tuvo casi que imponerle, como superior y consejero espiritual, que le contara su biografía, a la cual el jesuita dio forma literaria. Fue publicada en 1666 por Alonso de Andrade (no el manuscrito original, sino la reproducción de una copia) y ha sido objeto de diversos estudios y polémicas por el cruce entre elementos verdaderos, basados en la biografía de Bartolomé Lorenzo, y otros más literarios considerados ficticios por algunos. Es un texto emparentado con otros escritos coloniales de similares características, como *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) del mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora.

En 1588, en Salamanca, vio la luz *De procuranda indorum salute*, un tratado misional que concluyó en Lima hacia 1577, en el cual se pone de manifiesto el parentesco de sus ideas con la Escuela de Salamanca al oponerse a la evangelización forzosa de los pueblos andinos. Para obtener resultados más eficaces y duraderos, proponía una pedagogía gradual que tuviera en cuenta el conocimiento de la lengua,

la aceptación de aquellas costumbres indígenas que no infringieran los principios religiosos cristianos y el trato frecuente con ellos, que respetara, en suma, los derechos de los indios. Fue el tratado más influyente de su tiempo sobre la conversión de los pueblos indígenas americanos al cristianismo.

En 1590, en Sevilla, se publicó la *Historia natural y moral de las Indias*, la obra más completa y ambiciosa del grupo formado por los cronistas toledanos. Por la elegancia y precisión de su estilo, también se considera la mejor escrita dentro del género de la prosa didáctica. Con el propósito de alcanzar una más amplia difusión su autor escribió el libro en castellano, pues otros anteriores los había redactado en latín. Ciertamente, la influencia de la *Historia*, desde su aparición y a lo largo del siglo XVII, fue extraordinaria en lo relativo a las consideraciones sobre la naturaleza americana y a las reflexiones sobre la naturaleza de los indígenas; prueba de ello son las diversas traducciones coetáneas. Acosta, como Las Casas, influido por las ideas teológicas de la Escuela de Salamanca y, en particular, de Francisco de Vitoria, defendía la igualdad esencial de la constitución de la mente humana, aunque distinguía tres estadios distintos según el grado de evolución social alcanzado. Asimismo, era consciente de la necesidad de conocer las singularidades de las culturas nativas y las lenguas indígenas para conseguir que la evangelización resultara efectiva. Las reediciones hechas en España y las traducciones de la *Historia* a diversos idiomas a partir del siglo XVI avalan la favorable acogida de la obra.

En la dedicatoria a la infanta Isabel Clara Eugenia, Acosta deja traslucir su intención de llegar al rey a través de la mediación de ella para que las gentes de aquellos reinos se vieran «más ayudadas y favorecidas de estas de acá». El «Proemio al lector» y el «Prólogo a los libros siguientes» (libro quinto) están dirigidos sobre todo a sus compatriotas con la intención doble de dar a conocer todas las novedades contenidas en la *Historia* y de reclamar que se atendiera la evangelización en aquellas tierras. Pero, junto con estos fines, le animaba otro que había formado parte de la polémica sobre los naturales que se había debatido en la Junta de Valladolid (1550); así, en el capítulo primero del libro sexto, declara su objetivo: «deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos [los indígenas], como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto, que apenas merece ese nombre».

Según se indica en el título, los contenidos se agrupan en torno a dos aspectos: las obras de la naturaleza y las del libre albedrío. Era la primera vez que se titulaba así una obra de las características señaladas, aunque existen precedentes lejanos que pudieron servirle de modelo (Aristóteles y Plinio, entre otros autores de la antigüedad clásica) y cronistas de su misma época (Pedro Mártir, Fernández de Oviedo, López de Gómara, Cieza y Zárate, entre otros) (Del Pino, 2000). Organizada en siete libros, de unos veinte capítulos cada uno, la *Historia* fue concebida como un todo;

de ellos, cuatro se ocupan, en primer lugar, del mundo físico y biológico, y los tres restantes del mundo humano o moral, especialmente en lo relativo a la religión y la cultura. Los dos primeros son una traducción del latín, hecha por el propio Acosta, de su libro *De natura novi orbis*, escrito en Perú y publicado en Salamanca en 1589; los restantes se escribieron en España. El objetivo de Acosta era ofrecer un conjunto de conocimientos lo más sistemático posible sobre el Nuevo Mundo. Era fundamental que esos conocimientos estuvieran basados, no en la simple aplicación de las leyes generales de la naturaleza, sino en la observación y la experiencia. Ahí precisamente radica la principal aportación de su método.

En la historia natural el jesuita considera a América una parte más de la realidad universal en cuya unidad se integra; sale al paso de aquellos prejuicios que declaraban la zona tórrida inhabitable, y, con un criterio selectivo, examina los fenómenos físicos de la naturaleza americana que resultaban más novedosos para Europa. Su obra es una compilación de datos y observaciones relativos a la geografía, filosofía natural y especies botánicas y zoológicas americanas. Se convirtió en una provechosa fuente de información para ilustres científicos, entre ellos, Alexander von Humboldt, quien la utilizó como autoridad en varios de sus escritos por considerarla un precedente de lo que él denominaba «física del globo».

En lo relativo a la historia moral, se centra particularmente en el mundo indígena y contiene la información más completa publicada hasta entonces sobre las costumbres, ritos y creencias de los indios. Trata sobre el Perú incaico en los libros quinto y sexto, sin considerar la actuación de los españoles en aquellas tierras. Con los contenidos del libro quinto se proponía contribuir a la salvación de los infieles argumentando que, aunque practicaban la idolatría, ya existía en ellos, antes de la llegada de los españoles, una predisposición para aceptar el cristianismo, puesto que creían en la existencia de un señor supremo, creador del cielo y de la tierra. El libro sexto trata sobre las costumbres, policía y gobierno con un doble propósito: de un lado, combatir los prejuicios de quienes consideraban a los indios faltos de entendimiento; de otro, mostrar que debían gobernarse conforme a sus leyes y fueros siempre que no contradijeran la ley de Cristo. De este modo, al contemplar a los indios como sujetos históricos, la filosofía de Acosta proporcionaba una visión optimista redentora: a pesar de la idolatría y el canibalismo, con la enseñanza adecuada podrían convertirse en perfectos cristianos (Coello de la Rosa, 2005, p. 56).

Entre las fuentes que utilizó para las informaciones sobre el Perú cita a Polo de Ondegardo, autor que también defendía la necesidad de reformar las conductas de los gobernantes y no solo la de los indios (Coello de la Rosa 2005, p. 56). En cambio, en el libro séptimo, en que aborda la historia de los antiguos mexicanos, sí que refiere la conquista de México por las huestes de Hernán Cortés, probablemente

porque aprovechó el extenso relato que le pasó el jesuita Juan de Tovar, fuente que él mismo cita en el libro sexto. Edmundo O’Gorman ha desarrollado extensamente todo el proceso relativo a la injusta acusación de plagiarlo que mereció Acosta en el siglo XIX (unos lo acusaban de haber copiado a fray Diego Durán y otros a Juan de Tovar), finalmente resuelta a favor de Acosta.

Aun siendo un jesuita de la Contrarreforma, y a pesar de que ignoraba la cosmografía copernicana, Acosta no se mantuvo al margen de los cambios que se producían en la época que le tocó vivir, donde nuevas tendencias empezaban a desplazar el pensamiento científico tradicional. De personalidad compleja y mentalidad ecléctica, combinó los dogmas católicos con cierta independencia de criterio a la hora de abordar los problemas que le planteaba la naturaleza americana. No resulta extraño, por tanto, que conciliara el escolasticismo aristotélico de su pensamiento científico con las ideas basadas en la observación; eso le permitió buscar explicaciones a muchos fenómenos naturales basadas en el razonamiento, sin supeditarse a los criterios heredados de las autoridades clásicas.

El valor de la obra de Acosta radica principalmente en haber dado respuesta de forma sistemática y general a la necesidad que existía en su época de integrar el Nuevo Mundo en la cultura de Occidente, de vincular la historia de América a la historia universal. De ahí la repercusión que tuvo en otros cronistas —entre ellos se cuenta el Inca Garcilaso— y el extraordinario éxito internacional que alcanzó la obra en aquellos momentos, aunque con el paso del tiempo, a medida que la novedad se fue disipando, su interés decayera. No obstante, Acosta culminó de ese modo una tarea en la cual le habían precedido Gonzalo Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara, aunque él los aventajó. Con el planteamiento filosófico tomista de la *Historia natural y moral*, Acosta logró definir y ordenar el Nuevo Mundo en coherencia con un nuevo orden imperial (Coello de la Rosa, 2005, p. 55).

2. LOS CRONISTAS POST TOLEDANOS (1581-1650)

A fines del siglo XVI y comienzos del XVII, varios años después de haberse marchado el virrey Toledo, una nueva generación de cronistas, de la que formaban parte algunos miembros de la élite mestiza con un conocimiento más preciso del quechua que otros cronistas precedentes, reaccionó contra la imagen del Imperio incaico fomentada por aquél durante su gobierno y emprendió una revisión de las crónicas anteriores (Porrás Barrenechea, 1986, p. 39). De ella formaron parte el Inca Garcilaso (ver Mazzotti, t. 2 de esta colección) y Blas Valera, ambos mestizos, los cronistas indios Santa Cruz Pachacuti y Guaman Poma de Ayala (ver López Baralt,

t. 2 de esta colección), Cabello Valboa, Montesinos, Murúa, Anello Oliva y el Jesuita Anónimo (a quien algunos identifican con Blas Valera).

Para rectificar las informaciones de sus predecesores, con el propósito de reivindicar la legitimidad del gobierno de los incas, solían apoyarse en cuestiones filológicas referentes al significado de las voces quechuas. Esa preocupación por el lenguaje es particularmente notoria en los *Comentarios reales*, llegando a formar parte de la estrategia argumentativa del Inca Garcilaso. Otro factor fue el religioso. Garcilaso, Anello Oliva, el Jesuita Anónimo y Santa Cruz Pachacuti, entre otros cronistas, se esforzaron por establecer vínculos entre las creencias y ritos incaicos y el culto católico, entre las fábulas indias y las leyendas cristianas. Asimismo, para garantizar la veracidad de las informaciones era frecuente en estas crónicas que el autor declarara haber contado con algún informante indio o quipucamayó capaz de decodificar las noticias cifradas contenidas en los quipus. En este sentido, debido a la naturaleza oral de las fuentes incaicas utilizadas por algunos cronistas, la escritura de los textos era susceptible de sufrir transformaciones con respecto a los modelos historiográficos tradicionales, y por ello requieren una lectura diferente, capaz de dar cuenta de la complejidad cultural que los determina (véase Mazzotti, 1996).

Porras Barrenechea señala también, entre las características comunes del ciclo post toledano, la afición a cierto tipo de erudición peregrina y exotista, como la moda hebraísta que, por influencia de Arias Montano, se manifiesta en las disertaciones de los clérigos Cabello Valboa y Montesinos sobre el origen armenio de los primeros habitantes del Perú y la identificación del Ofir con el Perú (Porras, 1986, p. 40).

No obstante, la vertiente más literaria que muestran estas crónicas se encuentra en la propensión, ya iniciada por anteriores cronistas, a interpolar narraciones breves de carácter legendario o novelesco que, a menudo, presentan marcas de oralidad. Son frecuentes en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa, en la *Historia de los Incas* de fray Martín de Murúa, en las *Memorias históricas del Perú* de Fernando de Montesinos y, naturalmente, en los *Comentarios reales*.

2.1 Miguel Cabello Valboa y la *Miscelánea antártica*

Nacido en Archidona (Málaga) entre 1530 y 1535, historiador, erudito y poeta, sobrino nieto de Vasco Núñez de Balboa (descubridor del océano Pacífico), el clérigo Cabello Valboa es uno de los autores más atrayentes de este periodo. Antes de su llegada a América había sido soldado en Francia y en Flandes a las órdenes del capitán Rodrigo de Bazán; ya entonces era aficionado a los libros de viajes y había tenido amistad con varios exploradores y aventureros que le habían relatado sus andanzas por tierras remotas.

Pasó al Nuevo Mundo en 1566 y durante diez años vivió en Nueva Granada. Primero en Santa Fe de Bogotá, donde conoció a Gonzalo Jiménez de Quesada; este a su vez lo puso en contacto con el fraile Juan de Orozco, autor de *El Peregrino*, texto que no se ha conservado, y que lo instruyó en algunas obras sobre el origen de los americanos. Se considera que allí pudo nacer su interés histórico por el mundo indígena. Se ordenó sacerdote en Quito hacia 1571, y a fines de ese mismo año participó como capellán en la expedición a la selva del Chocó capitaneada por Diego de Bazán. En 1576 pasó a Quito, ciudad en la cual residió durante algo más de tres años y donde empezó a escribir la *Miscelánea*. Fue persona de confianza del obispo fray Pedro de la Peña, con quien compartió su proyecto de escritura, y de los miembros de la Real Audiencia; por ello, en 1577, le encomendaron la misión de pacificar a los negros y mulatos de la provincia de Esmeralda, evangelizarlos y abrir una nueva ruta desde Quito hacia el Pacífico por el noroeste. Aunque, en un principio, Alonso de Illescas, líder de los rebeldes, prometió obediencia al rey, los indios, desconfiando de los extranjeros, se rebelaron contra los negros, y la empresa, prolongada por casi dos años, resultó un fracaso. Un nuevo viaje lo condujo a la provincia de los Yumbos, esta vez con el cargo de vicario general. Hallándose de nuevo en Quito, en 1579 se recibió la noticia de la destrucción de Ávila en la gobernación de los quijos, y la Audiencia de Quito le encargó que acudiera a Baeza y Archidona, ciudades también amenazadas por los indios quijos. Cuando preparaba una nueva expedición a los Yumbos en compañía del capitán Marín tuvo noticia de la presencia del corsario Francis Drake en Paita, y desistió de la empresa.

Después de tantas vicisitudes, Cabello Valboa viajó a Lima y obtuvo del virrey Martín Enríquez el curato de San Juan en el valle de Ica, que ocupó hasta 1580. Luis E. Valcárcel cree que estuvo en Lima algunos meses y allí conoció a Cristóbal de Molina, quien pudo darle a conocer el manuscrito, hoy perdido, de su historia incaica, ya que Cabello declara seguirlo en lo relativo al origen de los incas (en Cabello Valboa, 1951, p. XX).

Aún llevaría a cabo una expedición a la región de los Chunchos, hacia 1594. De esta resultó su *Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de los Chunchos y otras provincias*, texto escrito hacia 1596, del que solo se ha conservado el fragmento publicado por vez primera por Jiménez de la Espada en sus *Relaciones geográficas de Indias* (1885) y, posteriormente, por Jijón y Caamaño. Tras la última salida, Cabello Valboa regresó a su curato en Camata y se supone que murió hacia 1608, pero el rastro de su vida se pierde en esos últimos años.

La producción del autor de Archidona es escasa. A raíz de su viaje a la región de Tacámez y Puerto Viejo, y a las provincias de los Yumbos y Niguas, así como

del descubrimiento del río San Gregorio, escribió la *Verdadera descripción y relación larga de la provincia o tierra de las Esmeraldas*. La escribió entre 1579 y 1581 y dejó el original en casa de su amigo Juan Roldán Dávila cuando fue a Lambayeque a visitarlo.

Editada por vez primera por Jacinto Jijón y Caamaño, fue Roberto Levillier quien la descubrió en el Archivo General de Indias de Sevilla y le ofreció una copia del documento a Jijón y Caamaño en Lima, en 1925. Veinte años más tarde (1945) este lo publicó en el volumen primero de las *Obras* de Cabello Valboa. Con el título de *Verdadera descripción de la provincia de las Esmeraldas*; el texto fue reeditado por Alcina Franch en 2001. Su obra más conocida, sin embargo, es la *Miscelánea antártica*, que, entre otros contenidos, ofrece una relación sobre los reinados de los Incas. El título manifiesta la pertenencia de su autor a la élite letrada colonial, ya que el término «Antártica» (perteneciente al hemisferio sur) muy probablemente está relacionado con la Academia Antártica limeña, fundada por Gaspar de Villarroel y Coruña, con la que debió de tener vinculación, según se desprende de la relación de nombres que figuran en el «Discurso en loor de la poesía», de la Poetisa Anónima (Clarinda), y en el *Parnaso antártico* de Diego Mexía. En el primero, Cabello Valboa aparece citado en tres tercetos como autor de la *Miscelánea* y de varias obras poéticas y dramáticas hoy perdidas (*La Volcánea*, *El militar elogio*, *Entrada de los Moxos*, *La comedia del Cuzco* y *Vasquirana*) junto con Diego Hojeda, Diego Mexía, Pedro de Oña y Dávalos Figueroa, entre otros. El título de la obra, formado por dos cultismos, revela el público al que iba destinada, como señala Isaías Lerner en su prólogo a la edición:

[...] un lector culto, capaz de relacionar las fuentes y los hechos citados con sus propias lecturas y conocimientos históricos y geográficos; un lector solidario y cómplice con el nuevo modo de erudición que el humanismo proponía y que el conocimiento personal de las tierras americanas adaptaba de modo extraordinariamente original (Cabello Valboa, 2011, p. X).

Miscelánea antártica es la primera obra de este género escrita en territorio americano y está dividida en tres partes que tratan sobre la historia universal desde la creación del mundo, según el relato bíblico, hasta la llegada de los españoles al Perú. Estaba prevista una cuarta parte, anunciada en el capítulo 29 de la tercera parte, «que debió estar dedicada a los acontecimientos posteriores a esa llegada en el territorio dominado por los Incas» (Cabello Valboa, 2011, p. X). Se trataba de integrar la historia del Nuevo Mundo en el contexto de la historia universal basándose en las fuentes bíblicas y grecolatinas y en una abundante bibliografía.

Es bien conocido que la miscelánea o poliantea, cultivada en la antigüedad clásica, era uno de los géneros característicos del humanismo renacentista, determinado por la mezcla de contenidos heterogéneos y el afán de erudición; Cabello Valboa mezcló en su obra cuestiones y sucesos pertenecientes a la historia universal y del continente americano, como el origen de los primitivos habitantes de América y la historia de los reyes incas, con leyendas novelescas y de carácter amoroso. Entre estas últimas, destacan la de la llegada de Naylamp con su séquito a la costa de Lambayeque, historia que guarda cierta relación con la narración bíblica de las doce tribus de Israel; la de los amores de Efquen Pisan, hijo del cacique Lambayeque, y Chestan Xecfuin, historia que tiene lugar en medio de los enfrentamientos entre Huáscar y Atahualpa por el poder (Cabello era partidario de este último); y la de la pareja formada por la hermosa Curicuillor, hija de Huáscar Inca, y su amado Quilaco Yupanqui, embajador de Atahualpa. Cuenta el relator que el conquistador Hernando de Soto, uno de los principales capitanes de la hueste de Pizarro, se convirtió en protector de ellos, los llevó consigo a Cajamarca, los hizo bautizar y se casaron. Para darle forma literaria a esta última tradición de carácter oral, el autor pudo seguir el modelo de la novela morisca española (Rose, 2008, pp. 79-93). Isaías Lerner ha identificado también en algunos motivos la presencia de otros modelos: el poema latino *Thebais* de Publius Papinius Statius; Ercilla, Boccaccio, Garcilaso, Ausias March, Bembo y Petrarca (Cabello Valboa, 2011, pp. XVI-XVII).

La leyenda de los amores de Curicuillor y Quilaco debió disfrutar de cierta popularidad en el mundo andino. Fue recogida con variantes en *Armas antárticas* de Juan de Miramontes Zuázola y en el drama quechua *Ollantay*, publicado por vez primera en 1857 (Cabello Valboa, 2011, p. XVI). La voluntad de registrar dichas leyendas se corresponde, además, con el espíritu de la Academia Antártica y su interés por la historiografía de estas regiones meridionales. Cumplían, pues, la doble función de atraer el interés de los lectores y de establecer nexos con el contexto político y social.

El propio Cabello Valboa ha señalado en la *Miscelánea* las principales fuentes de que se sirvió para los aspectos concernientes a la cultura y la historia indígenas, y así lo recoge Luis E. Valcárcel en su edición: se basó en la *Biblia políglota* de Amberes de Benito Arias Montano para fundamentar la teoría ophirita sobre el origen de los primitivos pobladores de América; para los hechos históricos se basó en la *Historia de los Incas* de Cristóbal de Molina, en Cieza de León, Polo de Ondegardo, Fernández de Oviedo, López de Gómara y probablemente en la *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa, con la cual presenta coincidencias. Juan de Valboa, canónigo de la catedral de Lima y fundador de la cátedra de quechua, le asesoró sobre ritos y creencias indígenas; Mateo Yupanqui Inca, vecino de Quito, le proporcionó informaciones sobre

el final del Imperio incaico, de ahí que en la *Miscelánea* se refiera con más detalle los reinados de Túpac Yupanqui, Huayna Cápac y sobre todo a las guerras entre Huáscar y Atahualpa. Durante su estancia en Túcume, en 1581, el curaca Martín Farro Chumbi, hijo de Pedro Cusco Chumbi y descendiente de los señores Capac Chimor, pudo darle a conocer la leyenda de Naylamp. Excepto en la tercera parte de la obra, maneja numerosas autoridades clásicas y cristianas; la inclusión de estas fuentes revela la notable cultura humanística que poseía al tiempo que le proporciona una mayor complejidad al texto.

Los dos manuscritos que existen de la *Miscelánea* se encuentran en bibliotecas de Estados Unidos. El más cercano al original se halla en la biblioteca de la Universidad de Texas en Austin y una copia posterior en la Biblioteca Pública de Nueva York. El peruano Luis E. Valcárcel, uno de sus editores, ha explicado la rocambolesca historia del manuscrito de Texas. Perteneció, en primer lugar, a la biblioteca del conde duque de Olivares; más tarde estuvo en poder del abogado Andrés de Brizuela; y a principios del siglo XIX pasó al monasterio de Monserrat, en Madrid. Con motivo de la celebración del cuarto centenario del Descubrimiento le fue regalado al bibliófilo e historiador mexicano García Icazbalceta, que se encontraba en la capital española. De ese modo, pasó a formar parte del archivo-biblioteca del escritor, cuyos manuscritos compró la Universidad de Texas en Austin. Permaneció inédito hasta el siglo XIX, cuando el bibliófilo e historiador francés Henri Ternaux-Compans publicó una versión parcial y traducida al francés de la tercera parte, luego retraducida al español para la colección Urteaga-Romero. El texto completo fue publicado por primera vez por Jacinto Jijón y Caamaño en 1945; posteriormente, por Luis E. Valcárcel y el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos en 1951; y en 2011, por Isaías Lerner. Esta última edición es la primera que se hace del manuscrito guardado hoy en la Universidad de Texas, Austin, «el más cercano al original» de acuerdo a Lerner (Cabello Valboa, 2011, p. XIX). Las ediciones anteriores se hicieron de la copia que se conserva en la Biblioteca Pública de Nueva York.

2.2 Pedro Pizarro, el soldado escritor

Los datos sobre la biografía de Pizarro que se conocían hasta el momento eran sobre todo los ofrecidos por él mismo en la *Relación*, pero gracias al hallazgo de diversos documentos se han podido completar. Pedro Pizarro, autor de la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571), salió de España, en 1530, con tan solo quince años, acompañando a Francisco Pizarro, su primo. Primero lo sirvió como paje y cuando cumplió la edad se hizo soldado, participó en la toma del Cuzco y siguió en la vida militar. En 1540, después de haber sido vecino de Jauja y el Cuzco, de haber intervenido en las guerras civiles entre pizarristas y almagristas,

siempre en apoyo de los primeros, y, tras haber acompañado a Gonzalo Pizarro en la campaña que dirigió contra Manco Inca, se trasladó a Arequipa, donde se le habían repartido unas tierras e indios de encomienda por su participación en la batalla de las Salinas, pero aún llegaría a tomar las armas en más de una ocasión. Hacia el final de su crónica refiere cómo formó parte del grupo de hombres a caballo que salió al encuentro de Francisco Hernández Girón tras su levantamiento. Pizarro detalla los distintos movimientos y enfrentamientos que hubo entre las tropas del rey y las de Hernández Girón hasta que fue apresado en Jauja.

Escribió esta crónica cuarenta años más tarde de los sucesos de Cajamarca, mientras se encontraba en Arequipa, y la terminó el 7 de febrero de 1571. El 28 de marzo de 1572 le entregó un manuscrito de 32 capítulos al toledano Damasio de Salcedo, quien debía llevarlo hasta la metrópoli y entregarlo a Francisco de Simancas, suegro del autor, o a uno de sus yernos, para que lo presentaran ante Felipe II. El periodo abarcado en la crónica comprendía desde 1530, cuando Pizarro regresa al Perú para emprender la conquista, hasta la prisión de Francisco Hernández Girón. Por haber participado en la toma del Cuzco, se detiene particularmente en este suceso y es uno de los cronistas que con más detalle lo refiere.

Aunque escrita por la propia iniciativa del soldado cronista, la *Relación* obedece a las mismas motivaciones ideológicas que las promovidas por Toledo durante su gobierno, ya que Pizarro defiende sin reservas la legitimidad de la conquista y su carácter providencial; por ello el historiador peruano Guillermo Lohmann Villena deduce que Pizarro no se mantuvo al margen de los debates que por esa época ocupaban a la intelectualidad peruana (Lohmann Villena, 1978, p. IX).

Los historiadores han puesto de relieve la espontaneidad, sinceridad y llaneza de la escritura de Pizarro, rasgos que lo diferencian de los demás cronistas testigos y lo aproximan al estilo de otro soldado escritor, Bernal Díaz del Castillo y su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid, 1632), si bien el del toledano resulta más rudo y plagado de muletillas.¹ El testimonio de Pedro Pizarro —escribe Porras Barrenechea— es de los más veraces y directos que poseemos sobre los actores y hechos de la conquista. Su relato es sencillo, sobrio, a veces con bastante rudeza e imperfección, pero con una naturalidad que excluye todo artificio o disimulación. Dice siempre la verdad, sin eufemismos ni cautelas de cronista oficial (137).

La comparación con Bernal es pertinente porque, además, ambos compusieron sus crónicas muchos años después de haber ocurrido los hechos que relatan; los dos tuvieron un papel marginal en la conquista y se quejaban de no haber recibido

¹ Véase el prólogo de Guillermo Lohmann Villena en Pizarro, 1978, p. XII; y Porras Barrenechea, 1986, p. 134.

las recompensas que merecían. En contraste con estos factores positivos que singularizan su testimonio frente al de los cronistas oficiales, como Jerez o Mena, al dejarse guiar su autor por los recuerdos, la crónica adolece de algunas imprecisiones, elude fijar las fechas exactas y confunde nombres. Sobre las razones que lo llevaron a escribir la crónica habiendo transcurrido tanto tiempo desde que tuvieron lugar los hechos, Lohmann Villena señala la posible influencia de una atmósfera ideológica propicia, en los años 70, destinada a justificar la legitimidad de la Conquista —en que la encuesta promovida por el virrey Toledo en 1570 sobre el pasado prehispánico sería uno de sus jalones—, con la que Pedro Pizarro sintonizaba².

Merecen destacarse el abundante contenido etnológico de la relación y el interés en resaltar las peculiaridades de los diferentes pueblos. Pizarro demuestra haber tenido una extraordinaria capacidad de observación y suficiente curiosidad al comentar las costumbres, ritos funerarios, idolatrías y fiestas de los indios muchos años después de haber vivido la experiencia; se detiene con particular atención en la descripción del modo de vida de las mamaconas o mujeres recluidas en el acllahuasi y no elude los juicios de carácter moral; al contrario, reprueba con frecuencia los vicios y prácticas idolátricas que él relaciona con el diablo. No deja de llamar la atención que el cronista se sintiera atraído por estas descripciones; es probable que —como propone Pierre Duviols— influyera en ello el tiempo transcurrido entre los asuntos relatados y el momento de la escritura, pues Pizarro pudo haber tomado conciencia del interés de estos temas a través de la lectura de Cieza, Gómara o Zárate, que le habrían servido de modelo (ver la «Nota» de Duviols en Pizarro, 1978, p. LXXXIX).

La insistencia del cronista en comentar los «vicios» condenables para un católico y mostrar a Atahualpa como usurpador del reino de su hermano, así como su preferencia por Francisco Pizarro frente a Diego de Almagro, lo acercan a las tesis de Toledo en su empeño de justificar la Conquista. En relación con la muerte de Atahualpa, se propone mitigar la responsabilidad de su primo Pizarro y señalar a Almagro como el verdadero instigador, al convencerlo de que si liberaba a Atahualpa el rey perdería estas tierras; por el contrario, al darle muerte le prestaba un servicio a la Corona; e incluso, para mostrar el pesar que sintió el futuro marqués por esta decisión, afirma que lo vio llorar. No obstante, el comentario que añade el relator evidencia la dificultad de justificar semejante actuación: «Cierito: pocas leyes auían leydo estos señores, pues al infiel, sin auer sido predicado, le dauan esta sentencia» (Pizarro, 1917, p. 63).

² Véase el prólogo de Lohmann Villena en Pizarro, 1978, pp. III-VI. Este mismo autor ofrece numerosas referencias documentales y datos sobre la vida y actividades de Pedro Pizarro (pp. XVIII-XXX) y lleva a cabo un fundamental ordenamiento de los textos y derivaciones de la crónica con los que se plantean no pocas dudas (pp. XXXI-LXXXVII).

La *Relación* se publicó por primera vez en 1844, en el tomo V de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, a cargo de Martín Fernández Navarrete, Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda. Según se explica en una nota añadida debajo del título, se trataba de una copia del manuscrito original hecha por el Dr. Martínez del Villar, regente de la Diputación de Aragón, «quien pudo conocer al autor y copiarla del original». Vargas Ugarte sospecha que los papeles debían pertenecer a la Colección de Muñoz y podían contener errores y omisiones de transcripción (Vargas Ugarte, 1945, p. 164). La reprodujo Eugenio Larrabure en la revista *El Ateneo* de Lima (Primera Época, 1889, tomos 7 y 8). En 1917 fue publicada de nuevo en la *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú* (t. 6), a cargo de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. Pero, la existencia de un prototipo de 32 capítulos y de una versión de 38 incitó a Guillermo Lohmann a plantearse una exhaustiva investigación, que llevaría a cabo a partir de diversos testimonios documentales, para esclarecer la historia textual de la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* y restablecer el texto original. La primera versión de que se tiene constancia, entregada el 28 de marzo de 1572 al toledano Damasio de Salcedo, se perdió y nunca llegó a su destino. El 25 de enero de 1575, ante el mismo escribano, le hace entrega de un manuscrito de 32 capítulos a Hernando Álvarez con la misma finalidad que el anterior. En esta ocasión el autor habría introducido algunos cambios en el título.

Una nueva versión, esta vez en 38 capítulos, llegó a España de una forma tan enigmática que hasta ahora no se ha podido precisar. Lohmann Villena sospecha que esta versión ampliada de seis capítulos más, no del todo justificables, a juzgar por la variedad de contenidos que tratan —de algunos de los cuales ya se había ocupado en capítulos anteriores—, respondían, en particular el capítulo 38, a la voluntad de justificarse y destacar sus méritos en la campaña contra Hernández Girón, pues, «su lealtad podía quedar en entredicho —explica Lohmann— por haber sido uno de los firmantes del poder extendido por los vecinos connotados de Arequipa. Estos, en acta del 13 de diciembre de 1553, proclamaron al cabecilla rebelde como «Procurador General de la ciudad» (Lohmann Villena, 1978, p. XXXV). Dicha acta había aparecido en la *Historia del Perú* (1571) de Diego Fernández de Palencia, más conocido por el Palentino.

En el original utilizado por Lohmann para su edición, que consta de 38 capítulos, hay una apostilla fechada en Madrid en 1742, en la cual se afirma que el manuscrito pertenecía a Joseph Antonio de Ruedas, abogado en la corte española. En 1787, Juan Bautista Muñoz compulsaba con este un códice que pertenecía a la Real Librería y que coincidía en el título, número de capítulos y cantidad de folios. Sin embargo, hacía 1873 el códice ya no figuraba en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional,

por lo que probablemente el que se vendió en Madrid y el de la Real Librería eran el mismo pues presentaban las mismas características. En 1925 una librería anticuaria londinense subastó un manuscrito de la *Relación* adquirido por The Henry E. Huntington Library and Art Gallery (San Marino, California), donde se encuentra actualmente. Aún cita el historiador peruano tres versiones colaterales: el manuscrito de Madrid manejado por Herrera, el de Arequipa por el jesuita Cobo y el de Martínez del Villar en Aragón, que pertenecerían a una misma familia.

Tras la colación sistemática de los textos que pudo tener a su alcance: el traslado impreso en 1844, los fragmentos diseminados de las páginas de Herrera y de Cobo, y el manuscrito de California —la versión defendida por Lohmann—, el historiador peruano demuestra los estragos, errores tipográficos, rectificaciones y censuras que presenta la edición de 1844, la más difundida hasta entonces. Ello le permitió llevar a cabo una edición lo más depurada posible del texto de Pizarro.

3. CONCLUSIONES

Dado que para el estudio de las crónicas se pueden aplicar diferentes criterios, los intentos de clasificación no suelen ser casi nunca satisfactorios del todo. Estos varían según las motivaciones de la escritura, los contenidos, las características textuales y la condición de los autores. En este caso se ha atendido principalmente al contexto de producción de los textos siguiendo de cerca la organización cronológica establecida por Porras Barrenechea en *Los cronistas del Perú*, sin duda, una de las más completas, y el libro fundamental de Franklin Pease, *Las crónicas y los Andes*, entre otras obras consultadas. La conexión entre ambos periodos radica en que los autores de estos textos dejaron de ser simples testigos de la experiencia vivida —como sucedía en las primeras crónicas de las expediciones y conquistas— para transformarse en historiadores interesados en profundizar en el conocimiento del pasado andino. En este sentido, aunque las aportaciones de disciplinas como la antropología y la etnohistoria hayan permitido alcanzar un conocimiento más exacto de la historia de los incas y de los pueblos andinos, ello no invalida el valor testimonial de las crónicas. Por el contrario, más bien permite analizarlas a la luz de los nuevos datos. Además, estos textos resultan imprescindibles para entender la mentalidad de aquellos hombres y su interpretación de los hechos, y, sobre todo, el proceso en que se fue construyendo una imagen del mundo andino a través de parámetros historiográficos europeos que no excluía la incorporación de elementos procedentes de las culturas indígenas. Precisamente, este mismo discurso heterogéneo, articulado a través de múltiples variantes repartidas por la geografía cultural americana, modula la mayor parte de las grandes producciones literarias de Latinoamérica.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de (1590). *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gobierno de los Indios*. Compuesta por el Padre Joseph de Acosta, religioso de la Compañía de Jesús. Sevilla: Casa de Juan de León.
- Acosta, José de (1608). *Historia natural y moral de las Indias...* Madrid: Casa de Alonso Martín.
- Acosta, José de (1752). *Historia natural y moral de las Indias...* Madrid: Imprenta de Pantaleón Aznar.
- Acosta, José de (1894). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Ramón Angles.
- Acosta, José de (1940). *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gobierno de los Indios*. Compuesto por el P. Joseph de Acosta, religioso de la compañía de Jesús. Edición preparada por Edmundo O'Gorman con un prólogo, tres apéndices y un índice de materias. México: FCE. Reimpresión en 1962, 1979, 1986, 2006 con estudio preliminar aumentado. Primera edición electrónica en 2012.
- Acosta, José de (1954). *Obras del Padre José de Acosta*. Edición e introducción de Francisco Mateos. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Acosta, José de (1987). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid: Historia 16.
- Acosta, José de (1998). *Historia natural y moral de las Indias...* Edición de Antonio Quilis. Madrid: Cultura Hispánica.
- Acosta, José de (2008). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: CSIC.
- Aldea Vaquero, Quintín (1993). *El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596-1630)*. Madrid y Lima: CSIC; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Álvarez López, Enrique (1943). La filosofía natural en el Padre José de Acosta. *Revista de Indias*, 4(12), 305-322.
- Álvarez de Toledo, Ínigo (2000). «Culturas indígenas y evangelio en José de Acosta». Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Thesis ad doctorandum in sacra Teología Totaliter edita.
- Anadón, José (1988). El padre Acosta y la personalidad histórica del hermano Lorenzo. *Cuadernos Americanos*, 12(6), 12-38.
- Albertin, Chiara (ed.) (2008). *De las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert.

- Alonso Cortés, Narciso (1949). El cronista Pedro Pizarro. *Revista de Indias*, IX(37-38), 529-539.
- Andrien, Kenneth J. (1986). El corregidor de indios, la corrupción y el estado virreinal en Perú (1580-1630). *Revista de Historia Económica*, IV(3), 493-520.
- Andrien, Kenneth J. (1991). Spaniards, Andeans, and the early colonial state in Peru. En Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno, eds., *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century* (pp. 121-148). Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Aranibar, Carlos (1963). Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII. *Nueva Corónica*, 1, 102-135.
- Baciero, Claudio (1986). La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta. En L. Pereña, coord., *Doctrina Cristiana y catecismos para instrucción de los indios* (pp. 117-162). Madrid: CSIC; Corpus Hispanorum.
- Baciero, Claudio (1988). Acosta y el Catecismo Limense: una nueva pedagogía. En L. Pereña, ed., *Inculturación del indio* (pp. 201-262). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Barros, José Miguel (2011). *Pedro Sarmiento de Gamboa. Avatares de un caballero de Galicia*. Segunda ed. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente.
- Beddall, Bárbara G. (1977). El P. José de Acosta y la posición de su *Historia Natural y Moral de las Indias* en la historia de la ciencia. Introducción a José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, edición facsimilar de la edición príncipe de 1590. Serie Clásicos Científicos Españoles del Renacimiento N° 1. Valencia: Hispaniae Scientiae.
- Burgaleta, Claudio M. (1999). *José de Acosta, S.J (1540-1600). His Life and Thought*. Chicago: Loyola Press.
- Cabello Valboa, Miguel (1840). *Miscelánea antártica*. La primera edición es una traducción al francés de la tercera parte, publicada por Henri de Ternaux-Compans en el volumen XV de sus *Voyages, relations et memoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*. París: Arthur Bertrand.
- Cabello Valboa, Miguel (1945). *Miscelánea antártica*. En, *Obras*. Edición e introducción de Jacinto Jijón y Caamaño. Quito: Ecuatoriana.
- Cabello Valboa, Miguel (1951). *Miscelánea antártica*. Introducción de Luis E. Valcárcel. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología.
- Cabello Valboa, Miguel (2011). *Miscelánea antártica*. Edición, introducción y notas de Isaías Lerner. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Carracido, José R. (1899). *El P. José de Acosta y su importancia en la literatura científica española*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Coello de la Rosa, Alexandre (1998). Génesis y desarrollo de las relaciones de poder en el Perú virreinal. *Revista de Historia de América*, 120, 85-107.

- Coello de la Rosa, Alexandre (2000). *El barro de Cristo. Entre la Corona y el Evangelio en el Perú virreinal (siglo XVI)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Coello de la Rosa, Alexandre (2005). Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600). *Colonial Latin American Review*, 14(1), 55-81.
- Del Pino, Fermín (1978). Contribución del P. Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo. *Revista de Indias*, 38, 507-546.
- Del Pino, Fermín (1982). Culturas clásicas y americanas en la obra del P. Acosta. En Francisco de Solano y Fermín del Pino Díaz, eds., *América y la España del siglo XVI*, t. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Del Pino, Fermín (1992). Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico jesuita. En Berta Ares y otros, eds., *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Del Pino, Fermín (2000). La *Historia natural y moral de las Indias* como género: orden y génesis literaria de la obra de Acosta. *Histórica*, XXIV(2), 295-326.
- Del Pino, Fermín (2008). Estudio introductorio a *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín Del Pino-Díaz (pp. XVII-LVI). Madrid: CSIC.
- Duviols, Pierre (1978). Lo indígena en la *Relación* de Pedro Pizarro. En Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* (pp. XCI-XCIII). Lima: PUCP.
- Elliott, John H. (1984 [1970]). *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. Trad. Rafael Sánchez Mantero. Madrid: Alianza.
- Esteve Barba, Francisco (1968). *Crónicas peruanas de interés indígena*. Trad. Rafael Sánchez Mantero. Madrid: Atlas.
- Firbas, Paul (2000). Escribir en los confines: épica colonial y mundo antártico. En José Antonio Mazzotti, ed., *Agencias criollas. La ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas* (pp. 265-287). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Firbas, Paul (2004). La geografía antártica y el nombre del Perú. En K. Kohut y S.V. Rose, eds., *La formación de la cultura virreinal. Tomo II: El siglo XVII* (pp. 265-287). Frankfurt: Vervuert.
- Firbas, Paul (2013). Las fronteras de la *Miscelánea antártica*: Miguel Cabello Balboa entre la tierra de Esmeraldas y los Chunchos. En Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna, eds., *Hombres de a pie y de a caballo (Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)* (pp. 77-95). Nueva York: IDEA.
- Fossa, Lydia (2006a). *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto de Estudios Peruanos.
- Fossa, Lydia (2006b). Polo Ondegardo. En *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española* (pp. 175-221). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto de Estudios Peruanos.

- González Díaz, Soledad (2012). Genealogía de un origen: Túbal, el falsario y la Atlántida en la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa. *Revista de Indias*, LXXII(255), 497-526.
- González Pujana, Laura (1999). *Polo de Ondegardo: un cronista vallisoletano en el Perú*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Hampe Martínez, Teodoro (1998). Un jurista castellano en el encuentro de dos mundos: vida, negocios y descendencia del Licdo. Polo Ondegardo. *Revista de Historia del Derecho Ricardo Levene*, 34, 225-252.
- Hanke, Lewis (1946-1947). Viceroy Francisco de Toledo and the just titles of Spain to the Inca Empire. *The Americas*, 3, 3-19.
- Jiménez de la Espada, Marcos (ed.) (1879). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid: Imprenta y Fundación de M. Tello.
- Jiménez de la Espada, Marcos (ed.) (1965). *Relaciones geográficas de Indias*. Perú IL Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Julien, Catherine (2009). Polo de Ondegardo y el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas*, *Histórica*, 33(2), 7-28.
- Kermele, Nejma (2012). *Constructions des espaces économiques et réécritures de l'Histoire dans le Pérou de la seconde partie du XVIe siècle, e-Spania*. Consulta: 2 de junio de 2015. <http://e-spania.revues.org/21923>; DOI : 10.4000/e-spania.21923.
- Lerchner, Carlos (1994). Colonización simbólica y ficción de continuidad en la *Miscelánea antártica* de Miguel Cabello Valboa. En *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana I*, coordinado por Joaquín Marcos. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU.
- Lerner, Isaías (2003). Las misceláneas renacentistas y el mundo colonial americano. *Lexis*, XXVII, 217-232.
- Lerner, Isaías (2005). Saberes viajeros: Las misceláneas y el Nuevo Mundo. En Juan Mata Caballero y otros, eds., *La maravilla escrita. Torquemada y el siglo de oro* (pp. 15-32). León: Universidad de León.
- Lerner, Isaías (2010a). La *Miscelánea antártica* y el origen de los pueblos del continente americano. *Edad de Oro*, XXIX, 137-148.
- Lerner, Isaías (2010b). Teorías de Indios: los orígenes de los pueblos del continente americano y la Biblia Políglota de Amberes (1568-1573). *Colonial Latin American Review*, 19, 231-245.
- Levillier, Roberto (1935-1942). *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra [1515-1582]*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Levillier, Roberto (1942). *La «Historia india» de Sarmiento de Gamboa que la mandó escribir [el Virrey F. de Toledo], cotejada con los «Comentarios» de Garcilaso y otras crónicas*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

- Lohmann Villena, Guillermo (1965). Juan de Matienzo, autor del «Gobierno del Perú» (su personalidad y su obra). *Anuario de Estudios Americanos*, XXII, 767-886.
- Lohmann Villena, Guillermo (1978). Consideraciones preliminares a Pedro Pizarro. En Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* (pp. I-LXXXVII). Lima: PUCP.
- Lopetegui, S.J., León (1942). *El padre José de Acosta y las misiones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MacCormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Markham, Clements R. (1873). *The Fables and Rites of the Incas*. Londres: Hakluyt Society.
- Mateos, Francisco (1944). Introducción a las *Obras del Padre José de Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Mazzotti, José Antonio (1996). *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Means, Philip Ainsworth (1928). *Biblioteca Andina*. New Haven, Connecticut: Academy of Arts and Sciences.
- Millones, Luis; Virgilio Galdo G. & Anne Marie Dussault (1981). Reflexiones en torno al romance en la sociedad indígena: Seis relatos de amor. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, VII, 7-28.
- Mills, Kenneth (1997). *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.
- Miloslavich Tupac, Diana (2002). El personaje de Curicuillor/Curicoyllor en *Miscelánea antártica y Armas antárticas*. En *Historia de las mujeres en América Latina* (pp. 69-85). Murcia: Universidad de Murcia.
- Molina, Cristóbal de (1943). *Las crónicas de los Molinas*. Prólogo bio-bibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico bibliográfico por Raúl Porras Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza. Los pequeños grandes libros de historia americana, tomo IV. Lima: Lib. e imp. D. Miranda.
- Molina, Cristóbal de (1988). *Fábulas y mitos de los Incas*. edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.
- Molina, Cristóbal de (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Paloma Jiménez del Campo, transcripción de Paloma Cuenca Muñoz, coordinación de Esperanza López Parada. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert.
- Morales, Ernesto (1932). *Sarmiento de Gamboa, un navegante español del siglo XVI*. Barcelona: Araluce.
- Murra John V. (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP.

- Nuevo Ábalos, José Luis (1997). Miguel Cabello Valboa (1536?-1606?): un poeta archidonés en la Academia Antártica de Lima en el siglo XVI. *Revista de Estudios Antequeranos*, 10, 335-346.
- Nuevo Ábalos, José Luis (2009). *Miguel Cabello Valboa (1536-1606) o la invención de la novela incaica*. Madrid: Personal.
- Ondegardo, Polo de (1584 [1559]). Tratado y aueriguación sobre los errores y supersticiones de los indios. En *Confessionario para los curas de Indios*. Lima: Antonio Ricardo.
- Ondegardo, Polo de (1917a [1561]). La relación de los adoratorios de los indios en los cuatro ceques, en Horacio Urteaga y Carlos A. Romero, eds., *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, vol. IV. Lima: s/e.
- Ondegardo, Polo de (1917b [1562]). Ordenanzas de las minas de Guamanga, en Horacio Urteaga y Carlos A. Romero, *Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú* (IV, pp. 139-151). Lima: Sanmartí.
- Ondegardo, Polo de (1917c [1572?]). *Traslado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo de Ondegardo cerca del linaje de los Incas y cómo conquistaron*. En Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, *Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú* (IV, pp. 95-138). Lima: Sanmartí.
- Ondegardo, Polo de (1872 [1571]). Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. En *Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía, 1864-1884*. Vol. 17. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Ondegardo, Polo de (1940 [1561]). Relación sobre la perpetuidad de las encomiendas dirigida al Licenciado Briviesca de Muñatones. *Revista Histórica de Lima*, XII, 125-196.
- Ondegardo, Polo de (1990). *Notables daños de no guardar a los yndios sus fueros... [1571] (El mundo de los incas)*. Edición de Laura González y Alicia Alonso. Madrid: Historia 16.
- Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza América.
- Pease G.Y., Franklin (1988). Las crónicas y los Andes. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14, 195-213.
- Pease G.Y., Franklin (1995). *Las Crónicas y los Andes*. Lima-México D.F.: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero-Fondo de Cultura Económica.
- Pérez de Tudela y Bueso, Juan (1964). Estudio preliminar a la *Relación del descubrimiento y Conquista del Perú*. En *Crónicas del Perú* (pp. 161-165). Biblioteca de Autores Españoles, tomo CLXVIII. Madrid: Atlas.
- Pizarro, Pedro (1844). *Relación del descubrimiento y conquista del Perú, y del gobierno y orden que los naturales tenían, y tesoros que en ella se hallaron: y de las demás cosas que en él han sucedido hasta el día de la fecha. Hecha por Pedro Pizarro conquistador y poblador destes*

- dichos reinos y vecino de la ciudad de Arequipa. Año 1571.* En D. Martín Fernández Navarrete, D. Miguel Salvá y D. Pedro Sainz de Baranda, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. V (pp. 201-388). Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.
- Pizarro, Pedro (1917). *Descubrimiento y conquista del Perú.* En Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, eds., *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, t. VI. Lima: Sanmarti.
- Pizarro, Pedro (1964). *Relación del descubrimiento y conquista del Perú.* En Juan Pérez de Tudela y Bueso, ed., *Crónicas del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles, t. CLXVIII. Madrid: Atlas.
- Pizarro, Pedro (1978). *Relación del descubrimiento y conquista del Perú.* Edición, Consideraciones Preliminares de Guillermo Lohmann Villena y Nota de Pierre Duviols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Porras Barrenechea, Raúl (1986). *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos.* Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G.Y. Revisada, aumentada y actualizada por Oswaldo Holguín Callo. Lima: Biblioteca Peruana.
- Riaño, Juan F. (1893). *Historia del reino de los Incas* por Pedro Sarmiento de Gamboa, existente en la Biblioteca de Göttingen. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 22, 527-533.
- Rivara de Tuesta, María Luisa (1970). *José de Acosta, un humanista reformista.* Lima: Universo.
- Rodríguez Arenas, Flor María (1988). La narración indígena en las crónicas de Indias: un caso en la *Miscelánea antártica*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV, 195-213.
- Romero, Carlos A. (1943). Prólogo bio-bibliográfico. Los dos Cristóbal de Molina. En Cristóbal de Molina, *Las crónicas de los Molinas* (pp. V-XXVI). Lima: D. Miranda. Este mismo estudio había aparecido previamente en la copia que Horacio Urteaga y Carlos A. Romero editaron en Lima de la versión paleográfica de Cipriano Coronel Zegarra, en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, t. I, serie I. Lima (1916).
- Rose, Sonia (1999). Los amores de Quilaco Yupanqui y la hermosa Curicúillor. Raigambre europea de una historia de tema incaico. En B. Lavallé, ed., *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale* (pp. 119-137). París: Presses Universitaires de la Sorbonne Nouvelle.
- Rose, Sonia (2000). Una historia de linajes a la morisca: los amores de Quilaco y Curicúillor en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa. En K. Kohut y S.V. Rose, eds., *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial* (pp. 189-209). Frankfurt y Madrid: Vervuert; Iberoamericana.
- Rose, Sonia (2008). Hacia un estudio de las élites letradas en el Perú virreinal: el caso de la Academia Antártica. En Jorge Myers, ed., *Historia de los intelectuales en América Latina*. Serie dirigida por Carlos Altamirano (pp. 79-93). Buenos Aires: Katz.

- Santisteban Ochoa, Julián (1946). *Los cronistas del Perú*. Contribución al estudio de las fuentes peruanas. Ediciones conmemorativas al CCL Aniversario de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco. Cuzco: Talleres Gráficos de la Librería Domingo Miranda.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988). *Viajes al Estrecho de Magallanes*. Introducción, transcripción y notas de M^a Justina Sarabia Viejo. Madrid: Alianza.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (2001). *Historia de los incas*. Prólogo de Ramón Alba. Madrid: Miraguano; Polifemo.
- Sequeiros, Leandro (2000). El Padre José de Acosta (1540-1600), misionero, naturalista y antropólogo en la América hispana. *Proyección*, 196, 63-74.
- Shepherd, Gregory J. (2002). *An Exposition of Jose de Acosta's Historia natural y moral de las Indias, 1590. The Emergence of an Anthropological Vision of Colonial Latin America*. Nueva York: Edwin Mellen.
- Sievernich, Michael (1993). La visión teológica del Nuevo Mundo en la obra de José de Acosta. *Stromata*, 49(1-2), 185-201.
- Sreffén, Hans (1911). Anotaciones a la *Historia indica* del capitán Pedro Sarmiento de Gamboa. *Anales de la Universidad de Chile*, enero de 1911, 1107-1214.
- Thayer Ojeda, Tomás (1913a). Estudio biográfico seguido de la *Relación de las fábulas*. Versión paleográfica basada en una copia hecha por Claudio Gay. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, III(5), 112-190.
- Thayer Ojeda, Tomás (1913b). Cristóbal de Molina. Rectificación, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 7, 89-90.
- Torre y López, Arturo E. de la (1991). Dos cronistas vallisoletanos: Acosta y Polo de Ondegardo. Sus informaciones sobre idolatrías. En *Castilla y León en América. Actas del IV Congreso de Americanistas Españoles* (III, pp. 259-278). Valladolid: Caja España.
- Urteaga, Horacio H. & Carlos A. Romero (1916a). *Los cronistas de la conquista*. Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú. Vols. III y IV, Lima: Sanmartí.
- Urteaga, Horacio & Carlos A. Romero (1916b). Copia de la versión paleográfica de Cipriano Coronel Zegarra. En *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, t. I, serie I. Lima: Sanmartí.
- Vargas Ugarte, Rubén (1941). *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima: Tipografía Peruana.
- Vargas Ugarte, Rubén (1945). *Historia del Perú. Fuentes*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- Vargas Ugarte, Rubén (1951-1954). *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 vols. Lima: Tipografía Peruana.

LITERATURA DE LA EVANGELIZACIÓN: CATECISMOS, CONFESIONARIOS Y SERMONES

Regina Harrison

Universidad de Maryland, College Park

—¿Padre, qué te cansas en quitarnos los Ídolos? Llévate ese cerro si puedes, que ese es el Dios que adoro.

(Patiño, 1649 [1648])

El diálogo anterior, entre un cura y un indígena andino, nos revela que la conversión de la población nativa aún no se había terminado a mediados del siglo XVII. En la mayor parte de la literatura religiosa de la época colonial rara vez se oye la voz de los indígenas conversos (Griffiths, 1996, p. 26). Estos textos, en su mayor parte, consisten en publicaciones de los decretos de los concilios provinciales, cartas e historias escritas por las diócesis y las órdenes religiosas, así como materiales abundantes para ser usados en catecismos, sermones y manuales de la Iglesia (véase Harrison, 2008). Muchos de estos materiales concitan el interés de historiadores, abogados, lingüistas o antropólogos, pero también el del lector no especializado, pues este podría encontrar en esos textos, por ejemplo, los orígenes de la construcción de la nación y de la identidad regional, o los contextos de la etnicidad y las definiciones del catolicismo en contraste con las creencias manifestadas por la población indígena. La literatura de los concilios es pragmática y de expresión directa, mientras que las páginas de los manuales de confesión y de los sermones se prestan a un lirismo que invita a una interpretación simbólica basada en las dos culturas: la europea y la indígena. Los fragmentos seleccionados que se utilizan en este ensayo provienen de una variedad de fuentes escritas y revelan el entusiasmo del 'proyecto' de evangelización, la estandarización de los artículos de fe para ayudar en conversiones masivas, y el uso del bilingüismo en las canciones, sermones y oraciones.

1. LOS CONCILIOS PROVINCIALES CATÓLICOS, LIMA

Mucha atención se presta a las actas y las deliberaciones del Concilio de Trento (Italia) como solución concreta a las reclamaciones críticas de los evangelistas protestantes, preocupados por la corrupción evidente en la Iglesia. Entre 1545 y 1563, los obispos y otros representantes eclesiásticos fueron invitados por el Papa para analizar la situación de la Iglesia europea y la estructura de la misión evangélica en ultramar. En estas sesiones se debatieron nuevas reformas obligatorias: que no se les permitiera a los clérigos una ausencia de la doctrina por más de dos meses; que se requiriera el uso de vestimenta religiosa y no civil; que no se aceptase a nadie en las órdenes sin mostrar evidencia de tener fondos para mantenerse (un beneficio); y la absoluta prohibición de concubinato. Además, se esperaba que los clérigos comprendieran mejor las enseñanzas de la doctrina, para extender la verdad de Dios entre los creyentes cristianos. Por supuesto, el interés y escrutinio de los protestantes evangélicos rebeldes contribuyó a este examen de la fe y la consolidación del dogma.

Los concilios provinciales limenses (1551, 1567, 1582, 1591, 1601, 1772) brindaron ocasiones propicias para la reunión de los obispos con los gobernantes regionales, a fin de discutir los motivos de la evangelización misionera. Las deliberaciones, bien ordenadas y clarificadas, pueden consultarse en tres volúmenes publicados por Rubén Vargas Ugarte (1951-1954). El adoctrinamiento de los indígenas es el tema de numerosas páginas, pero también hubo muchos comentarios sobre la responsabilidad del clérigo y el comportamiento religioso de los españoles residentes en el virreinato de Perú. Las actas del Primer Concilio establecieron el programa de la catequesis, delineando para los curas la metodología de conversión. Los nuevos cristianos indígenas tendrían que recitar de memoria los textos más importantes del Credo, el Paternóster, el Ave María, los diez mandamientos y la información didáctica de las cartillas. Como se consideraba que los indígenas tenían una ‘capacidad limitada’, no se les permitía tomar la comunión (la Eucarística), pero se insistía en su participación en otros sacramentos como el bautismo, la confesión o el matrimonio (Constitución 14 de 1551, en Vargas Ugarte, 1951, I, p. 14). La descripción del bautismo en estas páginas de las actas nos da una idea de la reglamentación. El sumario del II Concilio explica que el sacramento tenía que llevarse a cabo dentro del edificio de la iglesia, que el bebé debía tener la edad de ocho días y que los adultos debían tener plena conciencia del acto (I, p. 225). Igualmente, el II Concilio mandaba que se hiciera un cambio de nombres para sustituir los apellidos paganos con nombres cristianos: «se prohíbe en general que lleven los nombres de su gentilidad o superstición» (Lisi, 1990, p. 133).

El Tercer Concilio, de acuerdo a sus actas, no excluía a las mujeres con ascendencia española, a las monjas no se les daba licencia para hablar con los seculares, y los clérigos no podían frecuentar los locutorios de las monjas sin permiso del prelado. Exhortaban a las madres de familia a que llevaran a sus hijas a misa y no las dejaran en casa al cuidado de las esclavas. Aparecen también consejos dirigidos a moldear el comportamiento de las solteras: que se comporten con «modestia, silencio, sobriedad cristiana de vestimenta y de la forma de sentarse» (Lisi, 1990, p. 193).

Los estudios contemporáneos se han concentrado en las Actas del Tercer Concilio Limense (1582) por su énfasis categórico en la conversión indígena. Al ser convocados por el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, los miembros del Concilio implementaron las reformas necesarias del Concilio de Trento rescribiendo las normas del catecismo y la administración de los sacramentos. Decidieron definitivamente que los indígenas de las doctrinas debían recibir instrucción en su idioma nativo. Por esta razón los mestizos colaboraron en el programa de evangelización, principalmente en la traducción del corpus oficial. Sin embargo, a pesar de su valor como traductores, la ordenación o incorporación de los mestizos a la vida eclesiástica era un asunto de mucha discusión, con innumerables opiniones en pro y en contra a lo largo de los años. Al final, la política de la Corona y de las órdenes religiosas —con la excepción de los mercedarios— determinó no permitir la ordenación de los mestizos.

2. LAS PUBLICACIONES DEL III CONCILIO EN 1584-1585

2.1 *Doctrina cristiana* (1584)

Un equipo de traductores colaboró para elaborar los dos textos principales de 1584, la *Doctrina cristiana y Catecismo para instrucción de Indios* [1584], con traducciones en quechua y aimara¹. Esta versión trilingüe, obligatoria para las doctrinas de indígenas, contenía: (1) las oraciones básicas, los artículos de fe, los mandamientos, las categorías de las virtudes y los pecados y una confesión general; (2) un catecismo menor (para los rudos —con dificultad para aprender—); (3) una Suma de la Fe, con un silabario; (4) un catecismo mayor con una explicación del Credo, los sacramentos, los mandamientos y la oración del Padre Nuestro. Se esperaba que los conversos indígenas se supieran de memoria las preguntas y las contestaciones religiosas. El programa didáctico de 1584 está claramente orientado a ayudar en la alfabetización

¹ Aunque existen muchas ediciones facsímiles de estas publicaciones, cito de la edición normalizada, editada por Juan Guillermo Durán (1990[1584]). En otras circunstancias, las citas pertenecen a mis propias versiones modernizadas. Los títulos, en cambio, siempre se describen con la ortografía colonial.

de los nuevos cristianos; por eso existe una estructura de interrogación lógica y un instrumento para los nuevos lectores, el silabario:

Vocales: a.e.i.o.u.

Ba be bi bo bu. Ca ce ci co cu. Da de di do du. Fa fe fi fo fu.

Ga ge gi go gu. Ha he hi ho hu. Ja je ji jo ju. La le li lo lu. Ma me...

(Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 470).

Una comparación de los dos catecismos nos revela diferentes tratamientos de los artículos de fe; se nota que en el *Catecismo breve* hay un comentario muy reducido sobre el catolicismo. Por ejemplo, para aquellos «rudos y ocupados», la explicación de la Trinidad es sucinta y al punto:

Porque de estas tres personas, el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo. Y el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo no es el padre ni el Hijo. Pero todas estas tres personas tienen un mismo ser, y así son no más de un solo Dios (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990a, p. 466).

La breve plática que sigue contiene una amonestación contra la adoración de otros dioses:

Este es el Dios verdadero y no hay otro Dios; y todos los demás [dioses] que adoran las otras gentes fuera de los cristianos, son falsos y vanos (p. 469).

En cambio, el *Catecismo mayor* amplifica la elucidación en una manera muy incisiva:

Pues ¿cómo son tres y un solo Dios?

Porque ninguna de esas tres Personas es la otra, y cada una de ellas es Dios, y todas tres son un mismo Dios, porque tienen un mismo ser y poder y divinidad, sin que haya en ellas mayor ni menor.... (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990b, p. 474).

Así que, desde la pregunta hasta la contestación, la sintaxis gramatical enfatiza los cambios sutiles en la dicción expuestos en las dos versiones. La primera cita expresa una Trinidad concebida como tres personas unificadas en un cuerpo («tres personas, y... de un solo Dios»), imaginada en forma muy concreta. El *Mayor*, en cambio, presenta una respuesta menos ingenua, más conceptual y, sobre todo, realiza la interpretación de la igualdad (todos los tres son iguales), dejando claro que la relación de poder no depende de una subordinación inherente entre padre e hijo.

En la formulación de los dos catecismos, se hace evidente el conocimiento que los miembros de la iglesia tenían de las creencias paganas andinas. Por ejemplo, esta interrogación extraída de las páginas del *Catecismo breve*, pregunta inocentemente, pero a la vez, revela el sistema de fe entre los nativos: «¿Pues, el sol, la luna, estrellas, lucero, rayos, *guacas* y cerros no son Dios?» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990a, p. 466). Es notable en esta indagación filosófica que la mención de la designación andina del espacio sagrado (*guaca*) se incluye con la lista de otros elementos sagrados como las entidades celestes y terrestres. El sol y la luna son deidades obvias para los españoles invasores desde el momento de la conquista; las otras deidades no tanto. Poco a poco se dieron cuenta los españoles del complejo sistema de constelaciones y de fenómenos naturales que merecían la adoración de las multitudes andinas. Como bien lo ha estudiado Gary Urton, estas entidades andinas requerían nuevas categorías de observación que difieren de los conceptos europeos como, por ejemplo, se nota al observar la constelación de la nube oscura (de la llama) que aparece en la Vía Láctea. Para discernir este complejo astronómico, no se mira a las estrellas (una visión europea), sino a las manchas negras entre las estrellas que nos dan la forma del animal (Urton, 1981, pp. 169-191). También «rayos» se escribe en este texto en plural, no en singular, para representar la creencia andina en una divinidad tripartita que los clérigos habrían llegado a entender.

La contestación a la pregunta, en ambos textos, es consistente pero cambia el tono de la explicación. Por ejemplo, el *Breve* provee una narración de las cosas hechas por Dios y asegura que la humanidad puede aprovecharse de este don de Dios (véase Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990a, p. 468), mientras el *Mayor*, después de mencionar las creaciones de la divinidad, exhibe un tono amenazante que construye la imagen de un Dios que castiga el pecado de adorar a los dioses andinos (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 475): «Nada de eso es Dios, y quien lo adora, enoja a Dios y le quita su honra, cometiendo contra Él grandísimo pecado y ofensa».

Al leer estos fragmentos de los catecismos es obvio que la tarea de la evangelización fue problemática para los teólogos y para los traductores. Como ya se vio en la explicación de la Trinidad, el concepto del padre y el hijo es bien entendido como dos entidades distintas. Pero por supuesto la combinación de estas tres esencias en un solo cuerpo requería de una terminología muy especializada basada en la doctrina cristiana. Así se lee en la introducción de 1584: «Y aunque hay algunos expertos en la lengua, hay empero pocos que lo sean juntamente en letras sagradas» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 458). Por esta razón, un conjunto de expertos fue seleccionado y ellos firmaron sus nombres en la conclusión de la *Doctrina cristiana* de 1584: Juan de Balboa, Alonso Martínez, Bartolomé de Santiago,

y Francisco Carrasco. La fidelidad de la traducción fue aprobada por otros expertos: Juan de Alamaraz, Pedro Bedón, Alonso Díaz, Lorenzo González, Blas Valera, y Martín de Soto. Pero hubo que hacer concesiones; la selección léxica era muy difícil ante la realidad de las lenguas regionales. Se vislumbra esta dificultad en el comentario sobre los compromisos léxicos:

[...] aunque hubiese cosas, que por ventura se pudiesen decir mejor de otra suerte (que forzoso es que haya siempre en esto de traducción diversas opiniones), pero ha se juzgado, y lo es menos inconveniente, que se pase por alguna menos perfección que tenga por ventura la traducción; que no dar lugar a que haya variedad y discordias,... (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 458).

Afortunadamente, las «Annotaciones» añadidas a los textos doctrinales de 1584 nos permiten trazar los procesos intelectuales detrás de la selección de las equivalencias quechuas o aimaras para el vocabulario español. Muchas veces las «Annotaciones» presentan el caso de una traducción «sentido por sentido más que palabra por palabra» (Acosta, 1985, p. 167). Esta sección de los catecismos ofrece un vocabulario de conceptos difíciles, en orden alfabético de la «A» hasta la «Y», y también comentarios acerca del estilo para tener una expresión elegante o familiar a partir de un contexto u oración ejemplar. Al escoger sus equivalencias, los lexicógrafos apreciaban una visión del mundo estrictamente indígena. Notable es su sorpresa ante el hecho de que no haya vocabulario genérico para la entidad «animal» en quechua, una distinción tan necesaria para hacer comparaciones entre los humanos (gente capaz de razonar) y los no humanos (los animales) que carecen de esa capacidad: «Llamacuna nina, como los carneros se toma esta especie, por todo género de animales, porque no hay en esta lengua vocablo que signifique animal o bestia» (Acosta, 1985, p. 173). Diego González Holguín, el lexicógrafo jesuita, autor del enorme diccionario quechua de 1608, da fe de los obstáculos para traducir las configuraciones europeas: «Adviértese que los indios no tenían vocablos de todo lo espiritual ni vicios, ni virtudes, ni de la otra vida y estados de ella, y este Vocabulario da copia de esto, que es muy necesario para predicar y catechizar» (González Holguín, 1989, p., 10).

2.2 Los *Confessionarios*

2.2.1 Confesiones prehispanicas

Los cronistas europeos frecuentemente describían la existencia del rito de confesión entre los nativos andinos. Los clérigos agustinos figuraban entre los primeros en afirmar que, ya desde antes de la llegada de los españoles, las poblaciones originarias solían confesarse (Estenssoro Fuchs, 2003, pp.36-37). Sin embargo, la fuente más importante sobre la confesión, la del licenciado Polo de Ondegardo, advertía que los

nativos de la sierra y de la costa practicaban una ceremonia de la confesión, bañándose en los ríos o en los pozos, con la seguridad de que se limpiaban de los pecados. Así que los españoles observaron ahí una práctica semejante al sacramento de los moros (el *guadoi*), en la cual se libraban de los pecados. El manuscrito «Los errores y supersticiones de los Indios sacadas [sic] del Tratado y averiguación» de Ondegardo [1585], ofrece muchos detalles de la penitencia entre los nativos andinos. Los penitentes se dirigían a un confesor o confesora; «confesaban vocalmente», especialmente en las regiones del lago Titicaca y en Collasuyo (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990e, p. 567). El confesor, denominado *ychuri*, descubría los pecados a través del uso de ritos mágicos y al examinar las entrañas de ciertos animales. Además se usaba una piedra especial que se frotaba en la espalda de cada penitente, permitiendo una confesión completa de todos los pecados. Igual al sacramento cristiano, el confesor indígena respetaba los derechos de la privacidad («tenían obligación al secreto») y al concluir la ceremonia el *ychuri* administraba la penitencia como castigo a los actos de transgresión («algunas veces ásperas»). El Inca nunca fue obligado a confesarse ante nadie, excepto ante Inti (dios del Sol) que por sí mismo se comunicaba con el poderoso Viracocha (Ondegardo, en Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990e, p. 567). Otros religiosos notables comentaron la existencia de una ceremonia de confesión prehispánica: José de Acosta, por ejemplo, utilizó las observaciones de Ondegardo y las escribió en sus textos sobre la confesión andina y los confesores indígenas; Martín de Murúa también utilizó los informes de Ondegardo. Estos eclesiásticos aceptaron un sistema religioso indígena que creía que la enfermedad, la mala suerte y la persecución social eran castigos por un comportamiento pecaminoso o una violación de las normas establecidas. Sin embargo, jamás aceptaron la confesión realizada ante los confesores indígenas (*ychuris*), porque un sacerdote cristiano tenía que ser el receptor.

Las piedras y la paja servían a los confesores indígenas como instrumentos para extraer una buena confesión o para verificar una confesión amplia y completa. En testimonios de la región de Cajamarca es notable encontrar que a mitad del siglo XVII todavía se practicaba la confesión no cristiana. Por ejemplo, en San Juan de Otuzco, los documentos explican que tanto hombres como mujeres se confesaban delante de unas cuevas que contenían los restos de sus antepasados ancestrales. En esta circunstancia los *ychuris* agarraban un puñado de paja para luego confirmar si el conteo resultaba en un número par, indicando así una confesión completa; en cambio, un número impar indicaba una confesión incorrecta. Para concluir el rito, el *ychuri* escupía encima de la paja, luego añadía una mezcla de *curi callanta* (concha molida) y *pasca* (piedra blanca molida) encima de la paja, para entonces tirarlo todo afuera. Después, solía mezclar la materia de la concha molida y el polvo de la piedra blanca con una harina blanca que se pegaba al cabello, a la cara y las manos del penitente (Duviols, 2003, p. 228).

Un testigo nativo en otro caso declaró que un *ychuri* utilizó una soga con muchos nudos para pegar al penitente cinco veces porque la paja resultó sin par, indicando así su decepción ante esta confesión (Duviols 2003, p. 240). Este mismo testigo, llamado Andrés Chaupi Yauri, también relata los detalles de una ceremonia en la que se utilizaba la paja para determinar la calidad de la confesión (buena o mala), y el uso de montones de maíz para indicar el pecado particular del penitente (Duviols, 2003, p. 242). Pero la forma específica de confesión pagana siempre difiere de acuerdo a la región, antes y después de asentarse las misiones católicas.

Para Estenssoro Fuchs, estos informes acerca de la existencia de la ceremonia de confesión (casi cristiana) en la época prehispánica fueron el resultado del deseo de los clérigos por prefigurar la llegada del cristianismo en el nuevo mundo americano o fueron el resultado de una colaboración simbiótica de los intérpretes indígenas al traducir los sacramentos. Está convencido, por otro lado, de que hubo una ceremonia ritual indígena para resolver asuntos de mala suerte o suavizar el rencor de las deidades: «Si la confesión prehispánica existía, se trataba en realidad de un complejo de rituales para contrarrestar males y enfermedades, y la ‘confesión’ propiamente dicha era el rito adivinatorio (vinculado frecuentemente con animales) que permitía identificar la transgresión de las normas o la ruptura de los pactos con los *huaca* causante de la desgracia» (Estenssoro Fuchs, 2003, pp. 208-209). Es cierto que los textos que describían las confesiones aluden a un tiempo de sequía, a la caída de granizo y la destrucción de la cosecha, o a una falta de armonía política y social. En estas circunstancias los miembros de la comunidad eran obligados a comparecer ante un confesor *ychuri* porque se sospechaba que habían cometido un pecado grave; los actos de penitencia prescritos o los medios de obtención del perdón de los pecados variaban en cada región (un baño en el río, la quema de la ropa), antes y después del arribo de los misioneros españoles.

2.2.2 Páginas suplementarias encuadradas al *Confessionario* de 1585

El campo de la semántica quechua elaborada para su uso práctico en las publicaciones de 1584 se complementa con las traducciones del *Confessionario para los curas de indios* [1585]. Siendo uno de los sacramentos católicos típicos, la confesión no se permitía sin la preparación previa del penitente, de forma similar a las enseñanzas religiosas antes del bautismo. Por eso las páginas introductorias al *Confessionario* enfatizan lo que tenían que saber antes de entrar a confesarse: conocimiento del sacramento de bautismo, un sumario (oral) de la doctrina cristiana, la capacidad de rezar las oraciones del Padrenuestro, del Ave María y recitar el Credo. Si el sacerdote español descubría algunas deficiencias, extendía el periodo de preparación para aumentar el saber/conocimiento de los indígenas hasta cierto límite temporal.



Ilustración 1. Portada del *Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus ritos* (Lima, 1585) cuya introducción enfatiza la preparación para recibir este sacramento. Cortesía de la Biblioteca Nacional del Perú.

Muchas interrogaciones pertinentes a la residencia, al estado civil y al oficio se anticipan a la confesión en sí. En ese momento previo, el penitente debía escuchar además un juramento solemne de parte del sacerdote en el que éste le aseguraba que siempre mantendrá silencio sobre la confesión y que jamás revelará el contenido a otra persona:

Y yo no los diré a nadie aunque me maten ni me enojaré ni te castigaré, antes de querré mucho, y de parte de Dios te absolveré y perdonaré tus pecados y olvidaré todo lo que me hubieres dicho, como si los echase en medio de la mar. ... Y si los dijésemos iríamos al infierno para siempre. Y aun acá seríamos castigados con terribles penas si descubriésemos cosa alguna de lo que sabemos en confesión. Haz, pues, cuenta que hablas aquí con el mismo Dios, y así descubre todo tu corazón (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 532).

Antes de la publicación de 1585, circulaban muchas versiones de la confesión por los valles y montañas andinas del Virreinato del Perú. Muy útil fue un texto de confesión (genérica) que servía para que la congregación penitente confesara al unísono, en coro, y para uso individual: el *Confiteor*. De hecho, encontramos este texto en quechua como anexo al *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás, publicado en 1560. El contenido generaliza la enunciación de los pecados y se concentra en una percepción europea. En vez de enumerar los pecados de robo, homicidio y la adoración de ídolos, este *Confiteor* define los pecados del mal hablar, mal pensar, jurar, el consumo en exceso de comida y bebida, la indolencia, etcétera. Dirigido a Dios, a la Virgen, a Santo Domingo y a todos los otros santos, nos sorprende, sin embargo, que no contenga ninguna mención a la Trinidad, expresión obligatoria en las publicaciones de 1584 y 1585:

Yo muy gran pecador me confieso, y digo todos mis pecados a Dios, y a Santa María, y a Santo Domingo, y a todos los Santos, y a vos, padre, que he pecado mucho, en mal pensar, en mal hablar, hablando en vano, comiendo y bebiendo demasiado, mal obrando, riendo, haciendo burla de otros, andando en balde, jugando, jurando, siendo negligente y perezoso en bien obrar... Amén (Santo Tomás, 1951, p. 18).

El *Confiteor* incluido en las páginas de la *Doctrina y catecismo* (1584) es similar en su orientación, una declaración simplificada del pecado, dirigida al sacerdote, a Dios y a todos los Santos: «[Confíesome] a vos, padre, que pequé mucho con el pensamiento, con la palabra y con la obra» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 465). Estos textos impresos en el Virreinato del Perú controlaban el contenido de la doctrina diseminado por los misioneros clérigos y, con esta estandarización

de enseñanza, servían para eliminar las «cosas de burlería y disparate» que perjudicaban la conversión. La cita anterior nos demuestra los elementos engañosos de la conversión: la memorización —sin comprensión— de la doctrina no elimina las creencias andinas y por eso los clérigos tienen que empeñarse en explicarla mejor.

Tres documentos suplementarios encuadrados con el texto del *Confessionario* son también de importancia ya que revelan la metodología utilizada por los clérigos para combatir las prácticas heréticas y paganas. Estos tres textos publicados —o republicados— para informar mejor a los curas son: «Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios» (1585, probablemente escrito por el licenciado Polo de Ondegardo), «Supersticiones de los indios» (tomadas de las Actas del II Concilio en Lima), y «Los errores y supersticiones de los indios» (1585, escrito por Ondegardo). Instruidos por estas materias, y otros manuscritos, los padres de la Iglesia sabían cómo exigir mejor la confesión, y sabían además cuales temas llevarían a exponer las prácticas prohibidas por los religiosos. Pero había advertencias acerca de sus métodos de interrogación porque debían evitar a toda costa enseñarles algún atisbo de las costumbres prohibidas por el simple acto de averiguar sus pecados:

... buscar ocasión para declararles cuán sin fundamento son sus ceremonias y lo que sus antepasados les enseñaron. Guardando en esto tal moderación, que no se les enseñen más errores de los que ellos ya tienen y usan. Para lo cual es necesario que el que tiene a cargo la doctrina, haga diligencia y se informe bien de las supersticiones que entre sus indios se usan (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 529).

2.2.3 *Confessionario* [1585]

No es una confesión general la que se presenta en el *Confessionario* de 1585; tenía una lista amplia de interrogaciones basadas en el *Decálogo*, muchas veces con interrogaciones que revelaban las costumbres de las diversas regiones andinas. Cada interrogación era formulada para penetrar más y más, con precisión, para que el penitente revelara las circunstancias del pecado y así dictar mejor la penitencia. Este confesionario de 1585 nace de una necesidad que se especifica en el «Proemio» de la obra:

Y, así, les ha parecido a muchas personas graves y expertas que una de las causas de haberse imprimido tan poco la fe en muchos de estos indios, ha sido por el poco orden y modo de inductrarles que muchos sacerdotes han tenido. Porque como si éstos fueran muchachos de escuela o unos papagayos, se han contentado con hacerles rezar la doctrina cristiana.... (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 529).

Así que este comentario revela el cuidado que el III Concilio limense desplegaba para asegurarse de la conversión profunda de los naturales y para reformar los métodos didácticos de los sacerdotes.

Al entrar en las páginas del *Confessionario* de 1585, hay una lectura del primer mandamiento («Amarás a Dios sobre todas las cosas») que ilustra el exigente estudio de las creencias particulares y de los dioses adorados en la región andina. La primera pregunta del penitente incluye vocabulario en quechua (especificación de lo sagrado expresado en *guaca*, en *villca*) en la versión española, para que los religiosos se acostumbren al contexto cultural andino:

1. ¿Ha[s] adorado *guacas*, *villcas*, cerros, ríos, al Sol u otras cosas?
2. ¿Hasles ofrecido ropas, cuy u otras cosas? ¿Y qué son esas cosas y cómo las ofreciste? (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 532)

Si bien es cierto que para el año 1585 los clérigos ya entendían bien la existencia de la multitud de entidades andinas que eran las principales deidades adoradas y sabían cómo nombrarlas, a veces se confundían, ya que *guaca* denotaba una gran variedad de seres y objetos sagrados. Esta variedad está bien definida por el Inca Garcilaso [1609] en su intento de explicar el campo semántico de esta entidad indígena en quechua:

Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era Dios. [...] También cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie... Por el contrario, llaman *huaca* [guaca] a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro... (Garcilaso, 1985, I, pp. 67-69).

Como nos indica la definición, el uso de una sola palabra (*guaca*) hubiera sido suficiente para interrogar; pero para asegurarse de la veracidad de la confesión se añade otros tópicos: *villca*, cerros, ríos, el sol. Las «páginas complementarias» que suplementan al confesionario indican la sofisticación de los españoles religiosos en torno a las prácticas idolátricas de los indígenas al cerrar el siglo XVI. Las descripciones de las *guacas* varían dentro de las materias; en cada instancia llegan a una mayor comprensión del difícil concepto. En «Supersticiones de los indios» la descripción es muy escueta, apenas definiendo el concepto: «Que en cada provincia hay un templo o *guaca* principal, adonde todos los de la tal provincia van a adorar y ocurren con sus sacrificios» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990e, p. 560). La «Instrucción» producida por el III Concilio, sin embargo, es rica en detalles, con una lista de «*guacas*, ídolos, quebradas, peñas o piedras grandes, cerros, cumbres de montes,

manantiales, fuentes; y, finalmente, cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de las demás» (p. 549). El resumen de Ondegardo, «Los errores y supersticiones», es el más útil, y nota la primacía del dios Viracocha, quien es el «señor supremo de todo»; después de nombrarle sigue la lista de las deidades menores: el sol, las estrellas, la tierra, el rayo (p. 562).

La estructura de los confesionarios es dictada por los diez mandamientos y cada mandamiento del Decálogo contiene numerosas cuestiones acerca de la calidad del pecado. Los penitentes fueron instruidos en la doctrina, por medio del *Catecismo mayor* con su amplio resumen de la fe. Tres de los mandamientos fueron clasificados como «la honra de Dios» y los otros siete pertenecían al concepto «el provecho del prójimo»: «Honrar a Dios sobre todas las cosas. No jurar su santo nombre en vano. Santificar las fiestas. Honrar padre y madre. No matar. No adulterar. No hurtar. No levantar falso testimonio. No codiciar la mujer ajena. No codiciar los bienes ajenos» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 482).

Todos los confesionarios siguieron este modelo; el *Confessionario* de 1585 además contiene interrogaciones específicas pertenecientes a la situación sociopolítica de la región andina. Por ejemplo, había una sección de preguntas para los *curacas* (líderes regionales): si heredaron su oficio, si heredaron sus terrenos de la familia (*ayllu*), si pagaron a sus trabajadores de la *mita* (trabajo requerido en las minas, etc.), si llevaron a las solteras para amancebalarlas o si habían hecho desfalco de los fondos de la Iglesia. Otra categoría de preguntas se reserva para las autoridades religiosas y civiles (fiscales, alguaciles, alcaldes de indios) a fin de investigar abusos e injusticias: «¿Has recibido cohecho?, ¿has hecho jurar a los indios en tu vara cosas mentidas?, ¿has hecho que una mujer peque contigo?, ¿no avisaste al padre de los niños que nacen?», etcétera (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 541). Crearon una serie de preguntas singulares para los hechiceros, lo que indica una plena conciencia de los poderes de estos individuos a pesar de los programas de evangelización. Así es que el sacerdote sondeaba las funciones religiosas que poseían los hechiceros en la comunidad: «¿Eres hechicero de herencia? ¿Enseñas a otros para que sepan confesar indios? ¿Has confesado algún indio, que no se confiese? ¿Has adorado las guacas?» (p. 542).

En el *Confessionario* de 1585, las preguntas más extensas ocurren en el primer mandamiento («Honrar a Dios sobre todas las cosas»), el quinto («No matar») y en el sexto («No fornicarás»). Notamos que en el primer texto de confesión, en 1560, no hay mención de pecados sexuales. No es el caso en los otros confesionarios; después de 1585 los manuales demuestran un interés particular en el sexto mandamiento. Hay veintidós interrogaciones en el confesionario de 1585 y unas 236 en un manual de 1631.

En el manual de 1585 vislumbramos las distinciones terminológicas en español y en quechua, basadas en las necesidades de la teología y el léxico. Los teólogos españoles discutieron entre sí el mejor lexema para representar a Dios, el diablo, el pecado y otras categorías de prácticas sexuales prohibidas por los europeos. A pesar de la instrucción religiosa, los penitentes nativos andinos persistían en los patrones culturales ancestrales prehispánicos. Como anotaron muchos sacerdotes, la virginidad no era privilegiada en los Andes y por esta razón los católicos intentaron eliminar la promiscuidad prohibida por la religión: «Uno de los trabajos que los Padres tienen en aquella tierra es desarraigar la manera que estos tienen en casarse, que tenían una costumbre que hasta hoy no hay quién se la quite, que es que antes de que se casen con su muger, la han de probar y tener consigo, que llaman ellos hacer *pantanaco*» (Agustinos, 1918, p. 42).

Esta costumbre, no comprendida bien por los clérigos, se refiere a la práctica de convivir antes de una ceremonia matrimonial, un enlace que era fácil de disolver si no resultaba bien para la pareja. Con la llegada de los españoles, se impuso otro sistema de vida familiar, europeo.

Los escritores de los confesionarios de la etapa colonial hacían el esfuerzo de instruir a los indígenas en su propio idioma; pero frecuentemente los teólogos españoles tenían que implementar construcciones léxicas europeas para transmitir su concepción de la sexualidad. El sexto mandamiento («No fornicarás») fue traducido al español utilizando la terminología común de la época, términos que dependían de las expresiones de los siglos XVI y XVII. Se les preguntaba a las mujeres con expresiones europeas («dormir con») para averiguar si había cometido delitos sexuales, empleando también el mismo concepto en quechua (*puñu-*): «As consentido que alguno o algunos hombres duerman contigo...?» (Pérez Bocanegra, 1631, p. 230). Y otros ejemplos seleccionados de estas páginas demuestran el uso de frases que no denominan el acto carnal; son expresiones eufemísticas:

¿Has tenido cuenta con otras mujeres solteras o casadas?

¿Has forzado alguna muger? (*Confessionario*, Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 535).

¿Jugaste, o retozaste con casada, o con soltera? (Torres Rubio, 1619, 8r).

Es evidente que los habitantes indígenas entendieron muy bien los eufemismos de las preguntas penitenciales ya que hay expresiones semejantes en el quechua para «jugar (sexualmente)» —como el verbo *puçlla-* (tener relaciones sexuales)— que aparecen en las canciones y las conversaciones (véase Harrison, 1989; 1994; 2014).

Felipe Guaman Poma, escritor indígena, llamó la atención sobre las nuevas normas sexuales implementadas por los religiosos en su *Primer nueva corónica y buen*

gobierno [1615-1616]. En sus páginas explicaba bien las diferencias entre el pecado mortal y venial. También incluía las definiciones católicas de ciertos pecados sexuales: fornicación simple, el adulterio, el incesto, estupro (virgen hombre con virgen mujer) y el sacrilegio (Guaman Poma, 1980, p. 630). Sacrilegio es el pecado más grave y Guaman Poma lo enfatiza: es contra el voto de castidad de los clérigos y las monjas, y así ambos participantes (el individuo religioso más la otra persona) eran culpables. La complejidad de la infracción fue bien entendida por el letrado Guaman Poma, pero para los otros nativos la comprensión dependía de una mayor instrucción doctrinal. No es singular el caso en los Andes; los europeos también resistían la regulación de su sexualidad carnal y aún más el control de los pensamientos sexuales que igualmente forma parte del dogma. Pablo de Hungría había escrito en su manual medieval que eran pecados mortales los actos de simple fornicación, el adulterio, el incesto, la sodomía, la violación de la virgen y la violación-rapto. Más tarde se incluyeron los pecados de sacrilegio, prostitución y masturbación en los manuales penitenciales (Payer, 1996, p. 12).

2.2.4 Otros confesionarios

2.2.4.1 Luis Jerónimo de Oré: *Confessionario breve* [1598]

El *Symbolo catholico indiano* de Luis Jerónimo de Oré incluía un «Confessionario breve para las ordinarias confesiones de los Indios» [1598] que seguía el formato del *Confessionario* de 1585. Oré, nacido en Huamanga, fue ordenado cura franciscano para servir en Cusco, Jauja y la provincia de Lima. Con fluidez en varios idiomas, se reconoce sus dones en la composición de cánticos para ayudar a los maestros del coro con su enseñanza de la historia bíblica y los preceptos (véase Beyersdorff, 2008, p. 472). Abrevió el confesionario de 1585 escrito por el III Concilio, sin eliminar las interrogaciones de mayor importancia en la conversión. Aunque la interrogación es sucinta en 1585, con Oré se limita aún más a las cuestiones esenciales, en quechua y aimara. Notamos que Oré cortó el texto del primer mandamiento sobre la idolatría de trece preguntas a cinco, y redujo el sexto mandamiento sobre la fornicación de veintidós a nueve preguntas. Aconsejaba además a los otros confesores sobre instancias de atrición y contrición, y sugería que postergaran la confesión si faltaba preparación del penitente. Es muy pragmático en su consejo al penitente; leemos, por ejemplo, un aviso enunciado del padre al pecador, sobre la cantidad de datos requerida para una confesión completa: «No me declares en tu confesión el nombre o los nombres de las personas con quien hubieres hecho algún pecado, solamente dirás si es casado o no, guárdate, no descubras su nombre que pecarás en ello, porque no se ha de descubrir el nombre sino solo el estado de la persona» (Oré, 1992, p. 440).

2.2.4.2 Diego de Torres Rubio: *Confessionario* [1616]

Nacido en España, Diego de Torres Rubio aprendió el quechua y el aimara cuando vivía en la región de Potosí como sacerdote jesuita. Un gramático excelente, su *Arte de la lengua quichua* apareció en 1619, con un «Confessionario breve en quichua». En este texto demuestra su fluidez con el idioma, su capacidad para expresarse coloquialmente y su familiaridad con los contextos culturales. Torres Rubio no se limita a los prólogos y las introducciones para instruir a los sacerdotes; sus comentarios a los curas (y a los penitentes) se encuentran intercalados en las interrogaciones penitenciales. Por ejemplo, vemos que en el momento de la confesión, para averiguar si el pecador tenía enemistad con cualquier persona, el confesor es alertado de la presencia de cualquier hostilidad e instado a que la remedie en el acto: «Vuélvele a hablar y de aquí adelante no le tengas mala voluntad. Porque si se la tienes tu confesión no valdrá nada» (Torres Rubio, 1619, 7r). Estos apartes, consejos presentes en el texto, se intercalan entre las preguntas enumeradas, y son marcados con una cruz griega; sirven tanto para animar al penitente como para que el cura profundice y examine las contestaciones confesionales.

2.2.4.3 Juan Pérez Bocanegra: *Ritual formulario* [1631]

Hay un confesionario extenso en el *Ritual formulario e institucion de curas, para administrar a los naturales de este Revno, los santos Sacramentos de Baptismo, Confirmacion, Eucaristica, y Viatico, Apenitencia, Estremaucion, y Matrimonio* [1631] de Juan Pérez Bocanegra. Es una fuente de materia prima sobre el vocabulario quechua, las costumbres y creencias incaicas, a la vez que un sumario sobre la situación evangélica del siglo XVII. Pérez Bocanegra es reconocido por su conocimiento del idioma quechua; fue nombrado examinador general en quechua y aimara para la diócesis de Cusco, y cura para las doctrinas de Cusco y Andahuaylillas (Durston, 2007; Mannheim 2008). El *Ritual formulario* se terminó de escribir en 1622, pero no se publicó hasta el año 1631. Una investigación de su tratamiento del primer mandamiento revela su meticulosidad en las interrogaciones y la manera en que difiere del modelo de 1585. Por ejemplo, en esta cuestión sobre la idolatría escribió 128 preguntas sobre el valor de los sueños y la pronosticación, las ceremonias ancestrales, las formas de entierro y los rituales comunes para la siembra y la cosecha. La especificidad de su manual nos asegura que su conocimiento del idioma y de la cultura es profundo. Preserva, por medio de sus textos, el habla tradicional, como vemos en esta selección sobre los ritos agrícolas: «Sueles adorar esta tierra donde estás, diciendo: O madre tierra, o madre tierra larga, y extendida, tráeme acuestas, o entre tus brazos con bien?» (Pérez Bocanegra, 1631, p. 129).

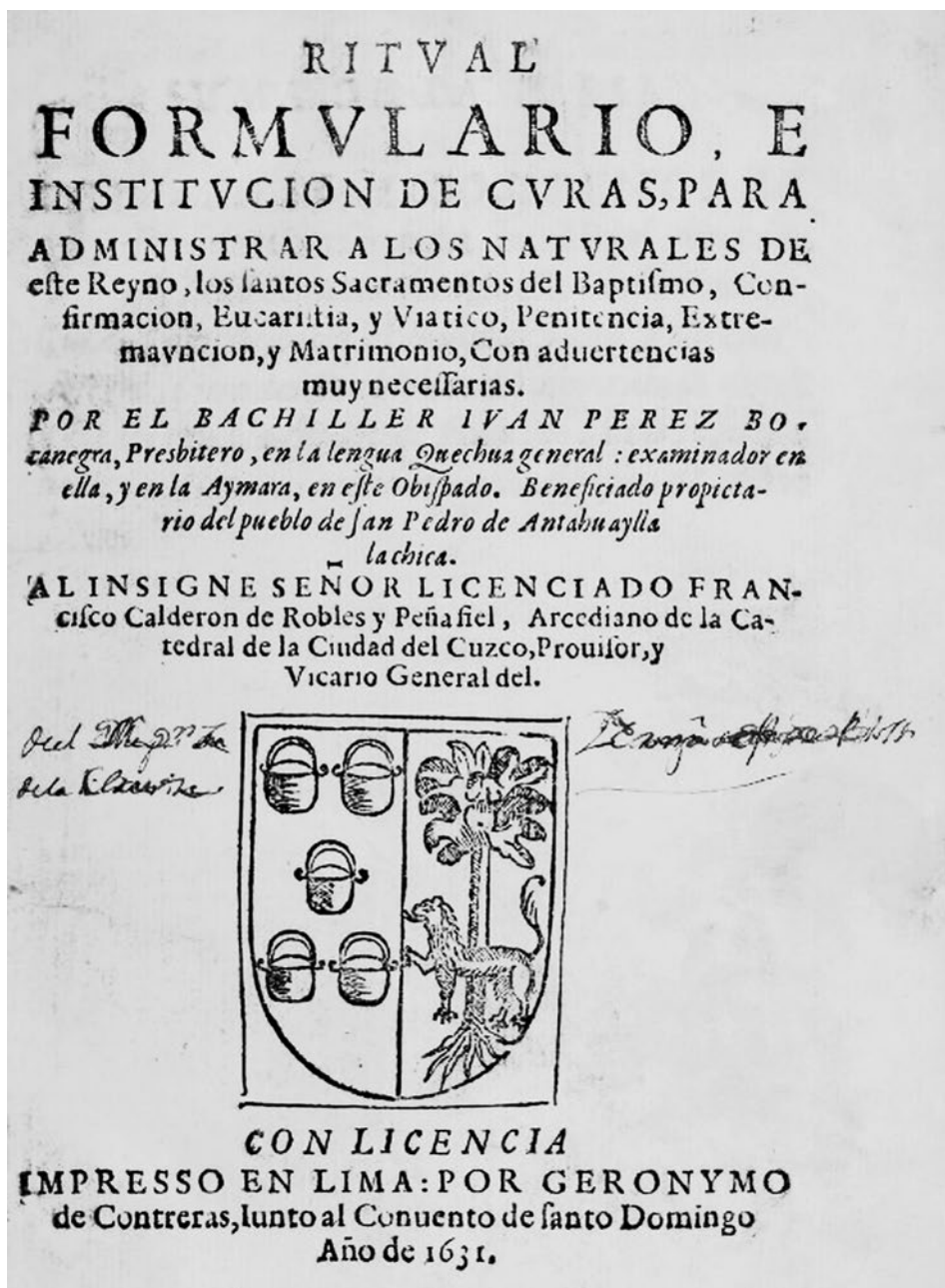


Ilustración 2. Portada de *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía, y viático, penitencia, extremaunción, y matrimonio* (Lima, 1631) de Juan Pérez Bocanegra. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

708 **ORACIONES**

TIPLE.



Hanacpachapcussicuinin, huaracaeta muchascai qui,

Yupai rurupucoc mallqui, runacunap fuyacuinin,

Callpannacpa quemicuinin, huac yascaita.

TENOR.



Hanacpachapcussicuinin, huaracaeta muchascai qui,

Yupai rurupucoc mallqui runacunap suia.

cuinin, callpannacpa quemicuinin, huac yascaita.

Ilustración 3. Folio de la partitura de «Hanacpachapcussicuinin», la primera pieza de música polifónica vocal en lengua quechua publicada en las Américas y atribuida por algunos a Pérez Bocanegra quien la recogió en su *Ritual* (Lima, 1631) para facilitar la catequización.

2.2.4.4 Pablo de Prado: *Confessionario* [1641]

Un «Confessionario breve» es incluido en el *Directorio espiritual en la lengua española, y Quichua general de Inga* [1641] de Pablo de Prado. Este libro de formato muy pequeño (13 x 6,5 cm.) fue útil para llevar a los campos y aumentar el número de conversos, y ha sobrevivido en tres ediciones. Fue reimpresso en 1650 y en 1705 por su popularidad entre los religiosos; pero solo existe un ejemplar de la versión de 1650 (Hamerly, 2011, pp. 57-58). Pablo de Prado, nacido en los Andes, era jesuita, y servía en las regiones misioneras de Juli, Huamanga y Cusco. Su *Directorio espiritual* contiene materia quechua de otras fuentes, del catecismo limense de 1584 y ciertas selecciones del *Symbolo* de Oré. Su *Confessionario* (páginas 99v a 109v) mantuvo el formato de los manuales anteriores. Sin embargo, es evidente, aun en esta fecha tan tardía (a mitad del siglo XVII), que la población nativa se resistía a las enseñanzas de la Iglesia; así lo interpretamos por su interrogación específica: «¿Sueles dudar, o no creer, o hacer burla de las cosas que creen los Cristianos, y de los Santos sueles pensar cosas malas?» (Prado, 1650, p. 100).

Las preguntas y contestaciones de los textos doctrinales nos presentan un escenario en el que un individuo se encuentra en un diálogo con un sacerdote, en una sesión de enseñanza y examen. Sin embargo, no era así; en muchos casos los indígenas aprendían la doctrina en una congregación de fieles conversos, todos recitando el dogma que se sabían de memoria. Luis Jerónimo de Oré, en su *Symbolo*, describía la metodología empleada por los franciscanos: todos los miércoles, viernes y domingos, los niños fieles se juntaban en la iglesia con el sonido de las campanas. Los otros pobladores muchas veces se reunían con los niños, atraídos a la celebración de melodías, canciones y teatro. Otros días solamente llegaban los niños para el adoctrinamiento (Oré, 1992, pp. 183-187).

La información del programa dominical jesuita proviene de la región de Juli. Se sabe que en 1577 la instrucción del catecismo abría la sesión por lo general y la gente era dividida en grupos de doce a catorce personas, quienes recitaban de memoria. Luego había un sermón al aire libre, una misa con cantos y música lo seguía, para terminar la mañana. El domingo terminaba con una sesión de interpretaciones bíblicas dictada por los padres jesuitas, o los niños de la escuela improvisaban unas presentaciones dramáticas creadas por niños indígenas (Albó, 1966; Meiklejohn, 1986).

3. LOS SERMONES

3.1 Sermones [1585]

Muchos de los tópicos de los catecismos de 1584 se repiten en los sermones escritos en las primeras décadas de la evangelización. La composición de estos sermones prestaba atención a la capacidad de los indígenas, como nos detalla el «Proemio»

del *Tercero cathecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* [1585]. El propósito de los sermones era exponer la doctrina en una forma más amplia, con instrucción en el idioma originario. Se ampliaba este discurso con citas de la Biblia, con las palabras sagradas de los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia. Entonces, tenemos 31 sermones en 1585 escritos en un estilo «llano, sencillo, claro y breve [...] las cláusulas no muy largas, ni de rodeo, el lenguaje no exquisito [...] a modo de quien platica entre compañeros, que no de quien declama en teatros» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 626). Los sermones son agrupados en una serie de cinco: los misterios de nuestra fe, la penitencia interior, los sacramentos, los mandamientos (incluidos los vicios de los indígenas) y los novísimos (la muerte, el purgatorio, el juicio final).

Como notan Pierre Duviols (1977) y Sabine MacCormack (1991), el siglo XVI es un periodo de ‘acomodación’ en el cual las creencias no católicas (o sea de los indígenas) son utilizadas para los propósitos de conversión. Entonces, en esta etapa, los sermones están menos enfocados en la idolatría que los sermones del siglo siguiente, que se caracterizan por su afán de extirpación. Aun así, el sermón XIX menciona la presencia y la práctica de los hechiceros. Por medio de este texto breve, los clérigos son instruidos para estudiar y conocer bien las circunstancias idolátricas particulares en sus regiones: «Hase de advertir que en cada Provincia se predique a los indios más por extenso contra las supersticiones que allí se usan [...] hay otras muchas, e importa mucho predicar en particular contra ellas, y más por extenso de lo que en este sermón se hace por la brevedad» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 685). Y en este sermón se presentan varias listas de los «engaños paganos» al describir las prácticas religiosas de los hechiceros actuales: adoración al río, colocación de piedras (*apachitas*) para que el viaje termine bien, pleitos para conseguir el metal de las minas, el modo de enterrar a las *huacas*, etcétera. La voz del clérigo se alza fuertemente en estos sermones y se nota el discurso cotidiano, muy pragmático; al fin y cabo habría fuertes represalias para eliminar el poder de los *guacas*:

Dadme acá la *guaca*, yo la pisaré delante de vosotros, y la haré polvo. ¿Cómo no responde? ¿Cómo no habla? ¿Cómo no se defiende? Pues, quien así no se defiende ni ayuda, ¿cómo os ayudará a vosotros? Váyanse para burlería las *guacas*. Pónganse de lado los ídolos. Los muchachos se ensucien en ellas. Que todo es engaño y mentira. Y solo nuestro gran Dios, Señor y Hacedor del cielo y Tierra, ha de ser adorado y servido y reverenciado (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 685).

El castigo es un tema constante en los sermones, como se nota en el sermón XXIV. Se explica la enfermedad como si fuera un castigo de Dios, una reacción divina a sus excesos licenciosos. Se enfatiza que la enfermedad es producto de su comportamiento no cristiano, y es mandada por Dios: «También castiga Dios este pecado

[de tomar la mujer ajena] con enfermedades. El mal de bubas [sífilis], qué pensáis que es, sino castigo de ese pecado» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 709). La mayoría de los sermones se concentra en las acciones pecaminosas de los indígenas; sin embargo, incluyen también una crítica no tan velada que condena el tratamiento indígena a manos de los ‘cristianos’:

Quando viereis algunos *viracochas* [españoles] que dan de coces a los indios, o les tiran de los cabellos, o los maldicen y dan al diablo, y les toman sus comidas, y les hacen trabajar y no les pagan, y los llaman perros, y están enojados y soberbios, estos tales *viracochas* son enemigos de Jesucristo, son malos; y aunque dicen que son cristianos, no hacen obras de cristianos, sino de demonios (*Tercero*, Sermon XXVII, Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 718).

Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño escribieron sermones importantes en el siglo XVI que recibieron amplia difusión. Siendo miembros del clero secular, ambos sirvieron en las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVI y utilizaron el formato de diálogo en la composición de sus sermones bilingües. Los dos clérigos son reconocidos por su capacidad lingüística en quechua; Ávila tenía la reputación de ser el mejor hablante del idioma, pero Avendaño tenía la fama de haber aprendido quechua en solo ocho meses al ser instruido por los jesuitas. A mediados del siglo XVII existían pocos ejemplares de las publicaciones impresas del III Concilio, y se les pidió a los dos que escribieran textos religiosos adicionales. El estilo de los dos religiosos refleja los modelos de predicación evidentes en las obras de 1584 y 1585; de hecho, los últimos veintidós sermones de Avendaño siguen fielmente los textos del *Tercero catecismo* (Durston, 2007, pp. 165-166).

3.2 Francisco de Ávila

Francisco de Ávila es conocido por su esfuerzo en recopilar los textos de los mitos de Huarochirí [1598-1608], reconocidos por haber sido traducidos por José María Arguedas en 1966. No obstante, Gerald Taylor, otro traductor de los mitos de Huarochirí (ver Taylor, en este volumen), nos anima a estudiar el *Tratado de los evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año* [1646] de Ávila y afirma: «Esta obra es, sin duda, la más importante de la literatura colonial de la evangelización en quechua» (Taylor, 2002, p. 42). Cada sermón de los ciento siete sermones explicatorios en el *Tratado* interpreta un texto litúrgico para los domingos y los días festivos obligatorios (véase «Vigilia de la Natividad», «La Epifanía», «La Circuncisión», «San Esteban»)².

² Afortunadamente varios sermones han sido transcritos por investigadores de la Universidad de Duke, bajo el cuidado de Joshua Monten (1999); también existe un texto del sermón «La Epifanía», transcrito por Gerald Taylor (2002, pp. 41-78).

La orientación didáctica de estos sermones es obvia; frecuentemente Ávila presta atención a los lexemas y los conceptos que son difíciles para la congregación indígena. Por ejemplo, en el día de San Esteban, enfatiza lo que se entiende por la palabra «Mártir»: «[...]Esta palabra, Mártir, quiere decir testigo. ¿Por qué razón es esto? Yo os lo diré. Ya sabéis, que es ser testigo; no hay vocablo en lengua de los Indios, que signifique testigo. Si bien cuando sabe alguno lo que otro hizo, porque lo vió, o lo oyó, a este tal decimos que es testigo en lengua española, y éste llevamos ante el juez, cuando tratamos pleito, diciendo, aquí está mi testigo. Esto muy bien lo sabéis todos» (Ávila, 1646, p. 72). Y en la palabra «vigilia» también se detiene para definirla bien; para «circuncisión» la descripción es sumamente gráfica. En todos los textos siempre explica la manera en que el campo semántico cristiano difiere de la práctica prehispánica.

A pesar de las numerosas citas en latín y de las Sagradas Escrituras esparcidas en sus sermones, Ávila despliega su lado práctico con la inclusión de anécdotas de la vida cotidiana. En una instancia, él se pregunta: ¿es de más valor el cuerpo o el alma? En su contestación vemos que se comparan las necesidades corporales con aquellas del alma por medio de una meticulosa construcción de los detalles de la vida diaria, con atención al cuerpo: «Diré la verdad. Lo primero en levantándome, me desperezó, me visto, me lavo, y aderezo el cabello, procuro almorzar, y lo mismo hace la gente de mi casa; y luego empezamos a trabajar en nuestros oficios, o yendo a la chacara, o en zapatero, o sastre, etc.» (Ávila, 1648, p. 16). De esta manera, Ávila incorpora la voz indígena dentro de su discurso. Al describir una vida repleta de valores cristianos —la limpieza y la diligencia— se afirma una fe destinada a mejorar la existencia indígena.

El sermón del Juicio Final demuestra lo que propuso la promulgación del III Concilio para incrementar el tono emotivo en los sermones: «de cosas que provoquen y despierten el afecto, como apóstrofes, exclamaciones y otras figuras que enseña el arte oratoria [...] es negocio muy importante para el que hubiere de predicar a estos indios» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990, p. 605). Y así leemos el texto de Ávila que describe una escena verdaderamente dramática:

[V]endrá... de repente del cielo un torbellino de fuego grandísimo, lloverá fuego en gran cantidad con más fuerza, que cuando veis llover en la sierra agua: y correrán por todas partes arroyos de fuego, que abrasarán los hombres, los animales, los árboles, y todo cuanto hay, sin que quede cosa alguna... y los cielos, no se moverán más, el Sol quedará en un lugar, la Luna en otro, y todo parará (Ávila, 1646, pp. 19-20).

Este evento futuro, con las escenas de destrucción, se complementa con otro sermón, repleto de acción, que culpa a los extranjeros por una destrucción semejante.

Ávila en este sermón nombra a los piratas que intentaban saquear la costa de la región andina:

¿No veis en esta ciudad de Lima por vuestros ojos, como salen los Domingos los soldados cargados de sus arcabuces, y picas? ¿Y a vosotros los Indios no os obligan a salir? ¿Por qué os parece que se hace esto? Porque hay noticia de que podrán venir enemigos, temiéndose de que nos hallen desapercibidos, y nos roben, y echen de esta tierra. ... ¿Y en la mar cuántos, y cuántos Piratas, y enemigos navegan de aquí para allí, procurando a los que van con el dinero a Castilla para el Rey, para robárselo, y quitárselo? (Ávila, 1646, p. 42).

Este párrafo, intercalado en un sermón que explica la jerarquía religiosa (desde el Dios supremo al pecador de bajo estado), enriquece y hace más accesible la predicación que está plagada frecuentemente de citas y conceptos abstractos.

3.3 Fernando de Avendaño

Fernando de Avendaño estaba orgulloso de su éxito en la extirpación de idolatrías en compañía del jesuita Pablo Joseph de Arriaga, y la evidencia de su presencia en las campañas se acumula en los textos. Sus diez sermones, de hecho, siguen las categorías sugeridas por Arriaga como tópicos estratégicos para la evangelización (Arriaga, 1999, pp. 120-121). Avendaño sabe muy bien cómo predicar contra la idolatría y lo prueba con la descripción de su visita oficial a las regiones de Ocros y Lampa en 1618, donde anota que fueron destruidos 345 *huacas*, 1200 *conopas* (figuras), 230 momias sagradas y se castigó a 445 hechiceros (Duviols, 1986, p. 457).

En su *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* [1649] encontramos muchos pasajes que elogian la superioridad de los españoles. Dentro de un texto que explica la genealogía humana que desciende de Adán y Eva, se jacta de las posesiones españolas, los productos y animales que habían llevado a los Andes, como prueba de su supremacía:

Dime. En tiempo de los incas ¿había caballos en esta tierra? No. ¿Había vacas? No. ¿Había ovejas de Castilla? No. ¿Había trigo? ¿Había uvas? ¿Había membrillos y manzanas y granadas? No. Pues dime: ¿de dónde proceden tantos caballos, tantas vacas, tantas ovejas, tanto trigo, tantas uvas, tantos membrillos y manzanas y granadas que hay en esta tierra? Diréisme: padre, todas estas cosas proceden de las que trajeran de Castilla los españoles cuando pasaron acá. Pues de la misma manera, hijos, todos los hombres del mundo proceden de nuestros primeros padres, Adán y Eva (en Taylor, 2002, p. 134).

Y yendo directamente al grano en el sermón IV, un pasaje sobre la superioridad de la agricultura y el ganado europeos se presenta como resultado de una devoción al Dios supremo (Avendaño, 1649, 47r). Incluye aún más razones para explicar las riquezas españolas en otro sermón e indica que no había libros incaicos en los Andes y por eso la población indígena seguía en su idolatría, convencida de que no cabía dentro de los privilegiados en la historia de la salvación: «Vuestros filósofos, como no sabían leer ni escribir ni tenían libros, erraron en muchas cosas y así dijeron que los españoles tienen diferente origen y *pacarina* de los indios y, por eso, dijeron los hechiceros antiguos que el Dios de los españoles no es Dios de los indios» (en Taylor, 2002, p. 131).

Como asevera Sabine MacCormack, los sermones reflejan un intento por parte de Avendaño de incluir el razonamiento científico para elucidar la verdad católica: «En este entonces los misioneros recurrían a la teología cristiana junto con las ciencias naturales para evaluar y refutar los principios religiosos andinos» (1991, p. 402). Para restarle poder a la deidad indígena del Sol, Avendaño utiliza retóricamente la ley óptica combinada con una observación cotidiana:

Y si me preguntáis para qué puso Dios al Sol tan lejos en el cuarto cielo, eso lo hizo porque con su calor no abrasara la tierra. Veis ahí por qué parece el Sol tan pequeño, siendo tan grande, como os dije. La razón es, porque está muy lejos de nosotros. Cuando tú vas caminando, y ves un cerro, desde lejos te parece pequeño y como te vas acercando a él parece mayor:.... (Avendaño, 1649, 37v).

Al ser muy diestro en componer sus sermones, Avendaño prolonga el discurso para incluir lo grotesco como ha notado Duviols (1977, p. 357); mientras que Antonio Acosta ve algo más fundamental, «la seria escasez de rigor en su elaboración lógica» (1987, p. 191). Las dos observaciones se constatan en el fragmento siguiente:

Pues, dime, hijo, si el Sol fuera viviente y comiera, ¿cuántos carneros comiera en un día, siendo tan grande como os he dicho? ¿Quién los pudiera contar? ¿Cuántas fanegas de maíz, cuántas fanegas de papas comiera en un día? Y si el Sol bebiera, de dos, o tres tragos agotara la mar, y si le apurara la orina, con una sola vez que orinara, se anegara todo el mundo (Avendaño, 1649, 39v).

Avendaño también emplea referencias escatológicas para menospreciar las enseñanzas tradicionales de los Andes: «Otros viejos [andinos] dicen que después del Diluvio se orinó el rayo en un hoyo junto al cerro llamado Raco y que de estos orines del rayo proceden los indios *llacuaces*. Decidme: ¿no tenéis vergüenza de ser hijos de los orines?» (en Taylor, 2002, p. 143).

En muchos aspectos los dos sermonarios, el de Avendaño y el de Ávila, son similares, especialmente en su afán de educar a los indígenas de la doctrina. De hecho el Concilio de Trento había decretado que cada cura en una doctrina era responsable por la enseñanza de la fe en los idiomas vernáculos, especialmente los días domingo, en las fiestas, para Cuaresma y para el Adviento (W. Taylor, 1996, p. 160). Si bien es cierto que los dos predicadores se inspiraron en la obra de fray Luis de Granada, también se beneficiaron de los escritos andinos de fray Luis Jerónimo de Oré (Duviols, 1977, pp. 335, 347-348). Ávila y Avendaño coinciden además en su uso metafórico de la *chuspa* (bolsa para llevar coca) como motivo resplandeciente en los sermones; sin embargo, a cada uno le sirve para sus propios fines educativos. Ávila, por ejemplo, en su uso de esta metáfora, insiste en la falta de vitalidad, que no son seres vivos el sol, la luna y las estrellas. Son entidades hermosas («tan hermoso[s] y resplandiente[s]»), pero sin una fuerza vital:

¿Cuando tú en el telar haces una *chuspa*, no sucede que allí formas una flor, o una mariposa? ¿Y los que pintan con lacre la taza llamada *cuscuscca qquero*, no hacen lo propio? Pues dime ahora, ¿aquella mariposa, o aquella flor allí formada es viviente, anda allí, o muévase? No, de ninguna manera (Ávila, 1646, p. 102).

Cuando Avendaño se aprovecha del símbolo en su sermón IV, se concentra en destacar la flor tejida en la tela de la codiciada *chuspa* (bolsa). Se la describe incorporándola en un ambiente de objetos lujosos, engastada en un espacio repleto de esmeraldas y diamantes:

¿No habéis visto unas mujeres, que tienen lunares en el rostro? Pues así también está el Sol en el cielo, como el lunar en el rostro, ¿no has visto en una sortija encajada una esmeralda, o un diamante? De esa misma manera está el Sol en el cielo; y cuando tú haces una *chuspa* de *compi*, ¿no le labras una flor en el medio? Pues de esa misma manera está el Sol en el cielo, como la flor, que tú labras en el *compi* (Avendaño, 1649, 37v).

Ávila se centra en la creatividad del artista nativo con dos materiales, la madera y la tela. En otro texto alaba la destreza del tallador, mientras aquí su enfoque es la suntuosidad del arte textil indígena. Avendaño, sin embargo, provee otra perspectiva donde se pintan las riquezas materiales de la clase noble, concentrándose en el *compi* (valioso tejido indígena que tiene un precio elevado en el mercado, a veces deletreado *cumbi*) y la riqueza que genera se queda en manos de una minoría. En su sermón VIII, reconoce que esta jerarquía de ricos y pobres emana de un diseño divino y debe ser causa de celebración porque al final todos, a pesar de las barreras de clase, reciben la gracia de hacerse cristianos: «Hijo, no puedes quejarte de Dios,

porque te hizo Indio, para pagar tributo, y no te hizo Rey» (Avendaño, 1649, 90r; Dedenbach-Salazar, 1999, p. 244). Termina este sermón poniendo en un mismo plano la riqueza mineral y la riqueza espiritual que Dios provee para sus fieles: «Pero Dios, porque es todo poderoso, os puede dar en esta vida muchos bienes porque el cria el oro, y la plata, y os puede dar su Gracia, para que alcancéis la Gloria para siempre. Amén» (1649, 99r).

4. CONCLUSIÓN

La temática de las riquezas de la salvación predomina en los catecismos y los sermones mientras que en los confesionarios se ilustra el medio para obtener este fin glorioso. La concepción de un mundo civilizado —de perspectiva europea— depende de una aceptación de la jerarquía social y de una demanda constante de los recursos andinos, como metales, cosechas y artesanías. Como ya se vio en los textos coloniales, la voz del púlpito con sus lecciones cristianas es más potente que la voz indígena. Pero de vez en cuando se detecta una voz autóctona entre los renglones plagados de teología. Prestemos atención al susurro indígena que se hace oír en la interrogación que sigue:

¿Cómo nos decís que no adoremos ídolos y *guacas*, pues los cristianos adoran las imágenes que están pintadas y hechas de palo o metal, y las besan y se hincan de rodillas, delante de ellas, y se dan en los pechos y hablan con ellos? ¿Estas no son *guacas* también como las nuestras? (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 690; Marzal, 2002, p. 363).

Una lectura paciente de los textos religiosos coloniales nos permite vislumbrar la presencia de los antiguos moradores indígenas de los Andes. En estas indagaciones profundas que se relatan en los textos de los apasionados autores de ascendencia española, yace la perspectiva indígena que cuestiona el proyecto colonial de conquista y evangelización. Entrelazada en los tomos de las enseñanzas religiosas también se percibe una voz indígena que revela una concepción de sí, como menospreciada en el momento de rendirse ante la cristiandad: «Dicen algunas veces de Dios que no es buen Dios y que no tiene cuidado de los pobres y que de balde le sirven los indios. [...] Que Dios los creó para vivir en pecado, y especialmente para cosas deshonestas de lujuria y de embriaguez, y que ellos no pueden ser buenos» (Ondegardo, 1990b, pp. 558-559).

Este fenómeno colonial encuentra ecos igualmente audibles en el presente. En textos contemporáneos, transcritos por los antropólogos Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez (1977), se registran las mismas dificultades de ser indígena y de ser católico en la experiencia del cargador Gregorio Condori Mamani. Al contar sus datos autobiográficos a los dos investigadores, relata su temor y su incertidumbre

al confrontar su primera confesión; frente al cura, se le escaparon completamente las categorías obligatorias de una confesión. Por fin confiesa:

Como nunca me había confesado, le conté mis pecados. Lo que dormí con mujeres casadas, con otras mujeres sin haberme casado, lo que me emborraché. Aquí ya estaba como zonzo, ya no sabía dónde estaba mi cabeza y ya no encontraba más pecados para avisarle y el cura dijo: «¿Eso es todo, hijo?» «Sí, papay». «¿Cómo; no puede ser, avisa la verdad hijo». Y yo le dije, «Papay, de haber pecados, hay, pero mi cabeza se ha ido» (Condori Mamani, 1977, p. 76).

Siglos después de las invasiones españolas en la época colonial, se documenta la complejidad de las interacciones entre la Iglesia y un miembro de la congregación creyente. A través de la memoria de un anciano cargador cusqueño, recobramos una historia de confesión en la cual Condori Mamani jamás se olvida de sus ocasiones de lujuria y embriaguez, pero se le escapan otras violaciones del dogma que el sacramento penitencial intenta corregir. Nuestra lectura de estos textos coloniales esclarece la dimensión de los planes elaborados hace tanto tiempo para la conversión masiva. De igual forma, al dar la vuelta a las páginas contemporáneas se nos revela la necesidad de examinar los textos modernos (y sus contextos) para mejor apreciar el intercambio sutil entre los clérigos y los creyentes indígenas a lo largo de siglos de evangelización³.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de (1985 [1584]). Anotaciones, o scolios, sobre la traducción de la *Doctrina christiana*. En *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de Indios*, Corpus Hispanicorum de Pace, bajo la dirección de Luciano Pereña (vol. 26, no. 2, pp. 167-174). Ed. facsímile. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acosta, Antonio (1987). La extirpación de las idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas. *Revista Andina*, 5 (1), 171-196.
- Agustinos (1918 [1555]). Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron por la conversión de los naturales. En Horacio Urteaga, ed., *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas* (pp. 1-98). Lima: Sanmartín.
- Albó, Xavier (1966). Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación (Primera parte). *América Indígena*, 26(3), 249-308.
- Albó, Xavier (1966). Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación (Segunda parte). *América Indígena*, 26(3), 395-445.

³ Más investigación sería posible por medio de los textos de Quiroga, 1922 [1555]; Álvarez, 1998 [1588]; y Peña Montenegro, 1985 [1771]. No nos ocupamos de ellos por razones de espacio.

- Álvarez, Bartolomé (1998 [1588]). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II (1588)*, editado por María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Polifemo.
- Arriaga, Pablo Joseph de (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Perú*, editado por Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Avendaño, Fernando (1649). *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica, en lengua castellana, y la general del Inca*. Lima: Lopez de Herrera.
- Ávila, Francisco de (1646). *Tratado de los evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento...* Lima: n.p.
- Ávila, Francisco de (1649). *Segundo tomo de los sermones de todo el año, en lengua índica, y castellana, para la enseñanza de los Indios, y extirpación de sus idolatrías*. Lima: n.p.
- Beyersdorff, Margot (2008). Oré, Luis Jerónimo de (1554-1630). En Joanne Pillsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (III, pp. 472-475). Norman: University of Oklahoma Press.
- Condori Mamani, Gregorio (1977). *Autobiografía*. Edición de Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (1999). «... luego no puedes negar». La lengua de la cristianización en los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica* de Fernando de Avendaño 1649). En Sabine Ddenbach-Salazar y Lindsey Crickay, eds., *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias/ The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages* (pp. 223-249). Bonner Amerikanistische Studien, 32. Markt Schwaben: Anton Saurwein.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Duviols, Pierre (1977). *La destrucción de las religiones andinas: Conquista y colonia*. Trad. Albor Maruenda. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duviols, Pierre (ed.) (1986). *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Archivos de Historia Andina, 5. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Duviols, Pierre (ed.) (2003). *Procesos y visitas de idolatrías, Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; PUCP.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero.

- Garcilaso de la Vega, El Inca (1985 [1609, 1617]). *Comentarios reales de los Incas*. Edición de Aurelio Miró Quesada. 2 vols. Segunda edición. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Griffiths, Nicholas (1996). *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.
- González Holguín, Diego (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua o del Inca*. Edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima: UNMSM.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1980 [1615-1616]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno. Trad. del quechua de Jorge L. Urioste. 3 vols. Ciudad de México: Siglo Veintiuno. <http://www.kb.dkpermalink2006pomainfoenfrontpage.htm>.
- Hamerly, Michael T. (2011). *Artes, Vocabularios and Related Ecclesiastical Materials of Quichua/Quechua, Aymara, Puquina, and Mochica Published during the Colonial Period: A History and A Bibliography*. Bonner Amerikanistische Studien, 48. Aachen: Shaker.
- Harrison, Regina (1989). *Signs, Songs and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Harrison, Regina (1994). *Signos, cantos y memoria en los Andes: Traduciendo la lengua y la cultura quechua*. Quito: Abya Yala.
- Harrison, Regina (2008). Doctrinal Works. En Joanne Pillsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (I, pp. 217-234). Norman: University of Oklahoma Press.
- Harrison, Regina (2014). *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. Austin: University of Texas Press.
- Lisi, Francesco Leonardo (ed.) (1990). *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos 233. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MacCormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Mannheim, Bruce (2008). «Pérez Bocanegra, Juan». En Joanne Pillsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (III, pp. 516-519). Norman: University of Oklahoma Press.
- Marzal, Manuel M. (2002). Los «santos» y la transformación religiosa del Perú colonial. En Jean-Jacques Decoster, ed., *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 359-372). Cuzco y Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas; Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Meiklejohn, Norman (1986). Una experiencia de evangelización en los Andes: los Jesuitas de Juli (Perú), siglos XVII-XVIII. *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 1*, 109-191.
- Monten, Joshua (ed.) (1999). *The Sermons of Francisco de Ávila: Translation, Annotation and Commentary*. Durham: Duke University of North Carolina Program in Latin American Studies.
- Ondegardo, Polo de (1990a [1585]). Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguacion que hizo el Licenciado Polo. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 562-583). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Ondegardo, Polo de (1990b [1585]). Instruccion contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad [atribuido a Polo de Ondegardo]. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 549-560). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Oré, Luis Jerónimo de (1992 [1598]). *Symbolo catholico indiano*, editado por Antonine Tibesar. Edición facsimilar. Lima: Australis.
- Patiño, Francisco (1649). Carta [14 October 1648]. En Pedro de Villagómez, *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, 75v-76v. Lima: López de Herrera.
- Payer, Pierre J (1996). Confession and the study of sex in the Middle Ages. En Vern L. Bullough y James A. Brundage, eds., *Handbook of Medieval Sexuality* (pp. 3-31). Nueva York: Garland.
- Peña Montenegro, Alonso de la (1985 [1771]). *Itinerario para parrochos de Indios: en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administracion*. Introducción de José Reig Satorres. Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano 9. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Pérez Bocanegra, Juan (1631). *Ritual formulario, e institucion de Curas, para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia, y Viatico, Penitencia, Extremauncion, y Matrimonio, con advertencias muy necessarias*. Lima: Geronymo de Contreras.
- Prado, Pablo de (1650). *Directorio espiritual en la lengua española y quichua general del Inga*. Lima: Luis de Lya.
- Quiroga, Pedro de (1922 [1555]). *Libro intitulado Coloquios de la verdad, trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los Indios de los reinos del Pirú, y de los daños, e males, e agravios que padecen*, editado por Eusebio-Julián Zarco-Bacas y Cuevas. Publicaciones del Centro Oficial de Estudios Americanistas de Sevilla, vol. 7. Sevilla: Tipografía Zarzuela.

- Santo Tomás, Domingo de (1951 [1560]). *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*, editado por Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia de la UNMSM.
- Taylor, Gerald (ed.) (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri* [1608]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, Gerald (ed.) (2002). *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua, siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Lluvia.
- Taylor, William B. (1996). *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990a [1584]). Catecismo breve. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 466-469). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990b [1584]). Catecismo mayor. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII*, editado por Juan Guillermo Durán (II, pp. 472-474). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990c [1584]). *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de Indios*. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 451-490). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990d [1585]). Confessionario para los curas de Indios. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 523-548). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990e [1585]). Supersticiones de los indios sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 560-562). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990f [1585]). Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 617-741). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Torres Rubio, Diego de (1619). Confessionario breve en Quichua. En *Arte de la lengua quichua, 1r-12r*. Lima: Francisco Lasso.
- Urton, Gary (1981). *At the Crossroads of the Earth and Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Vargas Ugarte, Rubén (1951-1954). *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 vols. Lima: Tipografía Peruana.

CRONISTAS SINGULARES

**PEDRO DE CIEZA DE LEÓN:
AVENTURERO, SOLDADO Y ESCRITOR**

Lydia Fossa

Cuando Pedro de León se embarcó en Sanlúcar de Barrameda en 1535, era un joven de catorce o quince años. Había nacido en Llerena, Badajoz *circa* 1520. Se animó a embarcarse porque varios de sus parientes ya vivían en Indias; además, se había deslumbrado con el tesoro de Atahualpa que viera en Sevilla entre 1533 y 1534. En la década de 1540 cambia su nombre, de Pedro de León¹ a Pedro de Cieza de León, con el que firmaría sus libros. Posiblemente haya adoptado este último nombre en honor a su tío Alvaro de Cieza, hermano de su padre, que vivía en Santo Domingo (Maticorena, 1990b, p. 30) y lo acogiera en 1535. Cieza vive en Indias aproximadamente diecisiete años: casi quince en Cartagena y Popayán (hoy Colombia) y más de dos años en los Andes (de julio de 1547 a setiembre o diciembre de 1550). Recorrió la región desde Pacasmayo hasta Las Charcas (hoy Bolivia). Regresó a Sevilla en 1551 con cinco libros manuscritos y documentación para continuar escribiendo los dos más que tenía previstos. Publicó solo el primero y los demás quedaron en espera de revisiones y autorizaciones de las autoridades religiosas y laicas competentes. El autor no llegó a ver estos permisos, pues falleció el 2 de julio de 1554, en Sevilla (Maticorena, 1955, p. 641).

Cieza consideraba los textos que había escrito como las partes de un mismo trabajo, su *Crónica del Perú*. La *Primera parte* «que tracta la demarcacion y division de las provincias del Perú... y la descripcion de todas ellas...» fue publicada en Sevilla, en 1553. La *Segunda parte*, conocida como «El señorío de los Yngas», la publicó por primera vez don Marcos Jiménez de la Espada en Madrid, en 1880. La *Tercera parte*, dedicada al descubrimiento y conquista del Perú, apareció en forma completa recién en el siglo XX. La cuarta y última parte, que refiere las guerras entre los conquistadores, consta de tres libros identificados hasta ahora (Pease, 1995, p. 197);

¹ Sus padres fueron Lope de León y Leonor de Cazalla, vecinos de Llerena (Maticorena, 1990b, p. 29).

ellos corresponden a las guerras de Salinas, Chupas y Quito. Fueron publicados en Lima entre 1991 y 1992. Los dos libros que ofreció sobre las guerras de Huarina y Jaquijahuana —relacionados con las actividades de Pedro de la Gasca en el Perú— nunca se escribieron. Cieza dejó indicado en su testamento que sus albaceas o alguna persona que ellos escogieran, redactara esos textos a partir de los documentos, «relaciones», que legaba (Maticorena, 1955, p. 669).

1. CRÓNICA DEL PERÚ. PRIMERA PARTE

La *Primera parte de la Crónica del Perú* de Cieza aparece en Sevilla el 15 de marzo de 1553. Tuvo éxito editorial instantáneo, a pesar de lo exiguo de las cifras de alfabetos, quienes, ganados por la curiosidad que se tenía por la descripción de la geografía y los hechos de las Indias occidentales, se volcaron a las librerías. Este primer tiraje fue de 1050 ejemplares (Cieza, 1984, p. LII). Ese mismo año ya se vendía, en «quatro reales y dos cuartillos» cada ejemplar, en Medina del Campo, Toledo, Córdoba, Sevilla, Placencia, Honduras y Santo Domingo, según consta en su testamento (Cieza, en Maticorena 1955, p. 668).

Esta publicación fue reeditada cuatro veces en castellano en 1554, todas en Amberes, pero a cargo de diferentes editores. En 1555 Agostino de Cravaliz hizo la primera traducción al italiano; se imprimió en Roma y sirvió de base para las nueve siguientes que se publicaron en Venecia, entre 1556 y 1576. En total, durante el siglo XVI, desde 1553 hasta 1576, se registran quince ediciones de la *Crónica del Perú, Primera parte*². No se tiene noticia de ediciones en francés ni en inglés. Bien podemos pensar que para fines del siglo XVI circulaban 15 000 ejemplares de la *Primera parte* en castellano e italiano, en Europa y América.

Cieza empieza sus actividades de exploración y conquista en Cartagena, en 1535, bajo las órdenes de Alonso de Cáceres. Luego, en 1539, tiene por capitán a Jorge Robledo³, con quien establece relaciones muy estrechas, mostrando lealtades que van más allá de lo estrictamente militar. Cieza nos informa que el capitán Robledo lo considera «curioso de saber secretos de los indios» (Cantù, 1985, p. XXXII); y él mismo nos indica que «... cuando los otros soldados descansaban, cansava yo escribiendo» (Cieza, 1984, p. 7) y «... me apartava por todas partes a ver las provincias que mas podia para poder entender y notar lo que en ellas avia.» (p. 47).

² Esta información está basada en los fondos de las principales bibliotecas del mundo: Bibliothèque Nationale de France, British Library, Biblioteca Nacional de España y New York Public Library.

³ «... encomendando la jornada a Jorge Robledo, capitán aguerrido en Italia, de condición tan noble como su sangre, valiente, dotado de una gracia especial para ganarse la voluntad de los indios...» (Jiménez, 1877, p. lxxxvi).



Ilustración 1. Portada de la Parte primera de la *Crónica del Perú* (Sevilla, 1553) de Pedro de Cieza de León. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

Según Jiménez de la Espada (1877, p. XC), Robledo cuenta con un escribano en su hueste, Juan Bautista Sardella⁴, quien registraba las acciones del grupo, especialmente las de su capitán. Es muy posible que Pedro de Cieza, uno de los pocos de la hueste que sabía leer y escribir, se sintiera atraído por los afanes de este escribano. Sin embargo, cuando en 1541 Cieza inicia sus propios registros de la zona, ya lo hace a su manera, incorporando a los modelos de relación histórica que conocía, noticias geográficas, climáticas e importante información sobre los habitantes de Cartagena (Cieza, 1984, p. 317). Y esto lo hace tras «ver que en todas las partes por donde yo andava, ninguno se ocupava en scribir nada de lo que passava. Y que el tiempo consume la memoria de las cosas, de tal manera, que si no es por rastros y vías exquisitas, en lo venidero no se sabe con verdadera noticia lo que passó» (Cieza, 1984, p. 8).

Santo Domingo de La Española fue el primer destino americano de Cieza. No obstante, en su *Crónica* decide ingresar al subcontinente por otro sitio: «... entraré por el puerto de Urabá, que cae en la provincia de Cartagena⁵, no muy lexos del gran río del Darién...» (1984, p. 27), puerto ubicado en el Golfo de San Sebastián de Urabá, entre Panamá y Colombia, en el Caribe. Según Cieza, Alonso de Hojeda⁶ «enbió a poblar el pueblo que tengo dicho [la Culata que dizen Urabá], y por su teniente [envió] a Francisco Piçarro⁷, que fue el primer capitán christiano que allí uvo» (p. 41). Pero este intento de establecer allí un pueblo de españoles no tuvo éxito. Cieza nos informa que «... viniendo por governador de la provincia de Cartagena don Pedro de Heredia, enbió el capitán Alonso de Heredia, su hermano, con copia de españoles muy principales

⁴ Sardella es el autor de por lo menos dos relaciones: *Relaçion del descubrimiento de las provincias de Antiochia por Jorge Robledo* y *Relaçion del viaje del capitan Jorge Robledo a las provincias de Ancerma y Quinbaya*. Jiménez de la Espada, en su «Prólogo» a la *Guerra de Quito*, nos indica también que Sardella menciona varias veces a Cieza. Además, que Antonio de Herrera utilizó el material de Sardella, y el de Cieza, para elaborar sus *Décadas* (Jiménez de la Espada, 1877, p. xc).

⁵ «... Cartagena (que antiguamente se nombrava Calamar)...» (Cieza, 1984, p. 41).

⁶ Acompañó a Colón en sus dos últimos viajes. Descubrió el Cabo de la Vela, en Tierra Firme, en 1499. El 20 de enero de 1510 fundó el emplazamiento de San Sebastián de Urabá, que no era más que un pequeño fuerte de madera. Como los indígenas los atacaban con flechas y dardos envenenados y no se sujetaron a servirlos y a traerles comida, Hojeda tuvo que regresar a Santo Domingo por pertrechos. A cargo del fortín quedó Francisco Pizarro, quien lo defendió durante cincuenta días.

⁷ Francisco Pizarro embarca a los setenta sobrevivientes en dos barcas e inicia su regreso a Santo Domingo desde el golfo de Urabá. A los pocos días se encuentra con la flota de Francisco de Enciso, quien tenía el encargo de pertrecharlos o rescatarlos. Una vez en Santo Domingo, Pizarro se une a la flota de Enciso y en 1513, acompaña a Vasco Núñez de Balboa en sus viajes de exploración y de descubrimiento del océano Pacífico. Para 1514, Pedrarias Dávila, asociado con Enciso, se enfrentó a Balboa y envió un contingente, al mando de Francisco Pizarro a detenerlo. Este hecho terminó con la muerte de Balboa y varios de sus seguidores. Pizarro fue recompensado por Pedrarias con la vecindad y repartimiento de indios, lo que le permitió después ser capitán de la guardia personal de Pedrarias y acceder a los cargos de Regidor y Alcalde de la ciudad de Panamá, cargos que ocupó entre 1519 y 1523 (Del Busto, 2001, pp. 69-105).

a poblar segunda vez a Urabá, intitulándola la ciudad de Sant Sebastián de Buena Vista» (pp. 42, 46). En esta primera etapa de la ocupación de América del Sur, que conoció Cieza solo por referencias, se observa que las entradas que hacen los españoles al explorar los nuevos territorios, casi todas beligerantes, tienen por objeto dejar establecidos enclaves españoles que les sirvan de base para futuras incursiones. Conservarlos no es fácil, puesto que los indígenas reaccionan no solo ante la presencia foránea, sino ante las exigencias de sujeción impuestas por los recién llegados. Los indígenas que no mueren en estos enfrentamientos abandonan sus pueblos y se alejan de los caminos y de las riberas, lugares de fácil acceso para los invasores. Cieza informa de las consecuencias de estos hechos bélicos iniciales, pues en todo su periplo encuentra pueblos abandonados o indígenas en pie de guerra: «Y fuemos nosotros los primeros españoles que abrimos camino del mar del norte [Caribe] al del sur [Pacífico]... lleno de muchos montes y muy espesas arboledas y de muchos ríos. La tierra es despoblada junto al camino por averse los naturales retirado a otras partes desviadas dél...» (p. 47).

Su interés por el detalle geográfico hace pensar en una posible tarea ulterior de proporcionar información para que los cosmógrafos de la época hagan su labor de cartografiar la zona y facilitar nuevas incursiones en el territorio explorado. Además, nos indica sus múltiples nombres en castellano y aún los nombres en lenguas nativas para facilitar su ubicación y darle realismo a la narración.

Los comentarios que circulaban entre los expedicionarios daban cuenta de que a partir del golfo comenzaba una fértil llanura, donde desembocaban varios ríos, que conducían hasta los montes avistados desde el mar. Los españoles consideraban que los ríos que bajan de las montañas traen oro; en estas se encontrarían las minas. Percibieron que se podía avanzar tierra adentro por el Cenú. Supieron de las enormes riquezas de los entierros indígenas a lo largo del río Cenú o Sinú. Organizaron expediciones desde las primeras décadas del siglo XVI y se inició una larga historia de profanación de túmulos funerarios (Cieza, 1984, pp. 52-53).

Lo que en la época se llamaba Perú abarcaba un territorio no muy definido. El límite entre la gobernación de Popayán y el punto geográfico donde empezaba la del Perú estaba en continuo cambio debido a las dificultades de reconocer el terreno:

Porque los capitanes del Perú poblaron y descubrieron esta provincia de Popayán la porné con la misma tierra del Perú, haziéndola toda una, más no la apropiaré a ella porque es muy diferente la gente, la disposición de la tierra y todo lo demás della. Por lo qual será necessario que desde Quito (que es donde verdaderamente comienza lo que llamamos Perú) ponga la traça de todo y el sitio della; y desde Pasto, que es también donde por aquella parte comienza esta provincia y se acaba en Antiocha (Cieza, 1984, p. 57).



Ilustración 2. Detalle de la imagen de los camélidos y primera descripción de ellos en Parte primera de la *Crónica del Perú* (Sevilla, 1553) de Pedro de Cieza de León.

La *Primera parte* alcanzó gran difusión en el siglo XVI por la calidad de su escritura, fresca y directa, y por la novedad de sus contenidos. No se había descrito antes para un público tan amplio la fuerza de la naturaleza cerca de la línea ecuatorial en las Indias: los aguaceros, las selvas impenetrables, los ríos de agua dulce que venían cargados de oro, los indígenas con sus flechas envenenadas y los antropófagos. Todo era novedad y exotismo. Y Cieza se regodea en ese exotismo, describiendo incluso casos de antropofagia entre indígenas, nunca con o entre españoles; detalla sus casas,

sus tumbas llenas de tesoros de los que supo de oídas pero con los que nunca se «topó»; las comidas tan extrañas que crecían bajo tierra como las yucas; y el maíz que salvara a los españoles de la inanición varias veces. También habla de la hoja maravillosa de la coca, las riquezas fabulosas de Potosí, la montaña de plata, y otras cosas nunca vistas ni oídas por los europeos.

Esta es la única parte autobiográfica de Cieza, en la que cuenta lo que vivió. Esto le da un valor especial, ya que los demás libros que conocemos los escribió a partir de informaciones orales y escritas. No así la *Primera parte*, donde cuenta sus acontecimientos de primera mano. Es también la que más describe paisajes y aspectos naturales: flora, fauna y colectividades indígenas. También cuenta las penurias por las que pasan los españoles, y él mismo, en su afán de conquista de tierras, indígenas y oro. Quizás sea la menos «literaria», en el sentido de que no genera las tensiones y los climaxes que aparecen en otras de sus narraciones, ni la ironía con que trata a muchos de los personajes y sus hechos. Aunque no tiene la viveza de otros relatos, sí muestra su interés por compartir el rasgo de humanidad, de drama, que acompaña los hechos de los españoles en Indias. Su empeño es, siempre, alejar estos hechos del olvido futuro o de la ignorancia de su presente.

2. CRÓNICA DEL PERÚ. SEGUNDA PARTE

La *Segunda parte* lleva como subtítulo *El señorío de los Yngas*. Consecuentemente, todos los capítulos refieren las vidas y hechos de los incas⁸, excepto los diez capítulos iniciales —los primeros dos están perdidos— que nos relatan acontecimientos anteriores a ellos. Pedro de León destaca el uso que hace su pariente lejano de la palabra «señorío»: «Esta *Segunda parte* gravita y depende del significado del término ‘señorío’, usado en la portada y a través de la obra, y de su relación con los conceptos de ‘orden’ y ‘concierto’. ‘Señorío’ significa no solamente el reinado de un señor, sino también —y esto es más importante— la esencia del gobernar» (León, 1973, p. 96). Como Cieza comprobó que los incas tenían una organización social y política exitosa, esto no contribuyó en nada a facilitar la publicación del manuscrito. La tesis de la tiranía, justificación última de la violencia española perpetrada en Indias⁹, se opone tajantemente a esta visión del Tawantinsuyu.

⁸ Aún no se llega a una comprensión cabal de la forma de gobierno que ejercieron los incas, pero probablemente no equivale al sentido de ‘soberano’ entendido como alguien que ejerce o posee la autoridad suprema e independiente.

⁹ Carmen de Mora, en este volumen, explica este punto ampliamente, sobre todo en relación al virrey Toledo.

El historiador Carlos Aranibar anota: «[Cieza va] construyendo una historia coherente y amena, no exenta de matices críticos, pero sin dudas sustantivas, con los personajes y las instituciones delineados por rasgos claros y distintos» (1967, p. XXXI). Esta afirmación nos remite a una presentación canónica de los gobernantes y sus obras más importantes, generalmente reducida a una repetición de las guerras de anexión y la construcción o ampliación de grandes obras de ingeniería. Como Cieza nos ha dicho anteriormente que las actitudes beligerantes eran raras, llama la atención esta contradicción. Asimismo, les atribuye todas las obras civiles a los incas, como si sus antecesores no hubieran ejecutado obra alguna. Ambos hechos nos llevan a inquirir sobre los métodos de encuesta que utiliza el autor.

Parecería que pregunta lo mismo con respecto a cada uno de los gobernantes y por ello no es de sorprender que las respuestas sean todas parecidas. Como a partir de las respuestas es posible llegar a las preguntas, qué duda cabe que las preguntas fueron concebidas proyectando su propia ideología monárquica absolutista. Las preguntas de Cieza posiblemente estuvieron ya indicadas en las numerosas *Instrucciones* elaboradas por la corona con el fin de obtener información de los ‘nuevos’ territorios. En esas instrucciones, en circulación desde las primeras décadas del siglo XVI, ya hay un listado de averiguaciones con respecto al origen, organización, recursos y lugar geográfico ocupado por los nativos de Indias. Ese es, con algunas variantes, el esquema de preguntas de Cieza. Más que pensar en una historia «oficial» de los hechos de los incas, Cieza estaba recopilando los datos que le permitirían construir una historia según el modelo español, con sucesiones dinásticas preferentemente masculinas, luchas constantes entre señores, ejércitos en pie de guerra en perenne avance y ocupación bélica de nuevos territorios; es decir, un pueblo ocupado en la construcción de un *imperio* por la fuerza. Esta imagen europea contrasta con el relato de la enorme cantidad de tierras sembradas por poblaciones sedentarias (incluyendo a los trasladados o *mitmaq*) y los graneros repletos de toda clase de productos, entre otros comentarios que nos informan de una sociedad más bien pacífica: «... porque el Cuzco ni otros lugares destas partes no son çercados de muralla» (Cieza, 1985, p. 134). Cieza menciona que los edificios que encuentra estarían intactos, de no haber sido por los españoles¹⁰. No nos refiere escenas de ciudades arrasadas o de templos destruidos por los mismos nativos, excepto cuando nos informa sobre su antigüedad y desuso, pero no como efecto de esa actividad guerrera de anexión y conquista que les atribuye.

¹⁰ «Ovo en este Mohina grandes edificios: ya estan todos perdidos y deshechos. Y quando al governador don Françisco Piçarro entro en el Cuzco con los españoles dizen que hallaron cerca destes edificios, y en ellos mismos, mucha cantidad de plata y de oro y mayor de ropa de la preciada y rica...» (Cieza, 1984, p. 267).

Con los antecedentes de soldado-cronista, se presenta Cieza ante don Pedro de la Gasca, el enviado del Rey para pacificar la tierra tras la sublevación de Gonzalo Pizarro y recoger el quinto real. Este encuentro tiene lugar en Andahuaylas, en 1548, cuando se reúnen las fuerzas de Benalcázar —bajo cuyo mando está Cieza— y las del pacificador Gasca. Apenas terminada la lucha, Gasca le encarga a Cieza —si bien no se ha encontrado documento que lo confirme— las responsabilidades y autoridad de un cronista. Probablemente este encargo obedezca a una recomendación del tío de Cieza y secretario del pacificador, Pedro López de Cazalla¹¹, escribano mayor de la Nueva Castilla (Ballesteros, 1984, p. 18). Con este respaldo, Cieza recorre el Perú: «Yendo yo el año de mill y quinientos y quarenta y nueve a los Charcas a ver las provincias y çiudades que en aquella tierra ay para lo qual llevaba del presidente Gasca cartas para todos los corregidores me diessen favor para saber y inquirir lo notable de las provincias...» (Cieza, 1984, p. 265). Estas autorizaciones le permiten acceder a los archivos de cada población, donde se guardan copias de documentos que Cieza luego transcribe. Sin estas autorizaciones el autor nunca hubiera podido acceder a información de primera mano. Uno de sus informantes es el Licenciado Polo Ondegardo (p. 291)¹², corregidor de la Villa de La Plata¹³, quien le facilita la labor de recopilación de fuentes, especialmente cuando necesita recurrir a informantes nativos de la nobleza o cuando requiere acceder a documentos oficiales de esa zona.

En la Ciudad de los Reyes, también en 1548, conoce a fray Domingo de Santo Tomás OP (Cieza, 1984, p. 199), persona muy cercana a Bartolomé de las Casas, el dominico más influyente de la época¹⁴, y al presidente Gasca. En 1549 va a Las Charcas (p. 265), donde Polo Ondegardo funge como corregidor y justicia mayor (Presta, 1997, p. 243) para reunirse con él y recabar información. Después Cieza viaja al Cuzco,

¹¹ «Llerenense, Escribano; en 1546, secretario de la Gasca, esposo de Francisca de Zúñiga, encomendero de Huainacota» (Aranibar, 1995, p. 781).

¹² «...Polo Ondegardo... recibió el mismo nombre de su abuelo paterno. Ha sido frecuente error en sus biógrafos el darle la apelación de Juan, que figura en varias publicaciones modernas, pero no se encuentra en ninguno de los documentos originales del siglo XVI [...]. El propio personaje solía firmarse 'el licenciado Polo', valiéndose del título académico y del nombre de pila como principales distintivos, y nunca utilizó la partícula 'de' antes del apellido Ondegardo (que es un añadido póstumo)» (Hampe, 1998, p. 204).

¹³ «Tras la derrota de Xaquixaguana y el castigo de Gonzalo Pizarro, el Licenciado Polo se dirigió a Charcas con título de corregidor y capitán general...» (González & Alonso, 1990, pp. 12-13). Ondegardo, nombrado por Gasca como Corregidor de Las Charcas (Hampe, 1989, p. 188), fue una figura clave en la recolección y embarque del quinto real que viajó con Gasca a España en enero de 1550.

¹⁴ Este fraile dominico fue un académico distinguido, lingüista y autor de la primera gramática y vocabulario quechuas publicados en 1560. Ezcurra y Bendezú se detienen en este volumen a examinar esas obras.

donde permanece desde julio de 1549 hasta agosto de 1550 y probablemente allí frecuenta a Juan de Betanzos. En setiembre de 1550 está otra vez en Los Reyes (p. 317) hasta que abandona el Perú entre setiembre y diciembre de 1550 y arriba a España en 1551 (p. 224).

Entrevista también a otros españoles en Indias, como Tomás Vásquez, Hernando de Guzmán, Peralonso Carrasco, Juan de Pancorbo, no tan destacados como los anteriores pero sí «que fueron de los primeros cristianos ‘que entraron en el Cuzco’» (Aranibar, 1967, p. XXVI). El hecho de ser «antiguos en la tierra» los convirtió en informantes de calidad, aunque no le brindaran declaraciones por escrito. Su afán testimonial hace que obtenga datos de quienes vivieron los hechos, y no resignarse a contar de oídas lo que otros le manifestaron.

Al cronista le interesa destacar el hecho de contar con fuentes escritas como cartas y relaciones, documentos que contribuyen a configurar el valor testimonial de su propia obra, como por ejemplo los papeles de fray Domingo de Santo Tomás. Al documento escrito se le asigna un valor simbólico: además de transmitir información, se le atribuyen valores de verdad y de *provança*. Esta actitud prevalece en el siglo XVI europeo. Como relativamente pocas personas eran hábiles en el manejo del código de la escritura fonética, la mayoría de las personas le asigna el valor simbólico de contener datos ciertos, porque quienes escribían, mayormente religiosos, tenían fama de ser personas honestas y ciudadanos probos. Los altos cargos de la administración pública, que exigían una copiosa documentación escrita, muchas veces estaban en manos de religiosos que accedían a estos puestos tanto por sus conocimientos como por la general confianza que inspiraban, así como por el poder que algunas órdenes religiosas tenían al interior de la corte. El documento escrito tenía un peso muy superior al actual, y se le asignaban valores de veracidad, unicidad, estabilidad, exactitud y validez, por encima del testimonio oral, que podía variar y cambiar con el tiempo.

Para la redacción del *Señorío*, Cieza tuvo relativa facilidad para congregarse a los informantes nativos más representativos que pudieran relatarle directamente de sus experiencias pasadas: «... vine al Cuzco... donde hize juntar a Cayo Topa ques el que hay bivo de los deçendientes de Guaynacapa...» (Cieza, 1985, p. 13), y «Yo lo pregunte en el Cuzco a Cayo Topa Yupangue y a los otros mas preñcipales que en el Cuzco me dieron la relacion de los Yngas que yo voy escribiendo...» (pp. 112-113). Esta *relaçion* cuzqueña aparentemente fue oral, pues especifica que la está escribiendo y no la está copiando o glosando; constituye una de las fuentes más confiables en lo que a asuntos nativos se refiere. Cuando hay discrepancias entre los informantes, un hecho del cual Cieza se queja constantemente, privilegia la fuente cuzqueña

como fidedigna. Sus otras fuentes orales son más informales, ya que las va encontrando a lo largo de su viaje, pero son dignas de confianza porque las ha seleccionado cuidadosamente: el preñçipal de Xauxa, Guacorapora (pp. 32, 71), los yndios de Chinchá (p. 173), y «... algunos preñçipales del Collao...» (p. 189).

Cuando hablamos de fuentes orales nativas nos referimos a la forma en que Cieza podía recoger la información, a partir de respuestas a preguntas y a recopilación de cantares (pp. 13, 27-28). Como consecuencia, reduce a la oralidad las diferentes formas en que los indígenas registraban y conservaban el conocimiento y podían habérselo ofrecido. Cieza recurre tanto a intérpretes como a sus escasos recursos lingüísticos para superar la incomunicación: «La qual [lengua del Cuzco] es muy buena, breve [...] y tan clara que en pocos dias que yo la trate supe lo que me bastava para preguntar muchas cosas por donde quiera que andava» (p. 72). Esta reducción comunicativa le resulta mucho más fácil que intentar decodificar los variados registros que logra identificar, principalmente los *kipu* (pp. 27, 30): «Como estos yndios no tienen letras no quentan sus cosas sino por la memoria que dellas queda de hedad en hedad y por sus cantares e quipos...» (p. 150). La oralidad nativa es el medio más asequible al cronista para obtener la información, y no necesariamente la única forma en que los nativos conservaban la memoria de los hechos que consideraban pertinentes.

Sin embargo, la opinión de Cieza sobre la oralidad indígena es negativa. Esto hace que tenga que confirmar y reconfirmar toda la información que le dan, obligándolo a entrevistar a más informantes. A su modo de ver, no hay consistencia en sus datos: «Algunos yndios quentan estos nonbres [Ayar] de otra manera y en mas numero mas yo a lo que quentan los orejones y ellos tienen por tan çierto me allegare porque lo saben mejor que otros ningunos» (p. 14). Para el cronista, la falta de unicidad en sus memorias se debe a la falta de un registro escrito: «Y quentan otra cosa, la qual si es çierta o no sabelo el altisimo Dios, que entiende todas las cosas, porque yo de lo que voy contando no tengo otros testimonios ni libros que los dichos destes indios» (p. 6). La necesidad de confirmación que siente Cieza en su afán por transmitir solo hechos ciertos, hace que recurra al testimonio arqueológico: «... mas de que lo escribo por relación destes yndios y para mi creo esto y mas por los rastros y señales que dexaron sus pisadas estos reyes...» (p. 140). La historia escrita en piedra es más certera que la historia transmitida a viva voz. Su urgencia por registrar datos considerados ciertos no le da pábulo a internarse en el conocimiento de los registros más perdurables, de donde los nativos extraen y reproducen oralmente y a través de intérpretes la información que solicita. Siente que no llega a un conocimiento completo de la realidad física y social que lo circunda:

«... con la mas brevedad que pude escriví lo que entendi [de] la gobernaçion y costumbres de los Yngas...» (p. 94); y dice más: «... como yo tengo por costunbre de contar solamente lo que tengo por çierto... dexo lo que ynoro y muy claramente no entendi y tratare lo que alcance...» (p. 121). Su crónica no recoge todo lo que le refirieron, sino solo lo que tiene sentido para él, es decir, lo que recodifica de acuerdo a los parámetros culturales que maneja.

Su notoria limitación en el manejo hábil del quechua general hizo que tuviera que contar, necesariamente, con la ayuda de intérpretes. Cieza lo describe así en su texto: «... y con los mejores intrepetes [sic] y lenguas que se hallaron les pregunte estos señores Yngas que jente hera y de que naçion» (p. 13). Es indudable que, sin la ayuda de los intérpretes, Cieza se hubiera quedado sin respuestas; tampoco le habría sido posible formular las preguntas. No obstante, la presencia de un intérprete implica una intermediación más en el diálogo, una fase adicional, de pérdida o ganancia, en el intercambio de información, que actúa tanto de ida, hacia el quechua, como de vuelta, hacia el castellano del cronista.

Cieza pregunta y también observa. Lo que ve le sorprende mucho, por ejemplo el sistema de *chaski*: «En ninguna parte del mundo sé que se aya hallado tal ynvençion, aunque se lee que desbaratado Xerxes en Grecia, fue la nueva a Asia por hombres de pie en tienpo breve» (1985, p. 62). La técnica de construcción en piedra llama poderosamente su atención: «... en toda España no e visto cosa que pueda compararse a estas paredes y postura de piedra [del Quricancha]... digo quanto a las paredes y a las piedras estar tan primísimamente labradas y asentadas con tanta sutilidad...» (p. 80). La riqueza del Cuzco lo sobrecogió: «... ni en Jerusalem, Roma ni en Perçia ni en ninguna parte del mundo por ningua república ni rey dél se juntava [en] un lugar tanta riqueza... como en esta plaza del Cuzco...» (p. 92). No le alcanzan las palabras para describir lo que ve y experimenta: «... y con aver tan gran camino desde Quito al Cuzco ques más que yr de Sevilla a Roma con mucho, era tan usado el camino como lo es el de Sevilla a Triana que no lo puedo más encareçer» (p. 167). El Qapaq Ñan lo deslumbra: «... y se hizo un camino, el más sobervio y de ver que ay en el mundo y más largo porque salía del Cuzco y allegava a Quito y se juntava con el que yba a Chile ygual a él. Creo yo que desde que ay memoria de jentes no se a leydo de tanta grandeza como tuvo este camino» (p. 185).

Cieza termina su *Segunda parte* con el enfrentamiento entre Huáscar y Atahualpa, al que le dedica cinco capítulos. Para Cieza, no podían existir dos líderes: uno de ellos tenía que ser un tirano, y así trata a Huáscar; Atahualpa pasa a su historia como un cruel vencedor.

Parte primera de la

Y ricos adóde los señores del Cuzco salian a tomar sus plazer e solazes. Aquí fue también, donde el gouernador don Francisco Pizarro mando quemar al capitán general de Atabalipa Chalcuchima. A y deste valle a la ciudad del Cuzco cinco leguas: y passa por el gran camino real. Y del agua de vn río que nasce cerca de este valle se haze vn grande tremedal hondo, y que con gran dificultad se pudiera andar, sino se hiziera vna calçada ancha y muy fuerte, que los Ingas mandaron hazer, con sus paredes de vna parte y otra, tan firmes q durará muchos tiempos. Salendo de la calçada se camina por vnos pequeños collados y laderas, hasta llegar a la ciudad del Cuzco. Antiguamente fue todo este valle muy poblado y lleno de sementeras, tantas y tan grandes que era cosa de ver, por ser hechas con vna orden de paredes anchas: y con sus compas al go deluado salian otras: auiendo distancia en el ancho de vna y otra para poder sembrar sus sementeras de mayz y de otras razes q ellos siembran. Y así estauan hechas desta manera, pegadas a las haldas de las sierras. Muchas destas sementeras son de trigo: porque se da bien. Y ay en el muchos ganados de los Españoles vezinos de la antigua ciudad del Cuzco. La qual esta situada entre vnos cerros de la manera y forma que en el siguiente capitulo se declara.

Capitulo .xcij. De la manera y traça con que esta fundada la ciudad del Cuzco: y de los quatro caminos reales que de ella salen: y de los grâdes edificios que tuvo: y quẽ fue el fundador.



La ciudad del Cuzco esta fundada en vn sitio biẽ aspero y por todas partes cercado de sierrras, entre dos arroyos pequeños, el vno de los quales passa por medio, porque se ha poblado de entrambas partes. Tiene vn valle a la parte de Levante que comienza desde la propia ciudad: por manera q las aguas de los arroyos que por la ciudad pasan corren al poniente. En este valle por ser frio demasiado

Ilustración 3. Sobre la fundación y los edificios del Cuzco y la calidad de sus caminos, imagen de un Inca (¿Manco Cápac?) y Francisco Pizarro en Parte primera de la *Crónica del Perú* (Sevilla, 1553) de Pedro de Cieza de León. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

3. CRÓNICA DEL PERÚ. TERCERA PARTE

La *Tercera parte*, así como la *Primera*, es un relato de viajes de exploración y de invasión. Si la *Primera parte* describía los internamientos en las selvas tropicales del Darién hasta llegar a las sabanas de las montañas del Abibe, la *Tercera parte* relata los viajes por el recién descubierto Mar del Sur, bordeando las costas continentales en busca de pueblos indígenas. En la *Primera parte* se trata de los recorridos del autor y de otros realizados entre 1535 y 1543. En la *Tercera parte* Cieza relata los viajes de los españoles al mando de Francisco Pizarro, quienes se aventuraron hacia el Sur en busca del Perú y sus riquezas fabulosas.

Cieza no vio ni vivió lo relatado en la *Tercera parte*; esos hechos habían ocurrido en la década de 1520, y aun un poco antes, si consideramos su inicio con la muerte de Vasco Núñez de Balboa. A partir de este hecho, el capitán Pizarro, lugarteniente de Balboa y de unos 35 años de edad entonces (Cantù, 1996, p. XLVII), se hizo cargo de las exploraciones del Mar del Sur¹⁵.

La *Tercera parte* [1550], aunque temprana (fue redactada entre 1548 y 1550), está basada en textos de Gonzalo Fernández de Oviedo y en declaraciones de Nicolás de Ribera, el Viejo. Dice Cieza: «Y como el coronista Gonçalo Hernández de Oviedo, que fue ofiçial real en el Darién, tenga tan elegante y bien escrito lo de aquellos tiempos [...] remi[to] al letor a lo que Oviedo sobre ello es[cribe] donde lo vera bien largo y copioso» (Cieza, 1989, p. 8). La información que recibe Cieza de Ribera es oral, directa: «... afirmóme Niculás de Ribera que bieron que...» (p. 15). Lo reitera cuando indica enfáticamente: «Así como lo e escrito me lo afirmó este Niculás de Ribera, que oy es bivo y está en esta tierra y tiene yndios en la çibdad de los Reyes, donde es vezino» (p. 24). Cieza establece la calidad de sus fuentes cuando indica que Fernández de Oviedo es ya un «coronista» y que Nicolás de Ribera, quien fuera testigo presencial de los hechos relatados, era vecino de la ciudad de Los Reyes y, además, «...es de los de aquel tiempo y uno de los treze que descubrieron el Peru...» (p. 8). Otras fuentes de Cieza quedan sin identificar; se refiere a ellas con términos genéricos como: «dicen», «se supo», «se sabe», etcétera.

Cieza tiene como objetivo redactar un documento histórico, cronológico, de los viajes exploratorios de Francisco Pizarro, sus entradas, lo ocurrido en Cajamarca, el viaje al Cuzco. No obstante, termina escribiendo una denuncia sobre esos viajes por mar y tierra. De acuerdo a Cantù: «... abarca las primeras dos expediciones de exploración

¹⁵ «El capitán Pizarro, después de la llegada a la región del istmo del gobernador Pedrarias Dávila (1514) y al manifestarse la rivalidad entre este y el adelantado de la Mar del Sur, tuvo que arrestar al 'rebelde' Balboa en nombre de Pedrarias. ... [no solo] la autoridad militar y social de Pizarro se afirmó y le fueron conferidos nuevos cargos y una importante encomienda, sino también... la empresa del descubrimiento y conquista del Perú, a la que inevitablemente conducía el descubrimiento del Pacífico, pasó así de las manos de Balboa a las de Pizarro» (Cantù, 1996, pp. XLVII-XLVIII).

dirigidas por Francisco Pizarro, la primera en 1524 y la segunda en 1526 y sucesivamente describe el desarrollo de la conquista española desde 1531 hasta 1536, el año del levantamiento indígena encabezado por Manco Inca...» (Cantù, 1996, p. xlvii), e incluye el enfrentamiento entre pizarristas y almagristas, con el que finaliza. Cieza está configurando, para sus lectores contemporáneos y futuros, la representación escrita de Pizarro como el modelo de explorador, aventurero y conquistador.

El motivo del primer viaje de los españoles afincados en Panamá al mando de Francisco Pizarro es el «deseo de aventurar su persona y hacienda [...] sin aventurar nunca los hombres alcançan lo que quieren» (Cieza, 1989, p. 9). Y lo que quieren es «oro, plata y despojos» (p. 10). Ese proyecto generó la burla de los vecinos de Panamá, quienes los tildaron de «locos» porque, según ellos, los «vezinos» ya habrían alcanzado una cierta holgura en su vida en Panamá. Pero, por «ser la dicha cibdad de Panamá nuevamente poblada con tantos trabajos y costa de los dichos vecinos e por ser los bastimentos tan pocos e caros e tan trabajosos a llevar e porque los dichos vecinos se aplyquen a descubrir mynas e por los pocos yndios que agora tienen los cristianos de que se ayudan...» (Torres, 1982, pp. 253-254), los más arrojados vecinos de Panamá procedieron a solicitar permisos al Rey de España para realizar exploraciones en la zona sur mediante oficios enviados, entre otros, por el gobernador Pedrarias Dávila. La cita anterior, extraída de uno de esos oficios, explica bien las razones de Francisco Pizarro, Hernando de Luque y Diego de Almagro para organizar una campaña que les permitiera salir en busca de mejores horizontes.

A mediados de noviembre de 1523 se embarcan unos ochenta españoles y cuatro caballos (Cieza, 1989, p. 10). Los expedicionarios van armados: llevan espadas y rodela o escudos para protegerse de las flechas, y llevan caballos «... la fuerça de la guerra y quien la ha hecho a estos yndios, los cavallos son...» (p. 194). El primer desembarco se realiza a los pocos días, en las «yslas de las Perlas, donde tomaron puerto y se proveyeron de agua y leña y de yerva para los caballos» (p. 11)¹⁶. Es posible que también hayan llevado esclavos negros o indígenas, ya que los «vecinos» de Panamá tenían indios a su servicio. A los esclavos generalmente no se les nombra ni se les considera como tripulantes o miembros de las huestes, a menos que realicen una acción heroica o destacada¹⁷.

¹⁶ A estas islas ya habían llegado los españoles unos cinco años antes: «En este tiempo partió del Darién un capitán que se decía Gaspar de Morales a descubrir la Mar del Sur y salió a ella en frente de la Ysla de las Perlas, y pasó a ella y el señor della le vino de paz y le dio perlas ricas; este fue el primero que entró en ella» (Andagoya, 1892, p. 5).

¹⁷ Véase el caso de un ataque a Diego de Almagro: «aviendo primero un yndio de aquellos arrojado una vara contra Almagro y apuntó tan bien que le açertó en el ojo y se lo quebró. Y aun afirman que otros de los mismos yndios venian contra él y que si no fuera por un esclavo negro, le mataran» (Cieza, 1989, p. 26). Obsérvese que Cieza tiene que especificar que se trata de un esclavo «negro» para que se entienda de qué está hablando.

A los pocos días de reiniciado el viaje, aparece ya el primer motivo de la desesperación española: el hambre. Pero esta es un hambre calculada, en el sentido de estar transportando únicamente «lo que convenia meter en el navio» (p. 10), hasta que encontraran al «cacique Beruquete o Peruquete» (p. 11)¹⁸, de quien obtendrían vituallas. Más adelante, un grupo se ve obligado a regresar, por hambre, a Las Perlas, donde había indígenas obligados a entregarles vituallas a los españoles, con las que contaban los expedicionarios. Todos los indígenas de la región estaban ya asignados a los repartimientos y dependían de sus señores españoles, quienes hacían el gran negocio de pertrechar los navíos que salían en entradas y exploraciones¹⁹ numerosas en la segunda y tercera décadas del siglo XVI. De Las Perlas, una vez avituallados, llegan al que llaman el puerto de Las Piñas²⁰ y se internan en la selva en busca de Peruquete.

Pero, no encuentran a nadie porque:

los yndios que moravan entre aquellas montañas entendieron la venida de los españoles y por la nueva que ya tenían de otros dellos de que heran muy crueles no quisieron aguardarles antes desanparando sus casas... se metieron entre la espesura de la montaña donde estavan seguros. (Cieza 1989, 11- 12)

El documento de 1522 (Lohmann 1986, 3-5) refiere una «cavalgada» que hiciera Espinosa en la «provinçia de Paris [sic]», de la que Pizarro fue testigo. De acuerdo a Covarrubias, «cavalgada» es «La tropa de gente de a caballo que sale a correr el campo» ([1611] 1995, 218). Bajo «correrías», aparece: «Las salidas que la gente guerrera hace en la tierra del enemigo cuando se la corre, robando y talando.» (Covarrubias [1611] 1995, 359). Esa es una de las experiencias que tenían los indígenas del comportamiento español, y generalmente provocaba su huida. El Rey de España ya tenía

¹⁸ En Pascual de Andagoya (1514-1541) encontramos la siguiente afirmación: «En esta tierra está una Provincia que se llama la Peruqueta, de una mar a otra» (Andagoya, 1892, p. 5). De aquí el nombre del Perú. Seguramente se trata de una castellanización de un topónimo de la lengua kuná de Panamá.

¹⁹ «Yten el Rey católico hizo merced a los vecinos y pobladores de Castilla del Oro que los caciques e yndios que pacificaren se repartan y encomyenden entre los que se hallaren presentes. E por los grandes trabajos y necesidades de la gente de la dicha cibdad de Panama y porque ellos han pacificado y reducido al servicio de Vuestra Alteza muchos caciques e yndios guerreros en el Repartimiento que dellos fiso el dicho governador les señalo y dio en repartimiento los dichos caciques... Yten que porque ay otros caciques e yndios que se an pacificado e atraydo al servicio de Vuestra Majestad, los cuales están en parte para poder servir en la cibdad de Darien y Villa de Acra e otros... los puedan tomar en encomiendas e repartimiento los vecinos de dicha cibdad de Panama con tanto que desque se despoblare los tales pueblos se les den los dichos caciques e yndios en repartimiento e los dexen los dichos vecinos de Panama o vayan a residir en ellos» (Torres, 1982, pp. 252-253).

²⁰ Es sintomático que vayan poniéndole nombres de los productos que encuentran o caracterizan a esos lugares, que son especialmente valiosos, como perlas o alimentos. Veremos después que también llegan al Puerto del Hambre.

noticia de estas actividades de amedrentamiento porque en 1513, en la Instrucción a Pedrarias Dávila ordena: «... en ninguna manera se faga dapno [sic] a los yndios por que no se escandalizen ni alvorten de los christianos ...porque corra la nueba la tierra adentro [del buen tratamiento] y con ella nos resciban...» (Morales Padrón 1979, 90).

Y, si no hay gente, tampoco hay botín: «no hallaron otra cosa que algund [sic] mayz y de las rayzes que ellos comen» (1989, 12), es decir, *yuca*.²¹ Esto los descorazonó aún más: «estavan muy tristes y espantados de ver tan mala tierra. Pareçiales quel ynfierno no podia ser peor...» (1989, 12). Regresan al navío, muy maltrechos, y continúan su periplo hacia el oeste, bordeando la costa de lo que hoy es Panamá y el noroeste de Colombia. Aquí es donde llegan al Puerto del Hambre, llamado así porque solo se pueden abastecer de agua y de leña. Con estas provisiones navegan diez días más en muy malas condiciones anímicas: «Yvan todos muy tristes y algunos se maldezian por aver salido de Panama donde ya no les faltava de comer ... estavan muy flacos y amarillos ... no esperavan sino la muerte...» (1989, 12-13). Ante esta situación, se decide dividir la expedición y enviar a algunos hombres a buscar «mantenimientos» a las islas de Las Perlas. El grupo que permanece lo hace sin comida, e igual los navegantes, quienes viajan dispuestos a comerse un cuero de vaca que ponen en remojo (Cieza, 1989, p. 13).

En este ambiente de hambruna y desolación²² «resulta más comprensible la protesta general y la intervención del gobernador Pedro de los Ríos que, en 1527, tuvo que enviar una autorización explícita para que pudieran regresar a Panamá todos los miembros de la segunda expedición de Pizarro, retenidos por las circunstancias adversas en la Isla del Gallo» (Cantù, 1996, p. LIII). De los Ríos indicó en su «mandamiento» que si se quedaban por lo menos diez, podrían continuar con la expedición. En caso contrario, debían regresar todos en los navíos que les enviaba (Cieza, 1997, p. 48). Cuando llegaron los navíos por ellos a la Isla del Gallo, Pizarro les habló: «... dixo a sus compañeros cómo por virtud del mandamiento que avía venido de Panamá podían bolberse y era en su mano y que si él no avía consentido que dexasen la tierra hera porque descubriendo alguna buena se remediasen, porque yr pobres a Panamá lo tenía por más trabajo que no morir, pues yvan a dar ynportunidades» (p. 49). Muchos estaban endeudados y otros tantos le debían dinero al mismo Pizarro o a Almagro, y por ello se vieron obligados a continuar. De los más de ochenta que estaban con Pizarro, se fueron a Panamá unos setenta.

²¹ «Del taíno de Santo Domingo» (Corominas, 1983, p. 616).

²² En esta circunstancia los sobrevivientes escriben la famosa copla que envían camuflada: «A señor governador [De los Ríos]. Miradlo bien por entero; allá va el recojedor [Almagro] y acá queda el carnicero [Pizarro]» (Cieza, 1996, p. 45). La fuente declarada por Cieza para estos hechos es Nicolás de Ribera, el Viejo, uno de los Trece de la Isla del Gallo.

Los que se quedaron y sobrevivieron, se hicieron famosos. Pero, después de haber pasado estas penurias, «... casi ninguno de los trece participó en las sucesivas expediciones de conquista...» (Cantù, 1996, p. LIII).

Los españoles no encuentran a los pueblos indígenas que buscaban, pero todo lo demás sí: «... hallaron mucho maíz y rayzes y carne de puerco [tapir?] e toparon mas de seychientos pesos de oro fino en joyas...» (Cieza, 1989, p. 19). Primero la comida y luego el oro y los esclavos (siervos, porteadores, lenguas, guías). Nótese el detalle que nos ofrece en cuanto a la calidad de oro, el monto aproximado de su valor y el tipo de objetos de ese metal. La palabra «joyas» puede entenderse como collares, brazaletes, pendientes, tal como se han encontrado en entierros arqueológicos. También puede haberse tratado de objetos rituales como pectorales, coxales, tiaras, orejeras, narigueras. Aunque Cieza use el eufemismo «topar», el robar la parafernalia sagrada constituye una doble infracción: a la comunidad y a la deidad.

Cantù opina que el origen de la codicia española, que tanto sorprendió a los indígenas y hasta ahora llama la atención al leer sobre ella, es el patrón de conquista «a su costa y minción» que siguió la corona española: «Esta carrera por alcanzar el mayor provecho del capital invertido alimentaba la codicia... el insaciable afán de acumulación, la carrera en pos del oro ‘ques la pretención de los que de España venymos a estas Yndias’» (Cantù, 1996, p. LV).

La corona autorizaba la captura de indígenas para que sirvieran de guías e intérpretes. Muchas veces, después de haber desembarcado, buscado alimentos y luego de comer y seguramente cargado con el alimento que pudieron, «determinaron de dar la buelta a la mar para embarcarse pues no avian podido tomar hombre ninguno de los naturales de aquella tierra» (Cieza, 1989, p. 19). Aunque son de 1573, algo tardías para nuestro objetivo, las «Ordenanzas del descubrimiento...» dadas por Felipe II (Morales Padrón, 1979, p. 585) recopilan y actualizan normativas anteriores que estaban vigentes desde fines del siglo XV. Entre ellas están las relativas a los «lenguas»: «Procuren llebar algunos indios para lenguas a las partes donde fueren...» (p. 492) y

Los que hizieren descubrimientos por mar o por tierra no puedan traer ni traygan indio alguno de las tierras que descubrieren aunque digan que se los venden por esclavos o ellos se quieren venir con ellos ni de otra manera alguna so pena de muerte escepto hasta tres o quatro personas para lenguas tratandolos bien y pagandolos su trabajo (Morales Padrón, 1979, p. 498).

La invasión se va volviendo más compleja: además de saciar el hambre, desean «tomar», capturar indígenas para enseñarles algo de castellano, darles a entender lo que quieren para que lo pidan a sus jefes y también utilizarlos como guías. Este patrón se repite a lo largo de la costa y va creando un ambiente de gran tensión:

«todos [los indígenas] estaban avisados de como andavan en la tierra y tenían puesto sus mugeres y alhajas en cobro» (Cieza, 1989, p. 19). Se entiende, entonces, que además de «lenguas», buscaban oro y mujeres. Esto llega a los oídos del Rey: «...soy ynformado que una de las cosas que mas les ha alterado en la ysla Española y que mas les ha enemistado con los christianos ha seydo tomarles las mugeres e fijas contra su voluntad y husar dellas como de sus mugeres...» (Morales Padrón, 1979, p. 94).

Los españoles que quedan de las dos expediciones de Pizarro siguen bordeando la costa, hacia el sur y, tras el encuentro y abordaje de la balsa de tumbesinos, observan que llevan ropa confeccionada con tejidos finos y que traen objetos de oro. Pizarro le ordena, primero a Alonso de Molina y luego a Pedro de Candia, que desembarquen en Tumbes para conocer la tierra y ver qué defensas tienen. Molina no dice mucho, pero Candia vuelve a bordo deslumbrado:

Y como se vio en la nao [de regreso de Túnbez], Candia contó al capitán [Pizarro] tantas cosas... dixo que vio cántaros de plata y estar labrando a muchos plateeros y que por algunas paredes del templo avía planchas de oro y plata, y que las mujeres que llamavan del Sol, que heran muy hermosas. Locos estavan de plazer los españoles en oyr tantas cosas; esperavan en Dios de gozar su parte dello (Cieza, 1996, p. 64).

La descripción de Cieza de las visitas que hacen a Tumbes tanto Alonso de Molina como Pedro de Candia son claves para comprender el retorno de Pizarro a Panamá con el deseo de continuar con la exploración del Perú. En su posterior viaje a España, en 1529, lleva muestras de las piezas de oro y plata de Tumbes para negociar en la corte sus privilegios de conquistador con la garantía de las futuras ganancias. Se encuentra en la Corte con su primo, Hernán Cortés, con quien seguramente intercambia experiencias. Una vez obtenidos los títulos deseados, regresa a Panamá en 1530 con sus hermanos y otros españoles interesados en seguirlo al Perú, donde replicará, salvando distancias, con Atahualpa lo hecho por Cortés con Moctezuma.

Después de muchas vicisitudes, llegan los españoles a Cajamarca a mediados del mes de noviembre de 1532, donde saben que está el Inka Atawalpa (Cieza, 1996, pp. 126-131). Cieza describe detalladamente, basándose en la información proporcionada por Nicolás de Rivera, el Viejo, uno de los sobrevivientes de la Isla del Gallo, la invasión española a Cajamarca. Se inicia con el reconocimiento de la avanzada de Pizarro a la plaza de Cajamarca y el emplazamiento de sus hombres como primeros preparativos para la celada y el ataque (pp. 135-138).

La opinión de Cieza sobre estos acontecimientos es de mucha reserva. Primero cuenta varios hechos que denotan incompreensión intercultural, situaciones y comportamientos del inca que no se ajustan a lo esperado por los soldados españoles.

Se desconciertan ante ellos y llegan a las peores conclusiones: «... contó... como Atawalpa traya gran cantidad de oro e plata en muchos vasos e vasijas y que le pareçia que venía de mala arte e con gran sobervia» (p. 138). Después, solo porque les era más conveniente, los españoles habían colocado la artillería en el lugar más sagrado del enclave: «en lugar alto que estaba diputado para... hazer los sacrefiçios...» (p. 139). Luego Cieza describe los «esquadrones» que acompañan al inca, pero postulamos que se trata de su séquito de cortesanos o de participantes en un ceremonial, ordenados según su etnia y su preeminencia. Lo describe así en un contexto de enfrentamiento posterior: «... hechos los esquadrones, hordenados a la horden de sus patrias, fuéronse açercando a los españoles» (Cieza, 1991, p. 381).

Hasta momentos antes de atacar, los españoles no saben cómo va a responder el inca al Requerimiento: «... prender los que pudiesen si quisiesen guerra, porque tambien se practicó [sic por platicó] si Atabalipa viniese de paz, sustentársela» (Cieza, 1996, p. 139). Afirma Cieza que, al desmontar el campamento de Atawalpa, los naturales lo hacían tranquilamente, «... trayendo la jente su horden y conçierto en sus esquadrones, armados muchos disimuladamente...» (p. 139). Los españoles no saben distinguir, ni aun hoy se puede, entre armas de guerra, herramientas y parafernalia de desfiles, peregrinaciones y otros actos rituales. La incomprensión cultural es vasta y evidente: mientras Cieza (y con él su informante) cree que la exhibición de escuadrones es para mostrar su poderío ante las huestes, los indígenas están realizando actividades rituales propias del acompañamiento al inca en esas circunstancias y fechas: «Trayan grandes atanbores, muchas vozinas, con sus vanderas tendidas, que çierto hera hermosa cosa de ver tal junta de jente movida para tan poquitos [españoles]» (p. 139). Continúa Cieza: «Començaron de entrar por la plaça; de los esquadrones, como llegaron en medio della hizieron de sí una muy gran muela...»²³. Después entró Atawalpa: «Pasó por todos hasta ponerse en sus andas; como yva en medio de la jente, púsose en pie ensima del estrado. Habló con boz alta...» (p. 140). Lo que dijo no lo sabremos nunca, pues entre los intereses españoles que anuncian provocaciones a cada paso y los lenguas norteños que prácticamente no conocían ni al inca, ni bien su lengua ni sus costumbres, poco se podía transmitir.

Cieza relata el ataque de manera muy sucinta. Indica que cuando Atawalpa y su gente están ubicados al interior de la plaza cercada, el fraile dominico Vicente Valverde y el lengua Felipillo se le acercan y le hablan, en sus términos, del Requerimiento (p. 140). Atawalpa rechaza el mensaje y arroja el breviario al suelo, lo que despierta

²³ Se refiere a una rueda o ronda, en alusión a la piedra de moler, muela, la piedra del molino. Cfr. Covarrubias, 1995, p. 759.

la ira y el miedo de Valverde, quien se retira rápidamente hacia donde está Pizarro. Ante el aviso de Valverde, Pizarro da la señal de ataque. Entonces,

Soltó Candia los tiros, cosa nueva para ellos e de espanto, mas fuelo más los cavalleros que diziendo los cavalleros a grandes bozes: '¡Santiago, Santiago!' salieron de los aposentos contra los enemigos, los quales, sin usar de los ardidés que trayan pensados, se quedaron hechos presonajes [sic]. No pelearon, mas buscavan por do huyr. Los de a cavallo se mesclaron entre ellos, desbaratándolos en breve. Fueron muertos e heridos muchos (Cieza, 1996, p. 141).

Cieza afirma que los indígenas, una vez tomado el inca y muertos los que rodeaban las andas de oro en que iba, «ni tuvieron ánimo ni industria para pelear; faltóles aquel día o Dios los quiso çegar. Espantávanse de lo que vían [sic por veían]. Preguntavan unos a otros si era çierto o si soñavan y que el Ynga donde estava» (p. 142). En pocas palabras, los naturales «No pelearon...» (p. 141) porque formaban parte del cortejo ritual, junto con «... muchas señoras preñçipales de linaje real e de çaçiues del reyno, algunas muy hermosas e vistosas, con cavellos largos, vestidas a su modo, que es galano... muchas mamaconas, que son las virgenes questavan en los templos» (p. 142). Además, «tenían cántaros de oro e plata e vasos de mil hechuras, ropa de mucho preçio y otras joyas de oro e piefras preçiosas» (p. 142). Es razonable decir que esta descripción no corresponde a un ejército en guerra, sino a un cortejo que celebra una actividad ritual de la cual los españoles tienen nula participación y poca comprensión. De aquí la facilidad de tergiversación, intencional o no, de los hechos observados y la interpretación teñida de experiencias guerreras anteriores de los observadores.

Cieza presenta, siguiendo la información recabada de Ribera, a Atawalpa como el que propone cambiar su cautiverio por riquezas: «Y estando Atabalipa preso, no halló mejor medio para verse libre que prometer de los grandes tesoros qué él tenía ...» (p. 151). Esta figura era desconocida en los Andes; más bien se utilizaba mucho en Europa²⁴, tal como nos informa el lexicógrafo Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado en 1611. Por ello será preciso considerar algo sesgada esta opinión. Cieza apunta francamente: «Como para pasar

²⁴ Como ejemplo de la antigüedad lingüística y cultural tenemos el término «rehenes» en Covarrubias [1611]: «Las personas que quedan en poder del enemigo, cuando se trata de paces, que son siempre de los principales del ejército...Este nombre es tenido por antiguo castellano; yo así lo creo...Tamarid le cuenta entre los arábigos y dice que vale prenda» (Covarrubias, 1995, p. 855).

El *Diccionario de autoridades* nos da ejemplos de uso: «BETISS. Guichard. lib. 1. pl. 47. Que el Cardenal de Valencia por tres meses acompañasse al Rey, con título de Legado Apostólico; pero a la verdad por prenda y rehén de las promessas del Papa. MARIAN. Hist. Esp. lib. 2. cap. 8. Procuró por sus cartas que Anníbal volviessse en España desde Carthago, donde hasta entonces le habían entretenido, como por rehenes y seguridad de que Asdrubal haria lo que era razon.» Confirma lo dicho por Covarrubias y lo cita. (<http://web.frl.es/DA.html>. Consulta: 29/9/15).

a estas partes los españoles aya sido tanta parte del oro y la plata, poco es menester para conoçer nuestra codiçia y ansia tan grande que por el dinero tenemos» (p. 151).

Atawalpa entiende la codicia de los españoles y acepta las condiciones de su rescate,²⁵ pagándolo con creces: «... diez mil tejuelos de oro e tanta plata en vasijas que se vastase a henchir una casa larga que allí estava y que en ella metería, sin los tejuelos, cantidad de oro en pieça e joyas» (p. 151). Entregaba estas riquezas, «con tanto que lo dexasen en livrtad sin le hazer más molestia ni enojo» (p. 151). Nunca recobró su libertad; más bien sufrió la pena de muerte a manos de sus captores²⁶. Cieza, preocupado por el oro legendario que escondieron los naturales cuando murió Atawalpa, piensa «que si lo supieran conoçer, con no matar [a] Atabalipa e pedille más oro y plata... no oviera avido en el mundo ninguno [despojo]²⁷ que con el se ygualara» (pp. 142-143).

El viaje de Hernando Pizarro a España (1533-1535) con el quinto real del rescate de Atawalpa y sus intentos por minimizar la importancia de Almagro en la conquista, y las todavía buenas relaciones en el Perú entre Francisco Pizarro y Almagro, producen una relativa estabilidad que permite la fundación de ciudades como Quito, San Miguel de Piura, Trujillo y Los Reyes (1535).

Belalcázar reaparece en el relato de Cieza tras la fundación de Quito bajo una luz bastante oscura. Los destrozos que causaba la incesante búsqueda de oro y la depredación de los bienes que consumía campos, ganados y personas con delirante rapacidad generó la desaparición de la riqueza verdadera: el bienestar general (Cieza, 1996, p. 265).

Desde el punto de vista del «acopio» de «despojos» en Quito, la incursión y la instalación de españoles allí fue una desilusión. Poco después llegaron al Cuzco:

Pues como entraron los españoles y abrían las puertas de las casas, en unas hallavan rimeros de pieças de oro de gran peso y muy ricas, en otras grandes vasijas de plata. Amohinávalos el ver tanto oro. Muchos se lo dexavan haziendo escarnio dello sin querer tomar más que algunas joy[i]tas delicadas y galanas para sus yndias; otros hallavan chaquira, plumaje, oro en tejos, plata en pastas, de manera que la çibdad estava llena de tesoros» (Cieza, 1989, p. 234).

²⁵ Algo similar al término «rehenes» sucede con «rescatar». Está ausente del universo conceptual indígena, siendo muy conocido para las huestes españolas de antaño y hogaño, como lo demuestran los vocabularios y diccionarios consultados. El *Tesoro de la lengua española* nos da: «Rescatar. Recobrar por precio lo que el enemigo ha robado...» (Covarrubias, 1995, p. 861). El *Diccionario de autoridades* da como ejemplo «PULG. Chron. del Gran Capit. cap. 58. Pues dice agora la Corónica, que habiendo yá Mosiur de Formento tomado en prission, en aquel rebate, al Conde de Matera, y dándole libertad, quedándole un sobrino suyo en rehenes para que fuesse a Barleta por los dineros de su rescate». (<http://web.frl.es/DA.html>. Consulta: 29/9/15).

²⁶ Los españoles ejecutaron a Atawalpa el sábado 26 de julio de 1533 (Del Busto, 2001, II, p. 180).

²⁷ «Despojo, lo que se trae tomado del enemigo, por otro nombre presa» (Covarrubias, 1995, p. 419).

La experiencia ya les había enseñado a los españoles que había que organizar bien el saqueo: «Como el gobernador [Pizarro] lo mandava y procurava, se recojió un gran montón de plata y oro, aviéndose robado lo que buenamente se puede creer, se hizieron quatroçientas y ochenta partes que se repartió entre los españoles» (p. 234). No había que olvidarse de lo que le correspondía a la Iglesia: «... luego que entró en la çibdad del Cuzco la linpió de la suzedad de los ydolos señalando yglesia, lugar deçente para dezir misa e quel Evanjelio fuese pedricado...» (p. 234). Luego Pizarro pasa a tomar posesión oficial de la ciudad: «... dixo a un escrivano que le diese por testimonio cómo tomava poseçion en aquella çibdad como cabeça de todo el reyno del Perú en nonbre del Enperador don Carlos Quinto... y dello hizo testigos, e nonbrando alcaldes y regidores quedó redificada por él la çibdad del Cuzco...» (pp. 234-235). Es irónico que un iletrado requiera de testimonios escritos para exhibir un documento que los alfabetos de su nación reconozcan como válido. Sin embargo, el iletrado sabe que la Corte funciona con documentos y él quiere dar a conocer en ella su hazaña de haber refundado el Cuzco y haber obtenido tantas riquezas para la corona. Destaquemos que Pizarro no solo quiere Quito y Cajamarca; también quiere incluir al Cuzco en su gobernación, que se extendía hasta Las Charcas y abarcaba las minas de Porco y Potosí, recientemente anexadas. Termina Cieza su *Tercera parte* con la llegada de Hernando Pizarro de España en 1535.

Prácticamente no hay página de la *Tercera parte* sobre Atawalpa y el mundo indígena en que Cieza no tenga quejas de su destrucción. Sus lamentos se contraponen a su impresionada visión de las riquezas halladas allí y expoliadas por la codicia española. Uno de los documentos más importantes que registra esto es el reparto del rescate de Atahualpa. Este listado, elaborado en 1534, no se conocía de fuente documental directa pues el original y sus copias tardías están perdidos. Cieza repara este vacío ofreciéndonos la extensa lista de quienes recibieron su parte proporcional en Cajamarca (1996, pp. 163-170). Por estos motivos, podemos decir, con Francesca Cantù, que esto hace que la contribución histórica de Cieza sea todavía más relevante (Cantù, 1996, pp. LIII-LIV).

Desde el punto de vista indígena, Cieza no deja de registrar el incalculable odio que se va gestando entre los habitantes de América a medida que avanzan las huestes españolas dejando su rastro de desolación y muerte: «... la preñcipal causa porque de los yndios fueron aborreçidos [los cristianos] fue por ver quán en poco los tenían e cómo usavan con sus mugeres e hijas sin ninguna verguença» (Cieza, 1996, p. 170); añade que «... mientras más tiempo se pasava, más creçía el odio y aborreçimiento de los cristianos» (Cieza, 1991, p. 395).

4. CRÓNICA DEL PERÚ. CUARTA PARTE

Cieza llama a *La Guerra de Las Salinas*, «Libro primero de las guerras civiles del Perú». Se inicia con el regreso de la región de Chile de la expedición de Diego de Almagro y su gente, cuando ya se encuentra Hernando Pizarro en el Cuzco. El autor describe esta guerra civil como un enfrentamiento individual entre estos dos personajes, quienes arrastran a sendas multitudes de seguidores ante la negativa de Hernando Pizarro de compartir la riqueza, presente y futura, del Perú con Diego de Almagro. El relato cuenta los hechos hasta el encuentro bélico en Las Salinas, explanada cercana a Huamanga. Allí se enfrentan estos dos enemigos y resulta vencedor Hernando Pizarro.

Las batallas entre españoles tuvieron graves consecuencias para los indígenas. Cieza lo repite a lo largo de su texto, y especifica que «Hernando Piçarro e todos los capitanes se partieron del valle de Yca no llevando poca cantidad de indios atados e quedando aquellos valles gastados e muchos de los naturales muertos y robados de las extorsiones que reçivieron de los españoles, que fueron más de lo que yo podré dezir» (Cieza, 1991, p. 269). Para trasladarse de un sitio a otro, todo lo tenían que cargar: armamento, alimentos, tiendas de campaña, implementos de cocina. Todo esto lo llevaban a cuestras los indígenas, que los acompañaban en números de cientos y hasta de miles. Además, debían cavar trincheras, hacer balsas, etcétera (pp. 52-53, 68). Cieza registra que en cada traslado morían cientos. Además, cuando llegaban a algún poblado y establecían campamento, los habitantes del lugar se convertían inmediatamente en sus proveedores de alimentos, servicios domésticos y carga adicional. Cuando las huéspedes dejaban el lugar, quedaba desabastecido, sin mujeres, sin jóvenes, arrasado. Además de los abusos para con los indígenas, y quizás por ello, Cieza informa de numerosos casos y tipos de resistencia. Están, por ejemplo, los ataques con flechas envenenadas, la «huelga» de campesinos maiceros (p. 327) y el frente que le presentó un guerrero al mando de un destacamento de Manco Inca a Almagro en Yucay (pp. 20-21).

Cieza le añade al relato de *La Guerra de Las Salinas* algunos capítulos en los cuales describe la consolidación de lo ya logrado por Pizarro: la incorporación de la provincia de Popayán a la región de Quito a cargo de Lorenzo de Aldana; la entrada a los Chachapoyas a cargo de Peranzúres; las incursiones a Las Charcas encargadas a Gonzalo Pizarro —donde ya se vislumbra la riqueza que saldría de sus minas de plata—, entre otras. Termina con la partida, sin regreso, de Hernando Pizarro a España, quien creía, ingenuamente, que con este nuevo cargamento de oro obtendría, una vez más, el éxito cortesano y el perdón real. Sin embargo, la prisión y ejecución de Almagro después de la batalla de Las Salinas pesó más que todas las riquezas que llevaba: quedó preso en el castillo de La Mota de por vida.

En la *Guerra de Chupas*, segundo libro de la *Cuarta parte de la Crónica del Perú* (Cieza, 1994b), se describe detalladamente el enfrentamiento entre don Cristóbal

Vaca de Castro y don Diego de Almagro, el Mozo. El primero fue enviado por la corona para actuar como juez dirimente entre los dos bandos en pugna —los pizarristas o pachacamas y los almagristas o chilenos— por la delimitación territorial de sus respectivas gobernaciones, específicamente por la inclusión del Cuzco en una u otra. Al parecer, y contando con la opinión de Cieza, ya desde España y desde que el cardenal García de Loaysa, tío de fray Jerónimo de Loaysa, recomendará al candidato a ejercer el cargo de juez de residencia, se percibe que Vaca de Castro se inclinaba a la facción pachacama (Cieza, 1994b, p. 276).

Vaca de Castro, después de mil peripecias y arduos esfuerzos, llega a un Perú en pie de guerra española con un contingente numeroso de soldados y capitanes que apoyan la causa pizarrista. Para ese momento, en vista de que Francisco Pizarro ha sido asesinado por los almagristas en venganza por la muerte de Diego de Almagro el Viejo, Vaca de Castro se erige como el gobernador del Perú, desafiando las prerrogativas de que gozaban tanto los almagristas —a la Nueva Toledo, aún sin delimitar con precisión— como los pizarristas, pues Gonzalo Pizarro, heredero natural de su hermano Francisco —Hernando estaba preso en España y los demás hermanos habían muerto—, había sido nombrado gobernador de Quito.

Los pizarristas no ceden el territorio cuzqueño y acuden a diversas artimañas para defenderlo. Se va configurando así un vertiginoso y violento desenlace en el cual se presentan las vívidas imágenes de los hechos que llevarán, a pesar del esfuerzo de los protagonistas, a la debacle: «... teniendo la guerra por cierta, no dudando que avían de morir no pocos dellos, pues unos de otros estavan tan desabridos. Las vanderas fueron desplegadas, e los atanbores con sus palotes davan a entender la guerra que los pífanos denunciavan...» (Cieza, 1994b, p. 179). Es de notar que después de la muerte de Francisco Pizarro, marqués de los Atavillos y gobernador del Perú, a manos de los del bando de Diego de Almagro el Mozo, Cieza cataloga la situación como «tiránica». Se hace necesario «... castigar la tiranía de los de Chile e la usurpación que hazían del reyno» (p. 143).

El autor no deja de mencionar cómo, al interior de los bandos, se generan rencillas que terminan muchas veces en ejecuciones sumarias y que arrastraron a la muerte a multitudes de indígenas que acompañaban a sendos ejércitos en sus periplos por los caminos y puentes andinos, construidos para otros fines. Las descripciones de las crueldades que se infligen a los indígenas llega a niveles de provocar la náusea, así como los relatos de antropofagia (solo entre indígenas de ciertas etnias) y de desesperación de los españoles por saciar el hambre. Cieza reporta cómo van destrozando los caminos, puentes, pueblos, sembríos y ganado por donde pasan, dejando una estela de desolación. Este tipo de destrucción insana es la que intenta morigerar la corona con la dación de las «Nuevas Leyes».

En la Nueva Castilla se da una extraña situación, la de un contingente español que rechaza no solo las Nuevas Leyes redactadas por un grupo de expertos²⁸ y dictadas por Carlos V y su madre, la reina Juana, sino al mismo representante del rey, quien al llegar las aplica inmediatamente. El virrey actúa precipitadamente, pues no conoce ni el medio social ni el territorio. Para hacerle frente al virrey Núñez Vela, los del Perú le solicitan apoyo al gobernador Vaca de Castro, quien les responde negativamente porque sabía «... cuán mutables eran las voluntades de los onbres del Perú y cuán ynconstantes, y que para azer sus hechos desean tener cabeça y [a] quien después, saliéndose ellos afuera, echen la culpa de lo que suçediese» (Cieza, 1994a, p. 11).

Han pasado más de cuarenta años del descubrimiento, los españoles viven en desorden y sin ley: «... la justiçia avía sido, como dize el pueblo, entre conpadres...» (p. 10). Todo lo resolvían con pependencias, generalmente entre españoles: «... estavan ya acostunbrados por cosas libianas a contender en guerra.» (p. 4).

Después de muchos preparativos, desembarca en Nombre de Dios el primer virrey del Perú, en marzo o abril de 1544 (p. 2), acompañado solamente de su comitiva personal pues no quiso esperar a los oidores. Con ellos habría arribado como parte de un contingente oficial, representativo de la autoridad monárquica, que le hubiera permitido recuperar el ejercicio efectivo de la justicia y el consiguiente castigo de los culpables.

El virrey y su comitiva personal traen, en las Nuevas Leyes, la orden real de incorporar a los indígenas como súbditos del rey, con todas las prerrogativas, sacándolos de la esclavitud en que se hallaban a manos de los encomenderos. Esto, por supuesto, afecta los intereses de los españoles, que los explotaban, tal como glosa Cieza del texto de las Nuevas Leyes:

... en muriendo la persona que toviere los dichos yndios, sean puestos en nuestra real corona e las audiencias tengan cargo de ynformar luego, particularmente, de la persona que murió y de la calidad della e sus méritos e serviçios, e de cómo trató los dichos yndios que tenía, y si dexó muger e hijos o qué otros herederos, y nos envíen relación e de la calidad de los yndios e de la tierra para que Nos mandemos proveer lo que sea nuestro serviçio e hazer la merçed que nos pareçiere a la muger e hijos del dicho difunto. E sy entretanto pareçiere a la audiència que ay neçecidad de proveer a la tal muger e hijos de algúnd sustentamiento, lo puedan hazer de los tributos que los dichos yndios pagaran, dándoles alguna moderación de cantidad, estando los yndios en nuestra corona como dicho es (Cieza, 1994b, p. 364).

²⁸ «... Su Magestad mandó hazer llamamiento de grandes e prelados para que, juntamente con los varones doctos de su esclareçido e poderoso consejo, se determinase lo que se proveería para el buen gobierno del nuevo reyno y ynperio de Yndias. E así en presençia del Rey se platicó muchas vezes, altercando lo uno e pensando lo otro, se resumió en que fuesen hechas las nuevas leyes...» (Cieza, 1994b, p. 350).

Los encomenderos se sienten despojados de todo lo que consideran fue su justo premio por conquistar el territorio, donde se han convertido en dueños y señores. Se olvidaron que tenían territorios e indios «encomendados», es decir, a su cargo de manera temporal; pensaron que sus títulos de conquistadores y primeros en la tierra valían como los nobiliarios de condes y duques en territorios europeos.

Las fuerzas del virrey nunca fueron muchas y, para su sorpresa y dolor, fue perdiendo las pocas que logró reunir. Nunca esperó la virulencia de la respuesta de los encomenderos a las Nuevas Leyes que el virrey traía, porque «... como era recién venido de España, adonde no se usa dejar de cumplir el mandamiento del Rey...» (Cieza, 1994a, p. 223). Este rechazo a la decisión real era un desacato desconocido en Europa. Los soldados se olvidan de su deber para con el Rey y se alinean con quien creen será el vencedor. Ese vencedor inmediato era, sin duda, Gonzalo Pizarro, uno de los suyos, a quien reclamaron liderazgo y apoyaron sin pensar en las consecuencias, que llegarán en su momento con todo su peso y rigor.

La temática de la traición y lealtad al rey recorre toda la narración y dibuja una línea divisoria entre los seguidores del rey, súbditos leales, y los «secuaces» del traidor Pizarro. Cieza se esfuerza por listar quién es quién en los territorios afectados por las Nuevas Leyes, pero lo hace con muchas dificultades, por la porosidad de la línea demarcatoria. La ambición de conservar las riquezas que los individuos en pugna ya habían alcanzado o querían alcanzar alimenta este tránsito de un bando a otro. Los «hombres del Perú» ansían los enfrentamientos armados entre españoles porque las encomiendas de los fallecidos o «traidores» quedarían vacas y quienes no las tuvieron podrían hacerse acreedores a ellas. En la década de 1540 las encomiendas no solo cambian de manos, sino que se subdividen para que nuevos personajes gocen de ellas. Los conceptos de honor y fidelidad a la corona no eran lo suficientemente fuertes en Indias como para contrarrestar la ambición y la posibilidad efectiva de convertirse en señores de indios, factores que azuzaban la traición.

El autor menciona, con nombre y apellido, apodo, lugar de origen y profesión a la mayoría de los hombres que se alinearon, ya fueran leales al virrey o traidores con Gonzalo Pizarro. Estos manuscritos, en la España de 1553, se convirtieron en un listado de rebeldes a la causa del rey, poniendo en entredicho la lealtad de muchos hidalgos y cristianos viejos o bien, al descubierto, su traición. Eran manuscritos peligrosos que sería mejor desaparecer o, por lo menos, evitar que se publicaran. Cieza tiene acceso a información privilegiada: lo sabe y la valora. Por ello la incluye, íntegra o glosada, en sus textos. Su historia de las guerras civiles no la cuenta él, la cuentan los documentos y los testimonios.

Cieza nos deja *ad portas* de la defenestración de Gonzalo Pizarro y los miembros de su «Audiencia», Cepeda y Carabajal [sic]. El suyo es un final trunco, impuesto

por la premura de la edición. No obstante, en su testamento menciona «lo que queda por escribir conforme a las rrelaçiones que estan en el dicho escritorio pueda [alguna persona dota esperta] proseguir por la orden que le pareçiere dando rrazon hasta donde halló escrito y donde començó él a escribir y que desta manera lo pueda ynprimir guardando la honrra y fama de todos...» (en Maticorena, 1955, p. 669). Lamentamos que la muerte no lo haya dejado terminar su saga completa de las guerras civiles de españoles en el Perú. Se cumplieron las palabras que escribiera premonitoriamente, y que bien podrían constituir su epitafio: «... daré fin a la obra o la muerte la dará a mi vida» (Cieza, 1994b, p. 322).

5. CONCLUSIÓN

Los siete libros que conforman la obra de Cieza, escritos a lo largo de doce años y medio (1541-1554), abarcan un periodo más amplio: desde la década de 1520 en que el capitán Francisco Pizarro está en Panamá, hasta la década de 1550, cuando tanto Gasca como el mismo Cieza ya están en España. No tienen parangón entre los escritos de otros españoles del siglo XVI por la amplitud de su cobertura y la variedad de sus temas. Cieza supo describir lo que veía y analizar las razones y motivos de los protagonistas, siempre al interior de un humanismo medieval teñido de catolicismo.

Su narrativa está cargada de drama y dolor; sabe llevar al lector por los caminos de la trama simultánea, a veces rauda y muchas veces poética. Acompaña al lector por una historia que, confiesa, le causa dolor, pero que sabe que es su deber contar.

Demuestra su coraje al llamar traidores, sin medias tintas, a quienes se levantaron contra la Corona española. Hasta donde se puede deducir, el anuncio de la publicación de la identidad de los traidores bien pudo poner su vida en riesgo, como lo menciona Cieza en algunos pasajes, o hasta provocarle la muerte a la temprana edad de 34 años. Él mismo había advertido que solo la muerte lo acallaría.

BIBLIOGRAFÍA

- Andagoya, Pascual de (1892 [1541]). Relación del Darién, provincias centrales y Chiriquí (1514-1541). En Antonio B. Cuervo, ed., *Colección de documentos inéditos sobre la geografía e historia de Colombia* (II, pp. 77-125). Bogotá: J.J. Pérez. <http://bdigital.binal.ac.pa/bdp/geograf-cont1.pdf>. Consulta: 25/11 2007.
- Aranibar, Carlos (1967). Introducción. En *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Aranibar, Carlos (1995). Índice analítico y glosario. En Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Ballesteros Gaibrois, Manuel (1984). Introducción. En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú, Primera Parte*. Segunda Edición. Madrid: Historia 16.
- Beceiro Pita, Isabel (2009). La imagen del poder feudal en las tomas de posesión bajomedievales castellanas. *Studia Historica: Historia Medieval*, 2, 157-162.
- Cantù, Francesca (1985). Prólogo. En Pedro de Cieza de León, *Cronica del Perú, Segunda Parte: El señorío de los Yngas* (pp. xi-lxxxv). Lima: PUCP.
- Cantù, Francesca (1996). Prólogo. En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú, Tercera Parte* [1550]. Tercera edición. Lima: PUCP.
- Cieza de León, Pedro (1877). *La guerra de Quito*. Prólogo, edición, notas y apéndice de Marcos Jiménez de la Espada.
- Cieza de León, Pedro (1984). *Crónica del Perú. Primera Parte*. Introducción de Franklin Pease. Nota de Miguel Maticorena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cieza de León, Pedro (1985). *Crónica del Perú. Segunda Parte: El señorío de los Yngas*. Edición, prólogo y notas por Francesca Cantù. Lima: PUCP.
- Cieza de León, Pedro (1989). *Crónica del Perú. Tercera Parte*. Edición, prólogo y notas por Francesca Cantù, Segunda edición. Lima: PUCP.
- Cieza de León, Pedro (1991). *Crónica del Perú. Cuarta parte*. Vol I. Guerra de Las Salinas. Edición, prólogo y notas de Pedro Guibovich Pérez. Lima: PUCP.
- Cieza de León, Pedro (1994a). *Crónica del Perú. Cuarta parte*. Vol III. Guerra de Quito. Tomos I y II. Edición, prólogo y notas de Laura Gutiérrez Arbulú. Lima: PUCP.
- Cieza de León, Pedro (1994b). *Crónica del Perú. Cuarta parte*. Vol II. Guerra de Chupas. Edición, prólogo y notas de Gabriela Benavides de Rivero. Lima: PUCP.
- Cieza de León, Pedro (1996). *Crónica del Perú. Tercera Parte*. Edición, prólogo y notas por Francesca Cantù. Tercera edición. Lima: PUCP.
- Corominas, Joan (1983). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Tercera edición. Madrid: Gredos.
- Covarrubias, Sebastián (1995 [1611]). *Tesoro de la lengua castellana y española*. Madrid: Castalia.
- Del Busto D., José Antonio (2001). *Pizarro*. Tomos I y II. Lima: Copé.
- González, Laura & Alicia Alonso (1990). Introducción. En Polo de Ondegardo, *El mundo de los Incas*. Madrid: Historia 16.
- Hampe Martínez, Teodoro (1987). Don Pedro de la Gasca, visitador general en el Reino de Valencia (1542-1545). *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 13, 75-98.
- Hampe Martínez, Teodoro (1989). *Don Pedro de la Gasca (1493-1567). Su obra política en España y América*. Lima: PUCP.

- Hampe Martínez, Teodoro (1998). Un jurista castellano en el encuentro de dos mundos: vida, negocios y descendencia del Licenciado Polo Ondegardo. *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, 22, 199-226.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de (1954-1955 [1730]). *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano*. Edición facsimilar. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Jiménez de la Espada, Marcos (1877). Prólogo. En Pedro de Cieza de León, *La Guerra de Quito* (I, pp. 6-120). Madrid: Imp. M.G. Hernández.
- León, Pedro R. (1973). *Algunas observaciones sobre Pedro de Cieza de León y la «Crónica del Perú»*. Madrid: Gredos.
- Lohmann Villena, Guillermo (1986). *Francisco Pizarro. Testimonio. Documentos oficiales, cartas y escritos varios*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Introducción Francisco de Solano. Monumenta Hispano-Indiana, vol. 3. Madrid: CSIC.
- Maticorena Estrada, Miguel (1955). Cieza de León en Sevilla y su muerte en 1554. Documentos. *Anuario de Estudios Americanos*, 12, 642-674.
- Maticorena Estrada, Miguel (1990a). Cieza de León y los Llerena de España y América. *Revista Época*, 241, 24-25.
- Maticorena Estrada, Miguel (1990b). Los Cazalla de Cieza de León en España y en el Perú. *Revista Época*, 240, 29-30.
- Milhou, Alain (1977). Aspirations égalitaires et société d'ordres. En A. Redondo, comp., *Les mentalités dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine aux XVI et XVII Siècles. Histoire et problématique* (pp. 9-32). París : La Sorbonne Nouvelle.
- Morales Padrón, Francisco (1979). *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Cultura Hispánica y Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Pease, Franklin (1995). *Las crónicas y los Andes*. Lima: PUCP y FCE.
- Presta, Ana María (1997). «Encomienda, family, and business in colonial Charcas (modern Bolivia): The encomenderos of La Plata, 1550-1600». Tesis doctoral. Ohio State University.
- RAE – Real Academia Española de la Lengua (1969 [1726]). *Diccionario de Autoridades*. 1969. Edición facsimilar. Madrid: Gredos.
- Torres Ábrego, José Eulogio (1982). Población, economía y sociedad en *El ciclo de Pedrarias* de Carlos Manuel Gastenzero. En *Historia general de España y América*. Tomo VII: El descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos (hasta fines del siglo XVI). Madrid: RIALP. <http://bdigital.binal.ac.pa/bdp/economia5.pdf>. Consulta: 25/11/2007.

**UN ALARIDO QUE HORADA LOS CERROS:
LA RELACION [1570] DE TITU CUSI YUPANQUI**

Beatriz Carolina Peña

Queens College, City University of New York

El relato de Titu Cusi Yupanqui (c.1535-1571), que se ha titulado *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro* y también la *Relacion de como los españoles entraron al Piru y el subceso que tubo Mango Ynga en el tiempo que entre ellos bivio* [1570], suscita pasiones y sorpresas. El asombro se palpa en las reacciones de los lectores al conocer este relato contestatario del siglo XVI, firmado y compuesto en castellano por la persona real de un inca. El ardor salta de sus folios mismos a través de la perspectiva disonante con la que se presenta la historia de la llegada de los españoles al Perú, distanciada de las heroicidades de los conquistadores y afilada con la defensa de los intereses, los reclamos y las exculpaciones de su autor y de su grupo.

Según el ángulo más conocido, oficial y dominante, además de muy sucinto, de la conquista hispana del Tawantinsuyu —o las cuatro partes del mundo— el dominio del Imperio incaico se concretó en Cajamarca. Allí, en una plaza, las escasas fuerzas españolas de Francisco Pizarro vencieron en batalla al innumerable ejército del Inca Atahualpa. Esta victoria sobre el incario se sellaría meses más tarde con la ejecución del líder quiteño Atahualpa. El escrito de Titu Cusi Yupanqui, sin emplear el término «conquista» (Julien, 2006, p. viii), como se puede comprobar en el título y en sus folios, ofrece una versión distinta de los hechos que siguieron al encuentro entre incas y europeos. Raquel Chang-Rodríguez ha indicado que refleja la óptica de los vencidos (1982, p. 55).

Un mecanismo clave para la exposición del punto de vista de los abatidos consiste en erigir a Manco Inca Yupanqui, padre de Titu Cusi Yupanqui, como personaje central del relato. El protagonismo indígena supone en sí un principio discrepante con las crónicas castellanas porque en estas los sujetos españoles dominan los acontecimientos representados. Asimismo, al hacerse cargo de la historia, el narrador inca condiciona el ángulo de enfoque de la misma y procura que el lector se identifique con su representación de sucesos y personajes. Raúl Porras Barrenechea valoró el texto además porque Titu Cusi Yupanqui es el primer cronista indígena «en el tiempo», dicta la primera versión nativa de la invasión hispana del Tawantinsuyu y la compone «simbólicamente en la fortaleza de Vilcabamba en el único recinto libre de los Incas y antagónico de los españoles» (1986, p. 544).

Dirigido al gobernador Lope García de Castro (1516-1576), pero en última y auténtica instancia al rey Felipe II, el documento intenta establecer la legitimidad de Titu Cusi Yupanqui, su autor, como inca heredero. Otro objetivo, basado en la admisión de esta soberanía, es que la Corona española le adjudique los bienes necesarios para poder vivir fuera de su refugio en Vilcabamba. En pos del reclamo del autor y del establecimiento de su jerarquía, una de las estrategias de la *Relacion* consiste en tramontarse a la época de la conquista castellana del Tawantinsuyu. El texto narra la bienvenida afectuosa y magnánima de Manco Inca a los españoles. Titu Cusi Yupanqui contrasta la nobleza de su padre con la insospechada sujeción violenta del inca y del territorio por parte de los hermanos Pizarro. Los antecedentes de crueldad y humillación ascendiente contra Manco Inca son claves en el relato porque explican las razones de su padre para rebelarse contra los castellanos en 1536.

En este ensayo sobre la *Relacion*, se responde primero a quién estaba dirigida la obra y cuál era la finalidad aparente de su creación y de su traslado a la corte española. Sigue un apartado sobre la estructura del texto y otro sobre la complejidad de su autoría. Se intentará dilucidar en qué consistió el trabajo de los individuos que participaron en su elaboración. Otra sección explora qué significó para el personaje de Manco Inca, su familia, sus capitanes y otros seguidores la aparición de los conquistadores en la costa y, sobre todo, en Cusco, la capital del imperio. Finalmente, a partir de la observación de los académicos sobre el carácter dramático del texto, se examinarán los rasgos de la *Relacion* que producen esa teatralidad. En este sentido, se pondrá atención especial al uso copioso del discurso directo en la narración.

1. EL DESTINATARIO DE LA *RELASCION*

Titu Cusi Yupanqui había realizado negociaciones para su cristianización y salida de la provincia rebelde de Vilcabamba con Lope García de Castro, gobernador interino del Perú de 1564-1569¹. El regreso a España del licenciado supuso la coyuntura propicia para entregarle, sin duda con apoyo del mismo funcionario saliente, una narrativa que este llevaría hasta la corte. Para García de Castro, el documento era una prueba tangible de los esfuerzos realizados «con paciencia y prudencia» a favor de la Corona y de su buen desempeño político en el Perú (Regalado de Hurtado, 1992, p. XVIII). Por petición explícita del inca, el ex gobernador debía transmitirle el contenido del relato al rey Felipe II. Esta solicitud se justifica porque solo el monarca podía confirmar las concesiones solicitadas para su salida de Vilcabamba. Así, para fundamentar el rol del emisario, aparecen las marcas lingüísticas siguientes: «que su señoría me haga merced, llegado que sea con bien a los reinos de España, de dar a entender a su majestad»; «podrá su señoría dar la dicha relación, siendo dello servido, por esta vía»; «solo me hará merced su señoría de avisar a su majestad de cómo soy yo el hijo legítimo, digo el primero y mayorazgo»; «que sepa su majestad que», expresión esta última reiterada en el texto².

¹ Titu Cusi Yupanqui fue uno de los hijos de Manco Inca Yupanqui (c.1516-1544), el segundo inca designado por Francisco Pizarro después de la ejecución de Atahualpa. Pizarro y Manco Inca se encontraron y se aliaron en el valle de Jaquijaguana hacia mediados de noviembre de 1533. La meta común era luchar contra las fuerzas atahualpistas, aún activas en el área (Guillén Guillén, 1994, p. 64). Una vez en el Cusco y con los objetivos bélicos cumplidos, los conquistadores iniciaron los acosos y encierros de Manco Inca, junto con exigencias de oro y plata a cambio de su libertad. Como reacción, el joven inca encabezó una rebelión contra los españoles; pero sus cercos de Cusco y Lima de 1536-1537 fracasaron. Manco se marchó a Vitcos, hasta donde los castellanos lo siguieron. En consecuencia, se retiró a la provincia de Vilcabamba, donde debió sentirse «protegido por los glaciares de la cordillera... y por los caudales del río Apurímac y del río Willkamayo, defensas naturales que los enemigos tendrían que vencer» (Guillén Guillén, 1994, p. 111). Manco fundó en la región un neo-estado inca, como lo denominó el historiador George Kubler en 1947 (*Neo-Inka State*). Desde entonces se le aplicó el calificativo de «alzado» que le atribuyen varios cronistas y que circulaba oralmente (Molina, 1968, p. 174). Después de su muerte, el territorio de Vilcabamba estuvo aparentemente gobernado, entre otros regidores, por sus hijos Sayre Túpac (ca.1534-1561), Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru (ca. 1540-1572), en este orden.

² Modernizo el texto y lo transcribo de una copia del manuscrito guardado en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Para auxiliarme, confronto mi transcripción con las ediciones de Liliana Regalado de Hurtado y Catherine Julien. El códice forma parte de un volumen titulado *Historia de los incas y Nueva España*. Encuadernado en 1873 e identificado con la signatura L-I-5, dicho volumen contiene una parte de la *Suma y narración de los incas*, de Juan de Betanzos (fol. 1-66); la *Relación de la sucesión y gobierno de los incas, señores naturales que fueron de las provincias del Perú y otras cosas tocantes a aquel reino para el ilustrísimo señor don Juan Sarmiento, Presidente del Consejo Real de Indias* (fol. 67-130); la *Relación*, dividida en jornadas, de «fray Francisco Aguilar, fraile profeso de la orden de los predicadores, conquistador de los reinos, que pasaron con Hernando Cortés a esta tierra» (fol. 200-289);

Lope García de Castro se convertía entonces en un heraldo poderoso —o «ilustre «procurador»» en palabras de Liliana Regalado de Hurtado (1992, p. XIII)— del inca ante la monarquía doblemente lejana, si se toma en cuenta que Titu Cusi Yupanqui escribía no solo desde el Nuevo Mundo, sino desde la periferia sublevada del Perú.

¿Recibió el rey Felipe II la narrativa de Titu Cusi Yupanqui? Que una copia de esta se halle en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial en Madrid es un indicio sólido de que al menos alguno de sus subordinados se interesó en su contenido. Se sabe que la reproducción procede del documento portado por el ex gobernador Lope García de Castro, pues en el folio 198 el copista escribe: «*Historia de los ingas* es la instrucción que el Inga D. Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, indio, [dio] al licenciado Lope García de Castro». También declara que pertenece —el escrito original, se supone— al «señor licenciado Castro, ya se le volverá» (*volver*, como registra Covarrubias, significa ‘tornar’, ‘volver lo prestado’). En el folio 199, el amanuense declara: «Saco esta copia de los ingas de otra del señor licenciado Castro que me dio en Madrid año de [15]74». Por lo tanto, el texto llegó a la corte española, pero su recibimiento no parece haber correspondido a la emergencia que le impregnó su emisor.

Como se expuso, entre las finalidades prácticas de Titu Cusi Yupanqui se hallan, primero, establecer su origen noble al más alto nivel, aun aseverando, contrario a la afirmación de otros historiadores de la época, que era hijo de la coya o esposa principal y no de una concubina de Manco Inca; segundo, justificar la rebelión de su padre y, tercero, reclamar mercedes acordes con su alto linaje. Sin embargo, el inca no se contenta solo con anudar en la *Relascion* sus lazos consanguíneos con la dinastía del Inca Guaina Cápac, su abuelo, último emperador indiscutible del Tawantinsuyu. Su representación no se constriñe tampoco a la defensa privada de un inca noble que, abatido, se reduce a pedir favores reales. Antes bien, la obra gestiona con ahínco una aproximación urgente de persona real a persona real para denunciar, a partir de sus vivencias de choque con los castellanos —y, más aún, las de su padre Manco Inca—, la conclusión violenta de un orden y la irrupción virulenta de otro.

la *Relación del suceso del tirano chino sobre este campo y de las demás cosas sucedidas acerca dello* (291-298) y la *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, de Hernando de Santillán (307-346). En cuanto al texto de Titu Cusi Yupanqui, la foliación actual va de los números 131r a 196v. En adelante, me limitaré a colocar entre paréntesis el número del folio de donde procede la cita. Aprovecho para agradecer a José Luis del Valle Merino por atender con eficiencia y cortesía mis solicitudes y por su deferencia durante mi visita a la Real Biblioteca de El Escorial el 2 de octubre de 2015.

Para intentar cancelar las jerarquías y alentar la afinidad, Titu Cusi Yupanqui pugna por alcanzar una mirada igualitaria al reivindicar sus vínculos con la sangre real incaica desde la frase inicial del documento: «Por cuanto yo, don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, nieto de Guaina Cápac e hijo de Mango Inga Yupanqui, señores naturales que fueron de los reinos y provincias del Piru» (131r). Sin encorvar el tono, pese a los 37 años de sujeción territorial que los castellanos alcanzan en el año de la composición textual, la *Relascion* reclama el dominio inca del Tawantinsuyu, fundamentado en el orden imperial consolidado, casi un siglo antes, por su bisabuelo Túpac Inca Yupanqui:

También que su majestad sepa que mi padre, Mango Ynga Yupanguí, hijo que fue de Guaina Cápac e nieto de Tupa Ynga Yupanguí, y así por sus abolengos descendiendo, por línea recta, fue el señor principal de todos los reinos del Pirú, señalado para ello por su padre Guaina Cápac y tenido y obedecido por tal en toda la tierra después de sus días, como yo lo fui, soy y he sido en esta, después quel dicho mi padre falleció (132r).

En el fragmento anterior, los tres tiempos distintos del verbo ser —*fui, soy y he sido*— plantean el reconocimiento y la obediencia de la potestad política de Titu Cusi Yupanqui como un legado respetado por los suyos en el pasado y aún en ese momento histórico. De manera ambigua, la posición del deíctico *esta*, indicador de lugar en este contexto, puede referirse al antecedente gramatical «toda la tierra» o solo a la provincia de Vilcabamba, desde donde escribe la *Relascion*. Una lectura que echara a un lado los dobleces del texto rechazaría de plano esta ambigüedad y aceptaría el segundo significado como el definitivo; no obstante, la simulación, aprendida de los conquistadores según el relato, es una de las estrategias esenciales de la obra y de Titu Cusi Yupanqui (Regalado de Hurtado, 1992, p. XIV). De hecho, el autor también se ubica en una posición incierta: reclama su legado inca y reivindica a un padre subversivo mientras declara su lealtad al rey y a la fe católica.

Titu Cusi Yupanqui sabe que alcanzar una mirada igualitaria, que soslaye en el texto el dominio político español, es una meta casi inútil del discurso, porque a fin de cuentas le pide mercedes a Felipe II. Para contrabalancear esta falla inherente, arma su pluma de legalidad castellana y arguye los conceptos del mayorazgo y del señorío natural de tierras con los que porfía en reclamar sus derechos sobre el antiguo Tawantinsuyu. También aguijona la conciencia del rey al aludir al tratamiento canalla y homicida que sus súbditos le dirigieron al monarca legítimo de otros territorios: «mi padre... reinaba y gobernaba el Pirú y toda su tierra... en el tiempo que los españoles le desbarataron y mataron» (132r). De hecho, en el transcurso de la *Relascion* el asunto del ultraje del soberano inca se robustece y sobresale como uno de los temas nodales del texto.

con gran dolo y dolor de sus vella
 que uia y traicion contra su Rey le cortaron
 La cabeza /

Desde que mi Padre estubo el cuzco ya aya un año
 de gozado y contento con la muerte de aquel
 traidor. de que quis hizo llamamiento a toda su
 gente para que todos por abejas diessen tributo a los
 españoles para su sustentacion y el dho my p
 fentanto que se sustentaba el tributo para su pliz
 y su necesidad le dio gran suma de tesoro que de
 die ante parados temia y el gobernadore y sus con
 paneros lo dho cibieron con gran contento
 dandole por dho las gracias /

Y como los españoles pren
 dieron a mango ynga
 los españoles como se bucion contenta Riqueza
 quisieron estorcerlo de sus tierra pero my
 se debiendo que heronia un muy noble en la
 tierra no le cedio yz. por eston es mas antecido
 que se queua hal garancee de y teneo de dho
 que auia pensados a la muy por eston el subceso
 que auia temido o dubia y ellos tubieron lo
 por bien e hizieron de mensajeros obiendo muy
 parte del tesoro al gobernadore don carlos y de esta
 manera se estubieron el cuzco muchos dias hal
 gozido a su plazer en compaña de my parientes
 y adores algunos años como la cobdia a de los hombres
 estingranse Reyno a los set años que fu

Ilustración 1. Titu Cusi Yupanqui, *Relacion de como los españoles entraron al Piru y el subceso que tubo Mango Ynga en el tiempo que entre ellos bivio* [1570], fol. 143v. Manuscrito L-I-5. Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial, Madrid, España.

2. ESTRUCTURA DE LA *RELACION*

La obra se puede dividir en cuatro partes. La primera se titula «Instrucción del inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro, gobernador que fue de estos reinos del Pirú, tocante a los negocios que con su majestad en su nombre por su poder ha de tratar, la cual es esta que se sigue» (131r). En este segmento el autor —quien toma el nombre del gobernador en su bautismo— le pide al licenciado Lope García de Castro, en viaje de retorno a Castilla, como se señaló antes, que represente sus intereses ante el rey Felipe II de España.

La segunda parte se titula «Relación de cómo los españoles entraron al Pirú y el suceso que tuvo Mango Inga en el tiempo que entre ellos vivió, ques esta que se sigue» (132v). Por ser la sección más extensa y fundamental del relato, algunos editores han preferido su rúbrica o una paráfrasis de esta como título del texto en su totalidad. Aquí se relata la entrada de los conquistadores al Tawantinsuyu y el encuentro de incas y castellanos en Cajamarca. La sección substancial de esta segunda parte es la historia de las relaciones de amistad y aversión de Manco Inca con los Pizarro y la guerra del inca contra los europeos para expulsarlos del Perú. El tema del maltrato al emperador incaico es una de las cuestiones nucleares de esta parte y, como ya se indicó, del documento.

La tercera parte, «Aquí comienza la manera y modo por la vía que yo, don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, vine a tener paz con los españoles, de la cual paz, por la bondad de Dios a quien nosotros antiguamente llamábamos Viracochan, vine a ser cristiano, la cual es esta que se sigue» (185v) narra las negociaciones de Titu Cusi Yupanqui con las autoridades españolas. Da cuenta breve de las conversaciones con el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, en la época del monarca Carlos I de España o V del Imperio romano-germánico, a través de dos enviados: el dominico fray Melchor de los Reyes y Juan Sierra. Al respecto y, de nuevo contradiciendo la mayoría de las fuentes que atribuyen la decisión de partir de Vilcabamba a Sayre Túpac —como inca legítimo entonces— y a sus capitanes, Titu Cusi Yupanqui asegura que, en su rol de señor, él autorizó la salida de su hermano. Sayre Túpac, como en una misión política, ensayaría la convivencia con los españoles y, sobre la base de esta experiencia, Titu Cusi Yupanqui consideraría luego la integración propia al reino castellano del Perú³.

³ Andrés Hurtado de Mendoza, tercer virrey de Perú (1555-1561), negoció durante su gobierno la salida de Sayre Túpac, entonces presunto inca de Vilcabamba. Las autoridades españolas le concedieron la encomienda de Yucay. El Inca finalmente accedió y en enero de 1558 viajó con su séquito hasta Lima para entrevistarse con el virrey. Una vez bautizado, a Sayre Túpac se le consintió, con dispensación papal, la boda eclesiástica con su hermana Cusi Huaracay.

En líneas generales, la tercera parte apunta los acercamientos de Titu Cusi Yupanqui con funcionarios del virrey Diego López de Zúñiga y Velasco, conde de Nieva (1561-1564), como sus comunicaciones con García de Melo, el tesorero de Cusco. Se refiere a una disputa acre con Gregorio González de Cuenca, corregidor de Cusco de 1561-1562. Alude a las paces de Acobamba con García de Castro; al acuerdo de casar a su hijo Felipe Quispe Tito con Beatriz Coya, hija de Sayre Túpac y heredera de la encomienda de su padre en Yucaj, y a la aceptación de religiosos evangelizadores y de Diego Rodríguez de Figueroa como corregidor de Vilcabamba. Altivo y apuntando a su dignidad noble, informa que no aceptó el bautismo sino del sacerdote «más principal de todos los que en el Cusco había», proveniente además de la Orden de San Agustín. Comenta que, según averiguó y se le informó, dicho instituto religioso era el «de más tomo y de más autoridad y que más florecía en toda la tierra». También, siempre con la coletilla que pica y escuece, confirma «la renunciación que yo a vuestra señoría hice en nombre de su majestad, de *todos mis reinos y señoríos, ni más ni menos, que mi padre los poseía*» (186r-191r; el énfasis es mío).

Finalmente, el cuarto segmento consiste de un «Poder para el señor gobernador, el licenciado Lope García de Castro» (194r) a fin de que represente en la corte castellana los intereses de don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui. Este documento comprende una jurisdicción tan amplia, que lleva a Alessandra Luiselli a considerarlo como «un verdadero escándalo legal ya que incluso contiene una cláusula donde se indica que Castro tenía el poder de hacer todo aquello que quisiera ‘aunque aquí no vaya declarado ni expresado’» (2001, pp. 20-21).

3. EL PROBLEMA DE LA AUTORÍA

Uno de los aspectos desconcertantes de la *Relacion* es el tema de su autoría. El acto de creación del documento es muy complejo. En su articulación intervienen, explícitamente, Titu Cusi Yupanqui, el agustino Marcos García y el escribano Martín de Pando (193r). El texto no ofrece suficientes datos para concretar en qué consistió la tarea de cada participante. Pero hay varias pistas extratextuales que ayudan a aclarar este asunto.

En primer lugar, las evidencias indican que Titu Cusi Yupanqui sabía poco castellano; por lo tanto, al texto lo precedió una traducción. En esta tarea, algunos estudiosos de la *Relacion* le han otorgado un gran crédito al agustino Marcos García. Martín de Pando ha quedado reducido casi al nivel de alguien que solo toma el dictado. En mi opinión, esta presunción debe revisarse.

De Martín de Pando se sabe poco (Regalado de Hurtado, 1992, p. XXXIII). El oidor Juan de Matienzo escribe que Titu Cusi Yupanqui, «hombre de treinta e tres años, muy bien tratado y entendido, un poco mayor que los otros indios»,

disponía de un colaborador: «Tiene un mestizo Martín Pando por secretario, el cual ha que está con él diez años» (Matienzo, 1967, p. 294). Cuando Matienzo se entrevistó con el inca el lunes 18 de junio de 1565, «[j]unto, a su lado izquierdo, venía Martín Pando, mestizo, su secretario, con una rodela y espada» (p. 301). Esta proximidad y las armas exhibidas en la reunión con autoridades castellanas implican confianza, identificación y compenetración entre Pando y Titu Cusi Yupanqui. Que el secretario era considerado un miembro elevado del séquito incaico y que su persona inquietaba a los administradores españoles en Cusco sale a relucir en una de las provisiones que el inca le demanda a Diego Rodríguez de Figueroa en 1565: «que Su Magestad perdone al dicho Inga y a Martín Pando, mestizo que con él está» (p. 306). Por otro lado, que los capitanes de Vilcabamba asesinen a Pando después del deceso de Titu Cusi Yupanqui prueba que, como mestizo y como individuo de existencia en ambos mundos, después de su entrada en Vilcabamba en 1560, no fue nunca por completo de uno ni de otro ámbito ante los ojos ajenos⁴. El recelo lo persiguió en los dos lados y al final lo venció.

La pericia lingüística y no su habilidad con la espada fue el valor esencial de Martín de Pando para Titu Cusi Yupanqui. Cuando Diego Rodríguez de Figueroa le entregó al inca una epístola de Juan de Matienzo, quien se la leyó fue su secretario. La lectura implicaba traducción pues el oidor escribe que el mestizo «en efecto *le daba a entender* cómo yo era criado de su Magestad» (Matienzo, 1967, p. 296; el énfasis es mío). Leída la misiva, el inca «luego dixo a su secretario que escribiese una carta, que él mismo notó en su lengua, porque entiende poco de español» (p. 297). Un detalle a destacar de este fragmento es el verbo «notó». En una de sus acepciones, «notar» significa 'dictar a otro que va escribiendo' (Covarrubias). Matienzo indica que Titu Cusi Yupanqui dictó la carta en quechua para que su secretario la tradujera al castellano. En cuanto a su conocimiento del español, el inca debió aprender algunas nociones de esta lengua en su niñez. En un ataque a Vitcos, donde Titu Cusi aún niño se encontraba con su padre, los conquistadores lo raptaron y lo condujeron a Cusco junto con su madre y otras hermanas de Manco Inca (176v-177r). Más tarde, su padre lo rescató de la casa del español Pedro de Oñate, donde vivió —por cuatro años según Martín Rubio (1988, p. 82)— durante este secuestro (182v).

⁴ La causa de la muerte de Titu Cusi Yupanqui fue indeterminada. Angelina Llacsa Chuqui, una de sus esposas, declaró en testimonio jurado que el líder enfermó y falleció de repente: «hinchándosele la lengua y la boca y echando sangre cuajada por ella; y se tuvo entendido entre los dichos indios por sospecha que le habían dado solimán» (Bauer, Halac-Higashimori & Cantarutti 2014, p. 34). Angelina Polan Quilaco, otra de las esposas del difunto, culpó a Martín de Pando y a fray Diego de Ortiz, «acerrimo destruidor de idolatrias» (Calancha, 1638, p. 789), de haber envenenado a Titu Cusi Yupanqui. Como reacción, los capitanes del inca mataron a Pando y torturaron y ejecutaron a Ortiz (Calancha, 1638, pp. 783-851; Bauer, Halac-Higashimori & Cantarutti, 2014, pp. 32-35).

En lo que respecta al contenido de la *Relascion*, en definitiva este procede del inca. Por un lado, como afirma Martin Lienhard, Titu Cusi Yupanqui es quien conoce mejor la historia de su padre: «El depositario de la tradición histórica transcrita no puede ser sino Tito Cusi: tanto el escribano como el fraile llegaron a Vilcabamba después de la muerte de Manco Inca, respectivamente en 1560 y 1569» (1992, p. 163). Por otro, las denuncias de las mentiras, del despojo territorial y de los ultrajes contra Manco Inca; la reivindicación de la subversión de su padre y de su retiro final a Vilcabamba, y las peticiones de beneficios al monarca español dimanaban de Titu Cusi Yupanqui, pues responden a su voz y a sus necesidades.

Ciertamente, los reproches, las demandas y la defensa suya y de su padre se hallan antes a nivel oral tanto en sus conversaciones con Diego Rodríguez de Figueroa (1910, p. 108-117) como en sus diálogos con el licenciado Matienzo (Matienzo, 1967, p. 301). Los testimonios de cada uno de los respectivos interlocutores ibéricos, narrados independientemente, dan cuenta de ello. Las mismas increpaciones se exponen además a nivel escrito en las «dos memorias firmadas de su nombre» que Titu Cusi Yupanqui le entregó al oidor Matienzo en el mismo encuentro de 1565: «una de los agravios que él y su padre habían recibido, y las ocasiones que le habían dado para hacer los saltos que había fecho, y otra de las mercedes que pedía para su salida, y para perpetuar paces» (Matienzo, 1967, p. 301). Estas síntesis que Matienzo realiza de los dos documentos emanados por el binomio Titu Cusi Yupanqui-Martín de Pando podrían aplicarse, sin reservas, al conjunto de la *Relascion*. De hecho, en la primera memoria, transcrita por el oidor en su obra *Gobierno del Perú*, se reconoce el germen de lo que sería, cinco años más tarde, la sección fundamental de la *Relascion*:

Al tiempo que los cristianos entraron en esta tierra fué preso mi padre Mango Inga, so color y achaque que se quería alzar con el Reino, después de la muerte de Atagualipa, sólo a fin que les diese un bohío lleno de plata y oro. En la prisión le hicieron muchos malos tratamientos, así de obra como de palabra, echándole una collera al pescuezo, como a perro, y cargándole de hierro los pies, y trayéndole de la collera de una parte a otra entre sus vasallos, poniéndole a quistión cada hora, teniéndole en la prisión más de un mes, de donde por los malos tratamientos que a él, a sus hixos y gente y mugeres hacían, soltóse de la prisión y vino a Tambo, donde hizo confederación con todos los caciques y prencipales de su tierra (Matienzo, 1967, p. 301).

Así, en 1570, dada su participación como traductor en las reuniones entre Titu Cusi Yupanqui y las autoridades hispanas y con fundamento en las cartas y otros documentos que había redactado por años en nombre del inca, el mestizo, intérprete y amanuense Martín de Pando poseía la experiencia además de la empatía y el conocimiento cultural para traducir la *Relascion* e intervenir activamente en su composición.

Algunos estudios han tratado también de determinar la influencia del agustino Marcos García en otros aspectos del texto. Marguerite Cattan, por ejemplo, apunta algunos recursos de la tradición retórica clásica de origen aristotélico y atribuye al fraile su incorporación, porque estas nociones provendrían de su formación académica y de su práctica del «arte de predicar y hacer sermones» (Cattan, 2014, pp. 122, 142-143). De allí concluye que la aportación de Marcos García podría ser «mayor de lo que hasta ahora se ha propuesto» (p. 145). Gustavo Verdesio sugiere que la participación del agustino pudo contribuir a fin de hacer el texto más inteligible para la audiencia europea (1995, p. 409). Raquel Chang-Rodríguez subraya que la codicia y la lujuria de los conquistadores contraría el mandato divino de «no tendrás dioses ajenos» y que esta retórica catequizadora de la obra debió proceder de Marcos García (Chang-Rodríguez, 1988b, pp. 177, 187).

No hay duda de la ascendencia de Marcos García en la *Relascion*, pues Pando apunta que el agustino había «hecho y ordenado todo lo arriba escrito» (193r). Así, conforme a la acepción de «ordenar» en Covarrubias, pero todavía sin lograr precisiones, parece que el fraile se encargó de ‘dar la forma y orden’ al discurso. Al hilo del marco cristiano que Chang-Rodríguez indica como aporte de García, apunto aquí la evidente manifestación de cinco de los siete pecados capitales (soberbia, avaricia, lujuria, envidia e ira) en la conducta de los conquistadores y de seis de las siete virtudes para vencerlos (humildad, generosidad, paciencia, templanza, caridad y diligencia) en Manco Inca. En la defensa a ultranza que hace la coya Cura Ocllo, su esposa, de su cuerpo, cuando se frota en la piel sustancias inmundas para repeler a los conquistadores que la acosan para violarla, se manifiesta la virtud restante: la castidad (181v-182r).

Señalo además que la cooperación del agustino no suprime de la obra ciertas frases irónicas de raigambre religiosa. Por ejemplo, se cuenta que como la joven Ynguill estaba «bien catequizada», al final tuvo que deponer su resistencia, obedecer a Mango Inga y, en contra de su voluntad, seguir a Gonzalo Pizarro hasta su lecho (160r). Tampoco el fraile mutila un pasaje que expone, entre las órdenes que Manco Inca les dejó a sus hijos, a sus capitanes y a sus súbditos antes de irse de Cusco, el mandato de no hacerse cristianos y de no abjurar de sus dioses andinos. El discurso del inca desacraliza las imágenes religiosas y niega la invisibilidad como atributo divino: «estos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los cuales dicen que es Viracochan, y que le adoréis como a *guaca*, el cual no es sino paño. No lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos, eso tened, porque como veis las *villcas* hablan con nosotros y al sol y a la luna veémoslos por nuestros ojos, y lo que esos dicen no lo vemos» (175v). ¿Se salvaría este segmento y su continuación por imposición de Titu Cusi Yupanqui? ¿Lo aceptaría el fraile como un buen argumento

para justificar, a partir de la obediencia al padre como mandato de Dios, la tardanza y las dudas de Titu Cusi Yupanqui para hacerse cristiano?

En suma, la *Relacion* implica una traducción tanto literal como cultural. El inca, cuya primera lengua era el quechua, enuncia el texto en voz alta: «dando aviso de todo el ilustre señor don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui» (192v). Martín de Pando lo traduce e influye en su configuración. Esto se demuestra no solo en el contenido, sino incluso en frases similares de la memoria de 1565 antes citada que se localizan en la *Relacion*: «so color y achaque que se quería alzar con el Reino» (Matienzo, 1967, p. 301) y «so color de que me quería alzar contra vosotros y mataros» (148v). En la primera Titu Cusi se refiere a Manco Inca; en la segunda, el inca toma la palabra en el relato de su hijo.



Ilustración 2. El Bosco, detalle de la «Mesa de los pecados capitales» (1450-1516). Museo Nacional del Prado, Madrid, España.

La narración, en consecuencia, debe estar considerablemente influenciada por el agustino Marcos García, quien articula el texto, mediada por el traductor y escribano Martín de Pando y tal vez afectada además por fray Diego de Ortiz y los capitanes incas Suta Yupangui, Rimache Yupangui y Sullca Varac, testigos de su producción. Nunca se sabrá con exactitud cómo fueron los intrincados procesos de selección, edición, inclusión y exclusión y hasta qué punto la mano de cada uno está involucrada en el resultado. En palabras de Song No, «este texto encarna un laberinto de múltiples voces». Asimismo, sus páginas condensan «la heterogeneidad cultural manifestada por los distintos motivos e intereses de Titu Cusi, Martín de Pando y Marcos García» (No, 2005, p. 86). En efecto, no debe perderse de vista que se trata de tres sujetos con sus propias superposiciones políticas y socioculturales, procedentes de sus orígenes, ideologías y religiones: un indígena noble, un mestizo bilingüe y un español ordenado como sacerdote católico.

4. LA LLEGADA DE LOS VIRACOCHAS

Titu Cusi Yupanqui recalca la bienvenida magnánima que Manco Inca les brindó a los castellanos. Confiado en su procedencia divina, cuenta que su padre les abrió los brazos como a viracochas o heraldos de Viracocha, el dios creador. Para compartir la inicial percepción errónea y responsabilizar a otros de su dispersión, el narrador sugiere que la equivocación fue formulada y desperdigada por los yungas tallanas, un grupo étnico costeño. Curiosamente, en otra parte del relato, este colectivo se afea por su codicia exacerbada. Se les compara con los españoles, pero en detrimento de estos últimos: «peores sois que los yungas, los cuales por un poquillo de plata mataran a su padre y a su madre y negaran todo lo del mundo» (158v).

En su labor de traductor de una cultura a otra (Verdesio, 1995, pp. 403-404), el narrador escudriña, valiéndose de la perspectiva asombrada de los yungas tallanas, la apariencia ajena de los castellanos. Los yungas le dicen a Manco Inca que los extranjeros solo muestran «las manos y la cara; y las ropas que traen son mejores que las tuyas porque tienen oro y plata» (136r). La mirada de estupor se extiende sobre un conjunto de entidades, objetos, detalles y actividades extraños a los nativos de la costa y de la sierra, como las barbas masculinas de tonos distintos; la escritura, la lectura y el papel: «les habían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra» (133r); los caballos y sus herraduras: «unas animalias muy grandes, las cuales tenían los pies de plata» (133r), y las armas de fuego: «*yllapas*, nombre que nosotros tenemos para los truenos» (133r), entre otros. La insistencia en este ángulo, repetido en la narración, pretende transmitirle al destinatario la imagen confusa de una realidad sensible muy distinta a la conocida en el Tawantinsuyu.

Asimismo, sugiere que el pasmo experimentado por las apariencias podría seducir al observador e inspirarle la ilusión de divinidad en el sujeto admirado.

Pero la narración no les reprocha a los yungas ni a los incas la responsabilidad de haber confundido a Viracocha con los extraños llegados por mar. La culpa se les arrostra a los castellanos mismos, quienes mienten por omisión: no esclarecen su verdadera procedencia. Antes bien, codiciosos, explotaron en su favor las creencias incas: «e mi padre túvolo por bien y dioles muchos cántaros y vasos de oro y otras joyas e piezas ricas que llevasen para sí e sus compañeros; y despachólos con mucha gente al gobernador diciéndoles que pues le habían venido a ver y venían de parte del Viracochan, que entrasen en su tierra, y si querían venir a donde él estaba, viniesen mucho de enhorabuena» (136v). Titu Cusi Yupanqui busca echarle en cara al rey no solo la generosidad de Manco Inca, la protección concedida a sus hombres, la apertura de la ruta accidentada a Cusco y la acogida amorosa a los castellanos, sino también se permite esclarecerle que todo ese apoyo tuvo dos razones centrales: su calidad de visitantes y su naturaleza de emisarios de Viracocha.

La actitud y el discurso del personaje de Manco Inca podrían parecer hoy y entonces ingenuos. Titu Cusi Yupanqui esquivo ese prurito y esgrime la repetición a fin de traducirle a Felipe II la creencia sincera de su padre de que los recién llegados eran heraldos de Viracocha. Así, la bienvenida de los extraños se explica por efecto de la cultura propia. Además, de manera subversiva y contestataria, menoscaba la fama de las decisiones, estrategias y victorias guerreras de los conquistadores. En efecto, de forma implícita, Manco Inca permanece investido de poder militar, pues el narrador insinúa que de haber recibido a los castellanos como enemigos, la conquista española no se habría verificado. Esta noción se articula abiertamente en algunos pasajes de la *Relacion*: «no me vencistes vosotros a mí por fuerza de armas sino por hermosas palabras, que si no me dijérades que érades hijos del Viracochan y que los enviaba e yo, por vuestras insignias de tantos enlabiamientos como conmigo usastes, no lo pensara, no sé yo cómo lo oviárades en la entrada de mi tierra» (151r). Otro objetivo de destacar la creencia inca de que los hombres vestidos de metal eran emisarios de Viracocha sería subrayar cómo la impostura española, que Manco Inca llama «enlabiamientos», se distancia de las acciones de mensajeros cristianos cuya presunta misión era compartir y diseminar las buenas nuevas del Evangelio.

La dimensión denunciatoria de la *Relacion* opera, a veces, con gran cuidado; así, el documento desnuda su retórica de ataque y retroceso. Tal vez este mecanismo surja gracias al celo de no distanciar al rey en el instante de la lectura cuando se alude a aspectos o a personajes que le son de aprecio especial. Por ejemplo, se evita culpar a Francisco Pizarro, considerado por la Corona como el gran héroe de la conquista del Perú, de las tropelías contra Manco Inca (Regalado de Hurtado, 1981, p. 47;

Porras Barrenechea, 1986, p. 550; Chang-Rodríguez 1988a, p. 60). Las mismas se achacan a sus hermanos Hernando, Gonzalo y Juan. Los dos primeros se convierten en el texto en los responsables de las prisiones de Manco Inca. Son también quienes le demandan, cada uno en ocasiones distintas, la entrega de metales preciosos y de la coya, su consorte. El momento de Juan no llega porque Manco Inca huye de Cusco antes de que el menor de los Pizarro ejecute su arresto.

Otro ejemplo de la medida hacia la figura del gobernador en la *Relascion* es que la muerte de la coya se narra sin insistir en su violencia enorme y, sobre todo, sin imputársela a Francisco Pizarro, quien, en efecto, la ordenó. Como modelo contrario, otro autor, Juan de Betanzos, pese a que se muestra desfavorable a Manco Inca en su propia *Relación* de 1551, cuenta la crueldad del final de la esposa del inca y asegura tajantemente que Francisco Pizarro dictó su ejecución. Para recalcar el acto agravante, el relato duplica en muy pocas líneas la alusión al gobernador y a su acto: «el Marqués mandó que luego sacasen la mujer de Mango Ynga que allí tenía presa y que la vareasen y quemasen y así la varearon y quemaron y echáronla un río abajo y esto hecho vino el Marqués al Cuzco». Betanzos se detiene además en la reacción de dolor del inca y en el duelo de los suyos (1987, p. 302).

Por su parte, Pedro Pizarro, pariente y paje de Francisco Pizarro, relata la muerte de la esposa de Manco Inca, y se la imputa a su amo: «haziéndola vear con varas y flechar con flechas» (1986, 199). Reitera tres veces en la narración el método de muerte: «mandó el Marqués matar esta muger de Manco Ynga, y atándola a un palo, unos cañares la varearon y flecharon hasta que murió» (1986, p. 200). Pedro Pizarro además vituperó el asesinato en los planos ético y religioso. Para él, la muerte violenta de Francisco Pizarro constituyó un castigo de Dios por la ejecución cruel de dos mujeres nobles incas, ambas inocentes, una de ellas la esposa de Manco Inca (pp. 199-200)⁵.

De vuelta a la *Relascion* de Titu Cusi Yupanqui, a partir de las interacciones ofensivas y violentas en Cusco entre el inca y los españoles, Manco Inca se percató de la verdadera identidad de los castellanos y les reprocha la mentira. Sus reclamos no se quedan allí, sino que las acciones de los invasores lo llevan a colocarse a sí mismo y a poner a su pueblo en una posición de superioridad moral con respecto a los recién llegados: «pues, ¿eso manda el Viracochan, que toméis por fuerza la hacienda

⁵ La otra mujer era una hermana y esposa de Atahualpa, llamada Asarpay, protagonista trágica de una historia de lujuria, codicia, envidia y crueldad. Después de agarrado Atahualpa, el contador Antonio Navarro le pidió a Pizarro esta mujer, pensando en las riquezas que podría obtener a través de ella. Cuando Asarpay supo que Pizarro la entregaría a Navarro, se escapó de ambos. Más tarde, Navarro logró apresarla y se la llevó a Francisco Pizarro a Lima. En esta circunstancia, la ciudad estaba cercada por las fuerzas indígenas de Manco Inca. Ynés, concubina de Pizarro, «teniendo envidia desta señora que era más principal que ella», culpó a Asarpay del asedio de Lima. Pizarro «sin más consideración mandó darle dar garrote y matalla, pudiendo embarcarse en un navío y echalla de la tierra» (Pizarro, 1986, p. 201).

y mujeres de naidie? *No se usa tal entre nosotros*» (145r; el énfasis es mío). El proceso de degradación se pone en marcha y en otro pasaje declara que gente tan cruel, ambiciosa y perniciosa no puede provenir del Viracocha. Su calidad humana es muy baja, asegura; estas personas no podrían ser, ni siquiera, sirvientes del Creador. De esta manera, Manco Inca desenmascara a los castellanos y pasa a identificarlos, reiterativamente, con el *supay*, la entidad demoníaca andina en la *Relacion*: «y bien digo yo que vosotros no sois hijos del Viracochan sino del supay, que es nombre del demonio en nuestra lengua» (145r).

Esta satanización, que revierte la realizada por los europeos de designar los ritos religiosos de los aborígenes como adoración demoníaca, remeda las estrategias lascasianas de defensa indígena. También el inca protesta contra los agravios. Exige que se contemple su identidad de autoridad máxima, su ascendencia real y su poder pasado y presente: «si como arriba dicho tengo vosotros fuérades, no digo yo hijos verdaderos, sino criados del Viracochan, lo uno no me tratáredes de la manera que me tratáis, mas antes mirades a quien yo soy y cuyo hijo y el poderío que he tenido y tengo, el cual por vuestro respeto he dejado» (153v-154r). No obstante, el oxímoron relativo al poder político («he tenido y tengo» / «he dejado») revela la conciencia de su situación como figura anulada y controlada por los Pizarro.

Por sus peticiones y su situación marginal, Titu Cusi Yupanqui se halla en Vilcabamba con un poder muy limitado y periférico; pero en su relato no se muestra subyugado. Reclama, transmite el dolor andino y ensalza a Manco Inca al contar que, cuando su padre, luego de quedar vencido en sus asedios de Lima y Cusco, se despidió de su pueblo para retirarse a otras tierras, «fueron tales y tan grandes los alaridos que todos comenzaron a dar, que parecía que se horadaban los cerros» (176r). La categoría divina de los *apus* o de los espíritus sagrados de las elevaciones andinas deposita connotaciones religiosas en este símil. La pérdida del inca significa para su gente el inicio de la desintegración misma de sus dioses, pues unos viracochas falsos invadieron su espacio, asumieron su identidad y ofuscaron y abatieron al señor que promovía su culto.

5. LA TEATRALIDAD DE LA *RELACION*

La crítica ha reconocido la teatralidad implícita en la narración de Titu Cusi Yupanqui. Para Luis Millones, la «estructura dramática» es «la característica formal más importante de la crónica» (1985, p. 9). Esta consiste en que, al desarrollarse, el texto incorpora una serie de discursos de Manco Inca, de algunos de sus generales, de los hermanos Pizarro y, en menor medida, de otros personajes. Tales discursos, citados en la obra como alocuciones fieles de las figuras históricas representadas, toman visos

de parlamentos teatrales. Esta particularidad de la *Relascion* se ha estudiado a partir de las conexiones posibles del texto con la narrativa oral incaica. Trabajos como los de José Antonio Mazzotti (1996, pp. 85-97), Song No (2005, pp. 89-90), Nicole Delia Legnani (2005, pp. 14-32) y Ralph Bauer (2005, p. 26-31) aluden al empleo de fuentes orales andinas en la escritura de la *Relascion*.

En esta línea, la hipótesis pionera más sobresaliente es la de Martin Lienhard, quien propuso que las escenas dialogales de la *Relascion* podrían provenir «de un tipo de espectáculo incaico de índole épica», existente desde tiempos prehispánicos, que denomina «homenaje ritual al inca». Por lo tanto, el texto derivaría de la tradición oral vilcabambina desarrollada después de la muerte de Manco Inca. Estas historias, que contendrían las alocuciones atribuidas al señor en vida, se recitaban y representaban en rituales delante de la momia del inca, en los festivales de los ayllus o parientes de los incas fallecidos. Así, se creía que los antiguos señores les hablaban a sus descendientes presentes en las ceremonias (Lienhard, 1985, pp. 74-75, 84; Lienhard, 2003, pp. 208-214; Legnani, 2005, p. x).

Cabe destacar que si los «textos» eran auditivos y provenían de las historias que los quipucamayos (personas encargadas de la elaboración y lectura de los quipus o sistema de nudos de colores con los que los incas codificaban cantidades y relatos) debían componer después de la muerte de cada inca, su oralidad los haría flexibles y dinámicos. La escritura de Titu Cusi Yupanqui habría detenido esa ductilidad, aunque fijaría los discursos solo en castellano. Al mismo tiempo, ante la suspensión de las redes religiosas, políticas y sociales de Vilcabamba en 1572, la obra cristalizaría y guardaría dichos enunciados y tradiciones orales para la posteridad.

El rasgo distintivo de la *Relasción* que le otorga su carácter teatral es el empleo profuso del discurso directo. Según Dominique Maingueneau, «el discurso directo se caracteriza por la aparición de un segundo ‘hablante’ dentro de la enunciación atribuida a un primer ‘hablante’» (1987, p. 60; mi traducción). Para ilustrar esta propiedad del texto, se pasa a distribuir un fragmento en las dos columnas del cuadro siguiente. A la izquierda, se colocan las intervenciones de Titu Cusi Yupanqui, primer hablante o narrador. Este sujeto narrativo se identifica con la repetición de la frase «mi padre», elemento constante a lo largo de toda la obra, para recordarle a Felipe II su parentesco directo con el señor anterior del territorio (ver cursivas en el cuadro). En una dimensión más impersonal, el códice ofrece también subtítulos, generalmente centrados, que se incorporan al cuadro en negritas. En la columna de la derecha se colocan los dos interlocutores de este segmento, Manco Inca y Gonzalo Pizarro, quienes tienen parlamentos bastante largos. Estas intervenciones se señalan en el manuscrito escurialense con el empleo de vírgulas o rayas inclinadas (/), que funcionan de forma equivalente a nuestras comillas.

Habla 1 (narrador)	Habla 2 (personajes) Discurso directo
Segunda prisión de Mango Inga por Gonzalo Pizarro	«Señor Mango Inga: El otro día quedastes con mi hermano Hernando Pizarro de no urdir ni tratar más negocios; y paréceme que no habéis guardado lo que prometistes, que informados estamos como tenéis concertado de dar sobre nosotros esta noche; e para eso tenéis junta tanta gente. Por tanto, ¿sea preso por el rey! Y no penséis que ha de ser agora como el otro día, que dejistes que no teníades en nada todas nuestras prisiones. Agora lo experimentaréis si se quiebran o no».
Y luego, de manos a boca, mandó traer Gonzalo Pizarro unos grillos y una cadena con que aherrajasen a su sabor a <i>mi padre</i> ; los cuales grillos y cadena mandó que luego se le echasen. Y <i>mi padre</i> , viendo que con tanto vitoperio, le querían parar de aquella suerte, quiso defender diciendo: Respuesta de Mango Inga	«¿Así qué andáis aquí conmigo cada triquete haciéndome befas? ¿Vosotros no sabéis que yo soy hijo del Sol e hijo del Viracochan, como vosotros os jactáis? ¿Soy quien quiera ó algún indio de baja suerte? ¿Queréis escandalizar toda la tierra y que os hagan pedazos a todos? No me maltratéis, que no os he hecho por qué. ¿Pensáis que se me da nada por vuestras prisiones? No las tengo en lo que huella».
Gonzalo Pizarro y sus alféreces, como vieron a <i>mi padre</i> con tanta furia, remetieron todos contra él para le echar la cadena al pescuezo, diciendo:	«No os defendáis Mango Inga. Mira que os ataremos pies y manos de arte que no sea bastante cuantos hay en el mundo a desataros. Porque si os prendimos, es en nombre y voz del emperador y no de nuestra autoridad. ¡Y que lo fuera! Nos habéis de dar agora mucho más oro y plata que el otro día. Y más, me habéis de dar a la señora coya Cura Ocllo, vuestra hermana, para mi mujer».
Y luego, incontinentemente todos de mancomún como allí estaban, le echaron la cadena al pescuezo e los grillos a los pies. Parlamento de Mango Inga, segunda vez estando en la prisión <i>Mi padre</i> , como se vio así atado y preso de aquella manera, con tanta ignominia y deshonorra, dijo con mucha lástima estas palabras:	«¿Por ventura soy yo perro o carnero o algún <i>oyva</i> vuestro que porque no me huya me atáis desta manera? ¿Soy ladrón o he hecho alguna traición al Viracochan o a vuestro rey? Si que no, pues si no soy perro ni ninguna cosa que las que dicho tengo, ¿qué es la causa porque de tal manera me tratáis?» ...

Ciertamente, en la obra cuyo autor y narrador explícito es Titu Cusi Yupanqui, otras voces ajenas a la suya toman la palabra para darle a conocer al lector los hechos históricos representados. En sus *Coros mestizos*, José Antonio Mazzotti explica la procedencia oral del discurso directo en la *Relacion* con base en «los condicionamientos del quechua como lengua para presentar el discurso de terceros solo de manera directa».

Indica que esta propiedad «facilita que en dicha lengua semejantes apariciones de personajes en su propia voz resulte un recurso obligado de la sintaxis narrativa» (1996, pp. 88-89).

El discurso directo forma la columna vertebral de la segunda parte de la obra de Titu Cusi Yupanqui no solo porque en este apartado hay más ejemplos del mismo que de otras formas de presentación del discurso, sino porque las citas directas son más extensas, detalladas y emotivas en comparación al resto de los modos no directos de enunciación (Beck, 2012, p. 26). Los estudiosos de la presentación del discurso, orientados hacia la lingüística, han logrado el consenso de que la característica básica del discurso directo es la vivacidad (p. 23). En efecto, al incorporar las voces de los personajes, la historia se anima y dinamiza. En ese universo mimético, el discurso directo dota los pasajes «de mayor efectividad y mayor carga emotiva» (Calsamiglia Blancafort & Tusón Valls, 2008, p. 141).

La consecuencia más importante de la estrategia discursiva de reproducir las palabras de los personajes en estilo directo es que condiciona «la distancia y la perspectiva gravitantes en la narración» (Tacca, 1986, p. 20). Este procedimiento textual corresponde entonces al interés del narrador tanto de modificar o eliminar la distancia entre el personaje y el lector como de presentar la perspectiva de sus personajes desde la ilusión de sus propias voces. En la *Relascion*, a medida que la narración progresa, el punto de vista de Titu Cusi Yupanqui, el narrador explícito, se va debilitando, mientras los parlamentos de su padre y de los otros personajes, con sus respectivos ángulos de enfoque, se van apoderando con fuerza del discurso. En las voces de los indígenas se exponen las ofensas, arbitrariedades, crueldades contra Manco Inca; en las de los Pizarro reluce su codicia insaciable y, en menor medida, otros vicios, como la envidia y la lujuria, evidentes al exigir la entrega de la coya o consorte del inca. Las voces articulan además el alto nivel de frialdad, apatía, distanciamiento y ausencia de escrúpulos de los hermanos extremeños ante el trato infame hacia el emperador incaico.

Los parlamentos de los españoles son en total diecinueve. De ellos, hay cuatro discursos de Francisco Pizarro, uno de Hernando Pizarro, seis de Gonzalo Pizarro, uno de Gonzalo y sus alféreces, uno de Gonzalo y Juan Pizarro, uno de un español criado de Manco Inca, dos de Juan, dos de Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro en conjunto y uno de los siete españoles que asesinan a Manco. En cuanto a los personajes indígenas, las intervenciones de Atahualpa son siete, pero, en general, son muy breves. Hay tres enunciaciones de los yungas, una de los capitanes de Atahualpa, cuatro de incas en conjunto, una de Vila Oma, el sumo sacerdote incaico, una de Vila Oma y el capitán Ticoc, dos de indígenas anónimos, cuatro de capitanes incas en grupo y una de la coya Cura Ocllo, la única voz femenina del texto.

En gran contraste con estas cifras reducidas, el número de parlamentos de Manco Inca es veintinueve. Mientras Gonzalo Pizarro tiene el 6,9% y Francisco Pizarro el 4,6% de los discursos directos, Manco Inca cuenta con el 33,3%, o sea exactamente la tercera parte, de las reproducciones en estilo directo de la obra. Las cifras constatan que Titu Cusi Yupanqui desea alzar la palabra de Manco Inca sobre las voces del resto de los personajes. Esta característica de la obra implica un intento simbólico de devolverle la magnitud política al personaje a partir de la resonancia textual de su voz. También —a través de las locuciones de Manco— la protesta y la perspectiva de los incas localizados en la periferia rebelde de Vilcabamba asumen una estatura central en el texto.

Los subtítulos que encabezan los diálogos actúan casi como acotaciones, pues anuncian el personaje que toma la palabra e indican su punto de observación. Por ejemplo: «Respuesta de Mango Inga al gobernador», «Respuesta de Hernando Pizarro y Gonzalo Pizarro y Joan Pizarro y de los demás soldados al gobernador», «Increpación hecha por los capitanes del Inga a los españoles sobre el mal tratamiento que hacían a su rey e señor», etcétera. Al reducir la intervención del narrador y ofrecer el nombre de los personajes precediendo su parlamento, un cariz de inmediatez se apodera del discurso. La eliminación del narrador facilita el carácter dramático de estos pasajes y empuja al lector a participar más directa y activamente en la interpretación de los sucesos.

Como las alocuciones proceden de los personajes, se crea la ficción de que las emisiones originales se reproducen literalmente. A través de esta presunta fidelidad, «[l]a voz y el discurso, la razón y los motivos de cada uno de los personajes» se particularizan en el espacio y en el tiempo del relato, con lo que se logra la polifonía típica de lo teatral (Sanchis Sinisterra, 2012, pp. 29-30, 40). La subjetividad y la «heterogeneidad mostrada», noción de Jacqueline Authier-Revuz «para explicar la inserción explícita del discurso de otros en el propio discurso», no se lograría si solo la voz del narrador se ocupara de los hechos evocados (Calsamiglia Blancafort & Tusón Valls, 2008, p. 140; Sanchis Sinisterra, 2012, pp. 44, 69).

En cuanto a la historia, la segunda parte de la obra de Titu Cusi Yupanqui se inicia con «una figura emblemática de la tragedia griega: el Mensajero o Herald, presente ya en Esquilo». Este personaje «cumple la tarea de comunicar a los protagonistas o al coro (también, sin duda, al público) noticias generalmente infaustas» (Sanchis Sinisterra, 2012, p. 17). Este rol lo ejercen en la *Relacion* andina dos grupos que, al parecer, se apersonan ante Manco Inca para avisarle de la llegada de los castellanos al Tawantinsuyu. Por un lado, se comenta sobre unos mensajeros enviados por Atahualpa, aunque la presunta intervención de estos delegados es confusa. Por otro, recalcado en el texto, como sabemos, la primicia llega de los «indios *yungas tallanas* que residen a la orilla del mar del sur [...] los cuales decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje que parecían

viracochas, ques el nombre con el cual nosotros nombramos antiguamente al criador de todas las cosas» (132v). Pese a que en este momento Manco Inca no conoce las intenciones de los foráneos, su reacción contrariada ante las noticias de los yungas constituye tanto una protesta ante la violación de la soberanía territorial como un anuncio de la infamia que sufrirá y de su inexorable final desgraciado: «E mi padre, oída su embajada, quedó fuera de sí diciendo: ‘pues, ¿cómo en mi tierra ha sido osada a entrar semejante gente sin mi mandado ni consentimiento? ¿Qué ser y manera tiene esta gente?’» (135r-v). Este segmento, donde se pueden identificar una suerte de acotación («fuera de sí») y el parlamento, introduce el conflicto del personaje principal.

Que las injurias contra el protagonista y el enfado de Manco Inca van *in crescendo* supone una propiedad dramática de la trama. El narrador saca partido de una dinámica tanto de ultrajes como de demandas en ascenso: la prisión con cadenas, a la que lo somete Hernando Pizarro, que culmina con la entrega de un rescate en metales; encierro con cadenas y grillos, ordenada por Gonzalo Pizarro, que finaliza con la rendición de otro cúmulo de riquezas más la cesión de la «coya» Ynguill; y el frustrado tercer intento de aprisionamiento, de Juan Pizarro. Como se indicó, Manco Inca escabulle esta última conspiración al escapar de Cusco, no sin antes tener que matar a su hermano Pascac, quien se hallaba en complot con los españoles. Las componendas pizarristas exponen la tensión entre los personajes castellanos e indígenas, cuyas protestas abundan a medida que la obra avanza, y permiten alcanzar el clímax narrativo con la rebelión incaica. Para Sanchis Sinisterra, «casi el único principio que podría aplicarse a la acción dramática sería: ‘Algo debe crecer’» (2012, p. 125). Los agravios contra Manco, que constituyen el meollo del texto, responden a este precepto.

Además, en su segundo encarcelamiento, después de ofrecerle sin éxito diversas mujeres a Gonzalo Pizarro en lugar de su demandada consorte, Manco Inca se valió de un ardid. Ordenó disfrazar a Ynguill, una de las damas de su corte, muy parecida a su esposa, para hacerla pasar por la coya. Para el horror de Ynguill, en antítesis al placer de Gonzalo, la treta surte efecto. Se representa al personaje extremeño abalanzándose, poseído del deseo, sobre la joven que con gritos y movimientos desatinados intenta huir. Manco Inca «como la vio tan zahareña y que tanto rehusaba la ida con los españoles, por ver que en aquella estaba el ser él suelto o no, la mandó con mucha furia que se fuese con ellos». Para la sensibilidad contemporánea, este es un pasaje de difícil empatía con el inca y, a la vez, el único episodio de la obra en el que Manco ríe. Su reacción surge de una postura de superioridad moral con la que evidencia la hipocresía de los cristianos: «y él [Gonzalo Pizarro], ansí, delante de todos, sin más mirar a cosa, se fue para ella a la abrazar y a besar, como si fuera su mujer ligítima, de lo cual se rió mucho mi padre» (30r-30v). Debe suponerse que íntimamente el inca celebra también el éxito de su engaño.

El sistema de intensificación de las acciones y las emociones en el relato contrasta el rasgo de que la mayoría de los personajes de la obra no demuestra densidad. Casi siempre, se establecen bandos polarizados de incas vs. españoles. El personaje más complejo del lado castellano es Francisco Pizarro, de quien se muestra una actitud ladina ante los encarcelamientos del inca. La constancia de la incertidumbre, las vacilaciones y, sobre todo, las equivocaciones de Manco de principio a fin lo convierten en un personaje trágico y en un factor unificador del argumento. La trama se complica con referencias a los hermanos del inca, de quienes se insinúa que, a espaldas del monarca, tejen intrigas mortales con los castellanos. Sus planes sediciosos buscan aniquilar al inca para, se supone, alzarse con la *mascapaicha* o borla real que ceñía la frente del señor. Con estas razones se justifican los fratricidios obrados por Manco Inca. El apuñalamiento de Pascac, de cuya intención homicida un criado español advirtió al inca, queda disculpado tras el mismo anuncio inesperado del servidor de origen castellano. Los degollamientos de sus hermanos Guaipar e Ynguill (nombre idéntico al de la dama entregada a Gonzalo), quienes guiaron a los españoles hasta el escondite de Manco en Vitcos, se explican con esta declaración: «más justo es que les corte yo las cabezas que no me lleven ellos la mía» (181r-v).

6. CONSIDERACIONES FINALES

El recelo de Titu Cusi Yupanqui hacia las negociaciones con los españoles en el momento de la escritura se elucida, de forma implícita, a través del «Parlamento que Mango Inga hizo a su hijo al punto de la muerte». Domina en este la orden de mantener una actitud desconfiada ante los invasores, en razón de sus mentiras, su traición, violencia y avaricia ilimitada: «te mando que *perpetuamente nunca* tengas ley perfecta con semejante gente que esta, porque no te acontezca a ti otro tanto como a mí. No consienta[s] que entren en tu tierra, aunque más te conviden con palabras, porque sus palabras melosas me engañaron a mí y así harán a ti si los crees» (185r; mi énfasis).

El escepticismo y la aprensión se aclaran además con la experiencia traumática de Titu Cusi Yupanqui de haber presenciado el ataque final contra su padre. Narra que siete españoles, refugiados en Vilcabamba por algunos años, atacaron al inca con armas cortantes durante un juego. Titu Cusi, aún niño, corrió hacia su padre para auxiliarlo. Víctima también de agresión, recibió una herida de lanza en una pierna y se vio forzado a huir. Su padre resultó herido de muerte. El ambiente descrito de camaradería, contento, juego, inocencia e ingenuidad refleja, magistralmente, el estado mental de un niño confiado que, involucrado en una atmósfera lúdica y sin sospechar perjuicio alguno, presencia el horror de la muerte sorpresiva de su padre y él mismo sufre un ataque a traición. Este episodio de violencia e impotencia determina sus acciones futuras. Contrario a Manco Inca, Titu Cusi Yupanqui no bajará la guardia ni renovará la confianza perdida.

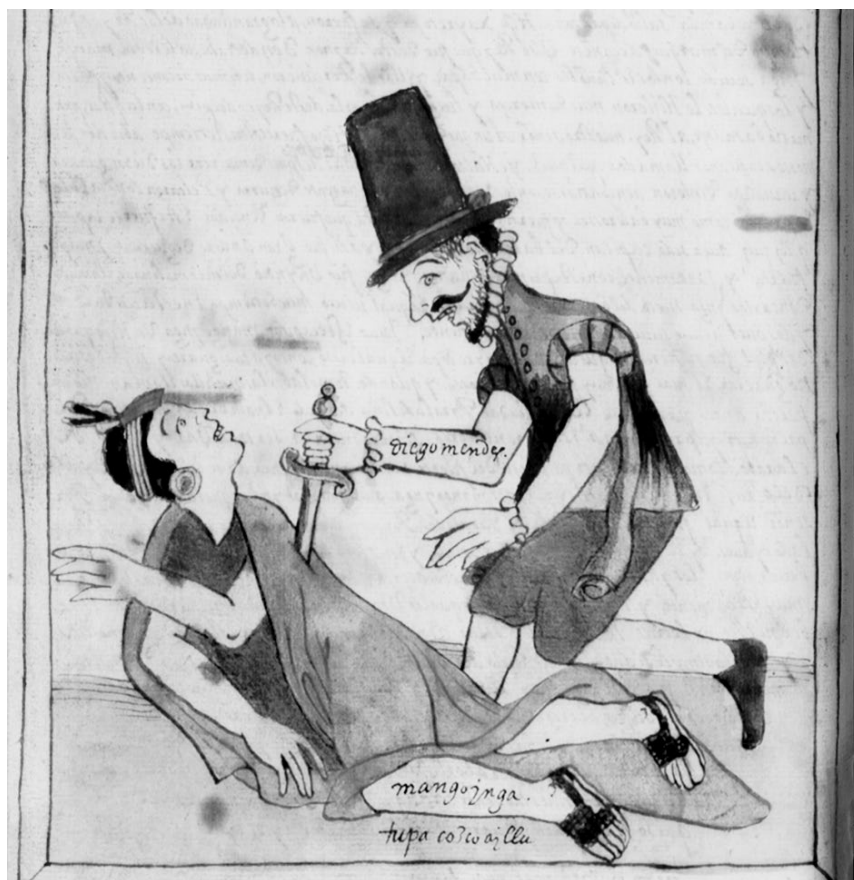


Ilustración 3. Martín de Murúa, «Diego Méndez / Mango Ynga, Tupa Cozco ayllu», *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru. De sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno* [1590], fol. 47v. Edición facsímil del manuscrito Galvin (Madrid: Testimonio, 2004). (Foto cortesía de Juan Ossio).

Otro asunto que aflora en el texto es el trauma colectivo de la conquista (Chang-Rodríguez, 1982, pp. 58-59). Los recuerdos causados por las mortificaciones a Manco Inca impulsan y guían a Titu Cusi Yupanqui en su narración; pero con reclamos apasionados de calamidad y desposesión conjuntas, su voz expande la aflicción personal a un padecimiento colectivo: «en lugar de hacer bien nos han hecho mal, tomándonos nuestras haciendas, nuestras mujeres, nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras chácaras, nuestras comidas y otras muchas cosas que en nuestra tierra teníamos, por fuerza y con engaños y contra nuestra voluntad» (175r-v). La estrategia discursiva en estas líneas es la reiteración del adjetivo posesivo en la primera persona del plural, colocado ante cada elemento humano, territorial y facultativo.

Se logra así una contraposición entre los poseedores anteriores, ahora despojados, y los más recientes, quienes obtuvieron sus fortunas con fingimiento y opresión.

Hasta ahora la crítica ha intentado explicar el origen de los enunciados directos de la *Relacion* de Titu Cusi Yupanqui destacando, generalmente de paso, su cualidad teatral. A partir de ese reconocimiento previo de la teatralidad sujeta a la estructura dialogal, he examinado los enunciados y los movimientos de los personajes para averiguar en qué consiste la dramaturgia percibida en la obra. En gran medida el discurso directo es responsable de la cualidad dramática de esta *Relacion* colonial andina, pero no solo por la organización textual, sino por la vivacidad como su característica básica. Asimismo, la reproducción directa del discurso modifica la distancia entre los personajes y el lector, da paso al perspectivismo múltiple e incrementa la carga emotiva. Los encabezamientos de las alocuciones semejan acotaciones: anuncian al personaje que habla e indican su ángulo de percepción.

Como líder de la región rebelde de Vilcabamba y súbdito manifiesto de Felipe II, Titu Cusi Yupanqui es un sujeto ambiguo por excelencia. Esta duplicidad se transfiere al texto que construye. Por un lado, a través de los discursos de Manco Inca, el autor reclama de forma implícita sus derechos hereditarios al territorio y al título de inca. De hecho, la frase «mi tierra», en el que opera la protesta contra la apropiación colonial, aparece veinte y una veces articulada en la voz de su padre. El narrador posiciona a Manco Inca como señor legítimo del Tawantinsuyu al momento del arribo de los castellanos. Denuncia a los conquistadores por sus acciones perversas contra un inca magnánimo y un pueblo amable. Redime la subversión de Manco Inca. La configura como una respuesta morosa pese a la hipocresía y a las reiteradas injurias de los Pizarro. Justifica con fundamentos sólidos y lógicos la resistencia de Manco a la hegemonía hispánica. Disculpa su autoexilio a Vilcabamba como estrategia para preservar la vida y huir del mal o el supay. En consecuencia, otra vez tácitamente, Titu Cusi Yupanqui defiende su propia desconfianza y rebeldía como señor actual de las tierras sublevadas. Por otro lado, se declara católico, asume el nombre del gobernador saliente, solicita mercedes para su salida de Vilcabamba y se coloca bajo la protección del monarca español. Las contradicciones de la *Relacion* suponen también reflejos de la complicada elaboración del documento por tres voces multifacéticas en sí mismas, compelidas —por la tensión política entre fuerzas en choque— a negociar en la frontera entre dos mundos.

La *Relacion de como los españoles entraron al Piru y el subceso que tubo Mango Ynga en el tiempo que entre ellos bivio*, de Titu Cusi Yupanqui, requiere mayor atención. Esta es una época propicia para dársela. Las disciplinas académicas como la historia, la literatura y la antropología cultural, entre otras, demuestran el provecho de los estudios de la alteridad, de la palabra de los vencidos, del punto de vista y de las

estrategias retóricas de individuos colocados en la periferia, de la perspectiva de las minorías, alejadas de los intereses ideológicos y económicos de los grupos de poder. Dedicarse al estudio de este documento esencial de la cultura peruana contribuye a devolverles la palabra a esos enmudecidos y reconocer la agencia de los desposeídos en el conglomerado social.

BIBLIOGRAFÍA

- Authier-Revuz, Jacqueline (1984). Hétérogénéité(s) énonciative(s). *Langages*, 73, 98-111.
- Bauer, Brian S.; Teófilo Aparicio; Jesús Galiano; Madeleine Halac-Higashimori & Gabriel Cantarutti (2014). *Muerte, entierro y milagros de Fray Diego Ortiz: Política y religión en Vilcabamba*, S. XVI. Cusco: Ceques.
- Bauer, Ralph (2005). Introduction. En *An Inca Account of the Conquest of Peru by Titu Cusi Yupanqui* (pp. 1-56). Traducción, introducción y notas de Ralph Bauer. Boulder: University Press of Colorado.
- Beck, Deborah (2012). *Speech Presentation in Homeric Epic*. Austin: University of Texas Press.
- Betanzos, Juan de (1987). *Suma y narración de los incas*. Prólogo, transcripción y notas por María del Carmen Martín Rubio. Estudios preliminares de Horacio Villanueva Urteaga, Demetrio Ramos y María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- Calancha, Antonio de la (1638). *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía*. Barcelona: Pedro Lacavallería.
- Calsamiglia Blancafort, Helena & Amparo Tusón Valls (2008). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Cattan, Marguerite (2014). Cuestiones de género y autoría: la retórica clásica en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. *Revue Romane*, 49(1), 120-146.
- Chang-Rodríguez, Raquel (1982). Writing as resistance: Peruvian history and the *Relación* of Titu Cusi Yupanqui. En Rolena Adorno, ed., *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period* (pp. 41-64). Syracuse, N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.
- Chang-Rodríguez, Raquel (1988a). *La apropiación del signo: Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latinoamerican Studies, Arizona State University.
- Chang-Rodríguez, Raquel (1988b). Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28, 175-193.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de (2006). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Madrid: Universidad de Navarra; Iberoamericana; Vervuert; Real Academia Española; Centro para la Edición de Clásicos Españoles.

- Guillén Guillén, Edmundo (1994). *La Guerra de Reconquista Inka. Historia épica de cómo los incas lucharon en defensa de la soberanía del Perú o Tawantinsuyo entre 1536 y 1572*. Lima: Edmundo Guillén Guillén.
- Julien, Catherine (2006). Introducción. En *History of How the Spaniards Arrived in Peru* (pp. vii-xxxix). Edición bilingüe. Traducción e introducción de Catherine Julien. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kubler, George. 1947. The neo-inca state (1537-1572). *The Hispanic American Historical Review*, 27(2), 189-203.
- Legnani, Nicole Delia (2005). Introduction. En *Titu Cusi: A 16th-Century Account of the Conquest* (pp. vii-xxxix). Introducción, modernización del español, traducción al inglés y notas de Nicole Delia Legnani, con prólogo de Frank Salomon (pp. 1-72). Cambridge, Massachusetts: Harvard University David Rockefeller Center for Latin American Studies.
- Lienhard, Martin (1985). La épica incaica en tres textos coloniales (Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el *Ollantay*). *Lexis*, 9(1), 61-85.
- Lienhard, Martín (ed.) (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía de Martín Lienhard. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Lienhard, Martin (2003). *La voz y su huella*. México: Casa Juan Pablo; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Luiselli, Alessandra (2001). Introducción. En *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*. Edición de Alessandra Luiselli. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Maingueneau, Dominique (1987). *Nouvelles tendances en analyse du discours*. París: Hachette.
- Martín Rubio, María del Carmen (1988). Estudio preliminar. En *En el encuentro de dos mundos: los incas de Vilcabamba. Instrucción del inga don Diego de Castro Tito Cussi Yupanqui (1570)* (pp. 1-117). Prólogo de Francisco Valcárcel B., editado por María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- Matienco, Juan de (1967 [1567]). *Gobierno del Perú*. Editado por Guillermo Lohmann Villena. París y Lima: Institut Français D'Études andines.
- Mazzotti, José Antonio (1996). *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Millones, Luis (1985). Introducción. En *Ynstrucción del ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui para el muy ilustre señor el liçenciado Lope Garçía de Castro, governador que fue destes reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad en su nombre, por su poder a de tratar, la qual es esta que se sigue [1570]* (pp. 7-23). Edición de Luis Millones. Lima: El Virrey.

- Molina, Cristóbal de (El Almagrista) (1968). *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú* (pp. 57-95). Biblioteca de Autores Españoles, vol. 209. Madrid: Atlas.
- Murúa, Martín de (2004). *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru. De sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno*. Edición facsimilar. Estudio de Juan Ossio. 2 vols. Madrid: Testimonio.
- No, Song (2005). La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 62, 85-96.
- Ocampo, Baltasar de (1907). An Account of the Province of Vilcapampa and a Narrative of the Execution of the Inca Túpac Amaru by Captain Baltasar de Ocampo (Written in 1610). Traducido de un manuscrito del Museo Británico. En *History of the Incas by Pedro Sarmiento de Gamboa and The Execution of the Inca Túpac Amaru by Captain Baltasar de Ocampo* (pp. 203-247). Traducción, edición, notas e introducción de Sir Clements Markham, K.C.B.. Cambridge: Hakluyt Society.
- Pizarro, Pedro (1986). *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición y consideraciones preliminares de Guillermo Lohman Villena y nota de Pierre Duviols. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Porras Barrenechea, Raúl (1986). *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G. Y. Bibliografía de Félix Álvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisada, aumentada y actualizada por Oswaldo Holguín Callo. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Regalado de Hurtado, Liliana (1981). La *Relación* de Titu Cusi Yupanqui, valor de un testimonio tardío. *Histórica*, 5(1), 45-61.
- Regalado de Hurtado, Liliana (1992). Estudio preliminar. En Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* [1570] (pp. IX-LVIII). Estudio preliminar y edición de Liliana Regalado de Hurtado. Paleografía Deolinda Villa E. Índices Juan Dejo B. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rodríguez de Figueroa, Diego (1910). Relación del camino e viaje que Diego Rodriguez hizo desde la ciudad del Cuzco á la tierra de guerra de Mango Ynga, que está en los Andes alçado contra el servicio de su magestad, y de las cosas que con él trató por modo y manera de paz, y también para que recibiese la dotrina evangélica de nuestro señor Jesuxpo. Bericht des Diego Rodriguez de Figueroa über seine Verhandlungen mit dem Inka Titu Cusi Yupanqui in den Anden von Villacapampa. Traducción y edición bilingüe de Richard Pietschmann. Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. *Philologisch-historische Klasse* 66, 89-122.
- Sanchis Sinisterra, José (2012). *Narraturgia: Dramaturgia de textos narrativos*. México: Paso de Gato; Toma, Ediciones y Producciones Escénicas y Cinematográficas.
- Tacca, Oscar (1986). *El estilo indirecto libre y las maneras de narrar*. Buenos Aires: Kapelusz.

- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (1570). *Relacion de como los españoles entraron al Piru y el subceso que tubo Mango Ynga en el tiempo que entre ellos bivio*. Manuscrito L-I-5. Real Biblioteca del Monasterio. 28200. San Lorenzo de El Escorial. Madrid España.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (1916). *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II por D. Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui Inca*. Edición Horacio H. Urteaga. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (1985 [1570]). *Ynstruccion del ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanguí para el muy ilustre señor el liçenciado Lope Garçía de Castro, governador que fue destes reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad en su nombre, por su poder a de tratar, la qual es esta que se sigue...* Introducción de Luis Millones. Lima: El Virrey.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (1988 [1570]). *En el encuentro de dos mundos: los incas de Vilcabamba. Instrucción del inga don Diego de Castro Tito Cussi Yupanguí (1570)*. Prólogo de Francisco Valcárcel B. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (1992 [1570]). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro (1570)*. Estudio preliminar y edición de Liliana Regalado de Hurtado. Paleografía Deolinda Villa E. Índices Juan Dejo B. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (2001). *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*. Edición de Alessandra Luiselli. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (2005a). *An Inca Account of the Conquest of Peru by Titu Cusi Yupanqui*. Traducción, introducción y notas de Ralph Bauer. Boulder: University Press of Colorado.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (2005b). *Titu Cusi: A 16th-Century Account of the Conquest*. Introducción, modernización del español, traducción al inglés y notas de Nicole Delia Legnani, con prólogo de Frank Salomon. Cambridge, Massachusetts: Harvard University David Rockefeller Center for Latin American Studies.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (2006). *History of How the Spaniards Arrived in Peru*. Edición bilingüe. Traducción e introducción de Catherine Julien. Indianapolis: Hackett.
- Verdesio, Gustavo (1995). Traducción y contrato en la obra de Titu Cusi Yupanqui. *Bulletin of Hispanic Studies* 72(4), 403-412.

LITERATURAS DE FUENTE ORAL

LÍRICA QUECHUA COLONIAL

Bruce Mannheim
Universidad de Michigan

1. LA PROBLEMÁTICA DE LA LÍRICA QUECHUA

Hablar de la lírica quechua colonial presenta dificultades tanto de orden conceptual como de orden empírico. El concepto mismo de la lírica viene de las prácticas poéticas griegas clásicas; y si bien en el sentido etimológico se refiere a la letra de la canción, en su acepción más estrecha actual se refiere a una relación discursiva entre actores que desempeñan dos funciones o roles sociales dentro de un formato de producción (Goffman, 1979), de un lado, el rol de *principal*, el que tiene inscrito su punto de vista, a pesar de quizás no ser ni el *animador* (quien está produciendo la oración) ni el *autor* (quien ha inscrito el guión de las palabras); del otro, un *destinatario inscrito* (pero no otros destinatarios que podrían estar presentes en la actualización de la lírica). Típicamente, aunque no siempre, el destinatario inscrito es un ser ausente, y la lírica lamenta su ausencia. En la cultura quechua colonial tenemos evidencia de prácticas líricas que se conforman a la lírica occidental en la acepción definida más estrechamente, pero no hay un concepto de la lírica como género. Si bien tenemos referencias a varias modalidades poéticas, y varios autores modernos han hecho el esfuerzo de identificarlas en términos formales, las referencias en sí son fragmentarias. Hasta ahora no se han podido identificar con seguridad géneros formales anteriores al contacto europeo-indígena, y tampoco coloniales tempranos. La palabra más adecuada para designar la lírica en quechua es *taki*, verbo y sustantivo por medio del cual se designa tanto el acto de cantar como el canto mismo¹.

¹ Hasta esta identificación es insegura para la época colonial, ya que Domingo de Santo Tomás (1560, 18v.) también traduce *taki* por baile, bailar (v. Curatola, 1990, p. 124).

El segundo problema conceptual tiene que ver con el carácter semiótico de la lírica quechua. El exponente moderno más representativo de la lírica quechua contemporánea es el *huayno*, un género que reúne características literarias indígenas como la composición por medio de dísticos semánticos (v. Escobar & Escobar, 1981; Husson, 1985; Mannheim, 1998a) con estructuras rítmicas y composición por estrofas europeas. Por ejemplo, un huayno moderno, *Cristalchay* (Escobar & Escobar 1981, p. 69) tiene la estrofa:

Urqumpi pukuypukuycha
Q'asampi pukuypukuycha
Urallata yupay, kuskalla ripusun
Urallata yupay, kuskalla pasasun
 Avecita de los cerros
 Avecita de las abras
 Cuenta (ten presente) la hora, cuando regresemos juntos
 Cuenta (ten presente) la hora, cuando salgamos juntos²

que tiene dos dísticos semánticos, el primero formado por la alternancia de las raíces léxicas *urqu* «cerro» y *q'asa* «abra», y la segunda por *ripuy* «regresar a su sitio» y *pasay* (préstamo del castellano, más o menos con el sentido de «irse»). Dísticos semánticos semejantes se encuentran a lo largo de la poesía quechua desde los primeros versos escritos en la colonia temprana hasta los huaynos quechuas de los últimos años, grabados electrónicamente. La diferencia principal en la semántica de la lírica europea y la lírica quechua popular es la siguiente: la primera es normalmente *específica*, dirigida a una persona o un objeto determinado, y trata acontecimientos particulares; la segunda es genérica, sin destinatario particular y referida a temas genéricos en vez de a acontecimientos concretos³. La distinción entre «genérico» y «específico» es sutil, pero importante para entender la semántica de la lírica quechua. Una frase como «los pájaros están volando» significa que unos pájaros *particulares* están volando. En cambio, «el pájaro vuela» quiere decir que volar es una característica general de los pájaros, o sea que es genérico. Por lo general, la lírica quechua tiende a ser genérica, y la europea, específica (v. Mannheim & Gelman, 2013).

El tercer problema, esta vez de orden empírico, está relacionado con las muestras conservadas de esta poesía. La lírica colonial permaneció contenida en pocos ámbitos, casi siempre sin conservar un contexto específico. Sin embargo, las muestras tempranas más ricas se encuentran en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala

² Esta traducción y las que aparecen más adelante son del autor.

³ Para una explicación de la semántica de las oraciones genéricas, v. Parada (2000) y Leslie (2008).

(v. Husson, 1985) y en unos cuantos trabajos con fines evangélicos (Lara, 1947, pp. 11-118; Durston, 2007). La lírica secular quechua al estilo europeo aparece poco antes de la época de la independencia y es atribuida a una élite de autores quechuahablantes, como por ejemplo Wallparrimachi (v. Lara, 1947, pp. 136-151). A continuación, ofrecemos algunos ejemplos de la lírica quechua colonial.

2. LA LÍRICA QUECHUA EN GUAMAN POMA

Primer nueva corónica de Felipe Guaman Poma de Ayala nos ofrece varios modelos de la lírica quechua, sobre todo del aspecto ritual incrustado en su narrativa característica. Su descripción del *Inka raymi*, o la fiesta del Inga (1615, p. 319), una celebración anual del otoño, contiene un texto lírico intercalado, a veces interpuesto con la narrativa principal. La narración empieza con una descripción del Inca y las mujeres de la realeza que cantan en la plaza principal del Cuzco. El Inca canta con una *puka llama* —una llama roja/marrón—, intentando reproducir el sonido que hace la llama, anunciando de manera intercalada los nombres de los géneros, *warikza* y *arawi*, mientras las mujeres luego pasan a entonar esos cantos. Aunque el sentido de *warikza* permanece dudoso, es de relevancia aquí que el lexicógrafo jesuita colonial Diego González Holguín (1952, p. 152) define los *arawi* como «Cantares de hechos de otros o memoria de los amados ausentes y de amor y afición y ágora se ha recibido por cantares devotos y espirituales». Retomando el relato de Guaman Poma de Ayala, luego le toca el turno al *haylli*, anunciado de la misma manera. Según el novelista boliviano Jesús Lara (1947, p. 70), el *haylli* era un canto de triunfo, muchas veces cantado en la forma de un diálogo. En esta aseveración encontramos el mismo problema que tenemos con muchas afirmaciones sobre los géneros poéticos incaicos, o sea, carecemos de un análisis formal de ellos que pueda sustentar estos asertos. Por lo tanto, debemos tomar tales comentarios y definiciones con reservas. He aquí el *haylli*:

ayaw haylli
yaw haylli
uchuyuychu chakrayki?
uchuytumpalla samusaq
tikayuychu chakrayki?
tikaytumpalla samusaq.
(¿Es de ajíes vuestra chacra?
En la manera de ajíes, vendré.
¿Es de flores vuestra chacra?
En la manera de flores vendré).

Después hay un diálogo en el cual un hombre entona en orden oraciones paralelas interponiendo las palabras *quya* (reina), *palla* (escogida), *ñusta* (princesa), *ziklla* (trenzada). Esto anticipa un artificio o truco estructural dentro del siguiente fragmento lírico:

Murqutullay, murqutu,
Llulluchallay, llullucha.
 (Mi murqutu [diminutivo], murqutu,
 Mi llullucha [diminutivo], llullucha).

Murqutu es un alga que crece en los ríos y en los riachuelos; *llullucha* —*nostoc vesiculosus*— (Herrera, 1935, p. 52; Franquemont y otros, 1992, p. 24) es un alga que crece en las lagunas. Tanto el murqutu como la llullucha conllevan las connotaciones de ternura. Prosigamos con algunos fragmentos y con nuestras observaciones analíticas:

Mana sunqyuki qiwiqchu?
Mana waqaykunki,
zikllallay kaspá
quyallay kaspá
ñustallay kaspá.
 (¿No se te retuerce el corazón?
 Favor no llores
 Siendo mi trezada [diminutivo],
 Siendo mi reina [diminutivo],
 Siendo mi princesa [diminutivo]).

Se nota la ausencia de la palabra *palla*. Por este punto hemos entrado netamente a una orientación lírica (en el sentido más estricto), al dirigir las imágenes al destinatario inscrito.

Unuy wiqillam apariwan,
Yakuy parallam pusariwan,
 (Agua, lágrima no más, me ha llevado,
 Agua, lluvia no más, me ha guiado)

Este dístico está formado por tres pares léxicos, *unu* «agua» —como sustancia— - *yaku* «agua» —de riego— (v. Mannheim, 2015^a, p. 222), *wiqi* «lágrima» - *para* «lluvia»; *apay* «llevar» - *pusay* «guiar». Se nota también el uso del sufijo de la primera persona -*y* y del sufijo delimitativo -*lla*, que quizás suavizan las oraciones o quizás reflejan una convención del género.

chay llikllaykita rikuykuspa,
chay aqsuykita qawaykuspa.
(Viendo esa tu manta
Contemplando esa tu falda).

Manañam pachapas chisiyanchu,
tuta rikchariptiypas,
manañataqmi pacha paqarinchu
qamqa quya qamp[a]sca
(Aunque ya no anochece mientras que me despierto de noche,
Ni amanece, tú, tú aún eres quya).

La relación entre el rol principal y el destinatario inscrito, la *puka llama*, permanece constante, pero la postura de la lírica ha cambiado. Introducida por la oscuridad de una noche en vigilia, sin anochecer ni madrugar, las líneas se vuelven más cortas, abruptas, desesperadas, señalando la ruptura entre el rol de «principal» y el destinatario inscrito.

Manañachi yuyariwankichu
kay sankaypi
puma-atuq mikuwaptin
kay piñaspi
(Quizás ya no me recuerdas
En mi encarcelación,
Mientras que el puma y el zorro me comen
En mi cautiverio)

wichi kasqa
kikasqa
tiyapti
palla.
(Separado,
Fuera del alcance,
Quedándome
palla)

El enfoque del poema cambia del destinatario inscrito (la *puka llama*) al principal, hasta regresar de forma abrupta al destinatario inscrito, por medio de la raíz sin sufijos, *palla* (escogida), precisamente la raíz léxica que faltaba al comienzo del texto. La raíz *palla* a la vez cierra el poema, respondiendo así a la expectativa frustrada del oyente al principio del texto y señalando la separación definitiva entre el rol principal y el destinatario inscrito.

3. LA LÍRICA RELIGIOSA

En la evangelización del Perú de los siglos XVI y XVII, la lírica se convirtió en un instrumento de enseñanza religiosa junto con el arte visual. Al lado de sermonarios y catecismos —que tuvieron su propia retórica—, se compusieron himnos religiosos, varios de los cuales actualmente siguen en uso, sobre todo durante las procesiones. Hoy en día es típico cantar los himnos quechuas a Jesucristo en el primer día de una fiesta religiosa, y a la Virgen María en el segundo día (Pilco, 2010). Entre los poetas religiosos más destacados se encuentra Luis Jerónimo de Oré, franciscano, que compuso poemas narrativos extensos en el quechua pastoral, una variedad sureña de ese idioma que fue adoptada para el uso litúrgico a fines del siglo XVI y durante la primera mitad del siglo XVII (v. Durston, 2007). Fray Luis Jerónimo fue reconocido en su época como un gran estilista de la lengua quechua, con un conocimiento que se basa en haber pasado su niñez en Huamanga, su tierra natal, y una estadía larga en Coporaque, Collaguas, en el valle del Colca, donde compuso su aclamado *Símbolo católico indiano* [1598] (Durston, 2007, pp. 147-154). El *Símbolo* consta mayormente de siete poemas narrativos quechuas extensos que cuentan «la historia sagrada, desde la creación del mundo hasta la fundación de la Iglesia» (Durston, 2007, p. 147), pero también tiene pláticas e himnos de carácter diferente, como la «Lira a Nuestra Señora del Rosario» (Oré, 1598, p. 179):

*Angelkunap muchasqan,
Zapay quyanmi, ñukñu virge kanki,
Runakunap waqyasqan,
Wayllusqantaqmi kanki,
Wakchaman suqu, wakcha kuyaq kanki*
Por los Ángeles adorada,
Mi única Reina, eres la Virgen néctar,
Por la gente aclamada,
Eres también la adorada,
Por el pobre la querida

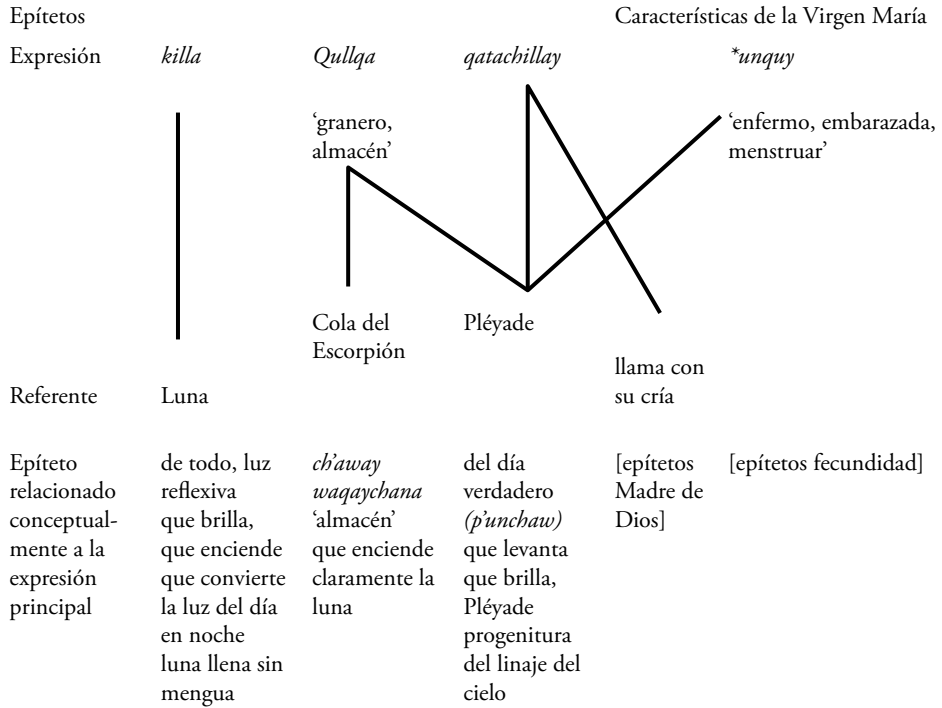
Las composiciones de Oré combinan formas poéticas europeas con formas quechuas como el paralelismo sintáctico. Una estrategia semejante usaba Juan Pérez de Bocanegra, un cura secular del Cuzco, que guardaba estrechas relaciones con la orden de los franciscanos de la cual era terciario, así como con la de los dominicos que lo ayudaron a publicar su *Ritual formulario e institución de curas* [1631]. Uno de tres himnos dirigidos a la Virgen María, *Hanaq pachap kusikuynin*, el primer ejemplo de polifonía publicado en América, consta de 120 líneas divididas en veinte estrofas

«sáficas», una forma de versificación usada también por Luis Jerónimo de Oré⁴. Pérez de Bocanegra sigue una política lingüística semejante a la de Oré. Ambos reconocen las prácticas religiosas indígenas al oponerlas con prácticas cristianas y también incorporan figuras e imágenes indígenas a la forma poética de sus composiciones, y aun a sus textos no poéticos. Como resultado ocurre una integración sincrética de imágenes andinas y europeas, pero no en el sentido en que las formas europeas «disfrazan» las prácticas autóctonas; ahora las prácticas religiosas recomendadas por Pérez Bocanegra se prestan a ser interpretadas simultáneamente, y desde distintas perspectivas culturales y religiosas.

Atribuido a Pérez de Bocanegra, el himno *Hanaq pachap kusikuynin*, cuya melodía se basa en una canción folclórica española, ¿*Con que la lavaré?*, mantiene una ambigüedad de patrón entre la estrofa sáfica y el paralelismo binario tradicional del quechua. Asimismo, las imágenes del himno se prestan a interpretaciones múltiples. Por un lado, se usan las imágenes clásicas europeas para la Virgen: «Ciudad de Dios, la que lleva a la humanidad en los brazos, apoyo de los débiles». Hasta las imágenes celestiales —de las cuales el himno está saturado— tienen sus raíces en imágenes e iconografía poética europeas. La asociación de María con la luna aparece en un cuadro de Diego Velázquez; la distancia entre *Maria maris stella* «María estrella del mar» y *Chipchykachaq qatachillay* «Que brilla Pléyades», es corta. Pero la configuración específica de imágenes y epítetos en el himno tiene una clara extrañeza dentro de la tradición europea, evocando la fecundidad de la Virgen María, celebrándola como fuente de la fertilidad agrícola y como tejedora de brocados, e identificándola sistemáticamente con los objetos celestiales de devoción femenina en los Andes del precontacto hispano-indígena: la luna, las Pléyades y la constelación de nube oscura de la llama y su cría (ver la estructura de los epítetos y de las imágenes en la Figura 1). La ambigüedad que se encuentra a nivel de la estructura poética está replicada en las imágenes del himno. *Hanaq pachap kusikuynin* es a la vez un himno a María y un himno a las Pléyades y otros objetos celestiales de adoración por parte de los indígenas de los Andes. Aquí tampoco hay una sola interpretación del himno, pues mientras que un cura católico podría verlo como un vehículo aceptable de devoción mariana, un campesino quechua podría encontrar una continuación cómoda de sus antiguas prácticas religiosas, sin que una u otra interpretación domine.

⁴ La identificación de la forma de versificación como «sáfica» viene del mismo Pérez de Bocanegra. No corresponde a la estrofa sáfica clásica que era endecasílabo. Parece ser que en ambos casos, el de Pérez de Bocanegra y el de Luis Jerónimo de Oré, la palabra «sáfica» se usaba para referirse a la última línea de cada estrofa, que era más breve por tener la mitad de las sílabas que los otros versos en la estrofa.

Figura 1. Epítetos utilizados para caracterizar a la Virgen María en *Hanaq pachap kusikuynin*



Fuente: Mannheim, 1998b, p. 400⁵.

La orientación de la letra sigue los cánones poéticos de la lírica, constituida por el eje principal-destinatario inscrito, y apelando al destinatario ausente para que responda; sin embargo, en contraste con la *Warikza arawi*, la letra no es genérica sino específica y bien concreta, identificando a la Virgen María por medio de varios epítetos convencionales dentro del lenguaje religioso de los inicios del siglo XVII, y otros no tan convencionales dirigidos a los cantantes y oyentes quechuahablantes.

⁵ También v. Durston (2007, pp. 262-270) para una discusión excelente de los motivos y la estructura de los epítetos.

Las primeras seis estrofas del himno (tomadas de Mannheim, 1999), son como sigue⁶:

Hanaq pachap kusikuynin
Waranqakta much'asqayki
Yupay ruru puquq mallki
Runakunap suyakuynin
5 *Kallpannaqpa q'imikuynin*
Waqyasqayta

Alegría del cielo
Mil veces te adoro
Árbol de frutos innumerables
Esperanza de la gente
Apoyo de los débiles
A mi llamada

2. *Uyariway much'asqayta*
Diospa rampan, Diospa maman
Yuraq tuqtu hamanq'ayman
10 *Yupasqalla qullpasqayta*
Wawaykiman suyusqayta
Rikuchillay

Escúchame, mi adoración
Que lleva a Dios por la mano, madre de Dios
A la paloma blanca, flor de hamanq'ay
Mis curaciones mezquinas
A tu hijo, lo que he proporcionado
Muéstrale

3. *Chipchiykachaq qatachillay*
P'unchaw pusaq qiyan tupa
15 *Qam waqyaqpaq, mana upa*
Qizaykikta "hamuy" ñillay
Phiñasqayta qispichillay
Susurwana

La que brilla, qatachillay
La que guía el día, aurora de la madrugada
Para ti, el que te llama, jamás de oídos sordos
A tu menospreciado, dile no más "ven"

⁶ Los números se refieren a las estrofas 1., 2., etc. y las líneas .25, .30 etc.

Hazle salvarme de mi enojo

Susurwana

4. *Ñuqahina pim wanana*
 20 *Mit'anmanta zananmanta*
Tiqzi machup churinmanta
Llapa yalliq millaymana
Much'apuway yasuywana
Wawaykikta.

Como yo, quien sea que se arrepiente

De la descendencia, del linaje

Desde el hijo del primer antepasado

Todos victoriosos, por feos que sean

Adórale por mí, yasuywana

Tu Niño

5.25 *Wiqikta rikuy p'inkikta*
Zukhay zukhay waqachkaqman
Sunqu qhiwi phutichkaqman
Kutirichiy ñawiykikta
Rikuchiway uyaykikta

30 *Diospa maman*

Mira las lágrimas que brotan

Al llorón amargo

Al que con su pena inspira

Vuelve los ojos

Muéstrame la cara

Madre de Dios

6. *Hanaq pachap qalla sanan*
K'anchaq p'unchaw tutayachiq
Killa paqsa rawrayachiq
Angelkunap q'uchukunan

35 *Hinantimpa rirpukunan*

Kawzaq pukyu

Progenitora del linaje del cielo

Que en noche convierte la luz del día

Que enciende la luz de luna clara

Felicidad de los ángeles

En quien todos se miran

Manantial de la vida

En el himno se destaca el rol de los epítetos para conmover al oyente —que se desplaza de un atributo de la Virgen a otro—, haciendo que se enfoque en sus propiedades como figura religiosa a la vez que establece una relación de distancia y anhelo como objeto lírico. Los atributos de la Virgen María no se basan en una narrativa referencial sino que se relacionan con el rol del destinatario inscrito.

Además de los himnos como los publicados por Oré y Pérez de Bocanegra, existe una tradición escrita de rezos u oraciones pseudo incaicos incluidos en la crónica temprana del cura Cristóbal de Molina «el Cuzqueño» [1574] (v. Rowe, 1953), Fray Luis Jerónimo de Oré (1598, pp. 40-41, en traducción al castellano) y la apologética cristiana de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (principios del siglo XVII). El consenso actual es que circulaban en forma escrita dentro de contextos religiosos y que, lejos de representar una tradición de la época del precontacto, probablemente sean de origen católico (Itier, 1993; Durston, 2007, pp. 149-151).

4. LA LÍRICA TARDÍA SECULAR

A lo largo de la Colonia, junto al registro indígena, se desarrolló un registro criollo del quechua, caracterizado por una sintaxis, semántica y pragmática reconstruidas en base del español. A esto se le debe agregar una fonología que se aproximaba al español por el uso de un espacio supralaríngeo más próximo al del español que al del quechua originario. Este registro, denominado por los lingüistas «quechua general» (Itier, 2000; Durston, 2015; Mannheim, 2015b) se desarrolló por cuestiones demográficas (la presencia de muchos hablantes del quechua frente a pocos hablantes criollos del español), tanto en las ciudades principales de la sierra sur del Perú como en los valles centrales de la actual Bolivia. Su uso se extendió hasta los cambios sociales de la época pos-Segunda Guerra Mundial que de forma definitiva rompió el esquema demográfico anterior por medio de las reformas agrarias, la extensión de la educación primaria a las zonas rurales de ambos países modernos (Perú y Bolivia), el movimiento de una gran parte de la población rural a los centros urbanos y la intensificación de la infraestructura comercial en el campo. Entre los hablantes criollos y mestizos del «quechua general» se desarrolló una práctica de escribir poesía formal y europeizada, empleando recursos literarios españoles; a veces esta poesía aparecía publicada en revistas literarias de provincia, a veces quedaba inédita en la gaveta del escritorio, y otras veces circulaba en forma de *samizdat* como poesía popular (Noriega, 1993). Entre las que corrieron la última suerte, se encuentran los poemas atribuidos al boliviano Juan Wallparrimachi Huayta (1793-1814). Como con su coetáneo Mariano Melgar (1791-1815), que escribía solamente en español, hay mucha leyenda de corte nacionalista en torno

a estas figuras, y también considerables muestras de poesía romántica quechua o bilingüe, compuesta siguiendo el gusto de la clase criolla quechuahablante de los valles centrales de Bolivia. Encontramos ahí alternancia de códigos en dísticos, la primera línea en quechua y la segunda en español. Predominaba la lírica, como vemos en el siguiente ejemplo:

Munakullaway
Irpa urpilla
Mana manchaspa
Nuqa qanrayku
Wañuy yachasaq
Qanta munaspa (Lara, 1947, p. 142).
 Quiéreme
 Tierna paloma
 Sin temor.
 Yo, por ti
 Conoceré la muerte,
 Te quiero

Por la selección del léxico, no puedo evitar la sospecha de que si bien el poema se escribió en quechua, fue pensado en español.

5. CONCLUSIÓN

Hablar de una tradición lírica en la literatura quechua es algo complicado, ya que el idioma en sí tiene registros múltiples con historias distintas, y por ello la literatura quechua está compuesta de hilos múltiples, hilos que a veces conversan entre sí y a veces no. La tradición lírica del precontacto, tal como está reflejada en los textos reportados y quizás compuestos por Guaman Poma, tiene mucho más en común con el cancionero popular moderno y con los cantos rituales modernos que con la antigua lírica religiosa de Oré y de Pérez Bocanegra. En términos literarios, tanto los poemas de Wallparrimachi de fines de la colonia como las colecciones publicadas por poetas criollos y mestizos quechuahablantes hoy día, tienen mucho más en común con corrientes poéticas presentes en la poesía escrita en español que con las primeras dos tradiciones. Nos toca hablar entonces no tanto de «la lírica quechua colonial» sino más bien de «las tradiciones líricas coloniales».

BIBLIOGRAFÍA

- Curatola Petrocchi, Marco (1990). «Mal del canto» y «Mal del maíz». Etiología de un movimiento milenarista. *Anthropologica*, 8, 120-144.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua*. South Bend: University of Notre Dame Press.
- Durston, Alan (2015). *Quechua*. *Latin American History: Oxford Research Encyclopedias*. DOI: 10.1093/acrefore/9780199366439.013.71
- Escobar, Gloria & Gabriel Escobar (recopiladores) (1981). *Huaynos del Cuzco*. Cuzco: Garcilaso.
- Franquemont, Christine, y otros (1992). *The Ethnobotany of Chinchero, an Andean Community in Southern Peru*. Chicago: The Field Museum of Natural History.
- Goffman, Erving (1979). Footing. *Semiotica*, 25, 1-29.
- González Holguín, Diego (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*. Los Reyes (Lima): Antonio Ricardo.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1615). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- Herrera y Garmendia, Fortunato L. (1935). El mundo vegetal de los antiguos peruanos. *Revista del Museo Nacional (Lima)*, 4, 31-102.
- Husson, Jean-Philippe (1985). *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala*. París: L'Harmattan.
- Itier, César (1993). Estudio y comentario lingüístico. En Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (pp. 127-178). Edición de Pierre Duviols & César Itier. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Itier, César (2000). Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII. En Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, eds., *Desde afuera y desde adentro: ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (pp. 47-59). Osaka: National Museum of Ethnology.
- Lara, Jesús (1947). *La poesía quechua*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Leslie, Sarah Jane (2008). Generics: cognition and acquisition. *The Philosophical Review*, 117, 1-49.
- Mannheim, Bruce (1998a). Time, not the syllables, must be counted: Quechua parallelism, word meaning, and cultural analysis. *Michigan Discussions in Anthropology*, 13, 245-287.
- Mannheim, Bruce (1998b). A nation surrounded. En Elizabeth Boone y Tom Cummins, eds., *Native Traditions in the Post-Conquest World* (pp. 381-418). Washington: Dumbarton Oaks.

- Mannheim, Bruce (2015a). What kind of text was Guamán Poma's Warikza arawi? En Rolena Adorno e Ivan Boserup, eds., *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and his «Nueva corónica»* (pp. 161-182). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Mannheim, Bruce (2015b). All translation is radical translation. En Carlo Severi y William F. Hanks, eds., *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation* (pp. 199-219). Chicago: University of Chicago Press.
- Mannheim, Bruce & Susan A. Gelman (2013). El aprendizaje de los conceptos genéricos entre niños quechua hablantes monolingües. *Bulletin de l'Institut Français d'Études andines*, 42(3), 353-368.
- Molina, Cristóbal de (El Cuzqueño) (1989 [1574]). Relación de las fábulas y ritos de los yngas... En Henrique Urbano y Pierre Duviols, eds., *Fábulas y mitos de los incas* (pp. 47-134). Madrid: Historia 16.
- Noriega Bernuy, Julio (1993). *Poesía quechua escrita en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Oré, Luis Jerónimo de (1598). *Symbolo cathólico indiano, en el qual se declaran los misterios dela Fé contenidos en los tres Symbolos Cathólicos Apostólico, Niceno, y de S. Athanasio*. Lima: Antonio Ricardo.
- Pilco Paz, Enrique (2010). «Des voix dans la pénombre : le catholicisme cuzquénien à travers les hymnes religieux en quechua : musique, religion et société dans les Andes au XXe siècle». Tesis doctoral. París, École des Haute Études en Sciences Sociales.
- Prasada, Sandeep (2000). Acquiring generic knowledge. *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 66-72.
- Rowe, John Howland (1953). Eleven Inca prayers from the Zithuwa Ritual, *Papers of the Kroeber Anthropological Society*, 8-9, 82-99.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Juan de (1993 [siglo XVII]). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Edición de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Santo Tomás, Domingo de (1560). *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Fernández de Córdoba.

EL MANUSCRITO QUECHUA DE HUAROCHIRÍ, DOCUMENTO LITERARIO Y FUENTE ETNOHISTÓRICA

Gerald Taylor

Centro Nacional de Investigaciones Científicas, París
Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima

El documento conocido como el manuscrito quechua de Huarochirí (MQH)¹, traducido ya a varios idiomas —especialmente al castellano pero también al alemán, al latín, al inglés, al polaco y al holandés— representa una fuente importante para el estudio de la religión andina de antes de la conquista española y de los cambios ideológicos asociados con la evangelización cristiana. Es el único texto de América del Sur compuesto en un idioma indígena por un representante de la categoría designada como «indios» en una época en la que todavía sobrevivía un recuerdo vivo de las prácticas antiguas y del trauma de la conquista. Este hecho otorga un valor inigualable a ese testimonio del pasado andino, al mismo tiempo que representa un reto para su interpretación. Los valores de los términos asociados con la religión tradicional se encuentran en un estado de evolución a medio camino entre los valores antiguos y los nuevos sentidos introducidos por los misioneros. Así, podemos seguir el pasaje de *cama-* de «transmitir la fuerza vital» y de *llacta*² de «*huaca* local» respectivamente a los conceptos cristianos y coloniales de «crear *ex nihilo*» y «pueblo, comunidad, país», mientras que *hucha* y *supay* ya habían completado su conversión en «pecado» (principalmente en el sentido de cumplir el acto sexual) y «demonio».

¹ Todas las citas del MQH que aparecen en este artículo son sacadas de nuestra edición del 2011 (ver abajo) con las modificaciones que imponen las normas establecidas.

² En el conjunto de este artículo, utilizaremos la grafía más frecuente del documento original. Así no hablaremos de /llaqtakuna/ sino de *llactacuna*.

El MQH no solo tiene un valor de fuente de información sobre la cultura andina en ese periodo de transformación que era la campaña de extirpación de las idolatrías, sino que constituye también una obra literaria representativa de una etapa fundamental pero poco valorada de la evolución cultural peruana: la formación de una tradición literaria en la principal *lingua franca* del virreinato, conocida como la lengua general o lengua del Cuzco o del Inca. Trataremos de la naturaleza de la lengua general más abajo. Aquí solo deseamos insistir en que el MQH no es simplemente una recopilación de cuentos folclóricos, que evocan un paisaje andino lozano y primaveral, de una inocencia bucólica que probablemente nunca existió (idealizada esencialmente por personas que conocen el documento de modo superficial, ignoran totalmente las lenguas indígenas y que, sobre todo, no tienen conocimiento alguno de las culturas andinas), sino un documento literario dividido en capítulos, estructurado como una obra literaria castellana de la época, con la participación crítica del autor que reflexiona sobre el contenido de su texto y que, sobre todo, es un hombre de letras que merece ser estimado como tal. Efectivamente, uno de los problemas de la valorización del manuscrito como «obra literaria» ha sido la confusión de la obra original con sus traducciones castellanas. Las principales que circulan en el Perú son la de José María Arguedas y la nuestra. Arguedas es un ícono en el Perú y ciertamente merece serlo. Sin embargo, no es el autor del manuscrito sino el traductor de una versión paleográfica realizada por una investigadora norteamericana, Karen Spalding, que infelizmente no conocía el quechua. Esta investigadora, de una gran erudición y que ha producido obras de mucha importancia sobre la región de Huarochirí, realizó un esfuerzo notable en las circunstancias. Sin embargo, la ausencia de conocimiento del idioma constituyó una desventaja para la restitución del texto del manuscrito. Con la controversia sobre la traducción —cuál de las dos representa mejor el espíritu andino— se ha olvidado por completo al autor anónimo del documento original que seguramente merece él también ser un ícono de la literatura peruana, ya que ha compuesto el texto más importante de la literatura quechua colonial.

A continuación, nos ocupamos, sucesivamente, de los siguientes puntos: localización del manuscrito; sus ediciones y traducciones; los motivos de su redacción y el contexto histórico y geográfico de su elaboración; la variante del quechua manejada por el manuscrito; lo que el contenido del manuscrito permite deducir sobre su autor anónimo; el manuscrito concebido como obra literaria; la información que proporciona sobre los cultos precristianos y la eficacia de la evangelización; y, finalmente, la naturaleza única del documento y los retos relacionados con su traducción.

1. LA LOCALIZACIÓN DEL MANUSCRITO

El MQH se conserva entre un conjunto de otros documentos relacionados con la religión y la organización de la sociedad precolombina del Perú en un volumen que lleva el título de uno de estos documentos: Molina, *Fabulas y Ritos de los Yngas*, Ms 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Se desconoce exactamente el itinerario que siguió para llegar a su paradero actual. Se puede suponer que el conjunto de manuscritos perteneció al investigador de idolatrías, el doctor Francisco de Ávila; en la primera hoja del volumen figura la mención: «Pertenece à la Biblioteca del / R^{mo} Flores: fue de su uso».

En el mismo volumen se encuentra el *Tratado y relacion de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones, y ritos diabolicos en q(ue) viuieron antiguamente los y(ndio)s de las Prouincias de Huarocheri. Mama, y chaclla y oy tambien viuen engañados con gran perdicion de sus almas*, de Francisco de Ávila, que se solía considerar una traducción o, al menos, una paráfrasis del documento quechua. Lleva la fecha de 1608. En realidad, aunque se base en los mismos datos que el manuscrito quechua, no es la traducción del documento que conocemos hoy. Es posible que una versión menos estructurada de dicho manuscrito —o de varios manuscritos— haya servido a Ávila de fuente principal para la obra que tenía la intención de desarrollar. Después de haber definido el esquema de futuras investigaciones (que no figuran en el manuscrito quechua), abandonó la tarea. Sin embargo, es posible que su *Tratado*, con su división en capítulos, haya sido el modelo que siguió el autor del MQH. El texto incompleto de Ávila fue traducido al inglés por Clements Markham y publicado bajo el título *Narratives of the rites and laws of the Yncas* (Hakluyt Society, Londres, 1873) en una edición que contenía otros documentos sacados del mismo tomo conservado en la Biblioteca Nacional de España. Una versión del *Tratado* de Ávila en grafía normalizada, debida a Sybila Arredondo, fue incluida en la edición del MQH de 1966 (Arguedas & Duviols). Que sepamos, no existe ninguna edición paleográfica confiable del *Tratado* de Ávila. Sin embargo, hasta la edición de la traducción del texto quechua al alemán por Hermann Trimborn, en 1939, la única fuente publicada disponible sobre las antigüedades de los antiguos pobladores de las tierras de Huarochiri era el *Tratado* de Ávila.

y mayra nuna curapas tucoy ni llan ad banuan
 buyae carcan chay mi na chuy man chaya muy hira
 hacha say cor con amon nua pa a Vallban yanca
 y chapa tuna saunapas patta pipas chay llacatopi
 bo anon yai unna su pones llapi y na xela curcon
 piteuna Una maata amue cunden aslla ay daban
 paicun rap quynon pa hira nuaa quapue carca
 cay hasta puebo cospom nuaae tucoy y nantin
 nuna una gam papi hay cospo a nua nua cataguen
 na callaxi can chay unnam carcan. Soneo hira
 chay mantam na Cancun hira puebo na hira
 thonyama cay choy cup nua nua yiquina nua
 chay yon cap/ Suatipi Sue ^{manchili} nua nua y ma nua
 picanan chay hasta nua conchic yaco hira unna
 nua nua chay curadot coman puy cona can chay y
 hasta hira curadot coman Suatipi alli puebo hira curca
 nua nua nua curca nua nua nua nua nua nua nua
 cae chay si ancha nua nua mi curca nua pa nua curca

Capitulo 12 y manam cay
 paxi a cacop Surincunatucos
 hira ca el nuaa atista hira
 Callaxi can

y nam axi cay hira curpi capite pi ximar conchic
 cay paxi a cacop chuzin canapet hira can ~~manchili~~ hira
 y nua nua pa Villar conchic hira mi axi y manam hira
 cay y nantin hasta una y unca paxi carcan chay
 curadot Canan mi cay. Sue paico. Soneo hira
 Suatipi nua. Uta hira hira hira. Soneo hira pa
 cha chay ro nua conchic curadot ximar y manam
 paicuna paxi cur canes chay chay curadot cay
 una nua can chie nua nua nua nua paxi tucoy hira

Ilustración 1. Folio del manuscrito original de *Dioses y hombres de Huarochiri*. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

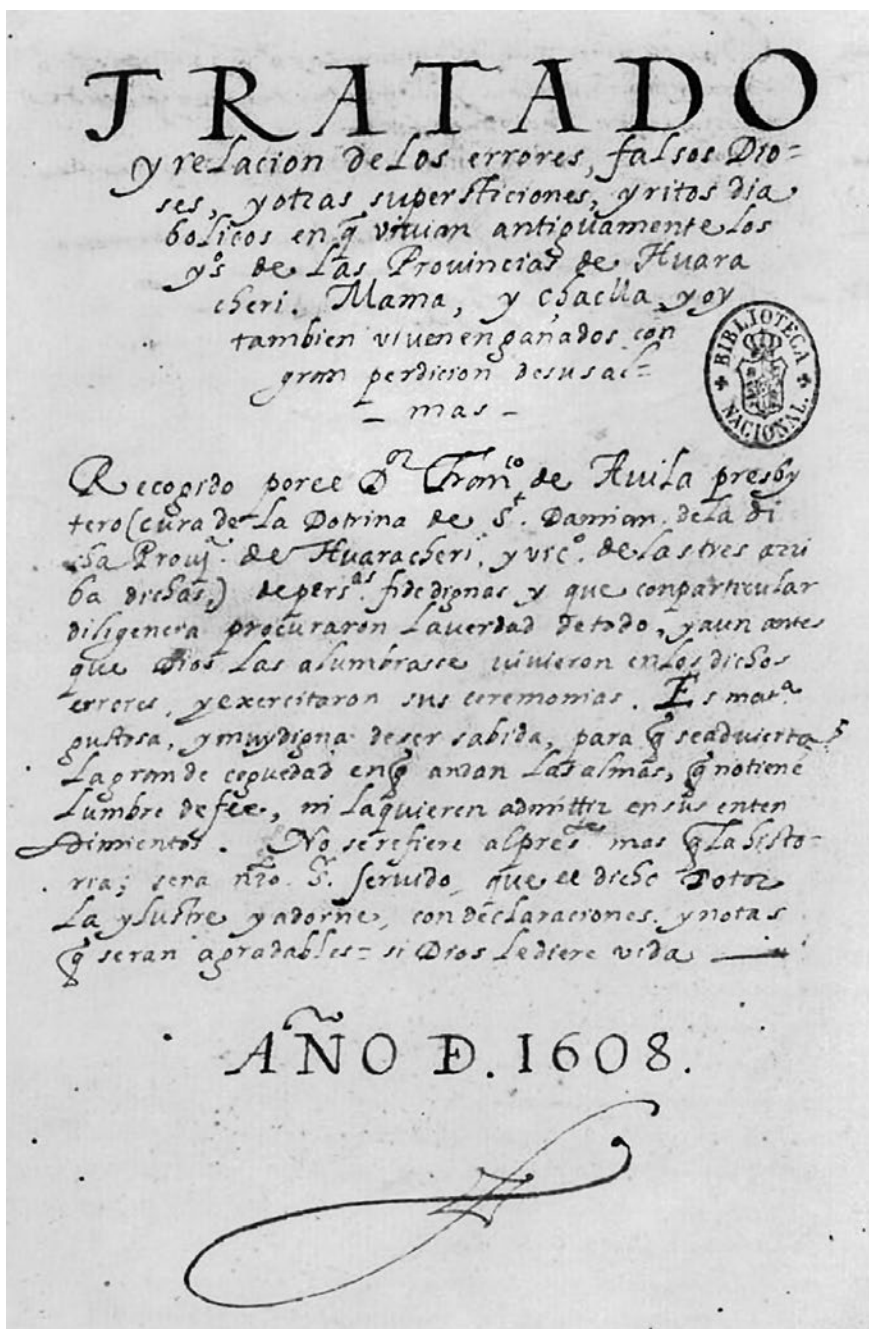


Ilustración 2. Portada del *Tratado y relación de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones* (1608), atribuido a Francisco de Ávila. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

2. SUS EDICIONES Y TRADUCCIONES

Debemos la primera traducción del manuscrito quechua al sabio alemán Hermann Trimborn, quien, en 1939, hizo publicar en Leipzig una versión parcial a la que dio el título de *Dämonen und Zauber im Inkareich*. Como sus investigaciones fueron interrumpidas por la guerra de España, esa edición fue completada en 1941 (*Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin pp. 146-162).

Después de la traducción de Trimborn han sido publicadas varias versiones que consignamos a continuación. Nótese que la versión de Arguedas (1966) y la de Taylor (1987) cuentan con varias reediciones. Para distinguir entre las versiones propiamente dichas y lo que son simplemente reediciones o reimpressiones, se recurre al sangrado (hacia la derecha) de estas últimas.

- 1942. H. Galante: *Francisci de Avila. De priscorum huaruchiriensium origine et institutis*. Madrid. Traducción al latín. Faltan los dos suplementos. Incluye la versión facsimilar del manuscrito quechua, acompañada de una transcripción paleográfica e interpretación fonológica según criterios del siglo XVII. Traducción castellana de la versión latina de Galante por el Dr. Ricardo Espinosa M. (pp. 307-424).
- 1960. J. Lara incluye siete relatos extraídos del Manuscrito en su *Leyendas quechuas*. En una publicación más reciente que no hemos podido consultar, traduce otros pasajes.
- 1966. J. M. Arguedas: *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima. Primera traducción completa al castellano acompañada de documentos reunidos por P. Duviols, a quien se debe también un estudio biobibliográfico que contiene numerosos datos útiles sobre Ávila y el *Manuscrito*.
 - 1975 y 1991. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Reedición de la edición de 1966. Lima: Siglo XXI.
 - 2007. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Reedición de la edición de 1966 con un estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomodea. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
 - 2011. *Manuscrito de Huarochirí: libro sagrado de los Andes peruanos. Versión bilingüe quechua-castellano de José María Arguedas. Facsímil del manuscrito*. Edición al cuidado de José Ignacio Úzquiza González con un estudio introductorio y un ensayo de Luis Millones. Incluye fotografías del manuscrito y un CD ROM. Madrid: Biblioteca Nueva.

- 2012. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Edición facsimilar de la edición de 1966. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1967. H. Trimborn: *Francisco de Ávila*, Berlín. Nueva traducción al alemán con transcripción paleográfica y un estudio sobre los dioses y su culto por Antje Kelm.
- 1980. G. Taylor: *Rites et Traditions de Huarochirí*. París. Versión paleográfica y traducción al francés.
- 1983. J. Urioste: *Hijos de Pariya Qaqa*. 2 tomos. Edición y traducción al castellano de Jorge Urioste. Syracuse, Nueva York.
- 1985. J. Szeminski: *Bogowie i ludzie z Huarochirí*. Traducción al polaco. Cracovia-Varsovia.
- 1987. G. Taylor: *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por Antonio Acosta. Lima: IEP-IFEA.
- 1999. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Reedición corregida de la edición de 1987. Lima: IFEA-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Ricardo Palma.
- 2001. *Huarochirí: Ritos y tradiciones*. Versión popular monolingüe castellana del manuscrito quechua de San Damián. Lima: IFEA-Lluvia.
- 2001. *Waruchiri ñisqap ñawpa machunkunap kawsasqan*. Versión normalizada monolingüe quechua del manuscrito de San Damián. Lima: IFEA-Lluvia.
- 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Versión bilingüe quechua normalizado-castellano con versión paleográfica en anexo. Lima: IFEA-IEP-UNMSM.
- 2011. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Versión popular monolingüe castellana del manuscrito quechua de San Damián. Segunda edición revisada y aumentada. Lima: IFEA.
- 2013. *Anónimo (s. XVII). Waruchiri ñisqap ñawpa machunkunap kawsasqan*. Versión normalizada monolingüe quechua del manuscrito de San Damián. Segunda edición revisada y aumentada. Lima: IFEA.

Los motivos del autor del manuscrito para elaborar su texto están muy claramente expuestos en la breve introducción que precede al capítulo primero³:

Si, en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados INDIOS hubieran conocido la escritura, no se habrían ido perdiendo todas sus tradiciones como ha ocurrido hasta ahora. Más bien se habrían conservado, como se conservan las [tradiciones] y [el recuerdo de] la antigua valentía de los HUIRACOCHAS que, [gracias a sus crónicas,] aún hoy son visibles. Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, [Pariacaca,] la FE que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. Además, en cada comunidad se transcribirán las tradiciones conservadas desde sus orígenes.



Ilustración 4. Una calle del actual poblado de Huarochirí (Foto cortesía de Celia Rubina)

³ Todas las citas del manuscrito corresponden a nuestra traducción, a veces modificada para conformar a las normas del artículo, publicada en la serie BAB del IFEA bajo el título de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (2011).

Los términos transcritos en versalitas son hispanismos que aparecen en el original. Se puede justificar la inclusión de *huiracocha* entre los hispanismos, ya que su empleo con el sentido de «español» es una creación colonial. Los pasajes entre corchetes han sido agregados para facilitar la comprensión del texto. La repetición inelegante del término «tradiciones» que utilizamos para glosar las palabras quechuas *causasca* y *causascacuna* se mantiene para ofrecer una traducción más literal y facilitar la referencia al original quechua que ha sido siempre nuestra finalidad principal.

El contexto histórico que dio origen al MQH era sin duda una de las etapas de las investigaciones sobre las idolatrías organizadas por Francisco de Ávila —según la *Prefación* a su sermonario— a partir de 1608. Tal vez, el autor formaba parte de los «indios a quienes el S(eñor) auia movido» cuando Ávila «andaua inquiriendo. por los Pueblos descubriendo y desbaratando huacas. y adoratorios» (Castillo & Montalvo, 1609). Es posible también que haya acompañado a los dos jesuitas, Pedro del Castillo y Gaspar de Montalvo, enviados a la provincia de Huarochirí en 1609, por el rector de la Compañía de Jesús en Lima a pedido del padre de Ávila. Por su conocimiento de las «lenguas particulares» de los indios, el escriba ladino, cuyo idioma materno era probablemente una variante del aru, habría sido un auxilio esencial para el descubrimiento de los detalles de los cultos idolátricos.



Ilustración 5. El nevado de Pariacaca, parte de un amplio espacio sacralizado (Foto cortesía de Celia Rubina)

El contexto geográfico en que se redactó el MQH puede definirse como un territorio donde se practicaba el culto de Pariacaca, cuya parte central estaba formada por las cuencas de los tres ríos, el de Mama (el Rímac), el de Huarochirí (el Mala) y el de Pachacámac (el Lurín). Las fronteras al norte y al sur correspondían respectivamente a las cuencas del Chillón y del Cañete. Las referencias a estas cinco cuencas conciernen lugares específicos: Huamantanca por la parte de Canta y Ayaviri en la provincia de Yauyos. Hay también una geografía mítica que cita lugares asociados con eventos cósmicos: Condorcoto, donde «nació» Pariacaca bajo la forma de cinco huevos; Anchicocha, donde Cahuillaca hizo reunir a los *huacas* y los *huillcas*; Yartine, *pacarina* de los yuncas colli; Yaurillancha y Huichichancha, *pacarinas* de los checas y de los conchas y Uncatupi, en el territorio de los pariacha, donde Tutayquire estableció la «frontera» entre las conquistas de los invasores de las alturas y los *llactayoc* yuncas. Los territorios adyacentes al microcosmo de Hanan y Urin Yauyos que constituían el escenario cotidiano del manuscrito eran, hacia el este, el país de los anti donde se refugió Huallallo Carhuincho, perseguido por un «hermano» de Pariacaca, y sus vecinos más próximos eran los huanca —que seguían ofreciendo perros a su dios tutelar—, y al oeste los *yungas* de la costa con la nueva capital, Límac. Los confines cósmicos eran Titicaca en las alturas y Pachacámac por el lado del mar.



Ilustración 6. Los míticos Cinco Cerros tutelares relacionados al venerado Pariacaca y sus cinco hijos (Foto cortesía de Celia Rubina)

He aquí lo que pensamos: los ingas creían que los límites [de la tierra] se encontraban en Titicaca y en las tierras de los pachacámac, que se sitúan en las cercanías del mar de abajo. Más allá no había otras tierras, ya no había más nada (MQH, cap. 22).

Otros topónimos mencionados en el texto corresponden a conceptos espaciales poco precisos. Se menciona Cuzco asociado a un personaje histórico, el «inga» Huayna Cápac, ya entrado en el dominio de la leyenda y asociado al héroe cultural local, Cuniraya. Titicaca se encontraría en el Cuzco. La asociación de Cuniraya con el héroe cultural sureño, Huiracocha, crea cierta confusión ya que, según una tradición posiblemente difundida por los españoles, este último se habría dirigido hacia Castilla, lo que explicaría, tal vez, en la opinión popular la atribución del nombre *huiracocha* a los españoles. Otro topónimo asociado con un evento histórico específico y el fin de una época es Caxamarca (= Cajamarca).

4. LA VARIANTE DEL QUECHUA MANEJADA POR EL MANUSCRITO

El modelo lingüístico del MQH es la variante de la *lingua franca* colonial conocida como la lengua general del Inca, que había sido impuesta por los lingüistas del III Concilio limense como instrumento obligatorio para la difusión de la doctrina cristiana en quechua. El léxico que comparte con los textos de evangelización del III Concilio puede ser averiguado al consultar el vocabulario anónimo de 1586, publicado bajo el título de *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los Indios del Peru llamada Quichua*. Sin embargo, como el contenido del libro refleja las fuentes orales de los informantes indígenas, rastros del quechua chinchaysuyo se manifiestan en abundancia, generalmente asociados con sus equivalentes en la lengua general: *chacuas* y *paya* «mujer anciana»; *pucuta[y]* y *puyu* «neblina», pero algunas veces como formas únicas: *tamya* «lluvia» y *pac̄ya-* «reventar» (no se encuentran ni *para* ni *tocya* en el manuscrito). Frecuentemente aparecen elementos de un dialecto aru que era probablemente la lengua materna del autor, por ejemplo, los nombres de las fiestas principales de la comunidad de los checas, *Auquisna* y *Chaycasna*, glosados respectivamente en las notas agregadas al margen del manuscrito «para nuestro padre y criador» y «para nuestra madre». Hay también evidencia de formas locales que no son ni quechuas ni arus: *yasapa* «platero», *llaullaya* «instrumento desconocido», *pupuna* «variedad de cañaveral», *sacaya* «ofrenda ritual de comida». Hay huellas en el manuscrito de grafías que recuerdan etapas anteriores de la lengua general (tal como fue atestiguada en la gramática y el lexicon de fray Domingo de Santo Tomás) y que se manifiestan principalmente en términos también empleados en el castellano de esa época: *ynga*, *huaranga*, etcétera.

Las características que asocian el MQH a las obras de evangelización en lengua general son esencialmente el desarrollo limitado de la morfología verbal, la ausencia de un tiempo narrativo (los temas mitológicos se narran utilizando el pretérito), el empleo del agentivo asociado al lexema verbal *ca-*, que denota la ‘existencia’, sin marca temporal, para expresar un «habitual presente», mientras que la misma estructura indica el «habitual pasado» en los dialectos modernos: *manam ñocaca cay[-] ynacta micoccho cani* «yo no suelo comer estas cosas» (MQH, cap. 23). Como el manuscrito se refiere esencialmente a ritos que ya no se practicaban (salvo a escondidas) en la época de su redacción, la forma que se encuentra más frecuentemente es el «pasado habitual», expresado por la combinación del agentivo y del pretérito: *ancha tutamanta quimquillaman tucoy runacuna ric carcanu* «muy temprano toda la gente solía ir [al santuario del *huaca*] Quimquilla» (MQH, cap. 24). Hay evidencia también de la influencia de estructuras sintácticas características del castellano en una lengua que era sobre todo un medio de comunicación entre diversos sectores de la población indígena y las autoridades administrativas eclesiásticas y civiles. Las fórmulas que asocian el MQH a los otros documentos redactados en lengua general están explicitadas en un documento anexo a la ponencia «El manuscrito quechua de Huarochirí, obra literaria de autor anónimo», que presentamos en el simposio internacional organizado en 2013 por la PUCP *El manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608*.

5. LO QUE EL CONTENIDO DEL MANUSCRITO PERMITE DEDUCIR SOBRE SU AUTOR ANÓNIMO

No sabemos el nombre del autor del manuscrito. La referencia agregada al margen del capítulo 23: *De la mano y pluma dr Thomas*, ha sido descartada por Alan Durston sobre la base de análisis caligráficos. No opinamos sobre esta cuestión, que tampoco es esencial pues el documento mismo proporciona una cantidad suficiente de elementos para definir a su autor. El estilo de los 31 capítulos y de los dos suplementos tiene cierta unidad que muestra que se trata de un autor único, aunque el contenido se refiera a datos obtenidos en diferentes comunidades de fuentes diversas, probablemente durante las primeras campañas dirigidas por Francisco de Ávila contra las idolatrías. La evidencia interna sugiere que el autor era miembro de la comunidad de los checas del ayllu de los cacasica y que su idioma materno era una variante de la familia aru semejante al habla actual de la comunidad yauyina de Tupe. El empleo del término *Chaycasna* glosado por «para nuestra madre» muestra que en esa época todavía se conservaba el fonema /*ç*/, transformado en el aimara sureño en /*t*/. La maestría con la que utiliza la lengua general y su conocimiento de las estructuras narrativas

de una obra literaria que sigue el modelo de los escritos castellanos de la época implica su pertenencia a la élite indígena, estrechos colaboradores de la administración eclesiástica. El empleo del sufijo modal *-mi* en la descripción de los ritos antiguos indica un conocimiento directo de la religión antigua y una participación activa en el culto de los diversos *huacas*. No hay motivo para dudar de su conversión sincera al cristianismo; sin embargo, al describir los mitos asociados con los *huacas* —protectores de las comunidades— o las leyendas que se refieren a los héroes-antepasados, no pone en duda la veracidad de las proezas de dichos seres antiguamente venerados. La suya es una versión «mito-histórica» de la misma manera en que un Tito Livio relata la fundación de Roma. Lo que sugiere es que los *huacas* de los cristianos han triunfado sobre los protectores antiguos y que el culto que seguían practicando los fieles a los dioses vencidos era idolátrico. Los *huacas* se habían convertido en demonios, ya que no eran más eficaces, pero no hay ninguna evidencia que sugiera que sus atributos de protectores en tiempos precristianos no eran auténticos. Se puede deducir por sus referencias de primera mano a los cultos que organizaban la vida de las comunidades en tiempos paganos que el autor tenía cierta edad al momento de la redacción del manuscrito.

El investigador Alan Durston atribuye la autoría del manuscrito a don Cristóbal Choquecaxa, protagonista de los capítulos 20 y 21 del manuscrito. Sin embargo, como expusimos en la conferencia de 2013 ya citada, tenemos varios argumentos para rechazar la tesis de Durston. En efecto, a pesar de ser el autor del manuscrito anónimo, el documento mismo proporciona un sinnúmero de detalles que permiten tener una idea general de su personalidad. Y esta personalidad no nos parece corresponder a la de Cristóbal Choquecaxa. Pensamos que es inverosímil que en un texto «autobiográfico» el escribiente pueda utilizar un sufijo ‘citativo’ («se dice que», «se cuenta que») para referirse a hechos realizados por él mismo, sobre todo cuando sabe que este texto será leído por el padre de Ávila que conoce bien al protagonista. Es más, la finalidad del manuscrito, enunciada en la breve Introducción, es recuperar la tradición ‘histórica’ de los ‘indios’ y relatar los triunfos de sus dioses-protectores y héroes-antepasados, Pariacaca y Tutayquire, mientras que Cristóbal Choquecaxa dedica su vida a la lucha contra los huacas y los cultos prehispánicos.

6. EL MANUSCRITO CONCEBIDO COMO OBRA LITERARIA

Una de las impresiones más notables que inspira el MQH es el asombro ante la precisión de su organización tanto formal como temática. Hay varias maneras de comprender el proceso de fabricación de la obra. El autor ladino habría estado familiarizado con la biblioteca de Ávila que sabemos era abundante o su modelo habría sido el *Tratado* de Ávila. Probablemente habría colaborado en la redacción de dicho

trabajo como informante. Pero es poco verosímil que el manuscrito que nosotros conocemos haya sido la primera versión escrita de su texto. Sugerimos que, a partir de un conjunto de apuntes realizados durante las campañas de exterminación de las idolatrías, el autor del manuscrito habría participado, junto con otros colaboradores del cura, en la elaboración del texto de Ávila. Cuando este fue llamado a desempeñar un papel predominante en la lucha contra la práctica de los ritos indígenas, abandonó su tarea literaria y le habría pedido a uno de sus más estrechos colaboradores que terminase el trabajo. El autor, conforme a lo que propone en su breve introducción, aprovecha la ocasión para rescatar —según el modelo de los cronistas españoles— gracias a la escritura el pasado glorioso de sus propios antepasados. Al mismo tiempo resuelve algunos de los problemas evocados por Ávila, corrigiendo el orden de los capítulos 3 y 4, es decir, la relación de los dos eventos míticos del diluvio y del eclipse. Casi todos los capítulos tienen un título en quechua que resume el contenido del tema que tratarán. Solo los textos que corresponden a los capítulos 1 y 6 y los dos suplementos no llevan títulos y los capítulos 17, 18, 19 y 22 llevan únicamente la mención de *Capítulo* con la cifra correspondiente. Lo que provoca admiración es la lógica del desarrollo del texto: primero el pasado mítico del conjunto de las comunidades de las tres cuencas, seguido por las tradiciones de cada uno de los diversos grupos y, finalmente, la perpetuación de sus ritos hasta el momento de la llegada del cristianismo. Es probable que hubiera mostrado a Ávila las diversas etapas de su trabajo mientras lo redactaba y que este hecho provocara las intervenciones frecuentes del cura, que pedía aclaraciones de términos e impuso la sustitución de varios de ellos por eufemismos y modificó algunos aspectos lingüísticos, introduciendo terminaciones de pluralidad comunes a la lengua general de los predicadores pero innecesarias en la práctica corriente del idioma. La diferencia entre el sistema lógico del cura —criado desde su infancia como cristiano— y el del autor del manuscrito —orgulloso de las proezas de sus antepasados aunque, al mismo tiempo, cristiano convencido— también explica la interrupción del desarrollo del relato al introducir aclaraciones sobre la naturaleza del conjunto de los Pariacaca —¿eran hermanos?, ¿eran hijos?— y las relaciones cronológicas y de parentesco entre Cuniraya y Huallallo Carhuincho y Pariacaca. Por eso, el capítulo 15, que refleja el lenguaje de los catecismos y los sermones cristianos, hace del héroe cultural Cuniraya el dios creador —esencial a la teología de Ávila—, puesto que se llama Cuniraya *Huiracocha*. La intervención de Ávila también explica la incorporación de los dos capítulos (20 y 21) sobre don Cristóbal Choquecaxa, que interrumpen el desarrollo lógico del relato dedicado al triunfo del culto de Pariacaca y a las conquistas de sus «hijos».

Para apreciar el empleo de la lengua general colonial manejada por el autor del manuscrito sería necesario profundizar la investigación de la literatura en ese medio

de contacto que permitía la comunicación entre el grupo dominante, los parcialmente asimilados —colaboradores de los españoles— y los dominados. Desafortunadamente, se trata de un tema que hasta ahora ha despertado muy poco interés en el mundo andino. El estudio de la lengua es el hermano pobre de las investigaciones de prestigio —la arqueología y la historia colonial—. Al estudiar el documento desde el punto de vista del léxico y de la estructura sintáctica, es evidente que el autor domina completamente la lengua escrita difundida por los misioneros. El empleo de ‘chinchaysuyismos’ —aparte del hecho de indicar la influencia de los sustratos de los informantes— también pone en evidencia lo que debe haber sido la variedad de esta lengua ‘general’ empleada en el arzobispado de Lima, ya que los evangelizadores mismos empleaban dobles en sus sermones —*tamya-para*, *yacu-unu*— para asegurar la comprensión de los fieles. Estilísticamente, el autor muestra —como Boccaccio en el *Decamerón* o el redactor anónimo de *Las mil y una noches*— su capacidad de integrar la vivacidad del cuento oral en un documento literario cuyo modelo es europeo. Realiza una edición del material bruto de la oralidad, eliminando evidencia de las técnicas requeridas para la memorización: repeticiones innecesarias, cambios incongruentes de tema y vacilaciones que abundan en los cuentos narrados en el contexto narrador-público. Mantiene, sin embargo, las estructuras básicas del idioma —las locuciones conectivas, el discurso directo— que algunos lectores poco familiares con la lingüística y la tradición oral confunden con fenómenos de la oralidad y del «alma andina».

7. LA INFORMACIÓN QUE PROPORCIONA SOBRE LOS CULTOS PRECRISTIANOS Y LA EFICACIA DE LA EVANGELIZACIÓN

Un aspecto interesante del MQH es la velocidad con la que eventos históricamente cercanos a la fecha de su redacción ya se integran a un modelo mito-histórico. Las nociones sobre el dominio de los incas son vagas y corresponden a esquemas tradicionales, mezclándose con aspectos mágicos típicos de la tradición oral. Huayna Cápac, personaje histórico que sobrevivió hasta la llegada de los españoles, se asocia en el capítulo 14 al héroe-civilizador, Cuniraya. Desaparece, en contradicción con toda la documentación legada por los cronistas de la conquista, en Titicaca, al introducirse en la tierra junto con una hermana de Cuniraya. La explicación que proporciona el manuscrito de las luchas entre Huáscar y Atahuallpa también corresponde a una reinterpretación mítica.

Entonces, el *inga* Huayna Cápac dijo: «Ya no voy a regresar; aquí mismo me quedaré con mi ñusta, con mi *coya*». Dio instrucciones a un hombre, miembro de su *ayllu*, diciéndole: «Tú vete; vuelve al Cusco y di en lugar mío que eres Huayna Cápac» (MQH, cap. 14)

La conclusión del mismo capítulo explica la situación de guerra civil que encontraron los españoles al llegar a Cajamarca.

Así, cuando ese Huayna Cápac, de quien acabamos de hablar, murió, unos y otros, al proclamar la prioridad de sus derechos, lucharon para apoderarse de su señorío. Así estaban las cosas cuando los *huiracochas* aparecieron en Cajamarca (MQH, cap. 14).

Un contacto más explícito con los invasores peninsulares se relata en el capítulo 18. El evento narrado aquí fue precedido por el sacrificio de una llama. Un *llacuas*, observando las entrañas de la llama desde cierta distancia, interpretó los presagios como funestos. Predijo el abandono del culto de Pariacaca. Los demás sacerdotes presentes no lo creyeron y se enojaron con él.

Pocos días después, oyeron decir que los *huiracochas* ya habían aparecido en Cajamarca. Había un checa del ayllu de los cacasica llamado Tamalliuya Cashalliuya, que era *yana* de Pariacaca. Se dice que, en esa época, Cashalliuya Tamalliuya [el nombre del sacerdote se invierte en el original] era el más anciano de los treinta sacerdotes presentes en el santuario de Pariacaca. Cuando llegaron los *huiracochas*, preguntaron dónde estaban la plata y la ropa de este *huaca* [Pariacaca]. Pero ellos no quisieron responder. Por eso, los *huiracochas* enojados amontonaron paja y quemaron a Cashalliuya. Cuando la mitad de la paja se había quemado, el viento empezó a soplar. Así, aún sufriendo mucho, ese hombre sobrevivió. Esta vez pues, dieron las ropas y todas las demás pertenencias del *huaca* a los *huiracochas* (MQH, cap. 18).

El trauma provocado por la llegada de los españoles, la imposición de nuevas creencias, el triunfo de *huacas* extranjeros (Jesucristo y su madre, la Virgen María) provocaron reacciones diversas. Para impedir el culto de los antepasados, asimilados a demonios, se reubicaron las diversas comunidades en nuevas aglomeraciones o *reducciones*. De esa manera se trató de alejarlas de sus *huacas* tutelares (los *llactacuna*) y de los cementerios antiguos, obligando a los nuevos cristianos a sepultar a sus muertos en la iglesia. Hubo resistencia (la celebración de cultos en el antiguo *purum huasi*) (MQH, cap. 20) y disimulo (los neófitos que llevaban a escondidas sus *illas* o amuletos paganos al mismo tiempo que ostentaban sus rosarios) (MQH, cap. 9). También hubo corrupción de los sacerdotes, a quienes ofrecían aguinaldos con el fin de seguir practicando sus ritos (MQH, cap. 9).

La sinceridad de la conversión del autor del manuscrito a la nueva religión es evidente. Aunque dedique la mayor parte de su libro a la «mitohistoria» de sus antepasados, jamás los asimila a demonios cuando habla de la época anterior a la llegada de los cristianos, la *ñaupa pacha* en la que se sitúan los mitos de origen y las leyendas sobre las conquistas de los héroes antiguos. Sin embargo, se puede dudar

de la sinceridad de la conversión de gran parte de la población indígena, afligida por el temor de castigos por parte de los españoles y de la delación que ya practicaban sus semejantes (por ejemplo, don Cristóbal Choquecaxa, MQH, cap. 20). En un pasaje sumamente revelador del primer suplemento, que trata de los ritos asociados con el nacimiento de gemelos, el autor expresa sus dudas:

¡Cuántos hombres prósperos hay hoy que, antiguamente, antes de entender la palabra de este buen Dios, dedicaban todos sus esfuerzos durante la fiesta de Pariacaca o cualquier otra fiesta a trocar absolutamente todo lo que poseían por coca, buscando plata con ese único fin! Y aun cuando descansasen solo dos o tres años, todos los *huacachas* [término desconocido] se lamentaban diciendo: «¿Dónde pues encontraré coca?» o «¿He de avergonzarme así?» y, trocando sus chacras y su ropa, buscaban aquí y allá [otras cosas que pudieran trocar], persiguiendo huanacos y ayunando mientras iban a cazar venados sin otro fin que conseguir coca. De esa manera confiaban todas sus preocupaciones a su demonio y, después de un ayuno muy severo, le preguntaban: «¿Qué voy a trocar para encontrar coca? O ¿será necesario que despilfarre mi chacra, mi ropa?, ¿Qué será de mí?». Así erraban con gran *trabajo* totalmente confundidos [por el demonio]. Hoy, como no están tan afligidos por esa única preocupación y sin la necesidad de trocar cualquier cosa que les pertenezca [para conseguir coca], es posible que se alegren mucho. O quizá lloran al pensar en otros tiempos diciendo: «¿Por qué pues no hago más estas cosas?» (MQH, sup. 1).

8. LA NATURALEZA ÚNICA DEL DOCUMENTO Y LOS RETOS RELACIONADOS CON SU TRADUCCIÓN

Ya hemos señalado la naturaleza única de este documento, testimonio de un periodo de transición entre el mundo prehispánico con sus creencias, sus ritos y sus tradiciones y la conversión parcial a una nueva religión, en muchos aspectos opuesta a la cosmovisión que reemplazaba. Sin duda, las conquistas en tiempos anteriores a la llegada de los españoles imponían la supremacía de los dioses de los vencedores. Sin embargo, no significaban la exclusión de los dioses locales antiguos, ya que la incorporación de estos en un panteón colectivo era esencial para la integración de los invasores en sus nuevos territorios que solo era posible si combinaban el culto de los *huacas* locales con el de sus propios antepasados-héroes, cuyas reliquias habían traído consigo (MQH, cap. 24). En el manuscrito, los *yañacuna* /*yañaq-kuna*l, función hereditaria, son todos yuncas, inclusive los del ayllu de los cacasica en el que participaban checas y yauyos. La religión de los cristianos era excluyente y representó una ruptura total con las creencias antiguas. El autor del manuscrito había conocido el pasado prehispánico y el nuevo mundo que lo substituyó. Por eso, es sumamente interesante estudiar la información que proporciona sobre los conceptos asociados con varios

términos que ya habían sido transformados por la nueva religión para traducir valores ajenos a las tradiciones antiguas. Por ejemplo, el valor de la raíz *cama-*, empleada por los evangelizadores cristianos para expresar la idea de «crear *ex nihilo*», se refiere a fuentes ‘animadoras’ capaces de infundir el espíritu vital a seres y objetos ‘animados’ con diversos grados de eficacia. Así, se dice de la diosa Chaupiñamca: *cay chaupiñamucas ancha runa camac carcan huarmipac | caripacri pariacaca* «[se dice que] Chaupiñamca poseía grandes poderes para transmitir la fuerza vital a las mujeres y lo mismo hacía Pariacaca a los hombres» (MQH, cap. 13). La rival de Chaupiñamca, Manañamca, la compañera de Huallallo Carhuincho, proclama: *ñocam runa Cunacta camac cani* «yo soy la que suele transmitir la fuerza vital a los seres humanos» (MQH, cap. 10). Varios personajes en el texto se declaran *ancha camasca*, es decir que han recibido de una fuente ‘animadora’ la fuerza vital en abundancia. En los léxicos coloniales, *camasca* se define principalmente como «hechicero». De la misma manera, un término como *llacta*, poco comprensible en el contexto para el padre de Ávila, criado desde su infancia como cristiano, se glosa en el margen por «significa ydolo» y a *amauta*, empleado por los misioneros con el valor de «sabio, filósofo», se le atribuye el sentido de «doctor», que se refiere sobre todo a la función de adivino, ya que la tarea principal de estos era descubrir la causa de una enfermedad al interpretar los presagios. Otro sentido de *amauta* que aparece en el manuscrito es el de «astuto», frecuentemente asociado con los curanderos cuyas capacidades no siempre inspiran confianza. Este sentido está señalado en el vocabulario anónimo de 1585 y en González Holguín.

Por último, en lo que se refiere a la traducción hay que decir que la traducción de cualquier manuscrito redactado hace más de cuatrocientos años representa una serie de problemas: la lectura de una grafía arcaica, de una ortografía aún no normalizada, el pésimo estado de conservación del documento, la definición de la variante idiomática en que fue compuesto, etcétera. Cuando se trata de un documento que refleja un momento de cambios radicales de una civilización poco documentada —al menos desde el punto de vista de los que la representaban—, el reto es aún más duro. Por eso, es necesario examinar las etapas por las cuales tenemos que pasar los que abordamos la tarea de su interpretación.

Primero, el establecimiento de una paleografía confiable es esencial. Si se trabaja con versiones facsimilares o fotocopias, es necesario —si se da la oportunidad— estudiar el documento original, no siempre accesible. Una vez resuelto el problema de la paleografía, tenemos que averiguar la estructura sintáctica de un texto que utiliza poco la puntuación, las mayúsculas, redactado en un idioma que desconoce el discurso indirecto pero que posee otros medios para estructurar sus enunciados: el empleo de locuciones conectivas: *chaysi*, *chaymantas* (que corresponden más o menos

al valor semántico de «entonces») o la repetición bajo la forma de un gerundio con o sin cambio de actor de la acción principal del enunciado precedente. Puede también sustituir a esa última fórmula el empleo de una locución genérica: *hinaptinsi*, *hinaspas* «(se dice que) al actuar de esa manera», en la que, nuevamente, se maneja el gerundio. Enunciados poco comprensibles, debidos a la ausencia de puntuación, pueden ser dilucidados gracias al reconocimiento de los sufijos modales que —al menos teóricamente— pueden aparecer una sola vez en un enunciado independiente. Así sabemos que cuando hay varias ocurrencias de los sufijos modales en un solo enunciado se puede suponer que se trata de enunciados independientes incorporados a un conjunto bajo la forma de citas. Tomemos el caso de un pasaje particularmente complejo:

caycu/nacta aticcuna<pas> sapampi pariacacap churincuna sutuoc / sapam hucmi churin ñin huaquenmi manas paycamas sachap / ruruyinmanta yurimurcan ñispa rimanco [los símbolos / y < > representan respectivamente la separación de los renglones y una adición hecha por el autor del manuscrito] (MQH, cap. 9).

Una versión normalizada daría:

Kaykunakta atiqkunapaš sapanpi Paryaqaqap churinkuna šutiyuq. Sapam «hukmi churin» ñin. Wakinmi «manaš; paykamaš sachap ruruyinmanta yurimurqan» ñišpa rimanku.

Una traducción más o menos literal sería:

Los vencedores de estos [los yuncas] llevan, cada uno, el nombre de hijos de Pariacaca. Cada uno proclama: «Uno/otro es su hijo». (Sabemos que) los demás dicen: «(Según la tradición) no [es así]. (Se dice que) ellos todos habrían nacido del fruto de un árbol» [Los segmentos entre paréntesis representan tentativas de expresar los sufijos modales].

El conjunto de esta cita, a partir de la palabra *sapam*, contiene cinco sufijos modales: tres ‘asertivos’ («declaramos» o «sabemos de primera mano») y dos ‘citativos’ («hemos escuchado» o «la tradición cuenta que»). Entonces podemos deducir que hay cinco enunciados independientes. El empleo de las fórmulas *ñin* y *ñispa rimanco* —respectivamente «dice» y «diciendo hablan»— implica que al menos dos son citas. La traducción que hemos propuesto en la edición BAB (2011) de *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, ligeramente modificada, es

A todos los que vencieron a estos [yuncas] se los proclama hijos de Pariacaca. Por ello, cada uno declara hijo de Pariacaca a un [héroe] diferente [que identifica con el fundador de su propio linaje]. Otros no están de acuerdo y dicen que, según la tradición, [los vencedores de los yuncas] nacieron todos de la fruta de un árbol.

[Los segmentos transcritos entre corchetes corresponden a aclaraciones que hemos agregado al texto para que sea más fácilmente accesible al lector. Se basa en el contexto general del manuscrito].

La paleografía establecida por Karen Spalding (en Arguedas, 1966) para el mismo pasaje es:

*caycunacta aticunapas sapampi pariacacap churincuna sutioc sapam huemi churin
ñin huaquenmi manas (*) camas sachap ruruyninmanta yurimurcan ñispa rimanco.*

[Arguedas añade una «nota del traductor»: (*) Esta palabra *camas* aparece en el texto de Galante precedido del pronombre *pay*.]

La traducción de Arguedas (1966) es:

Estos (los hijos de Pariacaca), vencedores, eran cada uno, a solas, hijos de Pariacaca. Pero el hijo único era uno; otros dicen: «De él eran todos, nacieron del fruto del árbol».

Nuestro concepto de lo que constituye una traducción ha sido expresado en la presentación de la edición de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* de 1987. Como no hemos cambiado nuestros criterios desde esa época, lo reproduciremos parcialmente aquí:

La traducción de un texto presupone un público deseoso de conocer su contenido pero sin la posibilidad de hacerlo puesto que el documento original está escrito en una lengua que desconoce. Se puede entonces imaginar que una serie de equivalencias correspondientes a las glosas que se encuentran tradicionalmente en los léxicos, manejadas según las normas de las gramáticas respectivas, pondría un nuevo texto comprensible al alcance del lector. Si el nuevo texto le parece casi tan incomprensible como el documento original, entonces no se puede hablar de traducción. La dificultad de comprensión podría ser el resultado de diferencias culturales debidas a la naturaleza del tema, a su alejamiento en el tiempo o, simplemente, al hecho que el idioma en que se redactó el documento no es idéntico al que se creía interpretar (diversidad dialectal, arcaísmos, fórmulas que corresponden a conceptos ajenos al modo de pensar contemporáneo). En este caso, el traductor tiene que recurrir a otras soluciones. Debe familiarizarse con el mundo que describe el texto e intentar descubrir sus secretos. La tarea es sumamente difícil ya que un documento como el de Huarochirí fue compuesto para personas familiares con los ritos y el ambiente evocados. Hay diversas maneras de aproximarse a este manuscrito: el estudio de documentos contemporáneos de su redacción, sobre todo los que provienen de la misma región; la investigación minuciosa del texto mismo para descubrir concordancias contextuales que puedan revelar el sentido de términos oscuros; el estudio de la dialectología quechua comparada a fin de reconocer los elementos de sustrato; el análisis de los pasajes

de contenido ritual a la luz de los descubrimientos de la ciencia de la religión comparada. Evidentemente, no todo va a ser aclarado y el traductor debe señalar claramente los pasajes del texto que no logra elucidar. El producto final, de todas maneras, es siempre un conjunto de hipótesis. El valor de la traducción depende del grado de plausibilidad de dichas hipótesis que corresponde a la seriedad de la documentación en la que se apoyan. Existe, sin embargo, la probabilidad que las hipótesis puedan, en muchos casos, ser acertadas. Algunos críticos consideran que el traductor debería limitarse a correspondencias literales (fórmula casi sin sentido en el caso de un manuscrito como el de Huarochirí) basadas se supone en la combinación de glosas recogidas acríticamente en los diccionarios clásicos (Santo Tomás, González Holguín) y el conocimiento de uno de los dialectos mejor documentados modernos (Cusco, Ayacucho). Este criterio, que presupone la inexistencia de transformaciones lingüísticas y sociales en el mundo andino desde la conquista hasta hoy, no corresponde a las exigencias del estudio científico de un manuscrito antiguo (Taylor, 1987, pp. 20-21).

9. EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ EN LA ACTUALIDAD

Hay cierto desequilibrio en la apreciación del pasado literario colonial del Perú. En los programas escolares y universitarios se toman en consideración los aportes esenciales de los cronistas coloniales y ciertas grandes figuras de la literatura universal como el Inca Garcilaso, un aspecto sumamente importante y que ha dominado dos siglos de la formación cultural andina. En cambio, los escritos en lengua general o 'quechua colonial literario' son totalmente ignorados. Estos textos no son trabajos estériles dedicados exclusivamente a la conversión de los indígenas, a pesar de ser esta literatura esencialmente de inspiración misionera. Ciertamente, los sermonarios de Ávila y Avendaño han sido formulados primero en castellano, pero sus versiones quechuas son obras originales e implican una reflexión profunda sobre la traducción de conceptos religiosos y, al menos en el caso de Avendaño, de una capacidad extraordinaria de creación léxica para codificar una tradición ajena a la indígena. Otras obras —el teatro atribuido al Lunarejo: *El rapto de Proserpina* y *El hijo pródigo*— son obras literarias pensadas y formuladas en quechua, el mismo caso de los cánticos de Jerónimo de Oré. El caso del manuscrito de Huarochirí, a pesar de ser el contexto de su composición el mundo de la lucha contra las idolatrías, es excepcional, puesto que nos ofrece el único documento colonial concebido para rescatar la cosmovisión de los antiguos pobladores de una provincia andina específica. Ciertamente, hay una obra maestra como los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Sin embargo, esta obra escrita en exilio y con cierta intención hagiográfica en lo tocante al pasado incaico refleja más bien los criterios de un mundo donde predominan los criterios de la cultura colonial y cristiana.

Mucho se puede aprender sobre los cultos y la historia de los territorios dominados por los incas gracias a las primeras crónicas coloniales; sin embargo, la visión que evocan siempre padece de la deformación de la reinterpretación lingüística de las creencias y de la orientación cristiana de sus autores. Lo excepcional del manuscrito de Huarochirí —único en su género en el mundo suramericano— es el hecho de haber sido formulado en un idioma —‘la lengua general o del ynga’— que a pesar de reflejar la sociedad mestiza o de contacto de los primeros doscientos años de la época colonial, todavía conservaba el valor antiguo de varios términos de la religión precristiana. Expresaba el conocimiento *desde el interior* de un universo que los cronistas conocían exclusivamente por medio de la traducción. Nos parece que por esos motivos es esencial que el manuscrito de Huarochirí sea leído y estudiado por las nuevas generaciones escolares y encuentre la posición central que merece en el campo literario andino.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1951 [1586]). *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los Indios del Perú llamada Quichua*. Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras, UNMSM.
- Arguedas, José María (traductor) (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (?1598?)*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.
- Castillo, Pedro de, & Gaspar de Montalvo (1609). *Carta annua 1609*. Fondo Gesuitico N°1488, 11, 9. Mission a Indios Idolatras en la Comarca de Lima; Archivo Romano de la Sociedad de Jesús.
- Durston, Alan (2007). Notes on Authorship of the Huarochiri Manuscript. *Colonial Latin American Review*, 16(2), 227-241.
- González Holguín, Diego (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Taylor, Gerald (2013). «El manuscrito quechua de Huarochirí, obra literaria de autor anónimo». Conferencia dada en el marco del simposio internacional *El manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608*. Lima: PUCP.

LITERATURA ORAL EN LOS ANDES Y LA AMAZONÍA

Juan C. Godenzi
Université de Montréal

Nicolas Beauclair
Université de Sherbrooke

Al hablar de *tradición oral* se hace referencia a testimonios hablados y cantados que se transmiten en cadena, en el eje del tiempo y del espacio. Desde un punto de vista formal, las tradiciones pueden ser más o menos convencionalizadas: en algunas predomina la *iteración*, es decir la repetición de fórmulas fijas y memorizadas, como es el caso de los poemas, himnos y canciones; en otras, en cambio, se da más cabida a la *alteración*, es decir a la recreación de la tradición y a su relativa libre transmisión, como es el caso de los relatos míticos, leyendas y cuentos. En todo caso, cualquiera que sea su grado de convencionalidad, tales formas discursivas solo adquieren su pleno sentido al inscribirse en un contexto particular dentro del cual los individuos y las comunidades problematizan sus relaciones ecológicas, socioeconómicas, y ético-políticas.

En sociedades donde no ha existido un mayor desarrollo de la escritura alfabética, las tradiciones se guardan en la memoria de los hablantes y se difunden principalmente en forma oral. Ahora bien, cuando por diversos fines surge la necesidad de registrarlas en algún soporte externo, se suele recurrir a la escritura alfabética. De ahí que hayan surgido términos como 'literatura oral' o 'literatura de fuente oral' para dar cuenta de esta mediación alfabética de la oralidad. En lo que sigue, nos ocuparemos de la literatura oral de los pueblos y comunidades de los Andes y la Amazonía del Perú, señalando primero textos o repertorios que la han registrado y, luego, intentando una lectura articulada que permita, al menos parcialmente, comprenderla mejor.

1. REGISTROS ESCRITOS DE LA ORALIDAD

El interés por las tradiciones orales indígenas de parte de los ‘foráneos’ (conquistadores, cronistas, misioneros, etcétera) se ha manifestado desde los inicios de la irrupción europea en América. En algunos casos, conocer tradiciones con el propósito de denigrarlas era una de las maneras de justificar la empresa de evangelización, conquista y colonización de los pueblos amerindios. En otros casos, sin embargo, la fascinación y el deseo de ‘conservar’ una huella de su existencia condujo a describir y recopilar fragmentos de esas tradiciones, aunque pasándolas por un lente interpretativo deformante al traducirlas y comentarlas. Así, nos encontramos con escritos coloniales, sobre todo crónicas y relaciones, que incluyen en sus páginas algunas tradiciones orales indígenas ancestrales que seguramente están bastante transformadas, ya que son contadas por personas que no forman parte de las culturas indígenas y, además, porque estas últimas estaban en pleno proceso de transculturación a causa del contacto con los españoles y la religión cristiana. En los Andes, esos testimonios escritos conciernen principalmente a los incas y provienen tanto de españoles y mestizos como de indígenas. En la Amazonía, donde el contacto fue más tardío y difícil, esos testimonios coloniales de las tradiciones orales indígenas no son tan numerosos. Solo varios siglos más tarde, en el XX, aparece el interés antropológico por los pueblos indígenas y sus tradiciones orales; y muchos historiadores, etnólogos y lingüistas emprenden el paciente trabajo de recolección, transcripción y traducción de los testimonios orales. En lo que sigue, presentamos las principales fuentes escritas de tales tradiciones orales andinas y amazónicas, tanto de la época colonial como del tiempo presente.

1.1 Época colonial

Betanzos, Cieza, Molina y Sarmiento de Gamboa

Empecemos con las fuentes escritas por cronistas españoles. Juan de Betanzos, quien acompañó a Francisco Pizarro en su campaña, aprendió la lengua quechua y fue uno de los primeros en escribir una crónica amplia sobre la historia del imperio inca con el título de *Suma y narración de los Yngas* [¿1551?]. Aunque se dedica principalmente a describir la sociedad inca en sus diversos aspectos (políticos, económicos, religiosos, etcétera), Betanzos nos da a conocer algunos fragmentos de la tradición oral, sobre todo leyendas y cantares. Así, por ejemplo, fue el primero en relatar la leyenda de los hermanos Ayar, que cuenta el origen del Imperio inca, o el mito según el cual la divinidad Contiti Viracocha salió del lago Titicaca para luego adentrarse en el mar, sugiriéndose así el carácter acuático de Viracocha¹; igualmente, nos da a conocer un

¹ Sobre la base de un análisis crítico de las fuentes, Itier (2013) muestra que la divinidad inca Viracocha es el océano sobre el cual se sostiene la tierra.

cantar fúnebre que se atribuye al inca Túpac Yupanqui. Si bien no son muchos, estos ejemplos de la tradición oral inca son de un valor inestimable. Otro cronista español fue Pedro de Cieza de León, conocido por su *Crónica del Perú* [1553] (ver Fossa en este volumen). Usando ampliamente fuentes históricas orales, sobre todo testimonios de orejones —personajes de la nobleza inca—, relata la historia inca de manera bastante detallada junto con descripciones geográficas, ecológicas y botánicas. Al igual que Juan de Betanzos, relató mitos y leyendas incaicos, incluido el mito de los hermanos Ayar.

Cristóbal de Molina «el Cuzqueño»² fue un sacerdote que trabajaba en Cusco, en contacto próximo y continuo con la población quechua. Escribió un libro llamado *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* [¿1575?] en el cual da a conocer mitos incaicos, en su parte de fábulas; y unas oraciones a Viracocha, en la parte de ritos. En este último caso, estas oraciones, que incluso tienen partes en quechua, son probablemente solo una traza de la tradición oral incaica, ya que habrían pasado por el filtro interpretativo de los evangelizadores, que las recuperaron y utilizaron seguramente con fines catequísticos. Un hecho interesante es que durante mucho tiempo el texto de Molina fue conocido de manera más bien indirecta, y se usó como fuente en obras de otros autores como Bernabé Cobo. Recién en el siglo XIX el libro fue publicado por primera vez en una traducción inglesa hecha por Clements R. Markham.

Pedro Sarmiento de Gamboa fue el ‘cosmógrafo’ oficial del virrey Toledo y escribió su *Historia de los Incas* [1572] por mandato de este. Con la particularidad de haber pasado por un proceso de ‘aprobación oficial’ de parte de las autoridades virreinales, tomando como ‘verificadores’ a representantes de los ayllus descendientes de los Incas, Gamboa, como los cronistas anteriores, relata algunos mitos incaicos, aunque de manera fragmentaria.

Garcilaso de la Vega, Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti y el autor del *Manuscrito de Huarochiri*

En cuanto a los cronistas peruanos, nos referimos primero al mestizo Inca Garcilaso de la Vega. Nacido de la unión de un padre español y una madre proveniente de la nobleza inca, Garcilaso pasó la mayor parte de su vida en España, pero fue educado por su madre en Cusco durante los primeros años de su vida. Sus obras, que son de las más estudiadas, nos dan a conocer el Imperio inca, sus costumbres, su religión, etcétera, particularmente en los *Comentarios reales de los Incas* [1609].

² Durante mucho tiempo se designaba a Molina como mestizo, pero investigaciones más profundas sobre el personaje confirmaron su origen español (Urbano, 2008). Sin embargo, por haber estado ‘penetrado’ por la cultura andina, se le podría considerar como ‘mestizo cultural’.

Al lado de una cantidad importante de información histórica, Garcilaso presenta algunos relatos, como el de la salida de Mama Oello y Manco Cápac del lago Titicaca, que es uno de los mitos fundacionales de la sociedad incaica.

Tenemos, luego, a tres cronistas pertenecientes a la cultura andina y cuyos testimonios brindan un acceso privilegiado —aunque limitado y a veces cuestionado— a la tradición oral. Se trata de Felipe Guaman Poma de Ayala, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y el autor anónimo del *Manuscrito de Huarochiri*. Si los dos primeros se dedican sobre todo a narrar la historia inca, el autor del *Manuscrito* nos introduce en las tradiciones de otros pueblos que se incorporaron al Imperio inca durante su expansión. Las obras de estos tres cronistas «contienen informaciones y testimonios excepcionalmente profusos y valiosos sobre el pasado colonial y prehispánico de los Andes centrales y sobre los idiomas vernaculares antiguos, el quechua sobre todo» (Duviols, 1993, p. 9). Una de las particularidades de estas obras es que fueron escritas en plena campaña de extirpación de idolatrías, expresando adhesión a la nueva religión, pero no despojándose del todo de la antigua. Se podría decir que estas obras terminaron ayudando a preservar la memoria indígena en lugar de destruirla.

Felipe Guaman Poma de Ayala escribió una crónica de una extensión impresionante —cuenta con 1189 folios y 398 dibujos— titulada *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Está dividida en 35 capítulos e incluye una introducción, índice y conclusión. Guamán Poma conceptualizó su obra como una carta dirigida al rey Felipe III de España. La crónica está escrita en español, pero cuenta con algunos pasajes en quechua y en aimara. El autor recorre la historia de los Andes entrelazándola hábilmente con la historia cristiana del mundo; y, al hacerlo, cuenta mitos y reproduce rezos incaicos.

Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua es un autor del cual no se sabe mucho, ya que la única información disponible se encuentra dentro de su *Relación deste antiguo Reino del Perú* [¿1613?]. Sin embargo, según lo que afirma él mismo, formó parte, desde niño, de las redes de transmisión de la tradición oral. La obra de Pachacuti Yamqui describe en su mayor parte la historia del pueblo inca desde sus orígenes hasta los principios de la conquista española; igualmente, presenta unos dibujos, entre ellos el famoso dibujo cosmológico que supuestamente se encontraba en la pared del templo Coricancha en Cusco, y unas oraciones a Viracocha, escritas en quechua. Algunos términos léxicos de las oraciones de Santa Cruz Pachacuti están fuertemente influidos por cambios semánticos dados por el contexto colonial misionero (Itier, 1993); de ahí su valor en tanto textos de la tradición oral andina en el entorno de la colonización y de la evangelización.

Por su parte, el autor del *Manuscrito de Huarochirí* logra reunir los antiguos mitos, ritos y tradiciones de la región de Huarochirí, en el actual departamento de Lima. Esto no significa que se trate de una transcripción literal de la tradición oral, sino más bien de una mediación literaria que permite cierto acceso a ella (ver Taylor en este volumen). La necesidad de poner por escrito las tradiciones, evitando así que se pierdan, queda registrada ya en la introducción de la obra, cuando el escribiente «compara la vitalidad de las tradiciones que mantienen los españoles sobre su poderío antiguo —gracias a lo escrito— con el olvido en que siguen cayendo las tradiciones indígenas» (Taylor, 1993, pp. 5-6).

Adicionalmente, cabe mencionar que existen documentos jurídicos, principalmente pleitos, que reproducen fragmentos de la tradición oral, en su mayoría rezos, que sirvieron de pruebas durante los procesos. Se puede mencionar, por ejemplo, las oraciones en quechua contenidas en los procesos de idolatría de la región de Cajatambo, que fueron publicados por Duviols en 1986. Itier (1992) retoma esas oraciones, revisa su transcripción y hace un estudio crítico. Quedan todavía por descubrir más testimonios de la tradición en este tipo de documentos.

Del lado de la Amazonía, nos encontramos con diversas obras que relatan la penetración en la región y el contacto con sus pueblos, y que describen la geografía, la flora y la fauna. Muchos de los cronistas que escriben sobre la Amazonía, en particular los misioneros jesuitas y franciscanos, incluyen, aunque de manera dispersa, algunos mitos y leyendas. Tal es el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo, Toribio de Ortiguera e incluso Pedro de Cieza de León, quien evoca narraciones de los pueblos amazónicos en su *Crónica del Perú* (Pérez, 1989, p. 41). Sin embargo, lo que nos dan a conocer estos cronistas es fragmentario y, particularmente en el caso de los misioneros, aparece reinterpretado, pues se aplica muchas veces el filtro cristiano occidental que altera lo que se cuenta, comentando y ofreciendo juicios negativos sobre lo contado. Entre las fuentes coloniales más conocidas se encuentra la *Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas* (1542) del dominico Fray Gaspar de Carvajal, quien participó en la primera expedición de Francisco de Orellana al Amazonas y la relató poco tiempo después (Carvajal, Almesto & Rojas, 1986). Este documento, en el que aparecen mitos de las Amazonas y de El Dorado, ha servido de inspiración a varios novelistas contemporáneos, como es el caso de Leopoldo Benites con *Argonautas de la selva* (1945) y de Demetrio Aguilera Malta con *El Quijote de El Dorado* (1964).

1.2 Época moderna

Si bien algunos escritores dieron a conocer tradiciones orales populares, como fue el caso de Ricardo Palma con sus *Tradiciones peruanas*, son más bien los antropólogos y etnólogos de los siglos XX y XXI los que han hecho un valioso trabajo de recopilación de la tradición oral de los pueblos andinos y amazónicos. En este sentido, podemos diferenciar entre, por un lado, los autores que se interesan más bien por el folclor peruano de raíz popular y que compilan, a veces adaptándolos con un lenguaje más poético³, relatos que no provienen necesariamente del horizonte cultural andino-amazónico; y, por otro lado, los que transcriben y traducen testimonios de informantes de comunidades andinas o amazónicas de manera casi literal. En el primer grupo se encuentran obras como *Leyendas y supersticiones amazónicas*, de Juan Barboza (1881); *Tarmapap Pachahuarainin / Fábulas quechuas*, de Adolfo Vienrich (1906); *Ayahuasca, Mitos y leyendas de Amazonas*, de Arturo Burga Freitas (1938); el famoso libro *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, de José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos (1947), que se esfuerza por difundir una serie de relatos provenientes de la costa, de la sierra y de la Amazonía; y las compilaciones póstumas de la obra de Ciro Alegría como *El sol de los jaguares* (1980) y *Fábulas y leyendas latinoamericanas* (1983). Igualmente, a partir de 1940, los estudios folclóricos de Efraín Morote Best son decisivos y su estudio *Aldeas sumergidas* (1953) se convierte en una referencia clave. Además de estas obras, que nos dan a conocer principalmente textos narrativos, tenemos otras que difunden más bien la tradición poética cantada; entre ellas cabe destacar *Canto kechwa* (1938) y *Poesía quechua* (1966), de José María Arguedas; así como *La sangre de los cerros / Urqukunapa yawarnin*, de los hermanos Montoya (1987).

En el segundo grupo podemos encontrar una gran cantidad de antropólogos que graban y transcriben relatos o cantos particulares para difundirlos, analizarlos o ilustrar los estudios etnográficos que realizan. Nos limitamos aquí a nombrar los que nos parecen ser los más importantes. En la región andina son notables las publicaciones hechas sobre la tradición oral por parte del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC) y las del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Entre tales publicaciones cabe destacar las siguientes: *Kay Pacha* (Gow & Condori, 1976), que reúne narraciones de la comunidad de Pinchimuro, en el Cusco; *Gregorio Condori Mamani* (Valderrama & Escalante, 1977), que representa «un discurso quechua sin fronteras, a la vez individual y colectivo» (Lienhard, 1997, p. xi);

³ Hay que mencionar, igualmente, que la tradición oral ha tenido un impacto en el trabajo narrativo (novelas y cuentos) de notables autores peruanos como es el caso de José María Arguedas, Ciro Alegría y Mario Vargas Llosa.

Nosotros los humanos / Nuqanchik runakuna (Valderrama & Escalante, 1992), que recoge los testimonios de dos comuneros abigeos de la provincia de Cotabambas (Apurímac), en los que se inserta «un enorme caudal de ‘historias’ y de cantos quechuas bien diferentes de cuantos se habían publicado hasta esa fecha» (Lienhard, 1997, p. xi); *La doncella sacrificada* (Valderrama & Escalante, 1997), que representa un diálogo múltiple entre las comunidades agricultoras y ganaderas del valle del Colca, en Arequipa, inmerso en un mundo más amplio en el cual se mezclan la historia precolonial, colonial y moderna (Lienhard, 1997, pp. xi-xii); *Eros andino / Alejo Khunku willawanchik* (Chirinos & Maque, 1996), que reúne, en tres versiones (castellano, quechua normalizado y quechua dialectal), cincuenta relatos de las alturas de Caylloma (Arequipa) en los que se cuenta la problemática de la tierra, la vida, aventuras y amores de Alejo Khunku, campesino, vendedor ambulante y dirigente político del pueblo de Tuti; *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región de Cuzco* (Itier, 2007), que recopila, traduce y analiza cuidadosamente una buena cantidad de relatos en la región del Cuzco, a veces comparando las versiones de diferentes informantes; *Huarochirí: 400 años después* (Ortiz Rescaniere, 1980), que muestra la pervivencia y vitalidad de la tradición oral huarochirana, pues algunas de las narraciones que presenta son versiones contemporáneas de relatos que aparecen en el manuscrito colonial.

Del lado de la Amazonía, cabe destacar la labor del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), dedicado desde hace más de cuarenta años a publicar una gran variedad de libros entre los cuales se encuentran varios títulos que recopilan las tradiciones orales de diversos pueblos amazónicos, como es el caso de Chumap y García-Ruendeles (1979) y Guallart (1958; 1989) sobre los awajun; Alegre (1979) sobre los matsigenkas; García Rivera (1993) sobre los shipibo-conibos; y «*Yáunchuk*» *Wampisá aujmattairi*, tomo I y II (anónimo, 1993; 1994), sobre los wampis. En esa misma línea, se encuentra Publicaciones CETA – Iquitos, que publicó *Nosotros los napu-runas. Napu runapa rimay. Mitos e historia* (Mercier, 1979).

Además, entre otros autores que recopilan relatos de la tradición oral amazónica peruana, principalmente mitos, podemos mencionar a Jordana Lagunas (1974) sobre los awajun; d’Ans (1975) sobre los cashinahuas; Chavarría (1984) sobre los ese ejas; Anderson (1985-1986) sobre los ashánincas; y Pierrette Bertrand-Ricoveri (2010) sobre los shipibo-conibos. Del lado de los cantos sagrados⁴ destaca *Cantos de sanación de la ayahuasca* (2005) del curandero Senen Pani, guardián de la tradición amazónica shipiba relacionada con la planta ayahuasca.

⁴ Las obras que se dedican únicamente a la recopilación de cantos amazónicos son casi inexistentes; estos son más bien reproducidos para apoyar trabajos, en su mayoría etnográficos, sobre las culturas amazónicas. Tal es el caso de Guallart (1989), Surallès (2009) y Favarón (2012).

2. HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA LITERATURA ORAL

Como todo acto de habla, los testimonios de la tradición oral se encuentran atravesados por al menos tres tipos de relaciones contextuales:

1. Algunas son intertextuales: la creación literaria oral, al proceder por expansión, combinación y transformación de textos previos, hace que toda narración remita a su auditorio a otros relatos que le son más o menos conocidos y en relación con los cuales una narración adquiere su especificidad y señala su intención. El narrador se esfuerza por hacer vivir paradigmas, innovando dentro de la continuidad de lo que piensa que es el contenido del cuento o reorganizando estos paradigmas para adaptarlos mejor a un nuevo contexto.
2. Otras relaciones son referenciales: la creación literaria oral manifiesta una voluntad de llevar al lenguaje experiencias de orden social, económico, etcétera, que dan forma a las imágenes que construyen los textos y la intriga misma. Los relatos contribuyen a su vez a configurar la experiencia social y son, para sus destinatarios, una guía para comprender y afrontar ciertas situaciones.
3. Otras, finalmente, son interpersonales: el narrador modela su relato de acuerdo a la relación específica que tiene con su(s) destinatario(s) y lo que quiere decirle(s) (Itier, 2007, pp. 15-16).

Evidentemente, estas relaciones contextuales responden a la dinámica de la oralidad y, en este sentido, adquieren fuerza interpretativa cuando todavía forman parte de la cadena de transmisión de los relatos. De ahí que el transcriptor y analista de relatos proveniente de la tradición oral tenga que hacer un esfuerzo para reconstituirlas, ya que muchas veces no es un miembro habitual de dicha tradición. Por esta razón, en el análisis que presentamos a continuación son sobre todo las relaciones referenciales las que servirán de real fuerza interpretativa de los relatos. En cuanto a los cantos, además de las relaciones contextuales nos interesarán los recursos propiamente poéticos a los que recurren.

2.1 Literatura oral andina

El extenso territorio andino está habitado por una gran diversidad de pueblos y familias lingüísticas; y ahí la vida se encuentra fuertemente marcada por la necesidad de intercambios entre los diversos pisos ecológicos. Por eso, a pesar de los conflictos y tensiones que puedan existir entre esos pueblos, unos no pueden prescindir de los otros y se encuentran así compelidos a instaurar una política y ética de sus mutuas relaciones. En este sentido, muchos relatos ilustran estas dinámicas poniendo en escena a protagonistas típicos del mundo andino, no solo grupos humanos, sino también animales y divinidades.

El zorro: mensajero divino y doble del pastor andino

El relato *El Zorro celestial*, recogido y analizado por César Itier, se encuentra bastante difundido «a lo largo de un vasto territorio que se extiende desde el centro norte del Perú hasta el desierto de Atacama y el noroeste argentino» (Itier, 2007, p. 107). Su protagonista, el zorro, es uno de los animales más corrientes en la mitología andina y es una figura ambigua, temida y admirada. En efecto, es un depredador que causa la muerte y desaparición frecuente del ganado, pero a la vez es un animal admirado por su astucia y considerado «un enviado de la divinidad o, más exactamente, como un intermediario» (p. 313). Itier subraya el hecho de que el nombre quechua del zorro *atuq* es muy próximo a la palabra *watuq* (adivino) y que el zorro puede conocer de antemano las intenciones de los humanos y, por eso es muy difícil ponerle una trampa. Además, como se puede apreciar en el quinto capítulo del *Manuscrito de Huarochiri* (Taylor, 1999), parece ser una especie de mensajero del mundo divino y se considera a menudo como un animal que puede predecir si la temporada agrícola será buena o mala según el tipo de gritos que emita. Así, si los campesinos lo tratan con respeto, el zorro resulta un aliado que puede cuidar el ganado y transmitir mensajes, mientras que si se lo insulta, entonces ataca y mata el ganado (Itier, 2007, p. 111). He aquí un resumen del mito:

En ausencia de su marido, una mujer se hace ayudar por un adolescente para cosechar su campo de oca y luego lo hace dormir en su casa. Le propone instalarse en varios puntos del único ambiente de vivienda, pero el adolescente se niega bajo el pretexto malicioso de que después podrían darle el nombre de cada uno de esos lugares. Finalmente, la mujer lo acepta en su cama y se acuesta con él. Su marido regresa en medio de la noche y toca la puerta. Al percatarse de que el pene de su amante se ha quedado atracado en su vagina, la esposa se lo corta. El adolescente, que no es sino un zorro, se escapa aullando. La esposa hace creer a su marido que un perro había entrado a la casa. Al día siguiente, bota el pene del zorro en el campo. El animal lo encuentra e intenta en vano pegárselo. Finalmente, es el cóndor quien, con sus excrementos, logra fijárselo.

El zorro suplica al cóndor que lo lleve con él a un banquete que tendrá lugar en el cielo. Aunque reticente, el cóndor acepta, pero el zorro no cumple con quedarse quieto debajo de la mesa y se va a correr por todas partes. Todavía se le puede ver en la Vía Láctea: es la «nube negra» del Zorro Celestial (*Hanaqpacha Atuq*). Una vez terminado el banquete, el cóndor abandona al zorro en el cielo. Este último trenza una larga cuerda, que suspende hacia la tierra. Mientras baja, insulta a una bandada de loros que pasan cerca. Estos amenazan con cortar la cuerda, por lo que el zorro promete no volver a molestarlos. Sin embargo, los insulta en dos oportunidades más. Finalmente, los loros cortan la cuerda y el zorro cae hacia la tierra,

pidiendo a gritos a los hombres que tiendan un paño precioso para amortiguar su caída. En vez de eso, colocan en el suelo piedras cortantes y espinas. El zorro se estrella sobre ellas y sus excrementos se dispersan por toda la tierra. Los zorros de hoy en día provienen de estos excrementos (Itier 2007, pp. 107-108).

Podemos distinguir tres momentos en este relato: el primero cuenta la relación del Zorro, que tiene forma humana, con la mujer; el segundo cuenta su estancia en el cielo con el cóndor; y el tercero su bajada hacia la tierra y su caída final. Itier explica que, en este mito, el Zorro es una especie de doble del pastor andino y actúa según las características estereotipadas que los habitantes del valle atribuyen a los habitantes de la puna. Es decir, los pastores bajan al valle en el tiempo de las cosechas para ofrecer su ayuda y, al encontrarse hambrientos y turbulentos, comen mucho, se emborrachan, seducen o enamoran a las mujeres y perturban las fiestas rituales. Detengámonos ahora en cada uno de los momentos. En el primero, el Zorro simboliza la movilidad estacional del pastor en el momento de la cosecha, así como una conducta inmoderada. Al mismo tiempo, vemos el carácter excepcional del Zorro, que tiene una gran vitalidad y sigue teniéndola incluso cuando su cuerpo está dislocado.

El segundo momento ilustra la relación entre la tierra y el cosmos, al mismo tiempo que la que se da entre la puna y el valle. Primero tenemos al Zorro que va al cielo y se convierte en una constelación, mostrando su lugar importante en la cosmogonía andina; y, segundo, tenemos el banquete en el cielo que puede representar el banquete ritual que sigue a las cosechas. En los dos casos, el Zorro tiene una conducta inapropiada y, por ello, se convierte en la *nube negra* de la Vía Láctea y es abandonado por el cóndor, animal muy respetado en los Andes. Tanto en un nivel cosmológico como social, se nos ilustra la necesaria 'relacionalidad' entre los diferentes pisos ecológicos y cósmicos, pero, como en el momento anterior, es una ejemplificación negativa, ya que el Zorro actúa de manera inapropiada. La 'relacionalidad' entre estos pisos exige cierto grado de reciprocidad y de respeto, que se concretan por medio de ofrendas al mundo sagrado y a través de intercambios de bienes y servicios entre los habitantes de la puna y el valle. En el tercer y último momento del mito, el zorro tiende un puente entre el cielo y la tierra, pero por su impertinencia se le corta y cae. Aquí, uno se encuentra con esta figura ambigua del zorro, como se ha mencionado anteriormente: los hombres lo castigan poniendo piedras cortantes y espinas en el suelo donde cae, pero su gran vitalidad se convierte en fertilidad. En el resumen de Itier presentado más arriba, el Zorro original se convierte en todos los zorros actuales, pero Itier menciona que, en otras versiones del mito, el Zorro se convierte en las plantas cultivadas por los hombres. Este segundo final, ilustra aún mejor la figura importante del zorro, su carácter sagrado y fértil, y la complementariedad entre los diferentes estratos del cosmos: «El mito explica a sus destinatarios que la situación

de los habitantes de la puna con respecto a sus vecinos del valle es semejante a la del Zorro [...] no deberán portarse como el Zorro sino entrar en una relación de reciprocidad con sus vecinos» (Itier 1997, 327).

De manera más o menos explícita, el relato del *Zorro celestial* ejemplifica las diferentes relaciones contextuales de las cuales habla Itier. El mito del Zorro tiene seguramente relaciones intertextuales, ya que sus protagonistas animales son frecuentes en los relatos andinos y, como lo menciona Itier, el primer momento de la versión que transcribe es a veces un relato independiente, lo que muestra la flexibilidad y las relaciones que puede haber entre relatos. Las relaciones referenciales son más evidentes al trasponer situaciones sociales al mundo mítico, utilizando este último como estanque de sentido para las reglas de comportamiento social. Las relaciones interpersonales no son explícitas, pero podemos imaginar muy bien que este relato se transmitía, o transmite en la actualidad, en situaciones particulares a un público específico. A través de este relato, se puede entender la gran importancia de las relaciones de reciprocidad para los habitantes de los Andes y cómo la literatura oral sirve de soporte a la transmisión de tradiciones tanto simbólicas como prácticas.

Harawi o canto del amor contrariado

Entre las tradiciones orales cantadas en los Andes se encuentra el *harawi*, canto de amor y sufrimiento, de orfandad y privación. Su difusión es extensa en el tiempo y el espacio. Tenemos registros de estos cantos ya en la temprana época colonial, en particular en la *Corónica* de Felipe Guamán Poma de Ayala (Husson, 1985). En la actualidad tienen plena vigencia y aparecen, por ejemplo, en la antología de cantos de los hermanos Montoya (1987). Su difusión geográfica va más allá de las fronteras nacionales, incluyendo regiones andinas de Ecuador, Bolivia Chile y Argentina. La versión que presentamos a continuación procede de Vengoa Zúñiga, quechuahablante de la región de Sicuani, en el departamento de Cusco:

*Ch'ullalla sarachamanta,
ch'ullalla triguchamanta,
mikhuk masichallay maypiñataq kanki,*

mikhuk masichallay maypiñataq kanki.

*Profundo como el abismo,
inmenso como los mares,
así es el cariño que yo te profeso,
así es el cariño que yo te profeso.
Urqupi raki rakicha,*

De un solo granito de maíz
de un solo granito de trigo,
compañerito con quien solía comer
¿y dónde estás tú?

compañerito con quien solía comer
¿y dónde estás tú?

Profundo como el abismo,
inmenso como los mares,
así es el cariño que yo te profeso,
así es el cariño que yo te profeso,
Helecho, helechito del cerro

<i>mayupi ch'ulla challwacha,</i>	único pececito del río,
<i>imanispallaraq rakinayukusun,</i>	¿Qué diciendo nomás nos separaremos?
<i>hayk'a nispallaraq saqinayukusun.</i>	¿Cómo nomás nos dejaremos?
<i>Qaqapi pichiwachatapas,</i>	Al pajarito de la roca,
<i>mayupi challwachatapas,</i>	al pececito del río,
<i>puriyyá tapukamuy sapallay kasqayta,</i>	anda y pregúntales de mi soledad,
<i>phawayyá tapukamuy ch'ullallay kasqayta.</i>	corre y averigua de mi desamparo.

(Godenzzi & Vengoa Zúñiga, 1995, pp. 162-163).

Este *harawi* expresa el sufrimiento de la separación del ser querido con el cual, en el inicio, se compartía la vida y se constituía una díada primordial. Una relación dialógica atraviesa todo el texto: un 'yo' se dirige a un 'tú', aunque este está ausente. La apertura al otro aparece como una condición primordial de toda persona. La elaboración textual utiliza varios recursos estilísticos típicos de la lírica quechua, tales como la repetición, los dobles semánticos y los paralelismos gramaticales (ver Mannheim en este volumen). Así, por ejemplo, la primera estrofa usa un doblete semántico en los dos primeros versos sobre la base del par léxico *sara* 'maíz' y *trigu* 'trigo'. Los dobles semánticos constituyen un recurso estilístico que cambia un tema léxico por otro semánticamente relacionado en una secuencia idéntica a la otra (Husson, 1985, p. 359; Mannheim, 1986, p. 52). En el presente canto, este doblete expresa la unidad en la que vivía antes la pareja. Luego, se formula una pregunta por el destino del ser amado desaparecido que usa la repetición para subrayar la intensidad de la interrogación. Los paralelismos gramaticales, por su parte, repiten el mismo modelo de construcción gramatical en las que algunas raíces o temas léxicos se sustituyen, pero sin relación semántica entre ellos. Tenemos varios ejemplos en la canción: en los dos primeros versos de la segunda estrofa en español y en los dos primeros versos de la tercera y cuarta estrofa.

Es interesante observar la manera en que la situación de contacto lingüístico entre el quechua y el español se ha convertido aquí en nuevo proyecto estético: una estrofa entera de la canción está en español, no con el fin de ofrecer una traducción, sino de continuar el hilo discursivo a través de la alternancia de códigos; una palabra quechua (*sara* 'maíz') y una palabra castellana equivalente por compartir el mismo dominio de experiencia (trigo) sirven para construir el paralelismo semántico tradicional de la poesía quechua. Así, a través de estos diversos recursos, una inmensa población que vive en los Andes puede distanciarse de su rutina cotidiana y adentrarse en ese espacio íntimo donde se siente el embrujo del lenguaje que expresa sus ilusiones y desconsuelos, sus amores y sufrimientos (Godenzzi & Vengoa Zúñiga 1995, p. 162).

2.2 Literatura oral amazónica

La Amazonía presenta una gran diversidad lingüística y cultural. Además de algunas variedades de quechua, existen alrededor de cuarenta lenguas que son habladas por aproximadamente 400 000 personas. Esas lenguas pertenecen a alguna de estas familias lingüísticas: arabela, arahuaca, bora, cahuapana, candoshi-shapra, harakmbut, huitoto, awajun-wampis, pano, peba-yagua, simaco, tacana, ticuna, tucano, tupi-guaraní y záparo. De igual modo, las cosmovisiones pueden variar bastante de una familia lingüístico-cultural a otra. Por ejemplo, Dávila Herrera y Macera Dall'Orso (2001) indican que en las cosmovisiones amazónicas del Perú, todos los pueblos tienen una visión del universo que se divide en diversos mundos o espacios. Según el pueblo y el entorno en el que vive, el universo puede estar dividido en tres mundos (awajun, wampis, kandozi, etcétera) o aun llegar hasta nueve (shawi). Estas diferencias en las cosmovisiones se traducen también en los mitos y, entonces, los relatos de la tradición oral resultan muy diversos. Sin embargo, esto no impide que ciertos temas y figuras sean recurrentes en casi todos estos pueblos, como es el caso de los seres y sociedades acuáticas, o de la presencia de los animales, de la caza, o de las relaciones entre diversos elementos del entorno ecológico y del espacio sideral. Así, pues, las cosmologías comparten nociones semejantes:

«[...] existe un pensamiento amazónico forjado tanto por el origen común que une a todos estos pueblos, como por los flujos de personas, técnicas y saberes que desde siempre han circulado entre ellos, como en toda colectividad humana. [...] La comunicación entre los pueblos amazónicos pasa a través de los ríos que son la vía de transporte por excelencia. [...] No es de extrañar que los personajes más comunes en todas estas cosmologías sean precisamente la gente de las aguas, llamadas *yaco runa* en quechua, *tsungki* en aguaruna, kandozi o shuar, *iwikatíha* en arawete de la Amazonía brasileña oriental. La creencia en una sociedad subacuática es compartida por todos los pueblos de la cuenca amazónica. Todos están de acuerdo en que esta población subacuática aparece con la gran inundación o el diluvio, que sumergió la tierra en los tiempos míticos, tema muy difundido en los mitos de fundación de las culturas amazónicas. Las gentes que vivían entonces se transformaron en caimanes, en paiches, en lobos de río y en las otras especies de gran tamaño que pueblan actualmente el fondo de las aguas» (Surallès 2001, pp. 277-278).

Caza y parentesco

Si bien el intercambio existe en la práctica de los pueblos y comunidades amazónicas, este suele darse en un marco fuertemente marcado por la caza, actividad central de la vida en la selva. Muchos relatos míticos amazónicos hacen alusión a esta actividad.

Tomemos un relato de la mitología de los candoshi, presentado y analizado por Surallès (2009, 200):

En otro tiempo, un hombre llamado *Mallansi*, Ciervo, quería construir una casa; encontró un terreno llano, ideal para construir una vivienda y empezó el desbroce sin dudar. Un poco más tarde, se internó en el bosque para cazar. Ese mismo día, un hombre llamado *Tomoz*, Jaguar, estaba también buscando un sitio para levantar su casa. Llegó por casualidad al terreno desbrozado por *Mallansi* y se preguntó: «¿Quién ha despejado este terreno?». Aprovechando la ocasión, empezó a levantar los pilares. A continuación *Tomoz*, hambriento, se fue al bosque a buscar alguna pieza de caza. Entre tanto, Ciervo volvió a su terreno y encontró los pilares bien plantados. Se preguntó: «¿Quién me ha ayudado?». Sin darle mayor importancia, siguió montando el armazón del tejado y luego se volvió a marchar al bosque. Jaguar, a su vuelta se sorprendió de encontrar el armazón ya preparado pero prosiguió el trabajo, cubriendo el tejado con palmas. Así que a la tarde, Ciervo y Jaguar al volver a la casa para descansar se encontraron allí. «¿Quién eres tú? ¿De dónde vienes?» se preguntaron el uno al otro. De este modo, comenzaron a congeniar. Al día siguiente, se fueron a cazar cada uno por su lado. El primero en volver fue Jaguar. Había abatido un *mallansi chobirimashi* (*Mazama americana*, literalmente, un ‘cervato rojo’). Apenas lo hubo cocinado, ofreció a Ciervo diciendo: «Ven, amigo mío, ¡vamos a comer!». Ciervo se acercó y miró la comida. La rechazó con un pretexto: «Es mejor que comas tú solo porque es carne de mi propia carne». Jaguar replicó: «De acuerdo, comeré solo, pero creía que querías compartirlo conmigo». Al día siguiente, se fueron juntos al monte. A mitad de camino, se separaron cada uno por su lado. Ciervo encontró un viejo jaguar. No sabe cómo, Ciervo consiguió matarlo, quizá con la pezuña. La verdad es que mató al viejo jaguar y lo transportó hasta su casa. Cocinó esta presa e invitó a su amigo Jaguar a compartir la comida. Jaguar se excusó diciendo: «Es mejor que comas solo». Después de haber terminado su comida pantagruélica, Ciervo, satisfecho se durmió profundamente. Jaguar se acercó a él para mirar cómo habría podido matar a su pariente: «no tiene ni colmillos ni uña cortante...». Tocó la pata estirada de Ciervo muy suavemente para no despertarlo. Jaguar pensó muy entristecido: «Es quizá con la pata con lo que ha matado a mi pariente». De repente, Ciervo se despertó y, horrorizado de ver a Jaguar tan cerca de él, dio un salto brusco. Sin querer, golpeó violentamente a Jaguar en la cara antes de salir corriendo a toda velocidad. «¿Por qué me ha golpeado así si decía que era mi amigo?», se dijo Jaguar que, ahora, empezaba a sentirse muy enfadado. «A partir de ahora, ya no le quiero como amigo y le mataré como si se tratara de un desconocido. Le mataré cada vez que me lo encuentre» (Contado por Sodi, hombre del medio chuinda, marzo de 1994) (Surallès 2009, pp. 200-201)⁵.

⁵ Una interesante variación de esta leyenda amazónica se encuentra al final del cuento «Sacha y sus padres», de Ciro Alegría, incluido en su libro póstumo *El sol de los jaguares* (1983).

El mito del ciervo y el jaguar plantea el problema de la frontera entre el 'yo' y el 'otro', el de las relaciones de parentesco de consanguinidad y de afinidad, así como el de la lucha por la sobrevivencia. Tres momentos pueden distinguirse en este relato: los dos protagonistas comparten una misma casa; luego, surgen los problemas de convivencia, al no compartir el mismo tipo de canibalismo; y, finalmente, la aparición del miedo y la desconfianza, que lleva a la promesa de matar a los no parientes. Surrallès resume así su interpretación: «El mito muestra en definitiva el fundamento de la predación [...] la idea de que la constitución y reproducción del grupo local se hace por la apropiación de potencialidades de vida de los enemigos extranjeros, como en otras poblaciones amazónicas en las que la predación gobierna la idea del vínculo social» (Surrallès, 2009, p. 201). En este sentido, la predación es algo productivo que sirve para mantener los equilibrios entre los diferentes seres; y para la reproducción de los grupos sociales. No es sorprendente, entonces, que Viveiros de Castro afirme que «la evidencia etnográfica disponible sugiere que las cosmologías amerindias no tienen un concepto general, colectivo de animal opuesto a lo humano. Los humanos son una especie entre otras, y a veces las diferencias internas a la humanidad van de la par con las diferencias entre especies» (Viveiros de Castro, 2007, p. 95). De ahí el necesario respecto entre los diferentes actores que participan en la predación siguiendo las reglas de la caza y de la guerra. En última instancia, la predación sirve a la supervivencia y, como afirma Favaron: «No se mata a los animales por ansias asesinas, sino por el amor que vincula al cazador con su familia, a la que él tiene la responsabilidad de nutrir» (2012, p. 63).

Las estrellas eran gente

Otra serie de relatos se refiere a las relaciones que se dan entre el mundo del agua y el bosque, entre el cosmos y la tierra. Consideremos tres breves relatos del Alto Napo, tomados de Mercier (1979). En (1), dos hermanos suben por medio de unas lianas que les sirven como escaleras hasta llegar al cielo, donde se transforman en estrellas, uno en el lucero de la tarde; y el otro, en el de la mañana. En (2), dos hermanos igualmente, pero esta vez un hombre y una mujer, suben al cielo por medio del humo producido por una fogata; y se quedan ahí definitivamente. En (3), luego de relatarse la conexión entre el río espumoso y la vía láctea, se vuelve a referir a la subida al cielo de dos hermanos, a través de una sogá, o transportados por el humo, para convertirse en estrellas.

1. Los mellizos suben al cielo

Después de encerrar a la Madre de los Tigres, los Mellizos, libres ya de preocupaciones, pensaron:

¿En qué vamos a convertirnos?

El Mayor dijo: —Yo seré el lucero de la Tarde. El Menor dijo: —Yo seré el lucero de la Mañana.

En esos tiempos había bejucos para subirse al cielo —esas sogas como escaleras que vemos en el monte. Subieron los dos hermanos y se quedaron arriba para siempre. Eso sucedió al principio del mundo, hace mucho mucho tiempo... El Menor se convirtió en la estrella de la mañana —Kuillur o ‘Pakarina Muyu’; aparece al oriente al amanecer. El Mayor se transformó en estrella de la tarde; se llama Lucero o ‘Chisanga Yaya’; aparece al occidente al anochecer. Es lo que me han contado los ancianos. Escuchándolos hemos crecido» (Mercier, 1979, pp. 38-39).

2. *Pandu, la mamá haragana*

Era niños buenos, sin maldad, una mujercita con su hermano. Su mamá era bien perezosa. Siempre les reñía a sus hijos. Tanto reñía que se molestó el chico e hizo una candela; el humo llegaba hasta el cielo. Con el humo se fueron arriba, poniendo un lorito en una canasta. Sentados sobre el lorito volaron con el humo. Cuando ya estaban para llegar, vino la mamá y apagó la candela. Los niños tuvieron que volver a la tierra. Después, para subir otra vez, esperaron a que su mamá se olvide. Cuando ya estaba olvidando, prendieron otra vez la candela y subieron al cielo. Estos niños Runas que subieron dicen que habían vivido antes aquí en la tierra. Detrás de ellos subió la mamá, cuentan los ancianos. Como les seguía hasta la puerta del cielo, los hijos la riñeron:

¿Para qué vienes acá? —le dijeron.

En una caja había estrellas. Al abrirla ella, todo se ha regado. Por eso, se molestaron los chicos: - Si vienes aquí para reñir, ¡vete ahorita al otro mundo! —diciendo así la botaron y le tiraron un pedazo de nube en el pecho. El seno de la mamá se partió y desde entonces las mujeres ya tienen dos senos.

Por haber venido, sus hijos la riñeron: —Tú comes sin trabajar... Tú vas a ser Pandu el manco. Vivirás robando en las chakras! —así diciendo, molestos la espantaron. Ahora se ha convertido en Pandu el manco, que vive en el monte, parecido a un perro; roba papaya, plátanos... Eso me lo han contado los abuelos (Mercier 1979, pp. 43-44).

3. *Las estrellas, ¿sombras del mundo de arriba?*

Al comienzo de los tiempos los runas siguieron la Wagra. Al cabo de un año la encontraron, cuando chimbaba una kucha, y la trozaron. No sé en qué kucha

la partieron. De todos modos ahí la trozaron para que haya dos clases de vaca⁶ en lugar de una. Desde entonces hay la del agua o vaca-marina y la del monte o sacha-vaca. La parte que se transformó en animal terrestre se quedó con cabeza; en cambio la vaca acuática está como sin cabeza.

Esa vaca-marina se puso a correr por el río y su sombra fue reflejada en el cielo. ¿Verdad que su sombra blanca se ve allí arriba? Nosotros en la tierra tenemos una sombra; así es también en el mundo de arriba. Lo que aparece allí en la noche no es la Wagra, sino su sombra... También se ve allí el camino de espuma, que dejó la Wagra al correr por el río. Al nadar la vaca, el río se llenó de burbujas. Ese río con su espuma se apegó en el cielo; aparece como botado en el firmamento. ¿Cómo se transformó en estrellas? No lo puedo decir. Pero ese río de la Wagra, hoy convertido en estrellas, se mueve en el cielo, junto con otras constelaciones. Y la Wagra se quedó arriba con Lusiru, Wata y las demás estrellas. Los Watas, desde esta tierra, se subieron, la hermanita agarrando su canasta de piwichu. Arriba se ve su señal (su figura) y la sogá que les sirvió de escalera para trepar al cielo se ve hasta ahora en el monte. ¡Otros cuentan diferente! Que, para hacerse estrellas, los Watas subieron llevados por el humo de una candela. Este cuento me lo contó mi Yaya, que era del pueblo de Concepción. Todos los runas sabían contar los meses o lunas. ¿Quién les habrá hecho pensar en esto? ¿Les contó el Yaya Apustulu? ¿Tal vez ese 'primer hombre' les dio a conocer esto? También les habrá enseñado de los Watas o años... (Mercier, 1979, pp. 48-49).

Estos relatos míticos muestran las conexiones y dependencias entre el mundo celeste y el mundo terrestre, entre el mundo del agua y el del monte. Se señala una simbiosis y un flujo entre esas diferentes esferas. Las estrellas son gente que ha subido a la esfera celeste. Hay relatos shipibo-conibos que cuentan que las pléyades del firmamento son niños que subieron al cielo (Mercier, 1979, pp. 335-336; Urteaga Cabrera, 1991, pp. 23-27). Otros relatos refieren que algunos de los que han subido al cielo regresan a la tierra, como aparece en un relato ese-eja (Bamonte & Kociancich, 2007, p. 182), en el que varones, mujeres y niños que viven en el cielo descienden a un lugar del Alto Tambopata para dar origen al pueblo ese-eja y, desde ahí, dispersarse a lo largo de diferentes ríos. La cuidadosa observación de las estrellas y de sus movimientos, en especial de las pléyades (o siete cabrillas), permite a la población amazónica disponer de un indicador cronológico y meteorológico útil para 'contar' el tiempo, para saber cuándo se inician las lluvias, o el grado de intensidad de las aguas, o el tiempo propicio para la siembra o la pesca (Mercier, 1979, p. 336).

⁶ Los dos tipos de vaca, acuática y terrestre, se refieren al manatí del río Amazonas y al tapir amazónico. Estos dos mamíferos tienen tamaños impresionantes pudiendo medir hasta dos metros.

Canto de encantamiento

Consideremos a continuación un canto proveniente del pueblo candoshi y que es utilizado por los chamanes para apropiarse del poder de la anaconda. La anaconda es vista como un animal poderoso por sus capacidades hipnóticas que pueden apoderarse del alma de sus víctimas. Así, en los ritos de sanación, a través de este tipo de canto, el chamán incorpora en sí mismo el poder de la anaconda con el propósito de combatirla con las mismas fuerzas.

<i>Tsaga tsaga tiavai,</i>	Estoy al acecho,
<i>tsaga tsaga tiavai</i>	estoy al acecho,
<i>zuriri tiavai, zuriri tiavai, zuriri tiavai,</i>	
<i>tsaga tsaga tiavai, tsaga tsaga tiavai,]</i>	por los remolinos del aire (ter), estoy (ter),
<i>yana yana tiavai, yana yana tiavai,</i>	
<i>yana yana tiavai</i>	estoy pintada con genipa (ter),
<i>tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai,</i>	
<i>tputo tputo tiavai]</i>	tengo la cabeza triangular (ter),
<i>vachurta tiavai,</i>	estoy en las marismas
<i>kchurnata tiavai,</i>	estoy en las marismas
<i>kamanchayta tiavai,</i>	estoy en las marismas
<i>kanida tiavai, kanida tiavai,</i>	
<i>tsaga tsaga tiavai</i>	estoy en el azul del cielo,
	estoy en el acecho
<i>chishirta tiavai</i>	estoy en la profundidad del pantano
	tengo la cara moteada, estoy al acecho
<i>karavída tiavai, karavída tiavai,</i>	
<i>karavía tiavai</i>	ella está pintada con achiote

Cantado por Visa, hombre del medio chapuri, octubre de 1994 (Surrallés, 2009, pp. 299-300).

La mayoría de los versos del canto se refieren de manera directa a la anaconda, ya sea a su cuerpo (cabeza triangular y pintura de genipa en su cuerpo), a su hábitat preferido (las marismas pobladas de palmeras), al embrujamiento que hace a sus víctimas (la víctima ve todo azul como el cielo y su alma es llevada a las profundidades de los pantanos) o a la manera como se pintan los chamanes para asemejarse a ella (cara moteada pintada con achiote) (Surrallés, 2009, p. 300). Sin embargo, lo más interesante es que todas estas referencias más bien directas a la anaconda están seguidas

y puntuadas por las palabras *tsaga tsaga tiavai* que se refieren al acecho, pero en una lengua ajena, distinta a la lengua candoshi. Así, Surrallés propone la explicación de que, al empezar el canto y puntuarlo en algunas ocasiones con esas palabras, se subrayaría la idea de transformarse en otro, en este caso en una anaconda: «Las palabras provenientes de las lenguas vecinas —especialmente el quechua, hablado además por muchos candoshi que habitan en el norte del territorio— tienen una función de destacar la ‘alterización’ del chamán» (Surrallés, 2009, p. 300). En este sentido, las palabras del canto no solo tienen una relación referencial con el mundo, sino que también tienen una relación performativa que ayuda al chamán en su labor curadora. Y constatamos, al mismo tiempo, la manera en que el uso de elementos de una lengua distinta se convierte en este canto en un recurso expresivo y poético

3. CONCLUSIÓN

El presente ensayo ha querido elaborarse como una entrada al mundo de las tradiciones orales andina y amazónica a través de la literatura oral. Así, en un primer momento, hemos señalado una serie de textos y repertorios que han puesto por escrito tales tradiciones, desde la temprana época colonial hasta nuestros días. Hemos podido advertir, igualmente, que los registros coloniales, aun cuando nos dan a conocer fragmentos del complejo tejido de la tradición, son mediatizados por un contexto que no deja de alterar y evaluar lo que se cuenta. En un segundo momento, nos hemos detenido en la comprensión de esta tradición a través del análisis de algunos relatos y canciones. En esa tarea hemos podido descubrir la manera en que cada uno de esos textos establece determinada red de relaciones entre elementos de diverso orden, generando al mismo tiempo una esfera de significación capaz de condensar la cultura y de movilizar a quienes participan en ella. De ese modo, hemos podido contemplar los vínculos que unen actividades económico-productivas (pastoreo, agricultura, caza, pesca) con pisos ecológicos, organización social y políticas de intercambio y cohabitación; o los lazos que se dan entre el monte, el río y los cuerpos celestes, de modo que el río se prolonga en constelación, o la gente en estrellas, o el chamán en anaconda; o aun el hecho de que el sufrimiento causado por el abandono tenga testigos como «el pajarito de la roca» o «el pececito del río». Hemos podido mostrar, finalmente, algunos de los recursos expresivos que las lenguas ofrecen a sus usuarios para la construcción de textos poéticos (repeticiones, dobles semánticos, paralelismos gramaticales, préstamos léxicos o cambios de código). Lejos de ser testimonios banales o superficiales, los textos de la literatura oral andina y amazónica nos confrontan, a través de relatos y canciones, con los grandes problemas de la supervivencia, convivencia y condición humana, así como de la cohabitación entre humanos y la multiplicidad de seres no humanos: jaguares, anacondas, zorros; astros, estrellas, constelaciones; bosques, ríos, chacras;

montañas tutelares, divinidades, etcétera. Pero además de confrontarnos con esos problemas, esos textos dan testimonio de la manera en que una comunidad, en un tiempo y lugar particular, ha sabido responder a esos desafíos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Malta, Demetrio (1964). *El Quijote de El Dorado: Orellana y el Río de las Amazonas*. Madrid: Guadarrama.
- Alegre, Pascual (1979). *Tashorintsi. Tradición oral matsigenka*. Lima: CAAAP.
- Alegría, Ciro (1980). *El sol de los jaguares. Leyendas, cuentos y narraciones de la selva amazónica*. Bogotá: Oveja Negra.
- Alegría, Ciro (1983). *Fábulas y leyendas latinoamericanas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Anderson, Ronald J. (1985-1986). *Cuentos folklóricos de los asháninka*. 3 tomos. Comunidades y culturas peruanas 20, 21 y 22. Yarinacocha, Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- Anónimo (1993, 1994). *Yáunchuk Wampisá aujmattairi*. Lima: CAAAP.
- d'Ans, André Marcel (1975). *La verdadera Biblia de los Cashinahua: mitos, leyendas y tradiciones de la Selva peruana*. Lima: Mosca Azul.
- Arguedas, José María (1989). *Canto kechwa*. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1966). *Poesía quechua*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Arguedas, José María & Francisco Izquierdo Ríos (1947). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural de la UNMSM.
- Bamonte, Gerardo y Sergio Kociancich (2007). *Los Ese Eja. El mundo de los hombres y el mundo de los espíritus entre los indios del río*. La Paz: Plural.
- Barboza, Juan (1881). *Leyendas y supersticiones amazónicas*. Manaos: s/e.
- Benites Vinuesa, Leopoldo (1945). *Argonautas de la selva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertrand-Ricoveri, Pierrette (2010). *Mitología Shipibo. Un viaje en el imaginario de un pueblo amazónico*. París: L'Harmattan.
- Betanzos, Juan de (2004 [1551]). *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Polifemo.
- Burga Freitas, Arturo (1938). *Ayahuasca, mitos y leyendas del Amazonas*. Buenos Aires: Tor.
- Carvajal, Gaspar de; Pedrarias de Alместo & Alonso de Rojas (1986). *La aventura del Amazonas*. Madrid: Historia 16.
- Chavarría, María (1984). *Con la voz de nuestros viejos antiguos. Eseha Echiikiana Esoiho*. Lima: Lluvia.

- Chirinos, Andrés & Alejo Maque (1996). *Eros andino. Alejo Khunku willawanchik*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Chumap, Aurelio & Manuel García-Ruendeles (1979). *Duik Muun: universo mítico de los aguaruna*. Tomos I y II. Lima: CAAAP.
- Cieza de León, Pedro de (1984 [1553]). *Crónica del Perú*. Edición de Franklin Pease. 3 volúmenes. Lima: PUCP; Academia Nacional de la Historia.
- Dávila Herrera, Carlos & Pablo Macera Dall'Orso (2000). Introducción. En Gredna Landoldt, ed., *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas* (pp. 15-24). AIDSESEP; Fundación Telefónica; Programa de Formación de Maestros Bilingües.
- Duviols, Pierre (1986). *Cultura andina y represión, procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Duviols, Pierre (1993). Advertencia y estudio y comentario etnohistórico de *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (pp. 9-126). Lima y Cusco: Institut Français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Favarón, Pedro (2012). *Las visiones y los mundos: depredación, transformación y equilibrio en discursos de la Amazonía Occidental*. Tesis de doctorado. Université de Montréal. Disponible en: <http://hdl.handle.net/1866/10522>
- García Rivera, Francisco (1993). *Etnohistoria Shipibo. Tradición oral de los Shipibo-Conibo*. Lima: CAAAP.
- Godenzzi, Juan C. & Janett Vengoa Zúñiga (1995). Canciones de amor y sufrimiento. Análisis del arte poético quechua. En *Memorias de JALLA Tucumán 1995*. San Miguel de Tucumán, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán.
- Gow, Rosalind & Bernabé Condori (eds.) (1976). *Kay Pacha*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Guallart, José María (1958). Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón. *Perú Indígena*, VII, 16-17; 59-98. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- Guallart, José María (1989). *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de Rolena Adorno y John V. Murra. México: Siglo Veintiuno.
- Husson, Jean-Philippe (1985). *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala. De l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires*. Paris: L'Harmattan.
- Itier, César (1992). La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, 21(3), 1009-1051.

- Itier, César (1993). Estudio y comentario lingüístico de *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (pp. 127-178). Lima y Cusco: Institut Français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Itier, César (1997). El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, 26(3), 301-330.
- Itier, César (2007). *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos; Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Itier, César (2013). *Viracocha o el océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.
- Jordana Lagunas, José Luis (1974). *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del Alto Marañón*. Lima: Retablo de Papel.
- Lienhard, Martin (1997). Prólogo. En Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, eds., *La doncella sacrificada. Mitos del Valle del Colca* (pp. vii-xviii). Arequipa y Lima: Universidad Nacional San Agustín; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mannheim, Bruce (1986). Poetic Form in Guaman Poma's *Wariqsa Arawi*. *Amerindia*, 11, 41-67.
- Mercier, Juan Marcos (1979). *Nosotros los Napu-Runas. Napu Runapa rimay. Mitos e historias*. Iquitos: CETA.
- Molina, Cristóbal de (2010 [¿1575?]). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Edición de Paloma Jiménez del Campo. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Montoya, Rodrigo y otros (1987). *La sangre de los cerros. Urqkunapa yawarmin: Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*. Lima: CPES; Mosca Azul; UNMSM.
- Morote Best, Efraín (1953). Aldeas sumergidas. *Folklore Americano*, 1, 45-81.
- Morote Best, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Ordóñez, Leonardo (Inédito). *Cuatro novelas históricas sobre las primeras entradas de los españoles en la selva amazónica*.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (1980). *Huarochiri: 400 años después*. Lima: PUCP.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (2001). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.
- Palma, Ricardo (1993). *Tradiciones peruanas*. Nanterre: Allca Xxe; Université Paris X; Centre de Recherches Latino-Américaines.
- Pérez, María Teresa (1989). *El descubrimiento del Amazonas. Historia y mito*. Sevilla: Alfar.

- Salomon, Frank & Jorge Urioste (1991). *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de (1993 [1613?]). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Lima/ Cusco: Institut Français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988 [1572]). *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano; Polifemo.
- Senen Pani (2005). *Cantos de sanación del ayahuasca*. Lima: IKAM.
- Suralles, Alexandre (2001). Con los pies en la tierra. Cosmología y cultura indígena en el mundo de hoy. En Gredna Landolt, ed., *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas* (pp. 277-279). Lima: AIDSESEP; Fundación Telefónica; Programa de Formación de Maestros Bilingües.
- Suralles, Alexandre (2009). *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, (Alta Amazonía)*. Lima y Copenhague: Instituto Francés de Estudios Andinos; IWGIA.
- Taylor, Gerald (ed.) (1993). La tradición oral andina y la escritura. En Gerald Taylor, ed., *Relatos quechuas de Chachapoyas. La tradición oral y la escritura* (pp. 5-17). Chantier-Amerindia, Biblioteca Andina 1. París: Asociación de Etnolingüística Amerindia.
- Taylor, Gerald (ed.) (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Segunda edición. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco Central de Reserva del Perú; Universidad Particular Ricardo Palma.
- Urbano, Henrique (2008). *Reivindicando a Molina, el cronista. Entrevista a Henrique Urbano*. www.librosperuanos.com/autores/articulos/u/2699/Urbano-Henrique. Consulta: 10/2/2015.
- Urteaga Cabrera, Luis (1991). *El universo sagrado*. Lima: Peisa.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (eds.) (1977). *Gregorio Condori Mamani*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (eds.) (1992). *Nosotros los humanos. Nuqanchik runakuna*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (eds.) (1997). *La doncella sacrificada: mitos del valle del Colca*. Arequipa y Lima: UNAS; IFEA.
- Vega, Inca Garcilaso de la (2000 [1609]). *Comentarios reales*. Edición de Mercedes Serna. Madrid: Castalia.
- Vienrich, Adolfo (2001). *Fábulas quechuas (Tarmapap Pachahuarainin)*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2007). La Selva de Cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos. *Amazonía Peruana*, 30, pp. 85-110.

ANEXOS

CRONOLOGÍA

Javier de Taboada y Yaneth Sucasaca

Casa de la Literatura Peruana

10000 A.C. - 6000 A.C.

Primeras ocupaciones humanas y territoriales en los Andes, de manera simultánea con otras zonas geográficas de América del Sur. Durante este periodo los hombres viven de la caza y la recolección, son trashumantes y se refugian temporalmente en cuevas y zonas rocosas.

Se fabrican herramientas e instrumentos para la caza de grandes mamíferos. Las herramientas son principalmente cuchillos de piedra y puntas líticas, que varían en forma y tamaño.

Se realizan pinturas rupestres en las paredes de las cuevas, donde se reflejan las huellas e impresiones del quehacer diario. Entre las principales se encuentran las ubicadas en las cuevas de Lauricocha, Chuquichaca, Huargo y Toquepala.

6000 A.C. - 3000 A.C.

Se inicia un proceso selectivo en la caza y recolección de animales y plantas, que asegura a los pobladores alimentos para las temporadas de escasez. Esta revolución condujo, años más tarde, al descubrimiento de la agricultura y la ganadería.

Se forman sociedades de pastores especializados por todos los Andes centrales. Los hombres andinos y costeños empiezan a establecerse en áreas colindantes a sus tierras de cultivo y construyen campamentos cerca de pastizales transitados por camélidos.

3000 A.C. - 1600 A.C.

Se desarrolla el complejo arquitectónico de Caral ubicado en el valle de Supe. Se distingue una zona nuclear y una zona periférica. En la primera se ubican los edificios monumentales y las residencias de los grupos de la elite, plazas y espacios públicos para reuniones. La zona periférica contiene las viviendas de la gente común. Se desarrollan la agricultura y la pesca, principalmente a través del procesamiento del algodón,

y de la confección de redes para la extracción del pescado. También se fabrican instrumentos musicales con huesos de pelícano y cóndor decorados con diseños de monos, cóndores, y otras figuras antropomorfas.

2500 A.C. - 1500 A.C.

Se realizan los primeros tejidos; se usan tintes compuestos y modelos o patrones. Se desarrolla una iconografía diversa: seres antropomorfos y zoomorfos, principalmente serpientes, plantas, pájaros, felinos.

Desarrollo del complejo arquitectónico de Kotosh, ubicado en el actual departamento de Huánuco, integrado por una serie de edificios superpuestos. Los recintos más conocidos son el templo de las Manos Cruzadas y el Templo de los Nichitos.

Se construye el canal de Cumbemayo, obra de irrigación que conecta las cuencas del Pacífico y el Amazonas a través de un agreste terreno. El canal está labrado sobre la roca y estuvo asociado a ceremonias de culto al agua.

Se desarrolla el centro ceremonial de Cerro Sechín, ubicado actualmente en la provincia de Casma (Áncash), adornado por lajas de piedra con relieves que presentan guerreros armados y con cabezas cercenadas.

2000 A.C. - 500 A.C.

Los hombres se agrupan en aldeas. Las autoridades religiosas, los jefes y los templos alcanzan papeles preponderantes. Los valles interandinos y sus lomas fueron los escenarios geográficos escogidos para formar asentamientos poblacionales donde resalta la arquitectura monumental de carácter ceremonial.

La cerámica se desarrolla en distintas zonas geográficas y, de manera simultánea, en las zonas costeras de los actuales territorios de Ecuador y Puerto Hormiga, Colombia. En la costa peruana se fabrican las primeras formas conocidas.

1400 A.C. - 200 A.C.

Al margen norte del río Rímac, se desarrolla Garagay, bajo el poder político de una elite con dominio sobre varias de las aldeas cercanas a este complejo arquitectónico. En las paredes de los edificios se trabajan bordes de colores con representaciones humanas y felinas. El personaje principal de estas decoraciones está asociado a un molusco o crustáceo.

1000 A.C. - 200 A. C.

Se produce la transición definitiva hacia un modelo estatal, basado en señoríos. Estos obtienen su cohesión gracias al liderazgo de élites religiosas fuertes dedicadas al culto y las observaciones astronómicas. Las divinidades están caracterizadas por formas felinas o de cabezas de serpientes.

1000 A.C. - 200 A.C.

Se construye el templo de Chavín de Huántar, una construcción de piedra en forma de U que rodea una plaza hundida circular. El templo está atravesado por una serie de galerías subterráneas, en una de cuyas intersecciones fue encontrado el ídolo principal del complejo, el denominado Lanzón Monolítico, que representa a un personaje pequeño con rasgos de felino y de serpiente. Otras deidades de este periodo son el Obelisco Tello y la Estela Raimondi, figuras antropomorfas con fuertes rasgos felinos.

700 A.C. - 0

Se extiende la cultura Paracas aproximadamente desde Cañete por el norte hasta Yauca por el sur, siendo la ciudad de Ica su centro más importante. Su base fundamental fue la agricultura, complementada con la pesca, la recolección y en menor escala la caza. Realizan los tejidos Paracas, con lana de camélido y algodón. Usan técnicas como las redes, el tejido de aguja, el torcido y el trenzado, además de otras más complejas como el brocado y el bordado.

200 A.C. - 200 D.C.

Surge la cultura Salinar entre los valles de Moche y Chicama. Se ubica dentro de la tradición blanco sobre rojo, que corresponde a un tipo de alfarería cocida en ambientes saturados de oxígeno, proporcionando colores como el rojo y el naranja.

200 A.C. - 300 D.C.

Se desarrolla Virú al margen norte del río del mismo nombre, donde se edifican por lo menos 5 edificios piramidales. Su estilo urbanístico es irregular y aglutinado, con pequeños recintos y edificios semiaislados.

200 A.C. - 800 D.C.

Desarrollo de la cultura Vicús, la cual ocupó los territorios del alto Piura hasta llegar al río Macará. Su centro principal lo encontramos en el Cerro Vicús, incluyendo los complejos de Yecalá, Loma Negra y Tamarindo. Se desarrolla la cerámica escultórica con decoración simple de triángulos y círculos. Los temas principales son músicos, guerreros, escenas eróticas y figurinas desnudas de ambos sexos, además de presentar recipientes escultóricos antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos. La decoración combina el color blanco con líneas, volutas y puntos.

100 A.C. - 700 D.C.

La cultura Moche se expande en la costa norte, siendo su centro principal el valle de Moche en Trujillo. Hay dioses relacionados con el mar, con la tierra, con la agricultura. Resalta un personaje repetido en la iconografía de cerámicas y murales,

y que sería un dios supremo, Aia Paec. Se elabora una cerámica típica por su estilo escultórico, con gollete tubular en arco o «gollete estribo», como es el caso de muchos huacos retratos. Las Huacas del Sol y de la Luna son construidas con ladrillos de adobe.

100 A.C. - 1200 D.C.

El altiplano alberga a la cultura Tiahuanaco, la cual inicia un gran desarrollo arquitectónico y agrario. Se construye el complejo llamado Tiahuanaco, que comprende una serie de construcciones megalíticas en las cuales se combina la piedra labrada con el adobe. Se edifica la Portada del Sol, cuyo lugar central lo ocupa el llamado Dios de los Báculos. Se construyen acueductos, sistemas de canales, diques y campos elevados.

100 - 600

Se extienden los Nazca, quienes se caracterizan por las concentraciones densas de casas con plazas abiertas. Debido a que se encontraban en pleno desierto, dicha cultura construye reservorios alimentados por canales y galerías avanzadas. Trazan en el desierto líneas y figuras, conocidas como «las líneas de Nazca».

Por este mismo periodo se desarrolla la cultura Lima que se extendió a través de los valles de Chancay y Lurín. Se conoce a esta cultura por su estilo cerámico y sus construcciones monumentales. Los sitios principales de esta cultura son Ancón, donde la población se dedicó a la pesca y al cultivo, al margen del sur del río Chillón, Ventanilla y el bajo Chillón.

200 - 600

Se desarrolla la cultura Recuay, sociedad militarizada, cuya arquitectura se compone de sótanos o subterráneos, tanto para los templos como para las casas. Los templos cuentan con patio abierto, y los subterráneos funcionan como cámaras funerarias. Las casas son construidas con piedras parcialmente labradas.

550 - 1000

Alrededor de este periodo surge Huari, con una administración considerada como la más avanzada de su tiempo en cuanto al uso de tecnologías de comunicación con caminos y al desarrollo de las ciudades.

700 - 1350

Se desarrollan los Lambayeque en la costa norte. Su carácter político fue el de un Estado teocrático con una estructura social estratificada, compuesta por una élite basada en lazos familiares con un origen divino, un cuerpo de administradores, un grupo de artesanos y agricultores. Introducen un mito de origen, en el cual el personaje principal,

Naylamp, proviene de tierras lejanas a través del mar para fundar una dinastía que luego sería la élite de los Lambayeque. Este mito sigue vigente durante la llegada de los españoles, y es recogido por Miguel Cabello de Balboa.

700 - 1500

Los Chachapoyas se desarrollan desde la confluencia de los ríos Marañón y Urubamba hasta la cuenca del Abiseo, con su centro en la cuenca del Utcubamba. Uno de los hábitos más notorios de esta cultura es que, dentro de sus costumbres funerarias, utilizan el sarcófago o el mausoleo.

1000 - 1460

La cultura Chimú se desarrolló en la costa norte. Su centro fue la ciudad de Chanchán, conocida por su impresionante extensión y organización. Otros complejos importantes son Túcume, Pacatnamú y Farfán. La luna, el sol y el mar son sus divinidades relacionadas a la agricultura, la pesca y la producción en general.

1100 - 1450

Desarrollo de la cultura Chincha. Se edifican centros administrativos ceremoniales, unidos con otros centros menores mediante una red de caminos que luego formó parte del Qapaqñan. Se desarrolla una economía múltiple que comprende la agricultura, la pesca, el intercambio y la producción de artesanías.

1100- 1470

Surge la cultura Chancay, cuya cerámica utiliza el color blanco para el fondo y el negro para los diseños realizados sobre peculiares representaciones modeladas de peces, monos, gatos, aves, escaques y grecas. Su representación más famosa la constituyen cántaros en cuyo cuello se representa una cabeza humana modelada y pintada con tocado, orejeras y pintura facial.

1200 - 1440

Propagación de la tradición Chanca, ubicada en la cuenca del río Pampas. Esta civilización obliga a los incas a desarrollarse como organización política en expansión, debido a la amenaza que representan cuando los incas planean trascender sus fronteras mediante alianzas y nuevas redes de poder.

1200 - 1460

Los Huanca se extienden por la sierra central, entre Jauja y Huancayo, luego de la retirada de Huari hasta el momento de la conquista Inca. Su organización política es bastante incipiente. Dominaron las punas y desarrollaron relaciones con la ceja de selva.

1200 - 1500

Los Lupaca controlan porciones discontinuas de territorio, lo cual les permite contar con los productos de diversos pisos ecológicos. Las zonas ocupadas comprenden desde la Cordillera Occidental bajando hacia la costa entre Arequipa y Arica; hacia el norte, hasta Sicuani; y al sur, hasta las planicies saladas chileno-bolivianas. La necesidad de complementar su dieta los llevó al trueque, y a organizar caravanas de llamas. Para asegurar este sistema, establecen colonias que se encargan de la producción y el intercambio.

1450 - 1532

Expansión de los Incas, grupo que ocupa la cuenca del Cuzco, que evoluciona y forma un Estado. Heredan y perfeccionan los avances de anteriores culturas. Así, de los Huari heredan una organización muy compleja, los caminos, las construcciones de piedra y, sobre todo, la idea imperial. De los Chimú, heredan la divinización del mandatario y de su entorno, y la existencia de una jerarquía administrativa.

1471

Se inicia el gobierno de Túpac Yupanqui, quien al asumir el trono amplía las fronteras del imperio hacia el sur, hasta llegar al río Maule en Chile. También sometió al reino Chimú y a algunos pueblos del altiplano y del norte argentino. Sofocó la resistencia de los chachapoyas y avanzó por el norte hasta Quito. Quiso incursionar en la selva, pero la rebelión de los *collas* lo obligó a desviarse hacia el Collao.

1492

Se inicia el reinado de Huayna Cápac, considerado el último soberano del incario. Durante su gobierno, continuó la política de su padre, Túpac Yupanqui, en cuanto a la organización y fortalecimiento del estado. Para conservar los territorios conquistados tuvo que sofocar en forma sangrienta continuas sublevaciones. Derrotó a los chachapoyas y anexionó la región del golfo de Guayaquil, llegando hasta el río Ancasmayo (Colombia). Durante una estancia en Quito, se enfermó muy probablemente de viruela y falleció en 1525.

El 12 de octubre llega al Caribe un grupo expedicionario español comandado por Cristóbal Colón.

Elio Antonio de Nebrija (1441-1522) publica su *Gramática de la lengua castellana*, obra fundamental para entender el tratamiento y el registro de las lenguas amerindias, pues sirve de plantilla para la estructuración de vocabularios coloniales de estas lenguas.

1513

En setiembre, Vasco Núñez de Balboa parte en una expedición conformada por españoles e indígenas. Divisa por primera vez el océano Pacífico, al que llamó Mar del Sur.

1516

Alonso Hernández (fines del s. XV-?) imprime en Italia *Historia parthenopea*, poema que canta las hazañas de Gonzalo Fernández de Córdoba (1453-1515), personaje admirado por el joven Francisco Pizarro, cuando guerreaba por las costas de Italia.

1519

Se realiza la primera circunnavegación de la Tierra. La expedición de Magallanes y Elcano salió de España en 1519 y regresó en 1522 después de cruzar los océanos Atlántico, Pacífico e Índico.

1521

Después de dos años de tentativas militares y políticas, Hernán Cortés y su expedición, junto a los totonacos y tlaxcaltecas, pueblos anteriormente sometidos por los españoles, logran la conquista de México-Tenochtitlán.

1524

El 13 de setiembre, a partir de Panamá, se realiza el primer viaje de conquista dirigido por Francisco Pizarro. La ruta trazada por los expedicionarios siguió, hacia el sur, la costa del Pacífico de los actuales países de Panamá y Colombia. En 1526 se realiza el segundo viaje; y el tercero, en 1531.

1525

Tras la muerte de Huayna Cápac el imperio se divide en dos partes, las cuales se reparten, según algunos estudiosos, a sus dos hijos: Huáscar y Atahualpa.

1528

De esta fecha data la *Relación* de Juan de Sámano y Francisco López de Xerez (1495-1565), manuscrito considerado uno de los primeros testimonios de la conquista del Perú. Relata los sucesos del primer y segundo viaje de Pizarro llevados a cabo entre 1525 y 1527.

1529

Tras viajar a España, Francisco Pizarro firma en julio la Capitulación de Toledo, decreto real emitido por la Corona de Castilla que le concede poder sobre las tierras exploradas hasta ese momento. Se otorga a Pizarro los títulos de gobernador de «Nueva Castilla», el antiguo nombre de esa gobernación después conocida como virreinato del Perú.

Se inicia la guerra civil entre los seguidores de Huáscar y Atahualpa por el trono inca, hecho que marcaría la decadencia del imperio incaico. Dos años después Huáscar es derrotado por el ejército de Atahualpa, capturado y ejecutado por orden de este.

1532

En noviembre de este año Atahualpa es citado por Francisco Pizarro en Cajamarca. Según algunos cronistas, al llegar Atahualpa al centro de la plaza, el Padre Vicente Valverde se presenta y le entrega una Biblia, que Atahualpa arroja al suelo. Luego de esto Francisco Pizarro lo captura y lo ejecuta en 1533.

1533

Luego de los hechos acaecidos con Atahualpa, Francisco Pizarro viaja a la ciudad del Cuzco. En marzo de 1534 declara la fundación de Cuzco como ciudad española.

Túpac Hualpa llamado Toparpa por los españoles, es designado Inca por Francisco Pizarro para suceder a Atahualpa. A los tres meses de iniciado su mandato falleció a causa de un envenenamiento. A su muerte el nuevo Inca designado para gobernar es Manco Inca. Abusado por los conquistadores, posteriormente escapa, se rebela y establece el estado neo-Inca de Vilcabamba.

Hernando Pizarro (1504 - ca.1580) publica *Carta a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo*, sobre los sucesos acaecidos en el descubrimiento y la conquista del Perú.

1534

Francisco de Xerez publica en Sevilla la *Verdadera Relación de la Conquista del Perú y provincia de Cuzco, llamada la Nueva Castilla*. Esta obra es el primer texto que refiere el encuentro de Cajamarca. El autor es considerado el cronista oficial de la conquista.

Cristóbal de Mena (1492 - ?) publica en Sevilla *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla*, la primera crónica conocida sobre la conquista del Perú.

Pedro Sancho de la Hoz escribe *Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla, y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabálipa*.

1535

El 18 de enero de este año Francisco Pizarro declara la fundación española de Lima con el nombre de «Ciudad de los Reyes».

Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557) publica *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Relata hechos desde el descubrimiento de América a la rebelión de los Pizarro en el Perú.

1536

Se inicia la rebelión de Manco Inca en el Valle Sagrado de los Incas, donde derrota a la expedición de Hernando Pizarro. Luego inicia el ataque a la ciudad del Cuzco.

1537

Manco Inca abandona Cuzco y se repliega en Vilcabamba donde se establece. Diego de Almagro toma la ciudad, iniciando el conflicto por la disputa de los territorios conquistados y el control del poder político, entre pizarristas y almagristas. Estas luchas se extienden de 1537 a 1554, con intervalos de paz relativa. En 1538 sucede la derrota y posterior ejecución de Diego Almagro en la Batalla de las Salinas; y en 1541 Francisco Pizarro es asesinado por los almagristas.

1538

Diego de Silva y Guzmán (?-1576) posiblemente por esta fecha redacta la *Relación de la conquista de la Nueva Castilla*, el poema épico sobre el descubrimiento del Perú.

1540

Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús, aprobada por el papa Paulo III.

1542

Por real cédula firmada en Barcelona el 20 de noviembre, se crea el virreinato del Perú, que incluye los actuales territorios de Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, y parte de Panamá, así como los de Chile y Argentina.

Tras críticas y presiones de Bartolomé de las Casas y otros religiosos, se elaboraron las Nuevas Leyes de Indias, promulgadas el 20 de noviembre de 1542. Estas leyes intentaron abolir las encomiendas y prescribían el mejor trato a la población indígena.

Llega Cristóbal Vaca de Castro (1402-1566) para resolver el conflicto entre pizarristas y almagristas. Al arribar al Perú, tuvo que encargarse de reprimir la rebelión de Diego de Almagro el Mozo y ejercer el gobierno, entre los años 1542 y 1544.

El gobernador Cristóbal Vaca de Castro impulsa la *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*, conocida como la *Relación de Quipucamayos*, discurso incaico sobre el pasado mítico-histórico andino.

1543

Gerónimo de Loayza, primer Obispo de Lima, efectúa su entrada oficial a la Ciudad de los Reyes durante la festividad de Santiago Apóstol, tras ser nombrado obispo en mayo de 1541. El 16 de noviembre de 1547, la diócesis de Lima se eleva a arquidiócesis y fray Gerónimo se convertía en el primer arzobispo de Lima; recibió bula y palio el 9 de septiembre de 1548.

1544

Luego de ser nombrado virrey del Perú en 1533, Blasco Núñez Vela recorre Tumbes, Piura, Trujillo y Barranca, y llega a Lima en mayo de este año.

Rebelión de los encomenderos contra las Nuevas Leyes de Indias de 1542 liderada por Gonzalo Pizarro, nombrado por los rebeldes gobernador del Perú. En setiembre el virrey Núñez Vela es destituido de su cargo por la facción gonzalista. En 1546, con el conflicto armado en auge, el primer virrey del Perú es derrotado, apresado y decapitado por los rebeldes comandados por Gonzalo Pizarro.

1545

Asesinato de Manco Inca; antes de su muerte designa como su sucesor a su hijo Sayri Túpac, quedando este como Inca de Vilcabamba.

Descubrimiento de las minas de Potosí. Diego Huallpa protagoniza el hallazgo de importantes vetas argentíferas en el monte Sumaj Orcko bautizado al poco tiempo como Cerro Rico, mina de plata del Potosí en el Alto Perú.

Posible fecha de redacción de la *Relación del descubrimiento del Amazonas*, de Fray Gaspar de Carvajal (ca. 1500-1584). Fue escrita a partir de la expedición dirigida por Gonzalo Pizarro quien envía a Francisco de Orellana y cincuenta hombres, entre los que se encuentra Gaspar de Carvajal. Habrían descubierto el Amazonas en 1542.

Jerónimo de Loayza escribe *Instrucción de la Orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*, donde da a conocer las decisiones oficiales del clero peruano en materia de lenguas y evangelización de los indígenas.

1546

Pedro de la Gasca es nombrado por la corona Presidente de la Audiencia de Lima con poderes ilimitados para pacificar el virreinato del Perú. Gonzalo Pizarro es derrotado, apresado, enjuiciado y condenado a muerte por decapitación.

1549

Posiblemente en ese año termina Alonso Enríquez de Guzmán la redacción del *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán*, relación reforzada con materiales diversos que permaneció inédita hasta 1873.

1550

El almagrista Cristóbal de Molina (1494-1580) escribe *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú, en suma, para entender a la letra la manera que se tuvo en la conquista y poblazón destos reinos, y para entender con quanto daño y perjuicio se hizo de todos los naturales universalmente desta tierra*.

1551

Juan de Betanzos (1510-1576) escribe en Cuzco la *Suma y narración de los Incas, que los indios llamaron Capaccuna, que fueron Señores de la Ciudad del Cuzco y de todo lo a ella sujeto*, crónica originada en el seno de la nobleza cuzqueña, cuyo autor conoce muy bien el quechua.

Tras ser nombrado en 1549, llega Antonio de Mendoza, el segundo virrey del Perú, para tomar posesión de su cargo hasta 1552.

El 12 de mayo se emite la Real Cédula que funda la Universidad de San Marcos. El 2 de enero de 1553 esta Universidad inicia sus actividades académicas en el convento de los dominicos.

Se inicia el Primer Concilio Limense, el cual se clausura en 1553.

1552

Bartolomé de las Casas (ca.1484-1566) publica en Sevilla la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, donde denuncia la violencia de la conquista española. El texto influye en la Comisión de Valladolid y en el otorgamiento de otras leyes a favor de los indígenas.

Probablemente Bartolomé de Segovia escribe *Conquista y población del Perú*, texto incompleto, donde se relata el viaje de Pizarro y Almagro, en navíos pequeños, desde Panamá por la costa del sur y los manglares y río de San Juan.

Francisco López de Gómara (1511-1566) publica *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México, y de la Nueva España*, apología de la magnificencia del Nuevo Mundo y de las peripecias de la conquista de América. Si bien Francisco López de Gómara nunca viajó al Nuevo Mundo, la historia de la conquista de México le fue contada por el propio Cortés y otros expedicionarios.

1553

Pedro de Cieza de León (ca.1520-1554) publica en Sevilla la *Crónica del Perú*. Es el primer relato de la exploración y conquista de los territorios que actualmente comprenden Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, así como la primera historia global del mundo andino, que se remonta hasta la época prehispánica. La obra fue escrita siguiendo un encargo del Presidente de la Audiencia de Lima Pedro de la Gasca. En vida del autor solo se publicó la *Parte primera de la Crónica del Perú*. El resto de su obra permaneció inédito e incluso extraviado. La *Segunda parte*, conocida como «El señorío de los Yngas», fue publicada por primera vez por Marcos Jiménez de la Espada en Madrid, en 1880. La *Tercera parte*, dedicada al descubrimiento y conquista del Perú, apareció en forma completa en el siglo XX.

Francisco Hernández Girón declara abiertamente su oposición a la Corona y a las Leyes Nuevas. Luego de algunas revueltas en diversos puntos del virreinato, se levanta en Cuzco, en lo que sería la rebelión más importante desde la de Gonzalo Pizarro. En la batalla de Pucara, el 8 de octubre de 1554, fue derrotado, condenado a muerte y ejecutado en los primeros días de diciembre de ese año.

1555

Agustín de Zárate (1514-1585) imprime en Amberes *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*.

Probablemente de esta fecha data la *Relacion de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron por la conversión de los naturales*, escrita por frailes agustinos acerca de su experiencia evangelizadora en el Perú.

Por esta fecha, Pedro de Quiroga (mitad del s xvi - ¿?) escribe el *Libro intitulado Coloquios de la verdad, trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los Indios de los reinos del Pirú, y de los daños, e males, e agravios que padecen*.

1556

Llega Andrés Hurtado de Mendoza y Cabrera, II Marqués de Cañete, tercer virrey. Su gobierno duró hasta 1560 y marcó la culminación del periodo de guerras civiles, caracterizado por continuas revueltas y modificaciones en el escenario del poder. Pacificó el virreinato, impuso el respeto a la Corona y fomentó la colonización.

1558

Continúan los ataques con guerrillas contra los encomenderos de Apurímac y Urubamba. Frente a esta situación, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza reinicia las negociaciones con Sayri Túpac. Este, convencido por los españoles, salió de Vilcabamba. Ingresó a Lima el 5 de enero de 1558, donde obtiene el perdón real, consigue algunas prebendas y se somete a los españoles. Después vivirá en el valle de Yucay, donde murió en 1560.

1559

Juan Polo de Ondegardo (ca.1516-1575) redacta el *Tratado y averiguación de los errores y supersticiones de los indios*, conocido como *Tratado y Averiguación*. Se difundió de forma manuscrita desde 1567 y se imprimió en 1583 en el *Confesionario para los curas de indios*. Durante su permanencia en Cuzco descubrió importantes lugares de adoración de los quechuas, sus huacas y varias de las momias de los gobernantes incaicos.

1560

Fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570) publica en Valladolid la *Gramática y Lexicón del quechua*, primera sistematización de esa lengua. El mismo año publica *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*.

Gonzalo de Zúñiga escribe su *Relación del descubrimiento del río Marañón*, donde presenta la selva como si fuera un infierno.

1561

Juan Polo de Ondegardo redacta *Relación sobre la perpetuidad de las encomiendas dirigida al Licenciado Briviesca de Muñatones*. Por esta fecha también redactó *La relación de los adoratorios de los indios en los cuatro ceques*. En marzo de 1562 escribe el manuscrito *Ordenanzas de las minas de Guamanga* donde se plantea las mejoras de las condiciones de trabajo para atraer la mano de obra indígena. En 1567 y 1571 escribió respectivamente *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad* y *Relación de los fundamentos del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*, su título original es *Relación sobre Ingas del Cuzco*. Probablemente en 1572 escribe *Traslado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo de Ondegardo cerca del linaje de los Incas y cómo conquistaron*.

Rebelión de Lope de Aguirre, quien tras el fracaso de la expedición de 1560 al río Marañón en busca de El Dorado, aprovecha el descontento de los tripulantes para organizar un motín y tomar el mando de la expedición para regresar a Perú y rebelarse contra el rey de España.

Titu Cusi Yupanqui, bautizado con el nombre de Diego de Castro, le sucede a Sayri Túpac, convirtiéndose en el tercer Inca de Vilcabamba. Durante su mandato hizo gala de gran belicosidad por medio de una guerra de guerrilla contra el poder español. La corona inició negociaciones con él bajo el gobierno de Lope García de Castro y firmó la capitulación de Acobamba en 1566. En dicho tratado se ponía fin a las hostilidades y se perdonaban los actos cometidos por los rebeldes de Vilcabamba. En 1571, Titu Cusi Yupanqui fallece repentinamente; sus seguidores acusan al fraile Diego de Ortiz de haberlo envenenado.

Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, es nombrado el cuarto virrey del Perú. Tras tomar el cargo, ordena la exploración del río Tono y, en diciembre de ese año, envía en comisión a Juan Nieto a conquistar el territorio de Camaná. En 1562 introdujo varias reformas en la capital y en el mismo año se fundó la ciudad de Santiago del Estero (actualmente en la República Argentina) bajo su mandato.

1563

Hernando de Santillán (?-1575) escribe *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, respondiendo a una Real Cédula de 1553, en la que se solicitaba a los oidores de las Audiencias en Indias información detallada sobre las costumbres tributarias indígenas. Tiene como base algunos apuntes de legislaciones de Indias, relatos y experiencias obtenidas con los indígenas. En 1563 apareció *Historia de los incas y relación de su gobierno*, y en 1563 publica *Historia de los Incas y relación de su gobierno*.

Felipe II acepta el pedido del Cabildo de Quito en 1560 y crea la Real Audiencia de Quito para conseguir cierta forma de autonomía con relación a la Real Audiencia de Lima y al virreinato del Perú, al cual este territorio había pertenecido desde su creación en 1541.

1564

Lope García Castro es nombrado Gobernador provisional del Perú y Presidente de la Real Audiencia de Lima, por el Rey Felipe II para suceder al Conde de Nieva. Pese a que no tuvo el título de virrey se le dieron amplias facultades para gobernar.

1565

Inicio del movimiento mesiánico de resistencia del Taki Onqoy, liderado por Juan Chocne. El Taki Onkoy, «enfermedad de la danza o del canto», empezó en Ayacucho y luego se extendió al Cuzco y a Lima, hasta que fue reprimido por administradores coloniales y eclesiásticos en 1572. Su objetivo principal era restaurar el culto a las huacas, las antiguas ceremonias de bailes, los sacrificios de llamas y el culto secreto a las conopas o amuletos de piedra.

Girolamo Benzoni (1519-ca.1572) escribe la *Historia del Nuevo Mundo*, obra que generó controversia por sus afirmaciones sobre la conquista de América, pues la juzgó como una campaña de saqueo y exterminio.

Diego Rodríguez de Figueroa escribe la *Relacion del camino e viaje que Diego Rodrigues hizo desde la ciudad del Cuzco á la tierra de guerra de Mango Ynga, que está en los Andes alçado contra el servicio de su magestad, y de las cosas que con él trató por modo y manera de paz, y también para que recibiese la doctrina evangélica de nuestro señor Jesuxpo*.

1567

Se celebra el II Concilio Limense donde se amplían las disposiciones precedentes del Concilio Limense I acerca de la catequización de los indios. Asentó la cristianización del Perú por medio de la prédica de los preceptos de la fe en lenguas nativas y la impresión de catecismos y confesionarios dirigidos a los indígenas.

Juan de Matienzo (1520-1579) finaliza *Gobierno del Perú*, obra dirigida a Felipe II en la cual defiende tenazmente la implantación española en el Nuevo Mundo invocando la tesis de la tiranía incaica. Por medio de esta se propone construir la arquitectura jurídica y política del virreinato peruano.

Posible fecha de redacción de *Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de D. Pedro Gasca*, de Juan Cristóbal Calvete de Estrella (ca.1520-1593).

Se escribe *Supersticiones de los Indios, sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima*, celebrado en 1567. Es un resumen de los datos suministrados por algunas Constituciones de dicho Concilio.

1569

Francisco Álvarez de Toledo y Figueroa es nombrado virrey. Durante su mandato emprendió la organización administrativa del territorio y procedió a frenar el inmenso poder ejercido por los encomenderos. También implantó la mita minera y las reducciones, reglamentó el cobro del tributo indígena y el yanaconaje. Estas medidas desestabilizaron completamente a la población nativa. Promovió la investigación sobre el pasado inca, contratando a cronistas como Sarmiento de Gamboa. Envío tropas para acabar con el reducto inca de Vilcabamba y capturar a Túpac Amaru, líder de ese bastión de resistencia. Organizó la defensa del virreinato ante la llegada del corsario inglés Francis Drake. En 1570 inicia su visita general hasta 1576, recopilando información de riquezas y costumbres de la población.

Alonso de Ercilla (1533-1594) inicia la publicación en tres partes de *La Araucana*, poema épico que relata la primera fase de la Guerra de Arauco entre españoles y mapuches o araucanos.

1570

Se instala en Lima el Tribunal de la Inquisición, constituido con la finalidad de perseguir y castigar a los herejes, así como de mantener la pureza de la fe católica. El Tribunal utilizaba la tortura como mecanismo para lograr la confesión del inculpado. Una vez declarada culpable, la persona recibía un castigo público que era ejecutado en un llamado «auto de fe» en la Plaza de Armas.

Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (ca.1535-1571) escribe un complejo relato, la *Ynstrucion del ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanguí para el muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro, governador que fue destes reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad en su nombre, por su poder a de tratar, la qual es esta que se sigue*. También se conoce como *Relacion de como los españoles entraron al Piru y el subceso que tubo Mango Ynga en el tiempo que entre ellos bivio*. Es considerado por muchos como el primer recuento del contacto europeo-andino con perspectiva indígena.

1571

Túpac Amaru I sucede en el poder a Titu Cusi Yupanqui. De inmediato cerró las fronteras de Vilcabamba y rechazó negociar con los españoles. El virrey Francisco de Toledo envió tropas al mando del capitán Martín Hurtado, y tras una serie de enfrentamientos, Túpac Amaru I es capturado. Después de un juicio sumario, en setiembre de 1572 es decapitado en la Plaza de Armas del Cuzco.

Pedro Pizarro (ca.1515-ca.1602) termina de redactar la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú, y del gobierno y orden que los naturales tenían, y tesoros que en ella se hallaron: y de las demás cosas que en él han sucedido hasta el día de la fecha*, escrito basado en su experiencia personal desde 1531 hasta 1555.

Diego de Trujillo (1505-1575) escribe la *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*, relato ameno de la conquista del Perú, de la cual fue testigo presencial, que abarca desde el inicio del tercer viaje de Francisco Pizarro en 1530 hasta la entrada al Cuzco a fines de 1533.

Diego Fernández (ca.1520- c.1581) publica en Sevilla la primera y segunda parte de la *Historia del Perú*, narración de la insurrección de Francisco Hernández Girón, de la rebelión de Gonzalo Pizarro y de la administración de Pedro de la Gasca.

1572

Pedro Sarmiento de Gamboa (ca.1532-1592) escribe *Historia Índica*, manuscrito hallado en el siglo XX, donde se relata la historia de los incas en base a entrevistas con los miembros más prominentes de los diferentes clanes, y el descubrimiento y conquista por los españoles.

1574

Juan López de Velasco (ca.1530-1598) escribe *Geografía y descripción universal de las Indias*, publicada por primera vez en Madrid por don Justo Zaragoza en 1894.

1575

El cuzqueño Cristóbal de Molina (1529-1585) redacta *Fábulas y ritos de los Incas*, en el que presenta la religión andina durante la época prehispánica en el Cuzco. Reúne datos de las fiestas incaicas y leyendas relativas al origen de los incas, sus creencias, celebraciones, ritos, idolatrías y sacrificios.

1579

Incursión de las naves del pirata Francis Drake en el Callao.

1580

Pedro Sarmiento de Gamboa probablemente termina su diario de viaje *Relación i derrotero del viage i descubrimiento del estrecho de la Madre de Dios, antes llamado de Magallanes*, publicado en 1768 por Bernardo de Iriarte bajo el título de *Viage al Estrecho de Magallanes por el Capitán Pedro Sarmiento de Gamboa*.

1581

Martín Enríquez de Almansa es nombrado nuevo virrey, cargo que mantiene hasta su muerte en 1583. Durante su ejercicio hizo posible el establecimiento del servicio postal en el virreinato del Perú.

Toribio Alfonso de Mogrovejo es nombrado Arzobispo de Lima en 1579. Reunió el III Concilio Provincial de Lima (1582-1583).

Se instala en Lima la primera imprenta, la de Antonio Ricardo, pero no funcionó por las prohibiciones de la corona española. Después, a partir de 1584, la imprenta tuvo una notoria influencia en el apoyo para la enseñanza de los indígenas, así como en el aprendizaje de los religiosos. Imprimió mayormente obras didácticas de carácter religioso como vocabularios, diccionarios, gramáticas e incluso obras bilingües y trilingües de adoctrinamiento.

1582

Se inicia el Tercer Concilio Limense. El obispo Mogrovejo puede entrar en contacto con las reducciones, doctrinas, corregimientos, pueblos bajo su jurisdicción. Ese concilio fue la más grande reunión de prelados que conoció el continente americano hasta el siglo XIX.

Se funda en Lima el Colegio Real de San Martín, principal colegio de laicos, a cargo de los jesuitas en el virreinato del Perú. Se estudiaba gramática, latín y artes.

1584

Probablemente por esta fecha Cristóbal de Albornoz (ca.1530-?) redacta la *Instrucción para descubrir todas las guacas*.

Se publica el primer libro editado en Lima por Antonio Ricardo, *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios* en castellano, quechua y aimara, documento producido por el Tercer Concilio Limense.

1585

Fernando de Torres y Portugal, Conde de Villar Don Pardo, nuevo virrey, su gobierno dura hasta 1589. Fortificó el puerto de El Callao y renovó la flota; también hizo frente a las incursiones del pirata Cavendish, quien saqueó Paita y Piura.

Fecha probable del manuscrito de Toribio de Ortiguera *Jornada del río Marañón con todo lo acaecido en ella y otras cosas notables dignas de ser sabidas acaecidas en las Indias Occidentales*.

Se publicó en la imprenta de Antonio Ricardo el *Confessionario para los curas de indios*, que contiene una lista de preguntas. Estas interrogaciones revelan las costumbres de las diversas regiones andinas.

1586

Miguel Cabello Valboa (ca.1530-1566) termina la redacción de *Miscelánea Antártica*, escrita entre 1576 y 1586.

Aparece como anónimo (¿Alonso de Barzana?) el *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*, editado por Antonio Ricardo.

1588

José de Acosta (1540-1600) escribe *De natura Novi Orbis libri duo, et De promulgatione Evangelii apud barbaros, sive De procuranda indorum salute libri sex*.

Bartolomé Álvarez escribe *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II*, donde contrasta el cristianismo con las creencias y las prácticas religiosas de los indígenas.

1589

García Hurtado de Mendoza ejerce su cargo de nuevo virrey hasta 1596. Intentó instaurar el impuesto de alcabala, lo que provocó en 1593 una rebelión en Quito.

1590

El Inca Garcilaso de la Vega publica en Madrid la *Traduzion del Indio de los tres «Diálogos de Amor» de León Hebreo, hecha de italiano en español*.

José de Acosta publica en Sevilla *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gobierno de los indios*.

El fraile mercedario Martín de Murúa (1525/1535-1618) escribe *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, primera versión de su manuscrito ilustrado donde relata el origen y dinastía de los incas, la forma de gobierno, religión y costumbres en la sociedad incaica y se ocupa de la geografía, descripción de ciudades e historia de la orden mercedaria en el Perú.

1596

Luis de Velasco, Marqués de Salinas, es nombrado virrey. Durante su gobierno de ocho años fundó varias escuelas en Lima para la educación de los niños pobres criollos

y peninsulares, e inauguró la Ermita de la Caridad, donde las niñas de la nobleza se instruían. Prohíbe la introducción de esclavos africanos por la vía del Río de la Plata.

Pedro de Oña publica el *Arauco domado*, donde describe la lucha del pueblo mapuche y las huestes hispanas. Fue escrito a petición de García Hurtado de Mendoza, quien estaba disconforme con el trato que había recibido por Alonso de Ercilla en su poema *La Araucana*.

1597

Francisco de Ávila obtiene la doctrina de San Damián, en el repartimiento de Huarochirí. Desde allí, unos años después, iniciará su campaña de extirpación de las idolatrías, que dará pie a la recolección de tradiciones y a la redacción del manuscrito de Huarochirí.

1598

Mateo Rosas de Oquendo (1559-) publica *Sátira a las cosas que pasan en el Pirú*, donde presenta críticamente a las mujeres y viejas, y a los jugadores, falsos nobles soldados miserables y maridos pacientes.

Luis Jerónimo de Oré (1554-1630) publica *Symbolo Catholico Indiano, en el qual se declaran los mysterios de la Fé contenidos en los tres Symbolos Catholicos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio*. Incluye una descripción del Nuevo Mundo y de sus habitantes, seguida de la disposición según la cual la doctrina católica debe transmitirse a los pueblos indígenas de la región en las lenguas de su competencia. La obra contiene poemas en lengua quechua dedicados a la catequización.

LISTA DE ILUSTRACIONES

5. El español. Garatea

Ilustración 1. Prólogo de la *Gramática* (1492) de Antonio de Nebrija. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

Ilustración 2. Portada de la primera edición del *Quijote*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1605. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

6. Gramáticas y vocabularios. Ezcurra Rivero/Bendezú-Araujo

Ilustración 1. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (Lima, 1584). En la Biblioteca Nacional del Perú, Biblioteca Digital Mundial, Library of Congress, Washington DC, EE.UU.

Ilustración 2. Óleo de fray Domingo de Santo Tomás (c. 1560). Museo de Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Ilustración 3. *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* (Lima, 1607) del jesuita Diego González Holguín. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

Ilustración 4. *Vocabulario de la lengua aymara. Primera parte: donde por abecedario se ponen en primer lugar los vocablos de la lengua española para buscar los que les corresponden en la lengua aymara*, del jesuita Ludovico Bertonio (1612, Juli, Provincia de Chucuito, Perú). Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

7. Poesía temprana. Coello

Ilustración 1. Mapa del Perú (c. 1545) en *Islario general de todas las islas del mundo* del cosmógrafo Alonso de Santa Cruz (1505-1567). Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

Ilustración 2. Copla I del *Poema del descubrimiento* de Diego de Silva. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Viena, Austria.

Ilustración 3. Foto de la casa de Diego de Silva, en el Cuzco. Archivo del autor.

Ilustración 4. Coplas reales al final de la *Verdadera relación de la conquista del Perú y de la provincia del Cuzco llamada Nueva Castilla* (1534), de Francisco de Xerez (o Jerez). Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

Ilustración 5. Portada del *Libro de la vida y costumbres* de Alonso Enríquez de Guzmán. Mss. 2099. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

8. Primeras crónicas. Del Pino

Ilustración 1. Retrato de Atahualpa como el último Inca de una serie dinástica de catorce soberanos (c. 1750-1800). Brooklyn Museum, Nueva York, EE.UU. Foto 1995.29.14. Dick S. Ramsay Fund, Mary Smith Dorward Fund, Marie Bernice Bitzer Fund, Frank L. Babbott Fund; Gift of The Roebling Society and the American Art Council; purchased with funds given by an anonymous donor, Maureen and Marshall Cogan, Karen B. Cohen, Georgia and Michael de Havenon, Harry Kahn, Alastair B. Martin, Ted and Connie Roosevelt, Frieda and Milton F. Rosenthal, Sol Schreiber in memory of Ann Schreiber, Joanne Witty and Eugene Keilin, Thomas L. Pulling, Roy J. Zuckerberg, Kitty and Herbert Glantz, Ellen and Leonard L. Milberg, Paul and Thérèse Bernbach, Emma and J. A. Lewis, Florence R. Kingdon.

Ilustración 2. Grabado del encuentro de Atahualpa y Pizarro en Cajamarca. Anteportada de *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Sevilla, 1534) de Francisco de Xerez (o Jerez). Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

9. Otras crónicas. De Mora

Ilustración 1. Firma de Polo de Ondegardo, autor de *El tratado y averiguación de los errores y supersticiones de los indios*, cuyo manuscrito hoy perdido se resumió en el *Confessionario para los curas de indios* (Lima, 1585).

Ilustración 2. Anteportada de la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590), del jesuita José de Acosta. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

10. Literatura de la evangelización. Harrison

- Ilustración 1. Portada del *Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus ritos* (Lima, 1585). Cortesía de la Biblioteca Nacional del Perú.
- Ilustración 2. Portada de *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía, y viático, penitencia, extremaunción, y matrimonio* (Lima, 1631) de Juan Pérez Bocanegra. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.
- Ilustración 3. Folio de la partitura de «Hanacpachap cussicuinin» atribuida por algunos a Pérez Bocanegra quien la recogió en su *Ritual* (Lima, 1631).

11. Pedro de Cieza de León. Fossa

- Ilustración 1. Portada de la Parte primera de la *Crónica del Perú* (Sevilla, 1553) de Pedro de Cieza de León. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.
- Ilustración 2. Detalle de la imagen de los camélidos en Parte primera de la *Crónica del Perú* (Sevilla, 1553) de Pedro de Cieza de León.
- Ilustración 3. Sobre la fundación y los edificios del Cuzco y la calidad de sus caminos, Parte primera de la *Crónica del Perú* (Sevilla, 1553) de Pedro de Cieza de León. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

12. Titu Cusi Yupanqui. Peña

- Ilustración 1. Titu Cusi Yupanqui, *Relacion de como los españoles entraron al Piru y el subceso que tubo Mango Ynga en el tiempo que entre ellos bivio* [1570], fol. 143v. Manuscrito L-I-5. Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial, Madrid, España.
- Ilustración 2. El Bosco, detalle de la «Mesa de los pecados capitales» (1450-1516). Museo Nacional del Prado, Madrid, España.
- Ilustración 3. Martín de Murúa, «Diego Méndez / Mango Ynga, Tupa Cozco ayllu», *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru. De sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno* [1590], fol. 47v. Edición facsímil del manuscrito Galvin (Madrid: Testimonio, 2004). (Foto cortesía de Juan Ossio).

13. Lírica quechua. Mannheim

Figura 1. Epítetos utilizados para caracterizar a la Virgen María en *Hanaq pachap kusikuynin*

14. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Taylor

Ilustración 1. Folio del manuscrito original de *Dioses y hombres de Huarochirí*. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

Ilustración 2. Portada del *Tratado y relación de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones* (1608), atribuido a Francisco de Ávila. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

Ilustración 3. Mapa de la zona de Huarochirí en *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, traducido y editado por Frank Salomon and George L. Urioste, Copyright (c) 1991. Austin, University of Texas Press. Cortesía de la University of Texas Press.

Ilustración 4. Una calle del actual poblado de Huarochirí (Foto cortesía de Celia Rubina)

Ilustración 5. El nevado de Pariacaca, parte de un amplio espacio sacralizado (Foto cortesía de Celia Rubina)

Ilustración 6. Los míticos Cinco Cerros tutelares relacionados al venerado Pariacaca y sus cinco hijos (Foto cortesía de Celia Rubina)

SOBRE LOS COLABORADORES

Willem F. H. Adelaar es profesor de lenguas y culturas amerindias en la Universidad de Leiden, Holanda. Ha realizado trabajo de campo en el Perú sobre las diferentes variedades de quechua y otras lenguas ancestrales. Ha trabajado igualmente sobre la reconstrucción histórico-comparativa de las lenguas de América del Sur. A partir de 1991 se ha implicado en actividades internacionales a favor de las lenguas en peligro de desaparición. En 2004, publicó el libro *The Languages of the Andes*, en colaboración con Pieter C. Muysken. Anteriormente publicó numerosos estudios entre los que se encuentran aquellos referidos al quechua de Tarma, Pacaraos y Puno, así como a otras lenguas peruanas: aimara, culle, harakmbut y katukina.

Nicolas Beauclair es doctor en literatura y magíster en estudios hispánicos por la Universidad de Montreal, Canadá. Actualmente realiza un estudio comparativo sobre los discursos indígenas en los Andes y en Quebec en el Centro de Investigación Sociedad, Derecho y Religiones de la Universidad de Sherbrooke. Es coordinador de la revista *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate* en la Universidad de Montreal. Ha sido profesor invitado en estudios hispánicos en la Universidad de Saint-Boniface (Manitoba, Canadá). Entre sus publicaciones recientes figuran: «La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: un ejercicio de filosofía intercultural» (2013); y «Epistemologías indígenas y éticas interculturales: una lectura eticológica del quinto capítulo del *Manuscrito de Huarochiri*» (2012).

Raúl Bendezú-Araujo es magíster en Lingüística con mención en Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde actualmente labora como docente de los cursos de Quechua en Estudios Generales Letras y de Lenguaje en la Facultad de Artes Escénicas, y como secretario de redacción de la revista *Lexis*. Sus intereses académicos giran en torno al estudio de los aspectos históricos y sociales de las lenguas andinas, con especial atención a los vínculos que se establecen entre

lengua y cultura. Ha participado en la edición interpretada del *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú (1586)*, bajo la coordinación de Rodolfo Cerrón-Palomino. Es coautor de *Contra el prejuicio lingüístico de la motosidad. Un estudio de las vocales del castellano andino desde la fonética acústica* (2008), con Jorge Iván Pérez y Jorge Acurio Palma.

Rodolfo Cerrón-Palomino es doctor por la Universidad de Illinois (Urbana-Champaign) y magíster por la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York). Es Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y trabaja actualmente en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus áreas de investigación versan sobre las lenguas andinas así como también sobre los fenómenos de contacto y desplazamiento entre ellas y el castellano. Entre sus libros más importantes figuran: *Lingüística quechua* (1987), *La lengua de Naymlap* (1995), *Lingüística aimara* (2000), *El chipaya o la lengua de los hombres del agua* (2006), *Quechumara* (2008), *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua* (2013). Es vicepresidente de la Academia Peruana de la Lengua, y miembro de número de la Academia Peruana de la Historia y de la Sociedad Geográfica de Lima.

Óscar Coello es doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Magíster en Literaturas Hispánicas por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciado en Literaturas Hispánicas por la Universidad Mayor de San Marcos. También posee el título de Profesor de Lengua y Literatura. Ha publicado en poesía *De dunas, ostras y timbres* (1979), con prólogo de Washington Delgado y *Cielo de este mundo* (1980), con un estudio preliminar de Manuel Pantigoso. Entre sus libros principales podemos mencionar *Los inicios de la poesía castellana en el Perú* (2001), y *Los orígenes de la novela castellana en el Perú: La toma del Cuzco (1539)*, del año 2008. También es autor de numerosos opúsculos universitarios, como el *Manual de semiótica clásica* (2007).

Álvaro Ezcurra Rivero es doctor por la Universidad Ludwig-Maximilians, Munich. Es profesor ordinario del Departamento de Humanidades, especialidad de Lingüística, en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus intereses están concentrados en la historiografía, el léxico, el discurso misionero y los textos coloniales andinos. Entre sus publicaciones recientes figuran el libro *Dioses, bailes y cantos. Indigenismos rituales andinos en su historia* (2013), así como los artículos: «Historias de guacas: textos pastorales y discurso historiográfico» (2014), «Los bailes de los indios: a propósito de la historia semántica de «taqui» en español» (2012), «Léxico ritual andino en el proceso judicial contra Bernardo de Noboa, visitador de la idolatría (Cajatambo, Perú, siglo XVII)» (2012).

Lydia Fossa es doctora por la Universidad de Michigan (Ann Arbor, Michigan) y magíster por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tiene estudios también en el campo de la comunicación, la traducción y la paleografía. Entre sus publicaciones figura el libro *Narrativas problemáticas. Los Inkas bajo la pluma española* (2006) que se centra en tres cronistas tempranos en los Andes, en el que se destacan temas de traducción y de ficcionalización; así como los artículos: «Khipu y discurso: paralelismos en el mundo andino» (2012); «Una clave sociolingüística: arabismos en el cronista Juan de Betanzos» (2010); «La gestación del odio indígena hacia el conquistador en el siglo XVI» (2009); y «Juan de Betanzos, the man who boasted being a translator» (2005).

Carlos Garatea es doctor por la Universidad de Munich, magíster por El Colegio de México y licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde actualmente es profesor principal, jefe del Departamento Académico de Humanidades y editor de la revista *Lexis*. Es miembro de la Academia Peruana de la Lengua y Secretario General de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL). Ha sido becario del Sistema Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y de la Organización de Estados Americanos (OEA). Sus intereses están concentrados fundamentalmente en la historia del español americano y, en particular, del español colonial en textos andinos peruanos y del contacto de lenguas. Entre sus publicaciones se incluye el libro: *Tras una lengua de papel. El español del Perú* (2010).

Juan C. Godenzzi es profesor en el Departamento de Literatura y Lenguas del Mundo de la Universidad de Montreal. Hizo su licenciatura en lingüística y literatura en la Universidad Católica del Perú, y el doctorado en la Universidad de París IV – Sorbona. Ha sido director del programa de Educación Intercultural Bilingüe en el Ministerio de Educación del Perú. Ha hecho numerosas publicaciones sobre la variación lingüística del español, sobre la cultura y sociedad andina, así como sobre el español en contacto con el quechua y el aimara. Entre sus principales libros figuran: *El Quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza* (1992); *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía* (1996); *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos* (1999); y *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes* (2005).

Regina Harrison es catedrática de Literaturas Latinoamericanas, de Literaturas Comparadas y de Antropología en la Universidad de Maryland, College Park. Su primer libro, *Signs, Songs and Memory in the Andes* (1989), recibió el premio Katherine Singer Kovacs de la Asociación de Lenguas Modernas en 1991. Es autora de *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: Simbología indígena en la poesía ecuatoriana, siglos XIX y XX* (1996).

En el campo de la filmación ha dirigido un documental sobre las comunidades indígenas y el turismo en Ecuador, y otro sobre las minas en Potosí. Su libro más reciente es *Sin and Confession in Colonial Peru: Quechua-Spanish Penitential Manuals, 1560-1650* (2014).

Bruce Mannheim es profesor de antropología en la Universidad de Michigan, especializado en la lengua quechua. Ha sido becario de la Fundación Guggenheim, el National Endowment for the Humanities y el Institute for the Humanities at Michigan. Sus investigaciones están motivadas por una orientación teórica que relaciona el lenguaje con la cultura y las relaciones sociales, y se centran en la poesía y narrativa quechua, así como en el estudio de textos quechuas en tanto índices de la formación nacional. Es autor de *The Language of the Inka since the European Invasion* (1991) y coeditor de *The Dialogic Emergence of Culture* (1995). Entre sus artículos figuran: «El renacimiento quechua del siglo XVIII» (1992) y «La cronología relativa de la lengua y literatura quechua cusqueña» (1990).

Carmen de Mora es catedrática de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Sevilla y responsable del grupo de investigación «Relaciones Literarias entre Andalucía y América». Ha sido profesora visitante y ha impartido conferencias en diversas universidades europeas y americanas. Es autora de numerosas publicaciones sobre literatura colonial, literatura hispanoamericana contemporánea y relato breve hispanoamericano. Entre sus libros figuran: *Teoría y práctica del cuento en Cortázar* (1982) y *Las siete ciudades de Cibola. Textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado* (1992). Del Inca Garcilaso ha hecho una edición de *La Florida* (1988); y junto con Guillermo Serés y Mercedes Serna, ha editado el volumen colectivo *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales* (2010).

Beatriz Carolina Peña es doctora por The City University of New York (CUNY), donde trabaja actualmente como profesora. Investiga sobre los textos coloniales y la memoria cultural peruana. Ha preparado la edición, notas e introducción de la *Relación* de fray Diego de Ocaña. Entre sus otras publicaciones cabe señalar los libros *Imágenes contra el olvido: El Perú colonial en las ilustraciones de fray Diego de Ocaña* (2011), *Fonolitos. Las piedras campanas de Eten: rituales, milagros y codicia* (2014) y *Fray Diego de Ocaña: olvido, mentira y memoria* (2016), así como los artículos: «Mystic Ringing of Stone Bells: A Case of Annihilation of Cultural Memory in Peru» (2015) y «[G]ente es esta de que no se puede tomar entendimiento: Las cabriolas de Hernando de Soto ante Atahualpa en crónicas peruanas del XVI» (2014).

Fermín del Pino Díaz se diplomó en Antropología por el Centro Iberoamericano de Antropología (1968), y doctoró en Ciencias Políticas y Sociología (Sección Hispanoamericana). Amplió estudios en el *Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine* (1973-1974). Es investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Su campo de investigación preferencial es el Perú, en el campo de las Crónicas de Indias (Polo de Ondegardo, Bartolomé Álvarez, José de Acosta, y Bernabé Cobo, en cuyas ediciones ha participado). Entre sus publicaciones figuran *Humanismo y visión del otro en la España moderna. Cuatro estudios* (coord., Madrid, 1992) y *El Quadro de historia del Perú (1799), un texto ilustrado del Museo Nacional de Ciencias Naturales* (coord., Lima, 2014).

Gerald Taylor es investigador del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (CNRS, París), especializado en dialectología quechua, lingüística histórica y tradición popular andina. Fue el primero en realizar una traducción del manuscrito quechua de Huarochirí basada en un análisis filológico del texto. Entre sus numerosas publicaciones figuran los libros *Le parler quechua d'Olto, Amazonas, Pérou* (1975) y el *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas* (1979). Entre las varias versiones de su edición crítica del manuscrito de Huarochirí, cabe mencionar la versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII* (1987).

Se termino de imprimir en los talleres gráficos de
Aleph Impresiones S.R.L
Jr. Riso 580 Lince
correo: ventas@alephimpresiones.net
Telefono : 6345000
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
abril 2017 Lima - Perú