



Franklin Pease García Yrigoyen (Lima, 1939-1999). Historiador y maestro universitario, graduado en la Pontificia Universidad Católica del Perú. A lo largo de su vida académica realizó numerosas publicaciones en el Perú y en el extranjero, estudios que testimonian su creatividad historiográfica, su agudeza crítica y su notable capacidad de trabajo. La obra de Pease ha contribuido a que la historia andina sea considerada en la actualidad parte fundamental de la historia del Perú.

EL HOMBRE Y LOS ANDES
HOMENAJE A FRANKLIN PEASE G.Y.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2002

El hombre y los Andes

Homenaje a Franklin Pease G.Y.

Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (editores)

Tomo I



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

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

Derechos reservados

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

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

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

Fotografía de solapa

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

Fotografías de carátula

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

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

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

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

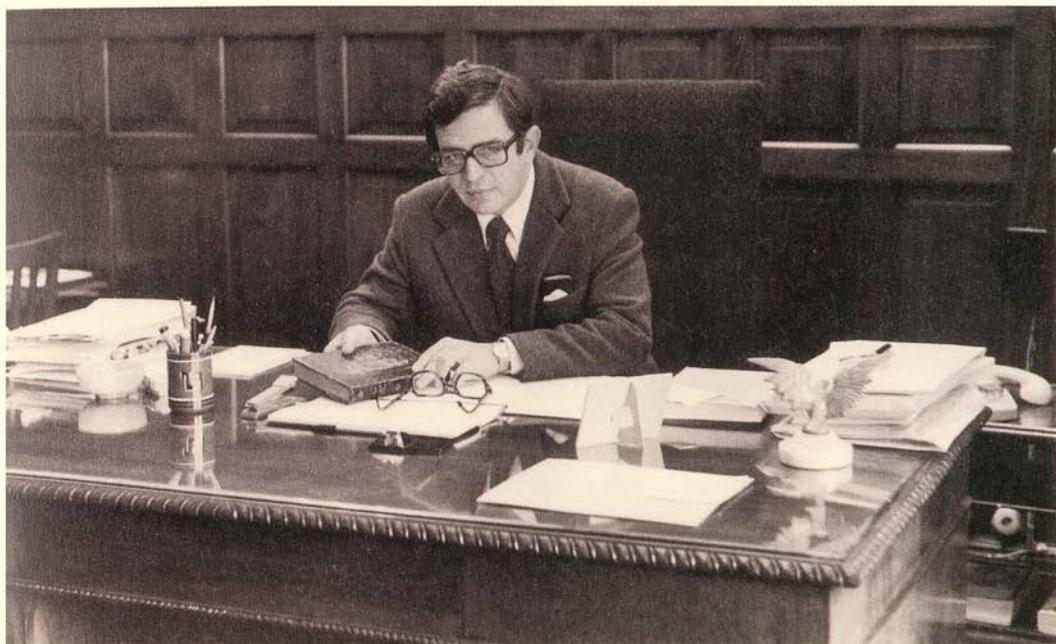
Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

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

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

IN MEMORIAM

Franklin Pease G.Y.
(1939 - 1999)



Franklin Pease García Yrigoyen en su despacho de la Dirección de la Biblioteca Nacional del Perú, en 1985.

Tomo I

PRESENTACIÓN por <i>Salomón Lerner Febres</i>	17
INTRODUCCIÓN por <i>Javier Flores Espinoza</i>	21
NOTA DE LOS EDITORES	29
ÁLBUM FOTOGRÁFICO	31

Primera parte. El historiador

1. *Marco Curatola Petrocchi*. El pasado andino como profesión y como vocación: la (etno)historia de Franklin Pease G.Y. 49
2. *Pedro Guibovich*. Franklin Pease G.Y.: relación de una obra histórica (1959-2000) 75

Segunda parte. Historiografía e intelectuales

3. *Rolena Adorno*. La historia de los incas narrada desde el norte: relejendo a Prescott 109
4. *Mariana Mould de Pease*. De bibliotecas y experiencias personales: Ephraim George Squier y los orígenes del coleccionismo peruano, más algunas inferencias 125
5. *Joseph Dager Alva*. El pasado prehispánico en la obra de José Toribio Polo 145
6. *José Luis Rénique*. De *literati* a socialista: el caso de Juan Croniqueur 157
7. *Carlos Contreras*. Notas sobre la historiografía económica en el Perú 179
8. *Liliana Regalado de Hurtado*. Identidad e interculturalidad desde una perspectiva histórica: el caso de las poblaciones andinas 195
9. *Tulio Halperin Donghi*. Los orígenes de la nación argentina: un tema que retorna 205

Tercera parte. Lingüística y literatura andina

10. *Rodolfo Cerrón-Palomino. Hurin: un espejismo léxico opuesto a hanan* 219
11. *Enrique Ballón Aguirre. Evolución léxica y área enunciativa original del vocablo quechua papa* 237
12. *Mercedes López-Baralt. La elegía por Atahualpa como encrucijada textual* 255

Cuarta parte. Crónicas y otros escritos coloniales

13. *Amalia Castelli. Del camino de la sierra a la conquista del Perú* 277
14. *Hidefuji Someda. De la autodefensa a la autodeterminación: Las Casas ante el alzamiento de los incas* 289
15. *Nicanor Domínguez Faura. El cronista Juan Díez de Betanzos: ¿en Santo Domingo y en Cubagua?* 301
16. *Guillermo Lohmann Villena. El licenciado Juan Polo Ondegardo. Notas de archivos y bibliotecas* 319
17. *Juan Ossio. Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo* 325
18. *Raquel Chang-Rodríguez. Las mujeres españolas en el Primer nueva corónica y buen gobierno: intersecciones genéricas y culturales* 345
19. *Jan Szemiński. Nuevos métodos con que interpretar algunos fragmentos del Nuevo Ophir, de Fernando de Montesinos* 359
20. *Pierre Duviols. Providencialismo histórico en los Comentarios reales de los Incas y la Historia general del Perú del Inca Garcilaso de la Vega. Constatación e inventario* 375
21. *Julio Ortega. Leer y describir: el Inca Garcilaso y el sujeto de la abundancia* 397
22. *Bernard Lavallé. La cuestión del origen de los indios en el virreinato del Perú: teorías y práctica colonial (siglos XVI y XVII)* 409

Quinta parte. Los Andes preincaicos

23. *Duccio Bonavia. Del Precerámico a hoy: un raro caso de continuidad cultural* 421
24. *Heather Lechtman. Tejido y metal: la cultura de la tecnología* 437
25. *Mercedes Cárdenas Martín. Una introducción a la arqueología de la costa central del Perú* 453
26. *Krzysztof Makowski. El manto de Gotenburgo y los calendarios prehispánicos* 469
27. *Peter Kaulicke. Conceptos de tiempo en el antiguo Perú* 497

Tomó II

Sexta parte. El mundo de los incas

28. *Albert Meyers*. Los incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco? 525
29. *Enrique González Carré*. Los incas y sus contemporáneos: la sierra central, 1000-1500 d.C. 537
30. *Julián I. Santillana*. Chancas e incas: un nuevo examen 553
31. *Shozo Masuda*. El *Sapan Inka* como rey sagrado 567
32. *Javier Flores Espinoza*. Los tres rostros del Inca 577
33. *Francisco Hernández Astete*. El poder incaico: una aproximación a la figura del Inca *hurin* 589
34. *Marius Ziolkowski*. El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas 597
35. *Jorge Flores Ochoa*. El *Inka* histórico es el *Enqa* contemporáneo 611
36. *Shigeyuki Kumai*. Las fronteras y los límites de Tahuantinsuyo: “el Tahuantinsuyo de cada rey inca” que debe reconfirmarse 617
37. *R. Tom Zuidema*. El espacio y el tiempo según Murúa y Guamán Poma 639
38. *María Rostworowski*. Algunos aspectos de la tenencia de la tierra en los Andes prehispánicos 653
39. *Mercedes del Río*. Pucará, Tambo y reducciones. Poder político y territorialidad entre los suras de Paria (Charcas) del siglo XVI 663
40. *Ramiro Matos Mendieta*. El *awanawasi* de Tarmatambo: una aproximación etnoarqueológica 679
41. *Medardo Purizaga*. De la danza de los pumas a la perforación de las orejas en el *huarachicuy* incaico 695
42. *Catherine Julien*. Punchao en España 709

Séptima parte. La sociedad andina en el virreinato

43. *Rafael Varón Gabai*. A lomo de indios: los cargadores indígenas y el abastecimiento de productos importados (Cuzco, 1538) 719
44. *Carlos Sempat Assadourian*. La política del virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito 741
45. *Héctor Noejovich Ch.* Las visitas de Chucuito en el siglo XVI: en torno a la *visita secreta* 767
46. *John V. Murra*. La correspondencia entre un “capitán de la mita” y su apoderado en Potosí 785
47. *Nicolás Sánchez-Albornoz*. Los ausentes perdidos de Chayanta (Charcas), 1684 795
48. *Lorenzo Huertas V.* El proceso de concentración social en el espacio andino, siglos XVI, XVII y XVIII 805

49. *Ana María Presta*. De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi (Charcas, 1601-1608) 817
50. *Susan Ramírez*. Don Clemente Anto, procurador del común del pueblo de Lambayeque 831
51. *Scarlett O'Phelan Godoy*. Linaje e Ilustración. Don Manuel Uchu Inca y el Real Seminario de Nobles de Madrid (1725-1808) 841
52. *Frank Salomon y Karen Spalding*. Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Micaela Chinchano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750 857
53. *Luis Ramos Gómez*. El choque de los incas con los chancas en la iconografía de las vasijas lúneas coloniales 871

Octava parte. La república de españoles

54. *Noble David Cook*. "Tomando posesión": Luis Jerónimo de Oré y el retorno de los franciscano a las doctrinas del valle del Colca 889
55. *Alejandro Málaga Núñez-Zevallos*. El enojo de los dioses. Terremotos y erupciones en Arequipa del siglo XVI 905
56. *Fred Bronner*. La hispanidad de la temprana Lima barroca: amerindios, morenos y marranos 915
57. *Nathan Wachtel*. El cielo cara a cara: Francisco Maldonado de Silva y la Inquisición 929
58. *Teresa Gisbert*. Los jardines en el virreinato del Perú 947
59. *José de la Puente Brunke*. Intereses en conflicto en el siglo XVII: los agentes de la administración pública frente a la realidad peruana 963
60. *Margarita Suárez*. De azogues, deudas y avíos: minería y crédito en Potosí, 1600-50 973
61. *Ana María Lorandi*. Poder y ética pública: el siglo XVIII en el Tucumán colonial 987
62. *Inge Schjellerup*. Tras las huellas del obispo Martínez Compañón 1001
63. *Alfredo Moreno Cebrián*. Plata peruana y mayorazgos navarros. Las disposiciones testamentarias del primer marqués de Castelfuerte, virrey del Perú (1733-49) 1009
64. *Claudia Rosas*. La imagen de los Incas en la Ilustración peruana del siglo XVIII 1033

Novena parte. La iniciación de la república y el siglo XIX

65. *José Agustín de la Puente Candamo*. Precisiones sobre el carácter americano de la independencia 1051

66. <i>John Fisher</i> . Identidades regional y nacional en el Perú al inicio de la república: el significado del régimen virreinal en el Cuzco, 1822-24	1057
67. <i>Margarita Guerra Martinière</i> . Caudillismo y poder	1075
68. <i>Juan Luis Orrego Penagos</i> . Dos reacciones al militarismo del siglo XIX: el vivanquismo y la Semana Magna	1091
69. <i>Kathryn J. Burns</i> . Monjas descarriadas y padres de la ciudad: conventos, género y "libertad" en el Cuzco a comienzos del siglo XIX	1105
70. <i>Nils Jacobsen</i> . Entre el bienestar burgués y el espanto: auto-reflexiones de una elite regional peruana a fines del siglo XIX	1115

Décima parte. El siglo XX

71. <i>Henry Pease García</i> . Institucionalidad democrática e institucionalidad en el Perú	1133
72. <i>Efraín Trelles</i> . El Perú en su historia: linderos de un nuevo desafío	1157
73. <i>Teresa Cañedo-Argüelles</i> . Caciques y encomenderos de Omate: actores del pasado en el imaginario de hoy	1169

Tomo III

Bibliografía general

Fuentes impresas	1203
Fuentes secundarias	1231

Presentación

ACASO SEAN DOS dimensiones las que hacen de una trayectoria intelectual un fruto fecundo y perdurable: los territorios y horizontes que ella explora, y las resonancias y ecos que esa obra deja en otros intelectuales.

El trabajo historiográfico de Franklin Pease cumple largamente con ambas exigencias. Por ello, hace poco más de dos años Mariana Mould de Pease, su esposa, y un grupo de personas cercanas a él pensamos en la edición del libro que ahora tenemos la satisfacción de presentar. Compuesto por setenta y tres artículos, este volumen recoge las investigaciones de un conjunto de destacados colegas, alumnos y amigos suyos que, con rigor y creatividad, recorren los temas que más apasionaron a Pease y que dan forma y sustancia a su labor como historiador; ellos son las crónicas, los incas y la sociedad andina virreinal. Ahondan, pues, en las diferentes aristas desde las que Pease abordó el mundo andino, ámbito que fue la piedra de toque de toda su obra.

Son estudios que contienen, además, la semilla que él supo sembrar en cada uno de los especialistas que hoy le rinden homenaje. Bibliófilo y erudito, Pease no sólo fue un excelente investigador, sino que se encargó de proyectar sus inquietudes y sus interrogantes a través de la cátedra, la conversación, el intercambio de libros y la convivencia diaria.

Si bien es cierto que sus escritos revelan cierta frialdad en el estilo —cualidad que responde, en buena medida, a la búsqueda de una siempre esquivo imparcialidad—, Pease era un intelectual apasionado. Y es que él no concebía el estudio de la historia como un academicismo distante y aséptico, sino como una actividad esencial que definía su ser y su quehacer. Como amigo suyo, puedo dar fe de esa permanente, contagiosa emoción con que se embarcaba en cada nueva pesquisa historiográfica.

Pero Pease, no conforme con ser un investigador excepcional, quiso ser también un maestro en el sentido más pleno de esta palabra. Lo fue sobre todo en la Universidad Católica, casa a la que guardó una entrega y una lealtad singulares, pero también en otros claustros de excelencia en los que aún se recuerdan sus lecciones como profesor visitante y su persistencia en ampliar el horizonte de los estudios históricos andinos; lo fue como miembro de destacadas sociedades académi-

cas, donde brilló como promotor y directivo; lo fue, finalmente, como autoridad universitaria, lugar desde donde supo contribuir a que su *Alma Mater* se encaminara hacia metas mejores.

En todas esas ocasiones, Pease nunca perdió la dimensión exacta del quehacer histórico. Éste, para él, no podía ser visto como un vano ejercicio de nostalgia. Por el contrario, ir tras las huellas de nuestra historia premunidos de un sentido crítico y reflexivo equivalía a hacer más sólido el terreno en que nos toca transitar. Sin conciencia del pasado, parece querer decirnos con su obra, el presente puede disolverse en simple arrobamiento ante la novedad y dejar de ser genuina experiencia humana y colectiva.

Por ello pienso que este homenaje, que en la forma de un libro hoy le tributamos, es especialmente oportuno, pues cumple con expresar nuestra gratitud a una de las figuras mayores de nuestra historiografía, pero también porque nos hace recordar que la reflexión inteligente y rigurosa, el examen escrupuloso del pasado, son quehaceres necesarios para amar el Perú de un modo constructivo y solidario y así poder ver más allá de las menudas pasiones o de los ánimos fugaces. Franklin Pease, a través de su legado, alienta esa manera grande y generosa de amar esa nación doliente y hermosa que es la nuestra, que es el Perú, bella palabra que es otra forma de decir nosotros mismos.

Salomón Lerner Febres
Rector

COMITÉ EDITORIAL

El hombre y los Andes
Homenaje a Franklin Pease G.Y.

Salomón Lerner Febres, Presidente
Marco Curatola Petrocchi
Mariana Mould de Pease
Pedro Rodríguez Crespo
Rafael Varón Gabai
Raúl Zamalloa Armejo

Introducción

*Peace, peace! He is not dead, he doth not sleep —
He hath awakened from the dream of life...
Percy Bysshe Shelley*

HISTORIA. MUCHAS COSAS, todas a la vez y aún más. Escribimos historias, narramos historias, nos entretenemos, nos aburrimos, nos refugiamos en el diletantismo y buscamos la trascendencia. Ser historiador: palabras sumamente simples. Por encima de todo ordenar el mundo. Desde que los primeros seres humanos tuvieron conciencia de sí, de su finitud y su contingencia, todos sus sucesores se han empeñado en orientarse en el mundo, trazando coordenadas que se extienden desde adelante hacia atrás, desde atrás hacia adelante, uniendo pasado y futuro.

Durante mucho tiempo bastó con una genealogía a la Kipling, una *just so story* que construyera de una vez y para siempre las coordenadas de nuestra existencia. Fue éste el reino del mito en el cual muchos aún viven. Pero un día, en una península europea se atisbó otra vía, aquella que andando el tiempo se conocería como Historia: una forma de explicar nuestro presente hurgando en el pasado. En el fondo, una búsqueda de identidad colectiva y una propuesta de un mundo mejor. Éste es el deseo que late detrás del grueso de los historiadores. Y fue también el que impulsó la obra de Franklin Pease G.Y.: una búsqueda de la vida allí donde muchos no ven sino vagos ecos del pasado.

1. Una tradición historiográfica¹

En el Perú, la historiografía moderna tuvo su origen en la obra de la generación del novecientos. Salvo por unas contadas excepciones (Rivero y Tschudi 1851; Polo 1899; Lorente 1860, 1861, 1863, 1871; Mendiburu 1874-90; Torres Salda-mando 1882, 1967), hasta ese entonces la historia escrita se había caracterizado

¹ Por motivos de espacio, la imagen de la historiografía peruana que presento obviamente está sumamente simplificada. Actualmente preparo un estudio exhaustivo de ella en mi tesis doctoral.

fundamentalmente por la edición de documentos (por ejemplo, Fuentes, ed. 1859; Odriozola 1863-79, 1863-77; Torres Saldamando 1888) y los estudios de historia contemporánea (por ejemplo, Lorente 1876; Paz Soldán 1868-74, 1884). Era natural que así fuera. En 1824 el Perú se había encontrado intempestivamente con una independencia impuesta por sus rivales sudamericanos (los virreinos de Nueva Granada y Buenos Aires) y su ex-colonia (Chile). Enfrentado a una situación que solamente unos cuantos deseaban —y que ni siquiera éstos pensaron que tomaría la forma en que finalmente se dio—, la nueva república se vio ante la inesperada necesidad de construir casi *ex nihilo* una comunidad nacional allí donde los regionalismos campeaban.

La necesidad de construir o, si se quiere, de imaginar una comunidad, para usar la imagen ya devenida en cliché de Benedict Anderson (1993), naturalmente se plasmó en la historia. O mejor dicho, en *una* historia. Porque no importa la forma que ésta tome, ella es ante todo una genealogía del presente que conlleva un proyecto, una imagen del futuro deseado (Fontana 1982). Se sigue que múltiples historias son en realidad posibles, tantas como grupos sociales haya. Pero gracias a la bonanza guanera, la versión predominante en el Perú durante buena parte del siglo XIX fue una sola, una variante menor de la corriente liberal por ese entonces imperante en Europa, que la veía como una marcha ineluctable hacia la construcción modernizadora de una nación diseñada por los blancos, claro está, que debían civilizar un interior salvaje y producir un mundo donde imperara el mercado en armoniosa unión —es un decir— con el status: lo que se ha dado en llamar una “modernización tradicional” (Trazegnies 1987, 1992). Ahora bien, esto no quiere decir que no hubiesen otras versiones. Sin duda que, por ejemplo, los artesanos que protestaban contra las políticas liberales de Castilla no compartieron esta genealogía cuyo proyecto les hacía a un lado como inútiles celacantos (Gootenberg 1998). Pero gracias al guano, la elite costeña pudo comenzar a elaborar una imagen histórica del Perú que reflejaba sus deseos, ignorando los de todo grupo que no los compartiera.

Todo esto cambió con la Guerra del Pacífico. La seguridad que hasta ese entonces había caracterizado al proyecto modernizador sufrió su primer golpe con la crisis fiscal de la década de 1870, y luego la guerra subsiguiente la hizo trizas. Si antes la pregunta era cómo alcanzar el mismo desarrollo del Viejo Mundo, ahora, en cambio, era más bien cómo explicar el desastre sufrido y qué hacer para impedir que tamaña catástrofe se repitiera. Las respuestas dadas tomaron múltiples formas pero de uno u otro modo giraron siempre en torno a dos ejes: el problema nacional y el problema del indio. Si se había perdido era porque el Perú aún no era una nación, fundamentalmente debido al atraso de la parte indígena de la población peruana. La generación del novecientos (Belaunde, García Calderón, Riva-Agüero) creyó encontrar la solución en el mestizaje —hoy se le llamaría “encuentro”— gradual de dos culturas, la “aborigen” y la hispana, un proceso que ya estaría en marcha. Pero no se trataba de una unión de iguales sino todo lo contrario, ya que el elemento vital debía provenir del lado hispano, renovado con lo mejor de Europa. Aunque las causas eran motivo de discusión, era evidente que la cultura indígena había degenerado desde la llegada de la hueste pizarrista hasta terminar en el indio embrutecido del presente, sin noción alguna de patria ni civilización. Pero

por lo mismo, aunque en las páginas de Garland (1907) o García Calderón (2001 [1906]) el Perú apareciese como una nación relativamente joven, era necesario estudiar el momento fundacional del país para entender lo sucedido. Fue así que los estudios históricos se orientaron a la búsqueda de los orígenes de la nación, empresa en la cual no cabían sino dos momentos posibles: la independencia y el siglo XVI, en sus dos variantes, el estudio de los incas o el de los españoles. Dados sus orígenes aristocráticos, reales o deseados, los historiadores novecentistas se inclinaron por el XVI: era más placentero estudiar aquel momento trascendental, cuando una gran civilización fue vencida por otra igualmente grande. No por azar la única gran colección documental publicada a comienzos del siglo XX —la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, a cargo de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero— compiló materiales referidos casi exclusivamente a los incas y la “conquista” española.

Pero notemos que ahora había más de una respuesta posible. La autonomía que habían gozado los intelectuales costeños desapareció con el guano, junto con el predominio político (casi) indiscutido que el grupo al cual representaban tuvo durante el siglo XIX. La transición que llevó al triunfo de Cáceres primero, y luego al de Piérola y la instauración de la llamada “República Aristocrática” después, significó la (re)incorporación de otros grupos sociales a la esfera política, cada uno de ellos con su propia genealogía del presente y su respectiva imagen del futuro. Y significó también el resurgimiento de los regionalismos, en particular el del sur andino, así como la creciente migración provinciana a la costa, sobre todo a Lima. Al igual que sus coterráneos, estos migrantes no se identificaban con la imagen elaborada por la generación del novecientos y desarrollaron la suya, que se plasmó en el indigenismo y la obra histórica de la generación del centenario. La temática abordada por estos historiadores ya no se concentraba tanto en el siglo XVI, sino que intentaba abarcar la totalidad del desarrollo histórico peruano. Así, por ejemplo, los estudios de Basadre (1929, 1930, 1937a, 1939, 1945) se extendieron desde el derecho y la multitud en el Perú hasta la “iniciación de la república”, pasando por el gobierno del conde de Lemos y culminando en su monumental mapa imposible de la república peruana. Sin embargo, a pesar de todo este nuevo enfoque seguía moviéndose dentro de la misma matriz elaborada a comienzos de siglo: el problema nacional y el problema del indio. Y al igual que los novecentistas, su meta era desarrollar una historiografía que además de las indispensables monografías, produjera también una imagen global del pasado peruano (Holguín Callo 1998).

Entre las décadas de 1920 y 1950 la historiografía peruana vivió en una suerte de “histoire immobile”, inmersa en la misma problemática de las dos generaciones anteriores. Todo esto cambió en la década de 1950, puesto que el proceso de diferenciación social iniciado en la República Aristocrática no se había interrumpido. Ahora, tanto las clases medias como el campesinado y los obreros fueron gradualmente demandando su incorporación al país, como ciudadanos plenos. Ellos no tenían lugar en la visión dominante del pasado histórico peruano, por lo que había que buscar (crear) otra, para cuya conformación fueron cruciales la influencia del marxismo y las ciencias sociales. La “nueva historia” buscó por ello incorporar los movimientos de masas, a todo nivel, se tratara de la economía, de la resistencia presentada a la invasión española, o de las luchas del movimiento obrero. Sin em-

bargo, salvo por la edición de documentos, el marco dentro del cual esta nueva corriente se movió fue el mismo que aquel que fuera trazado por la generación del novecientos, a saber, la cuestión nacional, el problema del indio y los momentos fundacionales del Perú (al cual añadieron la Guerra del Pacífico). De modo que el dualismo presente ya a comienzos de siglo, que partía al Perú entre indios y blancos, se mantuvo. Pero esta vez y a diferencia de lo ocurrido con las anteriores generaciones, la población indígena sí fue incorporada al quehacer historiográfico, con estudios concretos.² Fue a historiar a este grupo que se dedicó Franklin Pease G.Y.

2. Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú

No es una exageración afirmar que el título del libro que Pease publicase en 1978 captura el eje central de su obra. De una forma u otra, todo lo que él escribió giró siempre en torno a la elaboración de una historia sólidamente documentada que partiera del sector indígena —“andino”, nos habría corregido— y trazara una imagen del Perú en su totalidad (véase Curatola en este volumen). Si inicialmente se dedicó sólo al estudio de los incas, y en particular a su religión y el conflicto final entre Huáscar y Atahualpa (Pease 1963-65, 1964; 1965a, 1965b, 1972, 1973a), sus intereses como investigador se fueron extendiendo gradualmente en círculos cada vez más amplios, pasando de la “etnohistoria clásica” y el estudio de la resistencia andina a la invasión española, a la historia social (1992b [curacas]), las rebeliones (1974 [Lircay], 1984 [Túpac Amaru]), la historia económica (Pease y Noejovich 2000) y finalmente a la historia general del Perú (1992a, 1993a). Al mismo tiempo, Pease promovió la edición de fuentes, ya fueran los documentos administrativos (Pease, ed., 1973, 1977), las clásicas (Guamán Poma 1969; Cieza 1984b; García 1981 *inter alia*), o su estudio (1995a sobre todo). Por último, aunque no llegó a plasmar su fascinación con la historiografía en un trabajo orgánico, siempre insistió en la importancia que su estudio tiene para el correcto planteamiento de todo problema histórico.

Vemos, pues, que la obra de Franklin Pease se inserta plenamente dentro de la tradición historiográfica peruana, en lo que fue un intento consciente de incorporar lo mejor de sus predecesores para así desarrollar una historiografía moderna, donde todos los peruanos pudieran reconocerse. No es éste el lugar para evaluar en qué medida tuvo éxito. Sí importa, en cambio, señalar que a lo largo de casi toda su obra, el deseo de historiar al sector indígena llevó a Pease a moverse dentro de lo que durante el virreinato se habría llamado la “república de indios”. Dado el marco historiográfico en el cual trabajó, esta opción hizo que sus estudios reprodujeran una equívoca escisión entre lo “andino” y lo “occidental” (sea lo que fuere que estos términos signifiquen). Sin embargo, hacia el final de su producción escrita, Pease decidió abandonar esta oposición, motivo por el cual no habló más de etnohistoria andina sino más bien de historia del Perú.³ Se inscribió así dentro de

2 La única excepción real en las generaciones anteriores la constituye la obra de Ella Dunbar Temple (por ejemplo, 1937-40, 1942, 1948).

3 Como señala Varón Gabai (1997: 23), “[e]l aporte más importante [de la etnohistoria], sin duda, es la incorporación del indígena como uno de los protagonistas de la historia peruana”.

aquella corriente integrada por Alberto Flores Galindo y Rodrigo Montoya, entre otros, que buscaba romper el marco tradicional. Desafortunadamente, al igual que sucediera con Flores Galindo, la muerte dejó este giro a medias y ahora solamente podemos especular qué caminos habría tomado su eterna curiosidad.

3. La hora del homenaje

Los múltiples intereses de Pease se plasmaron en la estructura de este libro en una forma que los editores jamás imaginamos. En un primer momento, los artículos aquí presentados parecían escapar a todo ordenamiento, y sin duda que el que finalmente se eligió no necesariamente es el mejor de todos. Podría argumentarse, por ejemplo, que la división de los artículos referidos al virreinato traiciona su deseo de romper con la división entre indios y españoles. Es una objeción válida y lo único que puede aducirse en descargo nuestro es que el grueso de la producción escrita de Pease siguió este orden. Pero más allá de las objeciones, al ordenar las contribuciones teniendo como guía la obra del homenajeado surgió una estructura casi natural.⁴

Como se ve en el estudio biográfico de Marco Curatola y se demuestra abrumadoramente en la bibliografía de nuestro homenajeado, compilada por Pedro Guibovich, los grandes ejes de la obra de Franklin Pease fueron los estudios del mundo andino en general, y de los incas en particular. Los quince artículos reunidos en la sexta parte de esta compilación son un fiel reflejo de esta parte de su obra. Al iniciar sus investigaciones en la década de 1960, Pease se dedicó principalmente al estudio del mundo religioso de los incas, prestando particular atención a la naturaleza del Inca mismo. Los cronistas españoles siempre lo presentaron siguiendo la imagen de un rey europeo, pero hasta una lectura no muy detenida de las crónicas muestra que esta imagen simplemente no es correcta. Evidentemente se trataba, ante todo, de un ser sagrado (Jorge Flores Ochoa, Shozo Masuda) que desempeñaba diversas funciones: conquistador, distribuidor del botín ganado en las guerras, constructor, cazador, protector de su pueblo, el centro que aglutinaba al imperio —motivo por el cual cada Inca debía reconfirmar las fronteras de su reino— y el “mediador entre el mundo sagrado y profano”, como nos lo recuerda el mismo Pease (Peter Kaulicke 1998 y en este volumen; Shigueyuki Kumai, Marius Ziolkowski [en este último aparecen citadas estas palabras de Pease]). La naturaleza del Inca permite entender varios problemas, como por ejemplo la razón por la cual Atahualpa no detuvo el avance de los españoles antes de que éstos llegaran a Cajamarca (Marius Ziolkowski). Sin embargo, como Pease no se cansaba de señalar en sus clases, toda posible solución abre aún más interrogantes. Tenemos así que la naturaleza del poder del Inca sigue sin quedar del todo clara: hasta ahora se ha hablado siempre de una diarquía (Pierre Duviols 1980b; Liliana Regalado de Hurtado 1996a; Rostworowski 1983; Francisco Hernández Astete), pero la recu-

4 Las dificultades surgidas al ordenar las contribuciones se hacen evidentes en la exposición que sigue, puesto que ella no respeta la estructura adoptada, habiéndose preferido seguir el recorrido vital de Franklin Pease.

rrencia de un patrón en el cual siempre aparecen tres Incas ligados entre sí (Javier Flores Espinoza) complica aún más el panorama.

Para nuestras investigaciones el cotejo de las fuentes clásicas siempre será útil, sobre todo si se las examina con nuevas preguntas (por ejemplo, Catherine Julien 1993 y en este volumen; Medardo Purizaga; María Rostworowski; R. Tom Zuidema), pero su marco temporal es excesivamente breve, por lo cual para entender el mundo andino —y no sólo a los incas— debemos abrir nuevas vías de investigación, algo que casi todos los artículos aquí dedicados a su estudio tienen en común. Una de ellas, hace mucho tiempo empleada, es el contraste de las evidencias históricas o arqueológicas con su correlato actual (Duccio Bonavia; Jorge Flores Ochoa; Ramiro Matos Mendieta); sin embargo, este enfoque debe ser sumamente cuidadoso para no caer en el anacronismo. Otra, tal vez menos riesgosa, es el recurso a la arqueología para así intentar fijar el campo de qué era lo que los hombres andinos podían pensar, principal aunque no exclusivamente a través de los estudios iconográficos (Heather Lechtman; Peter Kaulicke; Krzysztof Makowski), o bien la combinación de arqueología e historia para resolver problemas concretos, como el origen de los incas y la formación del Tahuantinsuyo, o su relación con los pueblos que gobernaban (Brian Bauer 1996; Catherine Julien 1993; Enrique González Carré; Albert Meyers; Julián I. Santillana). Con todo, estas nuevas vías serán insuficientes en la medida en que no llevemos a cabo una relectura de las fuentes escritas, como no se cansaba de repetir Franklin Pease. Ello implica de un lado la búsqueda de nuevas fuentes que nos informen sobre los autores (Nicanor Domínguez Faura; Guillermo Lohmann Villena) y sus motivaciones (Pierre Duviols; Hidefují Sameda), y del otro una relectura íntegra de las mismas (Franklin Pease 1995a; Raquel Chang-Rodríguez; Pierre Duviols; Javier Flores Espinoza, Julio Ortega; Juan Ossio; Jan Szemiński). En esta relectura, el aporte de la lingüística y la literatura serán sin duda cruciales, como lo demuestran los diversos estudios de Gerald Taylor (2000 *inter alia*) o Alfredo Torero (por ejemplo, 1990), y en particular el estudio de Rodolfo Cerrón-Palomino (en este volumen), que nos muestra como *hurin*, un término que usamos todos los que nos dedicamos al estudio del mundo andino, no es sino un “espejismo léxico”. Muy posiblemente será en este campo que veremos las mayores novedades en un futuro cercano.

En los Andes, hablar del virreinato presupone ante todo, como Franklin Pease siempre nos recordaba, entender el impacto que la invasión española tuvo sobre la población andina. Esto nos lleva, en primer lugar, al estudio de las formas en que el mundo andino fue readequado para satisfacer las demandas de los conquistadores, primero, y de la metrópoli después. Un primer aspecto visible aún hoy fue el reordenamiento del espacio a través de la política de las reducciones (véase Gade 1991; Varón Gabai 1980; y compárese Mercedes del Río con Lorenzo Huertas), que buscaba facilitar la extracción de un excedente (Rafael Varón Gabai; Carlos Sempat Assadourian; Héctor Noejovich), así como la evangelización de los indios y su eventual aculturación, sobre todo en las ciudades (N. David Cook; Fred Bronner; Inge Schjellerup). La respuesta indígena se inscribió dentro de un *continuum* que fue desde la resistencia a la adaptación: de las fugas para no pagar el tributo ni cumplir con la mita minera (Nicolás Sánchez Albornoz) a la conservación de sus tradiciones, como los queros o los quipus (Luis Ramos Gómez; Frank Salo-

mon y Karen Spalding), o las innovaciones aprovechando las nuevas oportunidades que el sistema virreinal ofrecía (John V. Murra; Ana María Presta; Susan Ramírez). Y tampoco faltó la aculturación total, como nos lo recuerdan los casos de don Manuel Uchu Inca y Dionisio Inca Yupanqui, este último diputado ante las Cortes de Cádiz (Scarlett O'Phelan Godoy), o el del canónigo cuzqueño don Justo Apu Sahuaraura (Flores Espinoza 2001).

Pero comprender el periodo virreinal nos obliga necesariamente, entre otras cosas, a dejar el mundo rural nativo, sin duda el mayoritario, y pasar al de la escena política 'oficial'. Nos encontramos así con el creciente divorcio entre los intereses de la corona y el reino peruano, y con la gradual conformación de una serie de redes patrimoniales que gradualmente fueron minando el poder hispano. La confluencia de estos dos procesos tuvo al estado como uno de sus escenarios privilegiados. Allí, los funcionarios imperiales desempeñaron un papel crucial, tanto al defender los intereses de los peruleros como al contravenir más bien las instrucciones del rey y aliarse con éstos (José de la Puente Brunke; Ana María Lorandi; Margarita Suárez). A partir de esta contradicción inicial no era sino cuestión de tiempo para llegar a la ruptura. Un primer paso, sin duda no del todo consciente, fueron los intentos criollos de apropiarse del pasado precolombino (Claudia Rosas Lauro). Se trataba de un derivado natural de aquella vieja preocupación por el origen y la naturaleza de los indios, surgida junto con la ocupación hispana de los Andes como un medio de justificar el sistema virreinal (Bernard Lavallé). Ahora, en cambio, lo que se dio fue más bien la elaboración de un tímido esbozo de un discurso nacionalista *avant la lettre*, que intentaba elaborar una comunidad sin duda jerárquica y racista, pero comunidad al fin y al cabo. El problema era que los límites de esta comunidad por lo general no trascendían los de una región y, salvo por algunos espíritus sumamente ilustrados, simplemente obviaban la cuestión racial. Y así, al llegar la independencia, el Perú se encontraba escindido en múltiples regiones, cada una con sus propios intereses (Fisher), siendo más fácil pensar en términos de una sola América (de la Puente Candamo) que de una nación integrada.

Una vez producida la independencia, las consecuencias de esta carencia fueron evidentes de inmediato. Lo inesperado de este suceso tuvo como consecuencia que las instituciones necesarias para asegurar un desarrollo estable simplemente no existían. Ello se tradujo tanto en las sucesivas luchas por el poder entre los caudillos (Margarita Guerra Martinière, Juan Orrego Penagos) como en el reacomodo de las instituciones, algunas de las cuales se vieron asediadas, como los conventos de monjas (Kathryn Burns). El corolario de esta fragilidad institucional, que desgraciadamente perdura hasta el día de hoy (Pease García), es que salvo tal vez durante la era del guano y la llamada República Aristocrática, ningún grupo social ha podido vivir tranquilamente (un ejemplo de ello es el dado por Nils Jacobsen). Tenemos, pues, que repensar el camino andado y visualizar otro futuro.

Al comenzar esta introducción decía que la historia es ante todo una genealogía del presente que nos permite ordenar nuestro paso por el mundo y formar, a partir de lo múltiple, una unidad. De ahí su función o, si se quiere, la respuesta a la clásica pregunta de ¿para qué sirve la historia? No es en modo alguno una cuestión ociosa. Vivimos en un país en el cual el tejido social se va tensando y la noción de comunidad simplemente pareciera desvanecerse en el aire. Es posible que los his-

toriadores no serán quienes construyan la nueva morada. Pero es hora ya de que dejemos, de una vez por todas, el pesimismo que nos ha caracterizado, pues la imagen que damos del Perú siempre termina popularizándose, como lo demuestra la difusión del mito del peruano vencido y traumatizado. El viejo paradigma historiográfico se ha derrumbado y ahora debemos buscar no una nación homogénea, sino la unidad en la diversidad. Dice mucho que de haberse publicado un libro semejante a éste hace unos diez años, los temas que lo habrían dominado muy probablemente habrían sido las continuidades y permanencias de un lado, y la resistencia del otro, además de la herencia colonial y el trauma de la conquista. Debemos por eso comenzar a mirarnos a nosotros mismos, como insistía Franklin Pease al subrayar la importancia de la historiografía. Además de un balance —siempre imprescindible— de lo realizado (Carlos Contreras), ella nos permite ver los supuestos que guiaron la práctica de los peruanistas (Rolena Adorno, Joseph Dager Alva) y puede ayudarnos a despejar malos entendidos respecto a la conservación de nuestro patrimonio (Mariana Mould de Pease). Pero sobre todo nos ayuda a abandonar falsos problemas y estériles axiomas, o a dejar de lado el adanismo. Es hora de comenzar a mirar hacia adelante porque la historia es vida, esbozando panoramas más claros por necesariamente incompletos que deban ser (Efraín Trelles) y entroncando nuestro quehacer con la vida cotidiana de los pueblos (Teresa Cañedo-Argüelles). Fue esa la apuesta vital que alentaba la obra de Franklin Pease, uno de los más grandes historiadores de la tradición historiográfica peruana del siglo XX. Es también la que debe movernos ahora.

Lima, 23 de septiembre de 2002

Bibliografía

Fuentes impresas

Cieza de León 1984b.

Fuentes, ed., 1859¹.

García 1981.

Guamán Poma de Ayala 1969.

Odrizola 1863-79, 1863-77.

Pease G.Y., ed., 1973, 1977.

Torres Saldamando 1888.

Fuentes secundarias

Anderson 1993².

Basadre 1929, 1930, 1937a, 1939, 1945.

Bauer 1996.

Duviols 1980b.

Flores Espinoza 2001.

Fontana 1982.

Gade 1991.

García Calderón 2001 [1906].

Garland 1907.

Gootenberg 1998.

Holguín Callo 1998.

Julien 1993.

Kaulicke 1998.

Klarén 2000.

Lorente 1860, 1861, 1863, 1871, 1876.

Mendiburu 1874-90.

Paz Soldán 1868-74, 1884.

Pease G.Y. 1963-65, 1964, 1965a, 1965b,

1972, 1973a, 1974, 1984, 1992a,

1992b, 1993a, 1995a.

Pease G.Y. y Noejovich 2000.

Polo 1899.

Regalado de Hurtado 1996a [1993].

Rivero y Tschudi 1851.

Rostworowski de Diez Canseco 1983.

Taylor 2000.

Temple 1937-40, 1942, 1948.

Torero 1990.

Torres Saldamando 1882, 196.

Trazegnies 1987, 1992².

Varón Gabai 1980, 1997.

Nota de los Editores

UN LIBRO ERA la mejor manera en que los colegas y amigos del entorno académico de Franklin Pease podían honrar su memoria. Cuando se supo de su enfermedad y estaba próximo a cumplir su cumpleaños número 60 —uno de los aniversarios preferidos para las celebraciones de esta naturaleza—, no cabía duda alguna de que la forma de asumir este compromiso era a través de un “*festschrift*” o *fiesta de la escritura*, que es la denominación que se otorga en Estados Unidos y en Europa al libro que recoge aportes originales referidos a la obra de un científico homenajeado.

En el caso de Franklin, un homenaje académico de esta naturaleza era imperativo, sobre todo por su amor al libro, en su calidad de instrumento difusor del conocimiento, al mismo tiempo que por la búsqueda apasionada que mostró por la originalidad y la innovación del aporte científico, siempre vinculada a la precisión con que debían ser comprendidas las fuentes históricas, en particular las documentales y las bibliográficas.

Pero además de lo dicho, este libro de homenaje debía ser concebido como una retribución a todo lo que Franklin dio al mundo académico peruano y peruanista. Por ello, esta muestra de aprecio y reconocimiento que ahora el lector tiene entre sus manos, parte de la utilización de su obra como eje intelectual del aporte científico original de setenta y cuatro reconocidos especialistas en la problemática de los Andes.

En esta época de grandes transformaciones tecnológicas, en la que es frecuente poner en duda la vigencia del libro como instrumento de difusión del conocimiento, frente a la presencia cada vez mayor de los formatos multimedia, no se trata de defender el uso de la palabra como unidad esencial y del objeto impreso como formato lógico y preferido para estructurar el pensamiento científico y difundir el conocimiento académico. Sin embargo, sí debe reconocerse que Franklin empleó lo mejor de ambos mundos: el libro y la informática, a la que se acercó desde muy temprano para aplicarla inicialmente al estudio de las crónicas y, luego, como parte irremplazable de su taller de historiador.

Es de rigor mencionar que la vida y la obra de Franklin Pease motivaron a diversas personas a asumir iniciativas que le rindiesen homenaje. Esta publicación congrega a algunas de ellas, por lo que esperamos haber cumplido con las expectativas de sus promotores.

Como es habitual en los libros compilados, en esta oportunidad se ha uniformado el uso de términos que son escritos por sus autores de distintas maneras. Esto se refiere, fundamentalmente, a las palabras quechuas usadas y al nombre de culturas, periodos y estilos arqueológicos. En el primer caso se ha preferido usar las formas castellanizadas, cuando existen, como *inca* y *huaca*, no *inka* o *waka*; igual se ha optado con los nombres propios (*Pachacútec* y no *Pachacuti*). En el caso de *Guamán Poma* se ha conservado la forma en que él escribía su nombre, a pesar de que debiera castellanizarse como *Huamán*.

En la redacción académica es costumbre utilizar palabras como *inca*, *chimú* o *robles moqo* con mayúscula. Aquí se ha preferido seguir las normas de la lengua española. Por ello se conserva la mayúscula cuando se trata de un lugar geográfico (*Nazca*), de una entidad política (*Moche*) o del nombre de un periodo (*Periodo Inca*), mientras que los gentilicios (*cañaris*) y los nombres de los estilos (*nievería*) van siempre en minúscula. En los casos en los que una misma palabra comprende todas estas denominaciones se han usado mayúsculas y minúsculas según conviniera (por ejemplo, *Paracas* para la península y la formación política allí existente, y *paracas* para el estilo o los habitantes de la zona). En el caso de los incas, se conservó además la mayúscula cuando se trataba de nombres propios o como título de rey.

Adicionalmente, por motivos editoriales se ha preferido consolidar la bibliografía, la cual figura en un tomo aparte para facilitar su consulta.

Por último, quisiéramos agradecer a todas las personas que han colaborado para la feliz realización de este libro. A *Salomón Lerner Febres*, Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Presidente del Comité Editorial, así como al Comité Editorial del Libro de Homenaje a *Franklin Pease G.Y.*, por la confianza depositada al designarnos editores. El Fondo Editorial de la PUCP prestó todas las facilidades que fueron requeridas. Los autores respondieron con prontitud y se valieron de mucha paciencia frente a las demandas de los editores; *Mariana Mould* de Pease aportó información y fotografías; *Silvia Miró Quesada*, directora del Departamento de Investigación Periodística y Archivo de *El Comercio* permitió el uso de los fondos periodísticos y fotográficos; *César Gutiérrez Muñoz*, director del Archivo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, facilitó fotografías; *José Ragas* ayudó a preparar la bibliografía; *Cecilia Pardo Grau* coordinó desde su puesto en la Fundación Telefónica las labores técnicas y académicas con eficiencia e imaginación; *María Teresa Galindo*, funcionaria de Telefónica, asumió gentilmente el diseño de la edición y de la carátula, y *Aída Nagata* diagramó el libro y supervisó la impresión. La Fundación Telefónica, el Instituto Francés de Estudios Andinos y el Banco de Crédito del Perú se unieron a este homenaje para facilitar la realización de la obra.

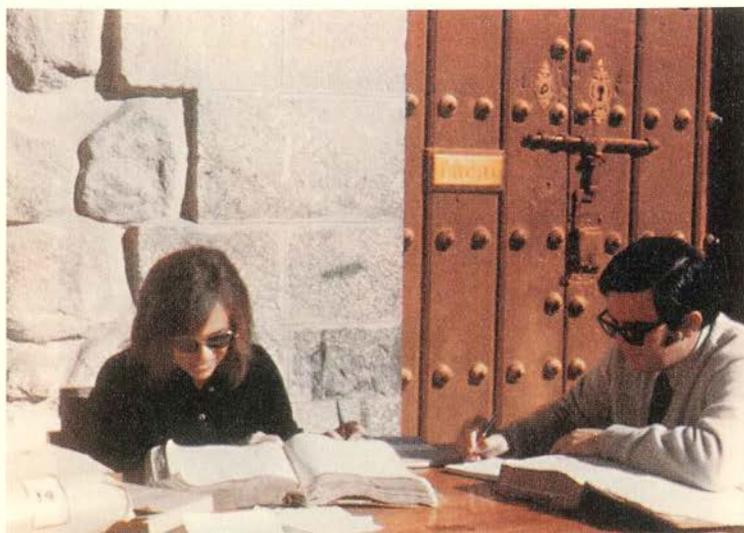
Álbum fotográfico





1958

Franklin Pease C.Y. en el patio de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Plaza Francia.



1973

Mariana Mould de Pease y Franklin Pease G.Y. durante el seminario sobre reinos lacustres en el Archivo de la Casa de la Moneda de Potosí, Bolivia.



1974

Efraín Trelles, Guillermo Cock, Jose Luis Rénique, Franklin Pease G.Y., Ximena Fernández y Juan José Cuadros en Yanque, Valle del Colca, departamento de Arequipa.



1975 | Alejandra Pease Mould, Franklin Pease G.Y., Mariana Pease Mould y Franklin Pease Mould.



| c. 1980 | Onorio Ferrero y Franklin Pease G.Y. en el decanato de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la PUCP.



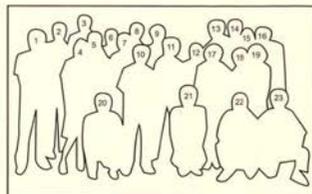
1983

Salomón Lerner, Alvaro Rey de Castro, Franklin Pease G.Y. y Óscar Mavila en la casa del primero.



1983

Conferencia "Ecología y Civilización Andina, una perspectiva interdisciplinaria sobre la complementariedad ecológica andina" en Cedar Cove (Florida).

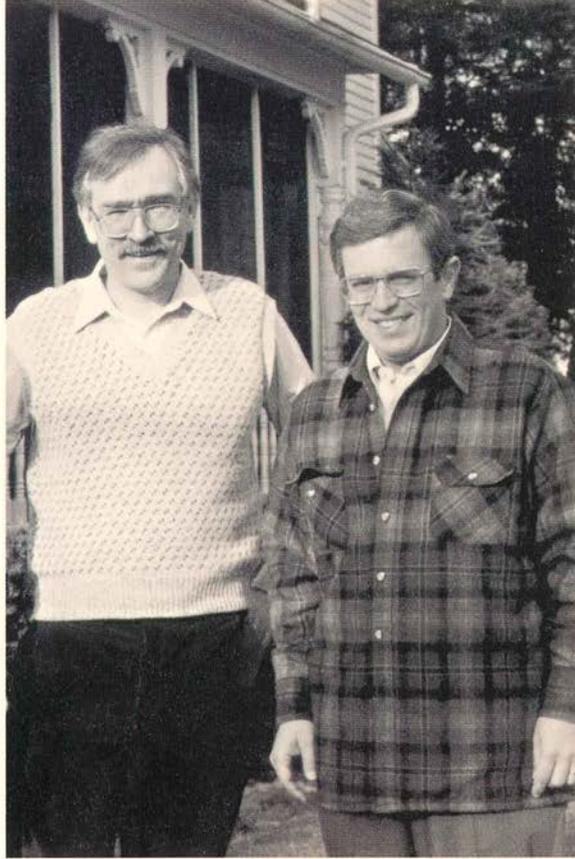


- | | | |
|---------------------------|-------------------------|---------------------|
| 1. Yoshio Onuki | 9. Hideo Kimura | 17. Olivia Harris |
| 2. Jorge Flores Ochoa | 10. Hiroyasu Tomoeda | 18. Ana María Soldi |
| 3. Elías Mujica | 11. Frank Salomon | 19. Susan Ramírez |
| 4. Mariana Mould de Pease | 12. María Rostworowski | En cuclillas: |
| 5. Franklin Pease G.Y. | 13. Craig Morris | 20. Enrique Mayer |
| 6. Jorge Hidalgo Lehude | 14. Izumi Shimada | 21. Norio Yamamoto |
| 7. John V. Murra | 15. Catherine Julien | 22. Alan K. Craig |
| 8. Tatsuhiko Fujii | 16. Richard P. Schaedel | 23. Shozo Masuda |



1984

Eduardo Jahnsen, Alfonso Muñoz Ordóñez, Don Aurelio Miró Quesada Sosa y Franklin Pease G.Y., entonces Director de la Biblioteca Nacional del Perú.



1986

Franklin Pease G.Y. y Noble David Cook,
en Milford, Connecticut.



1990 | Franklin Pease G.Y. recibiendo el premio Rafael Heliodoro Valle, en México.



1994 | Fernando Silva Santisteban, Enrique Fernández, Jorge Trelles Montero, Ministro de Educación, Franklin Pease C.Y. y Alejandro Málaga Medina, en la ceremonia de otorgamiento de las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta.



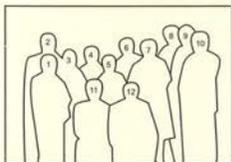
1995

Guillermo Cock Carrasco, Liliana Regalado de Hurtado, Amalia Castelli González, Franklin Pease G.Y., Lucila Castro de Trelles, María Lily Ramírez Muñante y Juan Carlos Crespo López de Castilla en la PUC.



1995

Agasajo al Dr. José Agustín de la Puente Candamo en el restaurante "El Bolivariano" (Pueblo Libre).



- | | |
|--------------------------------------|---------------------------|
| 1. Pedro Rodríguez Crespo | 7. Carmen Villanueva |
| 2. José Antonio del Busto Duthurburu | 8. Armando Nieto Vélez |
| 3. Liliana Regalado de Hurtado | 9. Franklin Pease G.Y. |
| 4. Raúl Zamalloa Armejo | 10. Juan Carlos Crespo |
| 5. Margarita Guerra Martinière | 11. Oswaldo Holguín Callo |
| 6. José Agustín de la Puente Candamo | 12. César Gutiérrez Muñoz |



1995

Franklin Pease C.Y., Rogelio Sueiro Cabredo, Óscar Mavila Marquina y Beatriz Mauchi Laynez, durante el almuerzo de cumpleaños del Dr. Sueiro Cabredo en la cafetería de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú.



1997

Franklin Pease C.Y., Mariana Mould de Pease y Guillermo Lohmann Villena, durante la recepción a Don Carlos Martínez, embajador de Chile, en el Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.



1997

John V. Murra, Craig Morris, Javier de la Rocha, María Rostworowski, Rafael Varón Gabai, Cecilia Blondet Montero y Franklin Pease G.Y., en la presentación del libro de homenaje a María Rostworowski realizada en el Museo de Arte de Lima.



1998

Marcial Rubio Correa, Raúl Zamalloa Armejo, Salomón Lerner Febres, Luis Guzmán-Barrón Sobrevilla y Franklin Pease C.Y., durante el nombramiento como profesor emérito al Dr. Raúl Zamalloa en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

I

El historiador

El pasado andino como profesión y como vocación: la (etno)historia de Franklin Pease G.Y.¹

FRANKLIN PEASE G.Y. fue uno de los más eminentes historiadores peruanos del siglo XX, y uno de los especialistas en etnohistoria andina más (re)conocidos y apreciados en el ámbito internacional. Son particularmente relevantes sus estudios sobre los incas, la mitología y las creencias religiosas prehispánicas, la sociedad andina colonial y las crónicas, así como sobre el objeto, el método y la propia historia de la etnohistoria andina. Insigne maestro de la Pontificia Universidad Católica del Perú y autor de grandes obras de síntesis sobre la historia peruana, Pease desarrolló también una asidua y fecunda labor editorial, publicando numerosas crónicas y dirigiendo importantes revistas científicas.

Franklin Pease García Yrigoyen nació en Lima el 28 de noviembre de 1939. Su madre, María García Yrigoyen, pertenecía a una antigua familia de la alta burguesía peruana con raíces en la época colonial, mientras que su padre, Franklin Pease Olivera —nieto de Benjamin Franklin Pease, un fotógrafo y daguerrotipista norteamericano establecido en Lima hacia mediados del siglo XIX—, fue vicealmirante de la Marina, en aquel entonces el grado máximo en dicha institución; hombre de gran sensibilidad social y cultural, fue entre otras cosas presidente de la Sociedad Peruana de la Cruz Roja y —durante el gobierno militar de los generales Ricardo Pérez Godoy y Nicolás Lindley— Ministro de Educación (1962-63) y

1 Agradezco a la señora Mariana Mould de Pease las numerosas informaciones sobre la vida de su esposo, que tuvo la gentileza de brindarme en el transcurso de la redacción del presente ensayo. Vaya asimismo mi reconocimiento a Carmen Villanueva, directora de la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y a todo su personal, por el valioso apoyo recibido en la búsqueda bibliográfica. Asimismo agradezco al doctor César Gutiérrez Muñoz, archivero de la universidad, y a la señora Ana María Yáñez Solís, secretaria del Decanato de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, por los distintos materiales que me proporcionaron sobre la carrera y las actividades académicas de Franklin Pease. Los doctores Luis Lumbreras, Shozo Masuda y Julián I. Santillana me brindaron importante información adicional. Mención aparte merece el profesor Renato Sandoval Bacigalupo, quien tuvo la amabilidad (y la paciencia) de releer el manuscrito y pulir su estilo.

fundador de la Casa de la Cultura del Perú. Sus padres le transmitieron a Franklin, el primero de sus tres hijos, un profundo sentimiento de apego y amor al país, acompañado por un fuerte sentido del deber y de la disciplina, virtudes que encontraron su consolidación y encauzamiento fuera de la familia en la educación recibida en el colegio jesuita de La Inmaculada.

El joven Franklin cursó casi toda su carrera escolar en este colegio. Allí, en los años de secundaria, el hermano Santo García y el padre Rubén Vargas Ugarte despertaron su interés por la historia. El primero era un dedicado y entusiasta profesor de historia y geografía, que sabía motivar a sus alumnos organizando con ellos viajes de estudio a diferentes lugares de interés histórico y naturalista del Perú. En cuanto al Padre Rubén Vargas Ugarte (1886-1975), el gran historiador de la Iglesia en el Perú, éste residía en el Colegio de La Inmaculada, donde tenía su vasta biblioteca, la cual podía ser consultada por colegiales interesados como Franklin, desde su infancia un ávido lector. Fue en esta biblioteca que él, bajo la guía de Vargas Ugarte, pasó de la lectura de los clásicos de la literatura juvenil (de autores como Stevenson, Verne y Salgari) a la de ensayos, sobre todo de historia.

Para Pease la lectura, por lo demás, debió de ser desde temprano una suerte de refugio, y al mismo tiempo un medio de superación de una dolencia que le afectaba desde niño: una acentuada sordera bilateral causada, al parecer, por el consumo de unos fármacos (sulfamídicos) que lesionaron gravemente su nervio auditivo. Esta sordera, que hizo de él un joven introvertido, reflexivo y un tanto apartado, en la adultez la supo transformar en una verdadera ventaja, que le permitía aislarse del mundo circundante en cualquier momento y lugar simplemente desconectando su audífono, y así concentrarse íntegramente en el estudio y en sus reflexiones (o, si era menester, concederse unos breves pero intensos momentos de descanso restaurador, como por ejemplo sus famosas "siestas", que le ponían en condición de trabajar hasta altas horas de la noche luego de un intenso día de vida universitaria).

Fue en los años de colegial que Franklin comenzó a acercarse a la historia, disciplina que por lo demás, de alguna manera formaba parte de su propia tradición familiar. En efecto, resulta que Carlos García Yrigoyen, sacerdote secular y hermano de su abuelo materno, fue uno de los fundadores del Instituto Histórico del Perú en 1905, siendo además autor de varios trabajos sobre la historia de la Iglesia peruana, como la *Vida de Santo Toribio* (1904) y la *Monografía histórica de la diócesis de Trujillo* (1930-31). Por otro lado su padre, el vicealmirante Pease Olivera, mantuvo una larga y estrecha amistad con Jorge Basadre, el gran historiador del periodo republicano, con quien se veía muy a menudo por ser su vecino. Con los años, Franklin Pease desarrollaría una auténtica y gran admiración hacia este estudioso, a quien rindió homenaje en diferentes oportunidades (Pease, Miró Quesada y Sobrevilla, eds., 1978 [85]; Pease 1980 [105], 1980 [106], 1986 [160], 1986 [163]).²

2 Para evitar innecesarias repeticiones, sólo en este artículo todas las referencias a la obra de Pease figuran con un año y un número entre corchetes, que remite a la bibliografía compilada por Pedro Guibovich que viene a continuación de este artículo. N. del E.

En cuanto a su interés por el mundo andino, al rescate de cuya historia Pease dedicaría prácticamente toda su existencia, éste le fue despertado desde muy temprana edad por un personaje por lo demás cercano y querido: Severina Vera y Ayala (Mama Seve), una mujer quechua-hablante originaria del pueblo de Orcotuna (provincia de Concepción, departamento de Junín), quien en un principio había sido niñera de su madre y que luego permaneció en la casa como ama de llaves y un miembro más de la familia. Con sus vívidos cuentos de la tradición oral del valle del Mantaro, Mama Seve despertó en Franklin una verdadera fascinación por el rico mundo mitológico del Ande, quizás no por casualidad uno de los primeros temas que investigase como historiador.

Franklin Pease terminó sus estudios secundarios en el colegio jesuita El Salvador de Buenos Aires, donde su padre se desempeñó como agregado naval en la representación diplomática peruana entre 1955 y 1956. Al año siguiente acompañó a su padre a Iquitos y Lima, preparándose para el examen de ingreso a la Universidad Católica. Aquí inició sus estudios en 1958, con la idea de seguir derecho y llevar de paso sólo algunos cursos en humanidades, cumpliendo así los deseos de su padre, legítimamente preocupado por el futuro profesional de su hijo y deseoso de que emprendiera una carrera que le pudiera asegurar una mínima seguridad económica. Pero es evidente que Franklin tenía ya una fuerte y decidida inclinación hacia los estudios históricos, como se deduce de que a los pocos meses de su ingreso solicitó matricularse en el Seminario de Historia del Instituto Riva-Agüero, centro de investigación de la Universidad Católica, del cual años más tarde sería nombrado miembro vitalicio (1980).

En 1958 el cachimbo Pease tuvo ocasión de asistir al Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú, dedicado a la "Época prehispánica", que para todos los efectos puede considerarse como el momento en el cual se comenzó a gestar la etnohistoria en el país. En dicho congreso, presidido por Luis E. Valcárcel (1897-1987), participaron importantes investigadores como Waldemar Espinoza Soriano, Edmundo Guillén Guillén, María Rostworowski de Diez Canseco y John V. Murra, hoy reconocidos como los iniciadores de esta disciplina en el Perú. Éstos presentaron una serie de ponencias sumamente novedosas por su método, fuentes y contenido, que no solamente abrían nuevas perspectivas para el estudio de la sociedad inca, sino que a pesar de su heterogeneidad, marcaban en conjunto el advenimiento de una nueva era en el campo del estudio de la historia de las sociedades andinas. Muchos años más tarde, en 1998, el mismo Pease (2000 [308]: 242) lo recordaría durante un homenaje a John V. Murra en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos:

en ese congreso descubrimos muchas cosas los jóvenes interesados en los Andes: allí se hizo pública la antigüedad de Lauricocha, oímos a María Rostworowski hablar sobre pesos y medidas, escuchamos a John Murra hablar sobre el tejido; nos llamó la atención su aproximación y su búsqueda clara de nuevas formas de estudiar los Andes.

Para Pease, éste fue su primer contacto con la etnohistoria, una disciplina aún muy joven que apenas había logrado institucionalizarse cuatro años antes en los Estados Unidos, con el establecimiento en 1955 de la *American Indian Ethno-Historic Conference* (precursora de la *American Society for Ethnohistory*) y la fundación

de la revista *Ethnohistory*. En el Perú era prácticamente desconocida, no teniendo ni una configuración científico-metodológica propia, ni mucho menos una denominación específica. En efecto, fue sólo en 1959 que Valcárcel publicó su renombrada *Etnohistoria del Perú antiguo*, obra explícitamente basada en una articulación de fuentes documentales, arqueológicas, etnológicas y lingüísticas que tuvo el mérito, entre otros, de introducir y popularizar el uso del término “ethnohistoria” en el país.

En la universidad, terminado el bienio propedéutico de Humanidades, Franklin Pease siguió estudios de derecho pero simultáneamente continuó con los de letras, teniendo como compañeros en esta facultad a toda una generación de brillantes alumnos —Percy Cayo, Margarita Guerra, Juan Ossio, Luis Millones, Luis Enrique Tord, Stefano Varese, Carmen Villanueva y Celia Wu—, la mayoría de los cuales se convertirían en historiadores que en las décadas siguientes desempeñarían un importante papel en el quehacer cultural e intelectual del país. Y en 1961 Franklin conoció a una joven cachimba de Letras, Mariana Mould, de la cual se enamoró y a cuyo lado encontró la estabilidad emocional y la seguridad personal necesarias para decidirse definitivamente por la difícil e incierta carrera de historiador. Por aquel entonces ésta todavía se encontraba muy poco profesionalizada en el Perú, y se la consideraba más como un hobby de rentistas y profesionales afianzados de las artes liberales, que una carrera autónoma y especializada a la cual dedicarse a tiempo completo.

Franklin tuvo como profesores en la Facultad de Letras a una serie de dedicados maestros, como el filólogo y fino prosista Luis Jaime Cisneros Vizquerra, el filósofo Mario Alzamora Valdez y los historiadores Raúl Zamalloa Armejo, José Agustín de la Puente Candamo, José Antonio del Busto Duthurburu y Pedro Rodríguez Crespo. Fue este último, en su seminario de historiografía en el Instituto Riva-Agüero, quien consiguió suscitar el interés y el entusiasmo del joven Franklin por las innovadoras propuestas de la escuela francesa de *Annales*, con sus originales temas de historia económica, historia de la cultura y la vida religiosa, proyectados sobre un trasfondo socio-antropológico de larga duración, y con su heterodoxa utilización de fuentes y documentos por lo general ignorados por los historiadores, o considerados pertinentes para otras disciplinas; todos estos campos temáticos y estrategias de investigación marcaron profundamente la formación y la futura labor científica de Pease.

En la universidad, Franklin tuvo, además, la oportunidad de seguir cursos y seminarios con Raúl Porras Barrenechea, finísimo literato y orador, historiador de la conquista y el especialista por antonomasia de las crónicas y de los cronistas; y con Aurelio Miró Quesada, apasionado estudioso de la obra del Inca Garcilaso de la Vega. Ellos contribuyeron de manera determinante a despertar en Pease la pasión por la historia del Perú y, en particular, por el estudio de las relaciones españolas e indígenas de los siglos XVI y XVII. Desde entonces y a lo largo de toda su carrera, éstas constituirían uno de sus principales campos de interés, como fuente primaria imprescindible para el conocimiento de la cultura y la historia de la sociedad andina protohistórica y colonial, y como momento fundador de la propia historiografía peruana. No por casualidad su primera publicación fue una nota aparecida en 1959, en *Areté*, revista estudiantil de la Facultad de Letras, sobre las edades del

mundo en la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, cuya primera parte, dedicada a la época prehispánica, acababa de publicarse en la versión libre al castellano moderno de Luis F. Bustíos Gálvez (Lima, 1956). Pease dedicaría otros trabajos más a la obra de Guamán Poma, de trascendental relevancia para el estudio del mundo andino, llegando a publicar una "selección" de textos de la crónica (1969) y dos ediciones completas (1980, 1993).

Pero el docente que quizás ejerció mayor influencia en la formación académica de Pease fue el erudito humanista de origen italiano Onorio Ferrero. De formación filosófica y especialista en historia de las religiones y en culturas orientales, Ferrero abrió los horizontes del joven Franklin a la cultura clásica y a la historia europea, introduciéndole en particular —como el propio Pease tuvo ocasión de recordar en una nota necrológica publicada en *Histórica* (1989 [187a])— a la historia comparada de las sociedades antiguas y de las religiones, a la historia de la cultura y al análisis crítico de las fuentes. Fue también Ferrero quien le hizo descubrir las obras de maestros de la historiografía como Jacob Burckhardt y Benedetto Croce, y además la de grandes historiadores de las religiones, a saber, George Dumézil y Mircea Eliade. Estos últimos abrieron en las décadas de 1950 y 1960, nuevos escenarios en el campo de las ciencias humanas y propusieron novedosos paradigmas interpretativos de la historia cultural: uno reconstruyendo y sacando a la luz los esquemas de base originarios del patrimonio ideológico de una civilización de larguísima duración como la indoeuropea, y el otro recuperando heterogéneos universos culturales arcaicos para el análisis y la reflexión crítica.

Empero, si bien en sus primeros trabajos se pueden encontrar numerosas referencias a la obra de Eliade, otros dos importantes historiadores de las religiones cuyos aportes y perspectivas le fueron dados a conocer por Ferrero, debieron tener una más profunda y duradera influencia en su formación: Raffaele Pettazzoni y Angelo Brelich, máximos representantes de aquella orientación histórico-antropológica propia de la llamada "escuela romana de historia de las religiones". A diferencia de Eliade —estudioso de orientación netamente fenomenológica y por lo tanto fundamentalmente ahistórica, cuando no antihistórica—, para Pettazzoni y Brelich los hechos religiosos representaban fenómenos eminentemente históricos, analizables y por ende sólo comprensibles en relación con su contexto cultural. Con estas premisas, en una perspectiva comparativa con fuertes e intrínsecos vínculos con la antropología, ambos habían puesto en evidencia, en diferentes trabajos, la existencia de conexiones precisas y directas entre determinadas formas religiosas y ciertas formaciones histórico-sociales. Este mismo acercamiento, a la vez histórico y antropológico, sería adoptado por Pease, como es posible advertir en la introducción de su primer libro, *El dios creador andino*:

"La cosmovisión de un pueblo manifiesta, no solamente su imagen de lo sagrado, sino también dentro de ésta, todo lo concerniente a la organización social, a la cual se llega también a través de los ritos que los hombres practican y en los cuales participan de diversa manera, por ejemplo, y a través de los mitos que los explican. Dentro de este mundo, el estudio del dios creador permite acercarse en forma más segura al tema nuclear, pues dicho dios refleja no solamente la situación central de la vida religiosa, sino también está relacionada [sic.-Ed.] con la estructuración de la sociedad y las formas de gobierno" (1973 [52]: 9).

Finalmente, en la formación científica de Franklin influyó también una serie de investigadores nacionales y extranjeros, como María Rostworowski, John V. Murra, John H. Rowe, Pierre Duviols y Tom Zuidema, quienes pasaron por las aulas de la Universidad Católica en la década de 1960, dictando charlas y participando en seminarios. Pease les recordó y rindió homenaje a su aporte en la lección inaugural del año académico de 1992:

“Un elemento importantísimo fue en aquel momento la presencia y la cercanía de investigadores que introducían novedades en el estudio de las sociedades andinas. Así, María Rostworowski dio conferencias en la Facultad de Letras y, años más tarde, trabajó con investigadores del Instituto Riva-Agüero en un proyecto conjunto; John Murra asistió a reuniones con los que trabajamos en un proyecto dirigido por José Antonio del Busto (allí estábamos entre otros Millones, Ossio, Pease); John Howland Rowe atrajo la atención de estudiantes avanzados, al igual que Pierre Duviols, que entonces preparaba su tesis doctoral sobre la extirpación de las idolatrías; R.T. Zuidema dio conferencias en la Facultad, y también se vincularon con él algunos de los que se iniciaban en la investigación” (Ossio, por ejemplo) (s.f. [1992 (211)]: 10).

Estudiante por demás activo y brillante, desde los inicios entregado plenamente al quehacer historiográfico, Franklin Pease fue entrenándose en la docencia durante sus años universitarios mediante el dictado de cursos de historia universal y del Perú en su antiguo colegio de La Inmaculada (1960-64), y desempeñándose a la vez como instructor (1962-64) en los de historia de la cultura de Onorio Ferrero. Y además, desde muy temprano encontró el ámbito adecuado donde volcar su comprobada vocación por la investigación histórica y las múltiples e insaciables inquietudes que ésta conlleva: la historia social y cultural de los incas, un campo temático que se constituiría en el núcleo de toda su carrera de investigador y docente.

En 1964 culminó los estudios de bachillerato en humanidades con una memoria (dedicada a sus seres más queridos: sus padres y Mariana) sobre *Amaru Inca Yupanqui*, el hijo mayor del emperador Pachacútec. Ya en esta primera investigación, llevada a cabo bajo la asesoría de José Antonio del Busto, el joven Franklin revelaba una notable madurez intelectual y una gran capacidad crítica al plantear una serie de novedosas cuestiones relativas a la naturaleza del poder, a los mecanismos de sucesión y al origen y la función del culto solar entre los incas. El mismo año publicó un largo y bien documentado estudio sobre el Inca “Atahualpa”, y al siguiente se recibió de bachiller en derecho con una disertación de carácter eminentemente histórico-antropológico sobre *El concepto de derecho entre los incas*. Los capítulos de estas tesis y desarrollos de los mismos pronto se tradujeron en una serie de artículos publicados en las más importantes revistas científicas del país (Pease 1963-65 [4], 1965 [9], 1965 [11]).

Todos estos trabajos iniciales, producto de un minucioso escudriñamiento de las principales crónicas de los siglos XVI y XVII, muestran con claridad cómo, en la primera fase de su carrera, el interés de Pease se concentró decididamente en el Tahuantinsuyo, es decir en esa fase histórica comprendida aproximadamente entre 1450 y 1532, que además de representar el momento del máximo desarrollo sociopolítico de la civilización andina, tuvo la particularidad de constituir el pri-

mer momento historiable del Perú a través de la documentación escrita. De hecho, este periodo —que Rowe bautizara como Horizonte Tardío— representa la “protohistoria” de los Andes centrales, esto es la fase de transición entre la época prehistórica y el tiempo histórico: un periodo sobre el cual se tienen noticias e informaciones de orden literario indirectas, producidas fundamentalmente sobre la base de tradiciones orales, con posterioridad a los hechos narrados y en un contexto de gente y culturas diferentes. Pease no tardó en darse cuenta de los problemas heurísticos que las fuertes limitaciones de las fuentes propiamente históricas acarrearán, lo que lo llevó a buscar en otras disciplinas (antropología, historia de las religiones, arqueología e incluso el mismo derecho) datos, categorías, conceptos y enfoques complementarios que le permitieran alcanzar un conocimiento del mundo inca menos nebuloso e hipotético de lo que se podía lograr mediante el uso exclusivo de las fuentes, los acercamientos y los métodos de la historiografía tradicional.

Siempre en 1964, Franklin Pease inició de manera oficial su carrera académica como profesor contratado en la recién fundada Universidad de Lima (donde habría de dictar hasta 1968), y hacia fines de ese mismo año ingresó también al Museo Nacional de Historia —en ese entonces dirigido por el gran escritor y antropólogo José María Arguedas (1911-1969)— para hacerse cargo del área de investigaciones y publicaciones. Los resultados de su labor en esa institución no tardaron en hacerse evidentes. En 1965 aparecía el primer número de la revista *Historia y Cultura*, donde se advertían palmariamente los intereses y los propios contactos científicos de Pease, quien por lo demás participaba como autor de un artículo y dos reseñas.

Ese “histórico” primer número de la revista se inició con una larga reflexión “en torno a la teoría de la historia” de Jorge Basadre (años más tarde, otro ensayo suyo inauguraría otra gran revista fundada por Pease: *Histórica*). Le seguían un documento indígena del siglo XVI, presentado por Guillermo Lohmann Villena, y varios artículos más, entre los cuales figura uno del historiador chileno Rolando Mellafe (a quien más tarde Pease llamaría, junto con Basadre, a integrar el comité editorial de *Histórica*) y uno del propio Pease sobre las causas religiosas de la guerra entre el Cuzco y Quito (1965 [13]). En este artículo, el autor mostraba claramente que el conflicto por el trono imperial entre los hermanos Huáscar y Atahualpa no era inteligible sin un detenido análisis del universo mítico-ritual y simbólico de los incas, única vía para comprender la naturaleza y los móviles de los acontecimientos y la misma dinámica de la historia incaica. Dos brevísimas notas en esta misma línea de historia cultural cerraban el número: una del aún poco conocido antropólogo holandés R.T. Zuidema —que acababa de publicar su innovadora y controvertida tesis sobre la organización social y política incaica titulada *The Ceque System of Cuzco* (1964)— y la otra del joven etnohistoriador Luis Millones Santa Gadea. Ambas giraban en torno al Taki Onqoy (“mal del canto”), el más antiguo movimiento religioso de resistencia indígena a los colonizadores europeos que se conozca, no sólo en el Perú sino a nivel mundial. Sin proponérselo, estos dos textos marcaron el advenimiento de una nueva era en el campo de los estudios andinos y decretaron el inicio de una fase plenamente madura de la etnohistoria peruana. En efecto, el tema mismo se condecía en gran medida con la ideología común a todos los etnohistoriadores, los que, sin importar sus campos de interés

específicos, su enfoque teórico-metodológico y su orientación política personal, estaban empeñados en el rescate de una historia auténticamente indígena y en demostrar que la cultura y la sociedad andinas habían “resistido” y logrado perpetuar muchos de sus elementos y caracteres originales en la época colonial. La recuperación de esta “historia andina” implicaba no solamente la reconstrucción secuencial de hechos y acontecimientos por los que los andinos serían considerados agentes y actores principales, sino también la búsqueda —para la plena comprensión de los mismos— de las categorías, representaciones colectivas y valores a través de los cuales los indígenas habrían percibido e interpretado tales acontecimientos.

Además de mostrar que los indios no habían aceptado pasivamente la dominación española al haber buscado en su bagaje cultural tradicional los medios de rescate y salvación, el Taki Onqoy ponía en evidencia el surgimiento de una ideología milenarista de tendencia pan-andina inmediatamente después de la conquista, basada en una particular visión de la historia, y reveladora de la capacidad axiopoética (creadora de valores) intacta y renovada de los andinos en la época colonial. En años subsiguientes, el mismo Pease dedicaría varios trabajos al Taki Onqoy y a la “visión de los vencidos”, de la cual este movimiento fue una de las primeras y principales expresiones en los Andes (1973 [52]: cap. 3, 1984 [144], 1990-92 [192]); en estos trabajos mostraría la relevancia fundamental de ciertas categorías y construcciones ideológicas —elaboradas entre los siglos XVI y XVII sobre la base de elementos prehispánicos— para el mantenimiento de la identidad étnica andina, por lo menos hasta finales del virreinato.

De hecho, puede considerarse que con el primer número de *Historia y Cultura* la etnohistoria peruana salía de su fase de gestación (cuya duración coincidió con los años de estudios universitarios de Pease) para pasar a otra, más madura, de gran desarrollo y de sustanciales avances en el conocimiento del mundo andino, tanto prehispánico como colonial. En este sentido resultó de fundamental relevancia el aporte de John V. Murra, antropólogo de origen rumano afincado en los Estados Unidos, con justicia considerado uno de los principales artífices de la moderna etnohistoria andina. Franklin Pease tuvo la oportunidad de conocerlo bien y entablar con él un fecundo diálogo científico (destinado a prolongarse en las décadas siguientes) en los pasillos del Museo Nacional de Historia, al cual Murra acudía con cierta frecuencia para visitar a su entrañable amigo José María Arguedas. Con el apoyo de éste y la colaboración de Waldemar Espinoza Soriano, Murra venía de publicar la visita hecha a la provincia de Chucuito en 1567 (1964).

La edición de esta visita al antiguo señorío altiplánico de los lupacas reveló a los estudiosos de la historia cultural andina el enorme potencial heurístico de este tipo de documentos administrativos coloniales. Murra, por lo demás, se encontraba en ese mismo momento preparando la publicación de otra visita: la realizada a la provincia de León de Huánuco por Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562, que era el punto de partida de un ambicioso proyecto interdisciplinario (arqueológico, histórico y antropológico) de investigación de campo en la región del Alto Huallaga (1963-65). Pease —que con su fino sentido crítico estaba percibiendo ya las limitaciones de perspectiva e información de las crónicas de los siglos XVI y XVII, con sus relatos vagos y generalizadores, y en grandísima medida cuzco-céntricos— fue de los primeros en comprender la importancia de las visitas como fuente privile-

giada para penetrar en la vida cotidiana y material del hombre andino, y en la realidad específica de los diferentes grupos étnicos. En este sentido, Pease escribiría lo siguiente unos años más tarde, en un famoso ensayo titulado “Las visitas como testimonio andino”:

“Es importante el análisis de los grupos étnicos: en ellos son mejor observables (por ahora, al menos) los elementos constitutivos de la originalidad del hombre andino, son más visibles sus relaciones de reciprocidad en torno a los regímenes de parentesco, más claros los mecanismos del acceso a los recursos y el control de tierras y ganados, más posible de rastrear no sólo la reciprocidad, ahora también en formas asimétricas, sino la redistribución que fue uno de los pilares del estado en los Andes. Sin un análisis profundo de la vida de las etnias andinas —han sido llamados ‘señoríos’, también se ha dudado si denominarlas andinamente pachaca o waranqa— no sería posible un análisis del estado andino —no sólo el Tahuantinsuyu, sino la formación que llevó a él— ni tampoco la implantación del estado español en los Andes. Destruído el poder del Cuzco, demoró siglos la desaparición de los poderes étnicos, pues las etnias resistieron a la imposición colonial y aun a la republicana, de la misma manera que sobrevivieron al Tahuantinsuyu. Las visitas son una parte importante de su testimonio histórico” (1978 [83]: 449).

Sin duda alguna, el encuentro con Murra y su obra contribuyó de manera determinante para que Pease fuera poco a poco extendiendo sus intereses de lo “inca” a lo “andino”, y del periodo prehispánico tardío al colonial, pasando de la reconstrucción y el análisis de algunos aspectos de una cultura específica —la inca— al estudio de los caracteres fundamentales (materiales, morales y sociales) de una civilización —la andina— y de sus variaciones y articulaciones en el espacio y en el tiempo.

Así, 1965 fue un año a todas luces importante en la vida de Pease, y no sólo por la edición de *Historia y Cultura*. En agosto de ese año, por la misma época en que, atendiendo a los deseos paternos, culminaba la carrera de derecho, empezaba también su carrera docente en la Universidad Católica como profesor auxiliar haciéndose cargo del curso de historia del Perú incaico. Pease no habría de separarse nunca más de su alma máter, desarrollando en ella una intensa y fecunda labor académica en todos los frentes (docencia, investigación, publicaciones y administración), que lo llevaría en pocos años a ser una de sus figuras más prominentes y representativas. Con el correr del tiempo se habría de convertir en un respetado maestro de generaciones de estudiantes y jóvenes investigadores, y en una influyente autoridad académica, una verdadera institución dentro de la institución, llegando a ejercer, entre otros cargos, la Dirección de la Oficina de Publicaciones (1975-82), la Dirección Universitaria de Comunicaciones (1977), la Dirección del Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas (1980-83) y el Decanato de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1993-99), además de ser miembro en repetidas ocasiones, entre 1977 y 1998, del Consejo Universitario y la Asamblea Universitaria.

Pero volviendo a 1965, Pease obtuvo entonces una beca de un convenio entre el Instituto Riva-Agüero y el Instituto de Cultura Hispánica para un año de investigación en archivos españoles. Antes de viajar, el 30 de diciembre, contrajo matrimonio con Mariana, quien lo acompañaría a España y a cualquier otro lugar por el

resto de su vida. El matrimonio se vería gratificado con el nacimiento de tres hijos: Mariana, Franklin y Alejandra.

Pease pasó 1966 investigando en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y en el Archivo General de Indias de Sevilla, concentrándose, por evidente influencia de Murra, en la búsqueda de documentos relativos a visitas del área altiplánica. Fue de ese modo que halló los correspondientes a la visita que Pedro Gutiérrez Flores y Juan Ramírez Zegarra realizaron por encargo del virrey Francisco de Toledo en la provincia de Chucuito, en 1572 (1970 [46]), y a la visita eclesiástica del obispado de Charcas llevada a cabo por Diego Felipe de Medina hacia fines de 1590 (1969 [36]), que contenía valiosas informaciones sobre el proceso de evangelización del alto Perú, así como "Una carta del visitador Garcí Díez de San Miguel" (1965-67 [16]) y una relación sobre la extirpación de la idolatría (1968-69 [31]). De los contactos y relaciones que Pease estableció con el mundo académico sevillano, queda como testimonio un largo artículo sobre la elite y el derecho entre los incas, extracto de su tesis de derecho publicado en el *Anuario de Estudios Americanos* (1966 [18]).

Pease aprovechó su estadía en España para avanzar con una serie de investigaciones bibliográficas, sobre todo de crónicas, para la tesis de doctorado en historia que venía preparando bajo la asesoría de Onorio Ferrero y que sustentó en 1967, a su regreso al Perú: *Culto solar y cosmovisión andina: una introducción a la religión incaica*. Antes que un estudio histórico (por lo menos tradicional), éste en realidad fue más un trabajo de historia de las religiones y de antropología religiosa, elaborado sobre la base de documentos históricos, como lo demuestran con cierta claridad las innumerables referencias a las obras de Eliade, Rudolph Otto, Gerardus Van der Leeuw, René Guenon, Brelich y otros historiadores de las religiones, así como a los estudios etnográficos de Arguedas, Fernando Fuenzalida y Emilio Mendizábal Losack sobre el mundo religioso andino.

El análisis de las múltiples, pero dispersas y fragmentarias, informaciones sobre la religión indígena en las relaciones de los siglos XVI y XVII a la luz de las categorías y los aportes teóricos de la moderna historia de las religiones, y su cotejo con los datos recogidos entre los campesinos quechuas contemporáneos, le dieron a Pease no sólo una comprensión y definición más precisa de la naturaleza de las principales deidades del panteón cuzqueño (como el Sol y Huiracocha) y su culto, sino que sobre todo le permitieron vislumbrar cómo éstos en realidad no eran sino aspectos específicos e históricamente determinados de una ideología religiosa y una *weltanschauung* de mucha mayor complejidad y extensión espacial y temporal. Fue así que a través del estudio del universo religioso, Pease comenzó a percibir y definir la existencia de "lo andino", entendido como un fenómeno cultural original, es decir como una civilización de larga duración que se había prolongado desde los tiempos prehispánicos hasta el siglo XX, marcando la historia, la identidad y la realidad del Perú.

Los principales capítulos de la tesis aparecieron como artículos (1967 [21], 1968 [26]) en las páginas de *Humanidades*, revista creada por la Facultad de Letras de la Universidad Católica en 1967 —a propuesta del propio Pease— para celebrar el cincuentenario de la fundación de la universidad y su propio aniversario. Pease dirigiría esta revista interdisciplinaria y de circulación fundamentalmente

interna hasta 1971, editando cuatro números, pero también participó, como miembro del comité editorial, en el quinto y último (1972-73). Éste se cierra con una reseña suya sobre una serie de importantes memoriales —estudiados y publicados por Waldemar Espinoza Soriano en los *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*— que los señores étnicos huancas del valle del Mantaro dirigieron a la administración española a partir de 1558. Las consideraciones finales de la reseña revelan que ya desde inicios de la década de 1970, Pease concebía claramente la cultura inca como una especie de superestructura y como un momento peculiar de una historia cultural más amplia que, por las propias limitaciones de las fuentes, se debía estudiar con una visión de conjunto al mismo tiempo comparativa, recurriendo a toda clase de documentos, sobre todo a aquellos de parte indígena y de carácter local y particular, que harían posible un acercamiento a las estructuras de base de la sociedad andina:

“Es preciso recalcar la importancia de este tipo de trabajo, que permite más acceder al conocimiento de lo andino en profundidad, que no insistir únicamente en el análisis de la estructura política superficial y más aparente, como la del Tawantinsuyu, cuya importancia es paralela sin duda al desconocimiento que se tiene de ella; pero este desconocimiento sólo podrá ser superado cuando se tenga información suficiente sobre las bases de la organización del último estado andino, hallables sin duda en la de los señores étnicos que lo precedieron y continuaron” (Pease 1972-73 [51a]: 307).

En 1969 Franklin Pease no solamente ascendió a profesor asociado, en cuya calidad dictó su primer curso de etnohistoria andina (“Etnohistoria Andina Prehispánica”, acaso el primero con esa denominación específica en el país y en el mundo), manifestando en su actividad docente el definitivo ensanchamiento de sus intereses científicos al pasar de “lo inca” a “lo andino”. Al mismo tiempo comenzó a asumir responsabilidades institucionales dentro de la universidad, al ser elegido representante de la sección de Historia en el comité asesor del Departamento de Humanidades, y miembro del consejo del Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas. Ese mismo año fue nombrado director del Museo Nacional de Historia, cargo que detentaría hasta 1974, cuando renunció para dedicarse a tiempo completo a sus labores universitarias.

Bajo su dirección, el Museo vivió una época de particular auge y dinamismo: sus salas de exposición y el edificio mismo fueron remozados, se instalaron depósitos y un antiguo y pequeño repositorio de libros no tardó en transformarse en una biblioteca especializada, muy concurrida, gracias a los canjes de la revista *Historia y Cultura*. El creciente prestigio académico, las inusuales dotes intelectuales, el aristocrático sentido de hospitalidad y la calidez personal de Pease —siempre entusiasta para intercambiar ideas con colegas y estudiantes, y para hacerlos generosamente partícipes con contagiosa pasión de sus inquietudes científicas y de los avances de sus investigaciones— pronto hicieron del Museo un centro frecuentado por los más destacados estudiosos nacionales y extranjeros del pasado peruano y andino en particular. En efecto, alrededor de él y de la revista, entre finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, se reunió un grupo formidable de antropólogos e historiadores como Rowe, Murra, Rostworowski, Zuidema, Guillén Guillén, Espinoza Soriano, Flores Ochoa, Zevallos Quiñónez, Cook, Millo-

nes y Huertas Vallejos. Aunque de distinta formación y en algunos casos hasta con orientaciones teórico-metodológicas opuestas, todos ellos tenían como común denominador el interés por el mundo andino y el rescate de su historia cultural a partir de la búsqueda y el estudio de las más variadas fuentes literarias y documentales de los siglos XVI y XVII, analizadas a la luz de las modernas perspectivas y categorías antropológicas y cotejadas, ahí donde fuera posible, con relatos etnográficos e informes arqueológicos, en una perspectiva de larga duración.

Fue así como, en los pasillos del Museo y en las páginas de *Historia y Cultura*, la “escuela de etnohistoria peruana”, que alcanzó fama internacional en la década de 1970, fue adquiriendo un mínimo de forma y cohesión bajo la afable y discreta égida de Franklin Pease. Además, él tuvo en todo momento la preocupación de que sus alumnos se encontraran y dialogaran con los eminentes estudiosos que solían visitarlo en el Museo, a sabiendas de que el contacto con los grandes maestros e investigadores era la mejor manera de afianzar vocaciones y alentar el espíritu crítico y de observación en ellos. Para los estudiantes más motivados, la biblioteca del Museo, al igual que el estudio-biblioteca de su casa, representó en esos años una auténtica prolongación de las aulas universitarias, donde en cualquier momento se organizaban talleres informales de etnohistoria con los más destacados especialistas en la materia, los cuales compartían conocimientos, ideas, información, bibliografías y proyectos con Pease y sus alumnos. Amalia Castelli y Juan Carlos Crespo López de Castilla (1999: 247) —dos de sus primeros discípulos, luego cercanos colaboradores y hoy catedráticos de la Universidad Católica— recordaron aquellas reuniones con estas afectuosas palabras:

“...gracias a Franklin tuvimos un espacio para dialogar con eminentes investigadores que visitaban el Museo para compartir con el Director sus inquietudes e investigaciones. Nosotros, entonces jóvenes estudiantes, participamos alrededor de la gran mesa de la biblioteca en tertulia sobre diversos temas: era un privilegio dialogar con Jorge Basadre, comprender las propuestas que Tom Zuidema planteaba y abordar a John Murra con algunas propuestas, expuestos a recibir de él una reprimenda por no haber leído tal o cual título recientemente publicado; estas fueron tal vez las experiencias que sólo un maestro como Franklin Pease era capaz de preparar para nosotros”.

Mientras desarrollaba y conjugaba la docencia universitaria con las tareas museales en forma tan dedicada y fructífera, Pease no descuidaba la investigación y las publicaciones. Todo lo contrario: a inicios de la década de 1970 alcanzó fama internacional con una serie de estudios sobre la historia socio-religiosa de los incas y la cosmovisión andina, que de hecho representaron la culminación de las investigaciones emprendidas en sus años de universitario. En concreto, fue con “Mitos andinos: una introducción” (1970 [43]) y, sobre todo, con “The Andean Creator God” (1970 [45]) que su nombre comenzó a hacerse conocido entre los americanistas europeos. Pero la verdadera consagración de Pease como estudioso llegó con dos pequeños grandes libros: *Los últimos incas del Cuzco* (1972 [50]; trad. francesa 1974) y *El dios creador andino* (1973 [52]). En efecto, estos dos trabajos tuvieron inmediata y amplia resonancia internacional debido a su penetrante y original acercamiento al antiguo universo mítico-ritual y mental de los incas, y del hombre andino en general. Todo ello basado en una lectura de corte decididamente antro-

pológico e histórico-religioso de las informaciones de las crónicas, pero con una perspectiva diacrónica y dinámica, y sobre la base firme del análisis crítico de las fuentes, propio del método histórico.

El interés por las creencias y representaciones colectivas, las prácticas culturales y las diferentes manifestaciones de la vida socio-religiosa —concebidas como privilegiada puerta de ingreso para una comprensión profunda del mundo andino y su historia, “desde adentro” y por ende antropológica— se habría de manifestar a lo largo de los años en diversos ensayos (Pease 1974 [57], 1977 [77], 1980 [108], 1985 [149], 1986 [164], 1992 [214], 1993 [227]; Pease, ed. 1982 [126]). Estos escritos dan fe de la permanente atención que Pease —él mismo profundamente religioso y ferviente católico— demostró por el hecho religioso, y en concreto por la visión del mundo, del tiempo y del espacio del hombre andino, como prerequisite para poder entender su ser y su actuación en la historia.

Como quiera que sea, en los primeros años de la década de 1970, los intereses y las investigaciones de Pease se fueron concentrando en las visitas. Prueba de ello son los números de *Historia* y *Cultura* que editó con la colaboración de Juan Carlos Crespo, en los cuales se publicaron tanto documentos relativos a visitas —a saber, de Pocona en 1577 (Ramírez Valverde 1970); la provincia de Chucuito, encargada por el virrey Toledo; el valle de Jayanca en 1570 (Gama 1974) y Acarí en 1593 (Pease, ed., 1973 [55a])— como una serie de estudios de Murra (1970), Flores Ochoa (1970, 1973) y el mismo Pease (1970 [44], 1973 [54]) sobre diferentes aspectos de las visitas a la provincia lupaca de Chucuito.

Como ya se dijo, este interés por las visitas se debió en gran medida a la influencia de Murra, con quien Pease a la sazón estaba colaborando en dos importantes actividades científicas. La primera fue un seminario organizado por Ángel Palerm y el propio Murra en 1972, en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México, con el objeto de analizar comparativamente las instituciones mesoamericanas y andinas. Allí Pease tuvo la oportunidad de conocer a fondo las problemáticas y los avances de la escuela de etnohistoria local y de intercambiar ideas e información con los más connotados colegas mexicanos, con quienes volvería a reunirse dos años más tarde, con ocasión del Primer Encuentro Latinoamericano de Historiadores (Universidad Autónoma de México, 1974). Del profundo aprecio de la comunidad de etnohistoriadores mexicanos hacia Pease queda como testimonio *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes* (1987 [64]), antología editada por Juan Manuel Pérez Zevallos y José Antonio Pérez Gollán. En efecto, en este libro —de lectura básica para los estudiantes de la carrera de etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de Ciudad de México— se encuentran tanto la ponencia “Etnohistoria andina: un estado de la cuestión”, leída en el encuentro de 1974 (1976-77 [64], 1987 [64]), así como un artículo posterior sobre la etnohistoria andina, también de carácter heurístico y metodológico: “Etnohistoria andina: problemas de fuentes y metodología” (1979 [94]).

Otro proyecto de Murra en el cual Pease tuvo una importante participación fue el “Seminario Móvil Interdisciplinario sobre Reinos Lacustres”, llevado a cabo en el verano de 1973. Junto a Murra, Lumbreras, Mujica, Hyslop, Flores Ochoa y otros investigadores más, Pease recorrió extensamente la región del Titicaca con el propósito de comprobar la existencia y difusión de la práctica de la llamada “verti-

calidad” entre las diferentes etnias históricas del Altiplano. Gracias al estudio de las visitas de Chucuito y Huánuco, Murra acababa de detectar cómo estos grupos étnicos habían alcanzado un alto grado de autosuficiencia y prosperidad económica a través de la explotación sistemática y simultánea de todas las múltiples y muy diferentes zonas ecológicas del territorio andino, ya fuera mediante el desplazamiento temporal de personas o el establecimiento de verdaderas colonias en lugares incluso bastante distantes de su área nuclear, en conformidad con un modelo territorial específico, a todas luces “discontinuo”. Ahora Murra se proponía recabar mayores y más extensas evidencias sobre la “verticalidad” en el sur andino, para analizarlas interdisciplinariamente con arqueólogos, historiadores, antropólogos y hasta sabios locales, en muchos casos poseedores de valiosa información.

La expedición duró más de dos meses. Antes de llegar a la meseta del Titicaca, el grupo de investigadores efectuó un largo periplo que lo llevó a Arequipa, Moquegua, Arica e Iquique (donde participó en los trabajos del Primer Congreso del Hombre Andino), Antofagasta, San Pedro de Atacama, Potosí, Sucre y Oruro. Además de efectuar un reconocimiento sistemático de los archivos locales, de explorar lugares y parajes mencionados en visitas y otros documentos, y de visitar numerosos sitios arqueológicos, Pease tuvo la oportunidad de dialogar y establecer vínculos con destacados colegas y estudiosos locales, como Alejandro Málaga Medina y Eusebio Quiroz en Arequipa, Jorge Hidalgo en Arica, y Gunnar Mendoza en Potosí.

Para Franklin Pease fue la primera experiencia de campo verdadera: una vivencia sobremana iluminadora, en la cual el trabajo historiográfico de archivo y biblioteca —efectuado sobre la base de una serie de problemáticas e interrogantes de tipo antropológico— se complementaba en la práctica con el reconocimiento arqueológico y, sobre todo, se vivificaba a través de la visión directa del territorio y del contacto con sus habitantes. Todo esto, por añadidura, en el marco de un diálogo estrecho con especialistas de diferentes disciplinas histórico-sociales y colegas de provincias, profundos conocedores de la realidad local. Sin lugar a dudas fue bajo el influjo de esta experiencia, reflexionando sobre sus implicaciones y alcances teórico-metodológicos, que al año siguiente Pease diría, en una comunicación sobre el estado de la etnohistoria andina, presentada en el Primer Encuentro Latinoamericano de Historiadores (1974):

“Cada vez se tiene mayor conciencia de que no es posible entender la sociedad andina sin una sólida relación integradora de disciplinas afines. Son varios los ensayos de este tipo que pueden anotarse en una reseña de las investigaciones recientes, como los resultados de Murra y su equipo en Huánuco, o los que venimos haciendo actualmente con el mismo Murra, Lumbreras, Flores Ochoa y otros especialistas incluyendo historiadores jóvenes, en torno al grupo étnico de los Lupaqa en la región del lago Titicaca. Desde las investigaciones dirigidas por Murra en Huánuco (1965), se hizo patente la posibilidad efectiva de una colaboración entre historiadores, arqueólogos y etnólogos. No se trata, desde luego, de una relación a nivel de la utilización de las síntesis de investigaciones independientes; somos conscientes de que todo análisis histórico de la sociedad andina posterior a la invasión europea requiere necesariamente del aporte etnológico, de la misma manera que la etnología no puede dejar ya de lado el análisis documental. Para resolver los problemas anteriores al momento inicial de la Colonia

se presenta una situación similar: cada vez más los arqueólogos inician sus trabajos partiendo de informaciones proporcionadas por los documentos, especialmente los del siglo XVI, y simultáneamente los interesados en una etnología retrospectiva —de la cual hablaba hace años Evans Pritchard...— para estudiar el Tawantinsuyu no pueden evadir, de ninguna manera, la perspectiva arqueológica ni la histórica. Cada vez más se va haciendo presente la necesidad de que al hablar de ‘historiadores’, ‘arqueólogos’ o ‘etnólogos’, en el área andina, tenga que pensarse en una formación que pueda integrar las tres diversas técnicas, propias de cada una de estas disciplinas. Poco puede hacer un historiador en los Andes, si no tiene a la mano los recursos que las otras dos ciencias le pueden proporcionar; debemos tener en cuenta que América Latina es un continente rural hasta avanzado nuestro siglo, y esto nos lleva a considerar la necesidad de estudiar la historia posterior a la invasión europea, utilizando permanentemente las tácticas etnológicas” (Pease 1976-77 [64]: 216).

De otro lado, la participación en el “Seminario Móvil Circumlacustre” le dio a Pease el estímulo y el bagaje necesarios para organizar el “Proyecto Etnohistórico Collagua”, que se desarrolló entre 1974 y 1976 bajo su conducción y en el marco de las actividades científicas de la Universidad Católica. La idea del proyecto surgió con la adquisición hecha por el Museo Nacional de Historia, en virtud a un legado testamentario, de las actas de una revisita efectuada en 1591 a la parcialidad *urinsaya* del pueblo toledano de Yanque Collagua, en el valle del Colca, por los corregidores Gaspar Verdugo y su sucesor, Gaspar de Colmenares. Pease vislumbró de inmediato la importancia del documento, comparable al de las visitas de Huánuco y Chucuito, y por añadidura referido a una región hasta entonces olvidada por los investigadores de la época prehispánica. Decidió, entonces, conformar un equipo de investigación, reuniendo a un competente grupo de colegas y estudiantes de historia y antropología, tanto de la Universidad Católica (Juan Carlos Crespo, Guillermo Cock, Juan José Cuadros, David Cunza, Marco Curatola, Ximena Fernández, Manuel Miño, José Luis Rénique y Efraín Trelles) como de la Universidad San Agustín de Arequipa (el historiador Alejandro Málaga Medina y el arqueólogo Máximo Neira Avendaño). Conociendo Pease los importantes resultados obtenidos en el área mexicana por la escuela de demografía histórica de Berkeley, de Woodrow F. Borah y Sherbourne F. Cook, y consciente de la importancia y el potencial del análisis estadístico-poblacional para el estudio de las visitas, se preocupó por incluir en el equipo a un demógrafo: el estadounidense Noble David Cook, en ese entonces profesor visitante de la Fullbright en la Universidad Católica.

Conseguido el auspicio de la Fundación Ford, Pease y sus colaboradores paleografiaron la visita, realizaron pesquisas en el Archivo General de la Nación de Lima, en el Archivo Departamental de Arequipa y en el Archivo Parroquial de Yanque, donde encontraron —además de una larga secuencia de libros de bautismo, matrimonio y defunciones— importantes padrones de visitas correspondientes a 1591-1646 y efectuaron, en dos intensas temporadas de campo y guiándose por la información histórica recabada, un amplio reconocimiento etnográfico y ecológico de todo el valle del Colca. Como resultado inmediato de este proyecto —que para muchos estudiantes de la Universidad Católica fue una extraordinaria escuela de campo interdisciplinaria—, Pease publicó una serie de

artículos (1975 [59], 1975 [60, con N.D. Cook], 1977 [66], 1981 [112]) y editó *Collaguas I* (1977 [65]) con la transcripción de la visita de 1591, el catálogo del Archivo Parroquial de Yanque y estudios de diferentes autores. Además, su actividad etnográfica queda testimoniada por dos breves artículos (1978 [86], 1979 [95]) en los cuales se conjuga finamente su prístino y siempre presente interés por el mundo mítico y las tradiciones orales con la problemática de la "verticalidad" y el cultivo del maíz, planteada por Murra. N.D. Cook, por su parte, culminaría unos años más tarde las investigaciones iniciadas con el proyecto al publicar *People of the Colca Valley: A Population Study* (1982).

Mientras tanto, en 1975 Pease había pasado a ser profesor principal en la Universidad Católica. Libre ya de la conducción del Museo y de la edición de *Historia y Cultura*, estaba en condiciones de dedicar íntegramente a la universidad su pasión por los libros y su experiencia en la labor editorial —que él percibía y asumía responsablemente como parte integral de su oficio de historiador y académico—, lo que le llevó a hacerse cargo tanto de la dirección de la Oficina de Publicaciones como de la dirección interina de la Biblioteca Central (1975-76). Bajo su jefatura (1975-82), la Oficina de Publicaciones —que hasta ese momento se había limitado a coordinar la distribución de textos producidos autónomamente por las diferentes unidades académicas y a imprimir separatas de lecturas básicas para los estudiantes— devino en una dinámica y pujante casa editora (el Fondo Editorial) que en pocos años alcanzó el liderazgo en el campo de la producción científico-humanista a nivel no sólo nacional sino de toda la región andina. Entre 1977 y 1978 Pease impulsó el nacimiento de una serie de importantes revistas especializadas, como la *Revista de la Universidad Católica*, *Debates en Sociología*, *Economía*, *Debates en Antropología* y *Lexis*, que contribuyeron en forma decisiva a promover las investigaciones de la universidad y a reforzar y multiplicar las relaciones entre ella y el mundo académico extranjero (Hampe Martínez 1989: 200-201).

Además, en 1977 él mismo fundó *Histórica*, revista semestral del Departamento de Humanidades, que habría de dirigir ininterrumpida y puntualmente durante veintidós años, ocupándose de ella con el esmero y la meticulosidad que lo caracterizaban en todas las fases de la edición, incluida la corrección de pruebas. Gracias a su prestigio y a su capacidad de convocatoria, Pease aseguró la colaboración continua de los más destacados estudiosos de la historia peruana y andina, desde Jorge Basadre, Guillermo Lohmann Villena, María Rostworowski, hasta John Murra, John Rowe, John Fisher, Pierre Duviols, Rolena Adorno y muchos otros eminentes peruanistas de distintas nacionalidades. Y todo esto sin dejar de lado a sucesivas generaciones de jóvenes investigadores peruanos formados, apoyados o guiados directamente por él, con la entrega entusiasta y generosa que lo caracterizaba. Entre ellos tenemos a Liliana Regalado de Hurtado, Amalia Castelli, Alberto Flores Galindo, Scarlett O'Phelan, José Luis Rénique, Pedro Guibovich Pérez, José Deustua, Teodoro Hampe, Carlos Contreras, Alfonso W. Quiroz Norris, Rafael Varón Gabai, Luis Miguel Glave, José de la Puente Brunke, Fernando Iwasaki Cauti, Cristóbal Aljovín de Losada, Juan Luis Orrego Penagos, Marcos Cueto, Gabriela Ramos, Rafael Sánchez-Concha Barrios, Fernando Janssen, Francisco Hernández, Paul Rizo Patrón Boylan, Carmen McEvoy, Joseph Dager Alva, Teresa Vergara Ormeño y muchos otros.

El otro proyecto de gran envergadura del Fondo Editorial, creado y dirigido por Franklin Pease, fue la colección *Clásicos Peruanos*. Desde 1978 se publicaron en ella, siguiendo modernos criterios filológicos, algunas de las más importantes crónicas de los siglos XVI y XVII, de las que hasta ese momento solamente había ediciones antiguas, poco accesibles, no confiables y en muchos casos hasta incompletas. La primera fue la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571), de Pedro Pizarro, primorosamente editada por Guillermo Lohmann Villena y acompañada por una nota de Pierre Duviols. En las décadas de 1980 y 1990 les seguiría una serie de otras crónicas sumamente relevantes para el conocimiento del Perú colonial y el mundo andino, todas ellas editadas por Pease y sus alumnos: la *Crónica del Perú* (1550-1554) de Pedro Cieza de León (1984-1994), la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* (1570) del Inca Titu Cusi Yupanqui (1992), la anónima *Relación de los agustinos de Huamachuco* (ca. 1550-1561; 1992), la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555) de Agustín de Zárate (1995) y la *Historia del reino y provincias del Perú* (ca. 1630) de Giovanni Anello Oliva (1998).

En 1978 aparecía *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (1978 [84]), un compendio de sus investigaciones en torno a los lupacas y collaguas, con hondas y eruditas anotaciones de carácter heurístico y epistemológico sobre la historia andina, las continuidades y los cambios en la población indígena a través del tiempo y su rol protagónico en la formación histórica del Perú. Este libro, galardonado con el prestigioso Howard Francis Cline Memorial Prize (1979), concedido por la Conference of Latin American History, consagró definitivamente a su autor como uno de los más conspicuos etnohistoriadores del mundo andino a nivel internacional. De hecho, hacia fines de la década de 1970, Pease había alcanzado su plena madurez como investigador, maestro universitario e intelectual peruano, coherente y rigurosamente empeñado en afirmar la etnohistoria andina como disciplina autónoma, dotada de su propio objeto y su propio método, y de fundamental relevancia en el panorama de las ciencias histórico-sociales, en la medida en que se hallaba volcada a recuperar el componente más auténtico y de más larga duración (es decir, “lo andino”) en la historia de los habitantes de ese espacio geográfico tan peculiar hoy llamado Perú.

En este mismo lapso publicó otro libro en México: *Perú: una aproximación bibliográfica* (1979 [92]), que revelaba otra faceta suya: la del bibliófilo apasionado y el gran erudito interesado por todo lo concerniente a la historia, la cultura y la realidad de su país, desde la ecología y los recursos naturales hasta la literatura y la lingüística, pasando por la arqueología, la economía, la educación e incluso las relaciones internacionales. Pero en esta obra bibliográfica —en la cual se consignan 567 títulos, divididos por temas y doctamente comentados— Pease tampoco perdió la ocasión para reivindicar lo andino y al mismo tiempo presentarlo como el componente más auténtico y sustancial de la formación histórica y la realidad cultural del Perú, tal como lo demuestra sin tapujos el encuadre de los dos capítulos temáticos más extensos, el II y el VI, significativamente titulados “Historia de los Andes e historia del Perú” y “Cultura andina y cultura peruana”.

El capítulo sobre la historia de los Andes es introducido por una reseña de textos de arqueología que confirman su arraigado interés por esta disciplina, conside-

rada por él complementaria a la historia e imprescindible en la (re)construcción cabal de los antecedentes de una cultura de tan larga duración como la andina. Algunos años atrás, mucho antes de la experiencia de la misión circunlacustre con Murra, Pease había escrito lo siguiente:

“Gracias a la arqueología sabemos cuándo adquirió el hombre andino sus elementos culturales y cómo los fue desarrollando hasta lograr su perfección final. De esta manera la arqueología colabora con la reconstrucción de la vida de nuestros antepasados. Como dicen Beals y Hoyjer, la Etnología comienza donde termina la Arqueología, estudiando el estado actual del desarrollo cultural de los andinos, y toca entonces relacionar los aportes del etnólogo a los que el arqueólogo dejó establecidos para precisar una línea de desarrollo de los elementos culturales. Mucha luz proporcionan a la historia del mundo andino los análisis realizados a base de los restos que el hombre ha ido dejando a su paso y más se esclarece el panorama cuando los vinculamos a los conocimientos que el etnólogo y el antropólogo elaboran a base de sus estudios. Creemos que la vieja distinción entre historiadores y arqueólogos no tiene ya sentido ni importancia, desde que no es la escritura lo que diferencia sus campos. La Antropología Cultural que, según autores recientes, engloba la Arqueología y la Etnología, presenta una visión más íntegra del pasado histórico, que el solo estudio de los monumentos o las costumbres tradicionales de un pueblo como el andino. Si a ello aunamos los resultados del estudio de las crónicas de los siglos XVI y XVII, podremos obtener una visión integral de ese país andino, cuya vida ya no es prehistórica sino histórica en el más puro sentido de la palabra” (Pease 1969 [35]: 52).

Consecuentemente con estos planteamientos formulados en los inicios mismos de su carrera, una de las principales preocupaciones de Pease cuando fue Director del Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas (1980-83) fue la de promover la creación de una especialidad de Arqueología, no sólo por estar convencido de la fundamental importancia de esta disciplina para una plena comprensión de los procesos de formación y desarrollo de la sociedad y la cultura andinas, sino por considerar casi como una obligación moral la asunción, por parte de la universidad, de la tarea de formar profesionales de alto nivel con la misión de rescatar y salvaguardar el inmenso patrimonio arqueológico de la nación, en constante peligro de pillaje y destrucción. Para tal efecto, Pease convocó a un grupo de arqueólogos nacionales y extranjeros, como los peruanos Julián I. Santillana y Elías Mujica, el alemán Peter Kaulicke y el polaco Krzysztof Makowski, que junto con Mercedes Cárdenas y sus colaboradores del Seminario de Arqueología del Instituto Riva-Agüero (en funcionamiento desde la década de 1950) fundaron en 1983 la que en pocos años se convertiría en la más avanzada y dinámica escuela de arqueología del país.

Franklin Pease fue un historiador interesado no sólo por la arqueología sino por todas las demás ciencias histórico-sociales, sobre las cuales hemos visto que tenía extensos y profundos conocimientos bibliográficos, alimentados sobre todo por una continua e insaciable adquisición de libros. Su gran biblioteca personal, que estuvo siempre a disposición de sus estudiantes y de todo investigador, llegó con el tiempo a bordear los 20,000 volúmenes. Esta afición bibliográfica acaso alcanzó su máxima realización entre los últimos días de 1984 y abril de 1986, cuando le fue confiada la dirección general de la Biblioteca Nacional del Perú, prestigioso cargo

regentado por tradición por eminentes intelectuales, como el escritor Ricardo Palma y el historiador Jorge Basadre, entre otros. Gracias a donaciones de gobiernos extranjeros y organismos internacionales, conseguidas en parte por su nombre y su sólida red de relaciones personales, Pease impulsó la modernización de la infraestructura de la Biblioteca y llevó a cabo una serie de importantes proyectos dirigidos a fomentar la lectura y facilitar el acceso a la información bibliográfica en todo el territorio nacional; ejemplos de ello son la implementación del Sistema Nacional de Bibliotecas y la creación de los Centros Bibliográficos Departamentales.

Pease dio un nuevo impulso y un realce cuantitativo a la política editorial de esta institución al publicar, además de varios números de boletines y revistas, los facsímiles de los más antiguos impresos limeños, a saber, la *Pragmática sobre los diez días del año* y la *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, ambos salidos de la imprenta del turinés Antonio Ricardo a comienzos de agosto de 1584. Asimismo promovió la organización de numerosas exposiciones bibliográficas, muchas de ellas sobre temas y figuras de intelectuales cercanos a sus intereses científicos, como la “Muestra internacional de libros de historia” (1984), la “Exposición bibliográfica y documental de la cultura del Altiplano” (1984), la “Exposición bibliográfica en conmemoración del centenario del nacimiento del Dr. José de la Riva-Agüero y Osma” (1985), y la “Exposición Bibliográfica en homenaje al Dr. Raúl Porras Barrenechea conmemorando el 25º aniversario de su muerte” (1985).

A los altos grados de responsabilidad alcanzados por Franklin Pease en la Universidad Católica y a nivel nacional (por ejemplo, en 1980 fue nombrado miembro de la Academia Nacional de Historia), le correspondió una creciente presencia en la escena internacional. En efecto, desde finales de la década de 1960 recibió innumerables invitaciones y reconocimientos provenientes del exterior. Sólo para citar los más importantes: en 1979 fue profesor visitante de la Universidad de California en Berkeley, a donde volvió en el año académico de 1982-1983, luego de obtener la prestigiosa beca John S. Guggenheim; asimismo, en 1983 se desempeñó como profesor visitante del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo (Madrid) y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de Ciudad de México. Luego de su salida de la Biblioteca Nacional fue llamado a dictar cursos y desarrollar investigaciones en otros importantes centros de estudios americanos y europeos: en las universidades de Cambridge (Inglaterra) y Santiago de Chile en 1987, en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París en 1988, y al año siguiente —en calidad de Fullbright Scholar— en las universidades de Maryland y de Johns Hopkins. En 1990 se le confirió en México el Premio de Historia “Rafael Heliodoro Valle”.

Pero quizás el reconocimiento internacional más prestigioso fue el de ser llamado en 1984 por la UNESCO para que conformara el comité científico internacional encargado de redactar una historia general de América Latina, del cual terminó siendo elegido vicepresidente. Además se le encargó la dirección del segundo tomo de la obra, sobre *El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Este volumen, con dos textos suyos, llevó muchos años de preparación y apareció póstumamente en 2000. En el ínterin, Pease habría de contribuir al primer tomo de la *Historia general de América Latina* con un artículo escrito al alimón con Duccio

Bonavia (1999 [303]), y al tomo V de la *History of Humanity*, obra auspiciada por la UNESCO (1999 [304]). Y, para permanecer en el campo de las grandes obras de carácter internacional, Pease asociaría también su nombre a la *Storia dell'a economia mondiale*, dirigida por Valerio Castronovo (1997 [281]), y el monumental *Il Mondo dell'a Archeologia*, del Istituto della Enciclopedia Italiana de Roma (2002 [313, 314]).

En lo que respecta a las investigaciones y reflexiones científicas propiamente dichas, desde finales de la década de 1970 y a lo largo de las de 1980 y 1990, Franklin Pease siguió cuatro direcciones precisas y estrechamente interconectadas con absoluta sistematicidad. En primer lugar, perseveró en la verificación y la exploración de todas y cada una de las principales categorías y esferas de análisis propuestas por Murra, a saber, el estudio de la organización política, económica y territorial de la sociedad andina pre-y post-hispánica, con particular atención al papel y la función de los jefes étnicos tradicionales; en segundo lugar buscó reconstruir contextualmente la visión indígena de la historia, así como los procesos de formación de la identidad andina a lo largo de la época colonial; tercero, persistió en su empeño de definir el objeto y el método propios de la etnohistoria andina; y cuarto, emprendió el estudio crítico de las crónicas, concebidas como fuente básica para el conocimiento del mundo andino en el momento de su descubrimiento.

En la línea de Murra, pero con una aproximación mucho más “dinámica”, siguió estudiando los patrones de reciprocidad y redistribución, y los mecanismos de explotación simultánea y complementaria de los recursos de las diferentes zonas ecológicas por parte de los grupos étnicos, en particular los del sur andino, sobre todo a través de un atento análisis del quehacer y de las redes socioeconómicas de los jefes tradicionales en el mundo colonial. Es dentro de esta perspectiva que se enmarca la estrecha colaboración de Pease con la misión japonesa dirigida por Shozo Masuda, antropólogo e historiador de las civilizaciones de la Universidad de Tokio, quien llevó a cabo investigaciones etnológicas sobre la economía vertical en el sur andino entre 1978 y 1988. Pease lo acompañó en distintos viajes de reconocimiento histórico-etnográfico por Arequipa, Moquegua y Tacna, encargándose en concreto de la búsqueda de documentación regional en archivos departamentales, municipales, parroquiales y notariales. Los hallazgos fueron numerosos e importantes. Por ejemplo, en el Archivo Departamental de Tacna Pease descubrió una copia del testamento de Diego Caqui, un curaca terrateniente y comerciante fallecido en 1588, que demostraba fehacientemente el gran poder económico alcanzado en los siglos XVI y XVII por ciertos jefes indígenas, y por ende su papel protagónico en el sistema colonial. De esta forma se redimensionaba y de alguna manera cuestionaba la tradicional “visión de los vencidos”, que tendía a presentar indiscriminadamente a todos los indios como pobres y oprimidos, y a no apreciar de manera cabal su notable capacidad de adaptación —en algunos casos verdaderamente exitosa— a los cambios y su decisivo aporte a la formación del Perú.

Con todo, el hallazgo más trascendental de Pease se produjo en Moquegua, donde en 1978 encontró en una notaría una serie de libros que cubrían un lapso de cuatro siglos. Los primeros de estos protocolos, de finales del siglo XVI, contenían información precisa sobre los fuertes vínculos sociales, políticos y económicos del valle de Moquegua con la región altiplánica de Chucuito, con la cual había

tenido estrechas relaciones por lo menos a partir de la expansión de Tiahuanaco, ocurrida hacia la mitad del primer milenio de nuestra era, como lo revelaron las investigaciones de Lumbreras y Murra. Conmemorando la figura de Franklin Pease en un acto de homenaje ocurrido a los dos años de su fallecimiento, Masuda tuvo la ocasión de evocar el hallazgo de esta documentación:

“Un recuerdo inolvidable es el de un viaje de investigación que hicimos a Arequipa, Moquegua, Tacna y Arica en 1978. Durante nuestra estadía en un hostel de Chala, Franklin me dijo que su padre era oriundo del puerto, y que construyó el colegio allí cuando era Ministro de Educación. Visitamos una ruina impresionante de la Quebrada de la Vaca y caminamos a lo largo del *capachán* que sale del sitio hacia la cordillera. En Moquegua encontramos por casualidad los documentos notariales que se habían conservado en la oficina del señor Víctor Cutipé, notario público. Franklin se entusiasmó mucho con este descubrimiento, y empezó a revisar los documentos. A partir de aquel día, Franklin seguía trabajando sobre los mismos, repitiendo la palabra ‘sensacional’. Para mí era una semana de aprendizaje paleográfico: realmente los documentos contienen descripciones sensoriales y cuentan mucho de los terratenientes y comerciantes de Moquegua en aquella época: Moquegua, que estaba bajo la jurisdicción de Chucuito del lago Titicaca por aquel entonces, contaba mucho con las actividades de los comerciantes serranos. Me sorprendió que los comerciantes de Chucuito contribuyeran mucho a la subsistencia de los moqueguanos por su ida y vuelta entre sierra y costa. Por ejemplo, ellos viajaban hasta el Gran Chaco para captar a los chiriguano, y los traían a Moquegua para venderlos como esclavos. Gracias a la bondad del señor Cutipé, pudimos microfilmear la parte correspondiente al siglo XVI en su totalidad. Hemos podido publicar el índice de los documentos, gracias al esfuerzo del Dr. Pedro Guibovich”.

Además del trabajo de campo y de archivo en el sur peruano, a comienzos de la década de 1980 Pease también participó en dos eventos organizados por Masuda; uno fue un simposio sobre las relaciones entre el hombre y el medio ambiente en los Andes (1980), y el otro un seminario internacional sobre la complementariedad ecológica que reunió a un selecto número de especialistas del mundo andino en Cedar Cove, Florida (1983). En ambas reuniones Pease leyó sendas ponencias (1982 [127], 1985 [152]) basadas en gran medida en los documentos hallados en Moquegua y Tacna. Éstos, por lo demás, fueron objeto de más estudios, directa o indirectamente (Pease 1980 [103], 1984 [140], 1988 [176], 1988 [175]).

No obstante sus intensas investigaciones sobre el desarrollo, los cambios y las complejas articulaciones del mundo indígena en la época colonial, Pease no abandonó su interés primigenio por los incas, sobre quienes llegó también a escribir trabajos de síntesis (1980 [104], 1988 [174], 1991 [197] [ed. francesa, 1995]); aunque obras de divulgación, estos ensayos presentan innumerables cuestionamientos al conocimiento tradicional, así como estimulantes interrogantes y pistas para nuevas pesquisas. De hecho, para Pease los incas siguieron siendo un punto de partida privilegiado, no sólo para el conocimiento de la realidad andina en el momento de la conquista española, sino de “lo andino” en general a través del tiempo, en tanto término de referencia obligado —directo o indirecto— para poder captar y discernir tanto los caracteres originales, las continuidades y los fenómenos de resistencia sociocultural, como los procesos de adaptación, sincretismo y

cambio. Entre numerosos trabajos en esta línea (Pease 1979 [96], 1981 [113], 1988 [179], 1989 [185], 1990 [190], 1990 [194], 1992 [213], 1992 [222], 1994 [242], 1995 [266], 1996 [273]) vale la pena recordar en particular al libro *Curacas, reciprocidad y riqueza* (1992 [210]), uno de sus más originales y consistentes aportes a la etnohistoria andina. Por otro lado tampoco declinó su antiguo interés por los aspectos ideológicos, los hechos de carácter religioso y las expresiones simbólicas, ya que Pease siempre consideró que su estudio era el complemento natural de las estructuras y los procesos económicos, para así lograr un acercamiento integral al estudio de la sociedad andina y su historia. En efecto, la reconstrucción y el análisis del conjunto de creencias, conceptos y actitudes que guiaron la conducta y los actos de los andinos en la época colonial, y que en última instancia les permitieron sobrevivir y reproducirse como entidad histórica y cultural, continuaron siendo el tema central de varios ensayos (1980 [111], 1981 [116], 1982 [131], 1983 [134], 1984 [144], 1984 [147], 1985 [150], 1985 [155], 1989 [183], 1990-92 [192], 1992 [217], 1992 [216], 1994 [239], 1994 [256], 1994 [250], 1996 [272]).

Otra importante área temática de los intereses y las reflexiones de Franklin Pease fue la "etnohistoria andina" en sí misma, vale decir como disciplina. En efecto, nadie como él se empeñó tanto en identificar, circunscribir y definir el objeto, el método y la función específicos de esta peculiar rama de las ciencias histórico-sociales, por lo que puede considerársele el principal fundador de esta disciplina en el Perú. Ahora bien, Pease no fue ni el primero ni el único gran etnohistoriador del país, pero sí el único en dedicarse sistemática, continua y rigurosamente a definir el ámbito de la etnohistoria y a intentar proveerla de un aparato teórico-metodológico propio (Pease 1981 [119], 1991 [207], 1994 [247]). Y en el afán de dotar a la disciplina de una configuración definida y propia, Pease escribió muchos otros ensayos de carácter eminentemente historiográfico-metodológico (Pease 1967-68 [22], 1977 [82a], 1976-77 [64], 1978 [83], 1979-80 [93], 1983 [133], 1983 [132], 1987 [168], 1993³, 1998 [294]).

Tal vez el momento culminante de esta larga y paciente labor de afirmación de la etnohistoria como disciplina de fundamental relevancia en el ámbito historiográfico de los países andinos fue el "Cuarto Congreso Internacional de Etnohistoria", celebrado en 1996 en la Universidad Católica bajo la presidencia de Franklin Pease, entonces decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, al cual acudieron masivamente los más importantes etnohistoriadores nacionales y extranjeros. En la introducción a las actas, Pease sostuvo con legítima satisfacción que

"[l]a Etnohistoria surgió en la década de 1960... La utilización de nueva documentación colonial hizo posible desde entonces replantear la historia de los Incas y continuar la historia de la población andina después de ellos. Hoy no se discute una historia andina que en la década de los 60 hubiera sido impensable. La Etnohistoria fue, entonces, un canal apropiado para estudiar históricamente los Andes y vincular el pasado andino con los Andes contemporáneos" [1998 [292a]: 13-14].

3 Se trata de "Consideraciones sobre la etnohistoria: un nuevo tramo", una ponencia leída en Santiago de Chile, en el III Congreso Internacional de Etnohistoria. No fue posible verificar su publicación. N. del E.

En cuanto a las fuentes de la etnohistoria, en las décadas de 1980 y 1990, después de los años dedicados al estudio de las visitas, Pease se interesó en explorar el potencial heurístico de otro tipo de documentos, como los notariales, pero sobre todo se volcó al estudio detenido y apasionado de las crónicas, con el afán de rescatar y recuperar todas las informaciones sobre el mundo andino, y en particular sobre la visión indígena de la historia y de la realidad contenidas en ellas. De este renovado interés por estas clásicas e imprescindibles fuentes de la historiografía peruana dan testimonio innumerables y valiosas publicaciones: las importantes ediciones de las crónicas de Guamán Poma de Ayala (1969, 1980, 1993), Gregorio García (1981), Cieza de León (1984b), Gómara (1993) y Zárate (1995), varios artículos y ensayos sobre Garcilaso (1983-84 [135], 1994 [244]), Guamán Poma (1981 [118], 1992 [220]), Cieza (1984 [142]), Betanzos (1988 [181]), Estete (1991 [199]), Murúa (1991-92 [219]) y Las Casas (1995 [257]), una serie de estudios sobre aspectos generales y particulares de las crónicas (1987 [168], 1992 [218], 1994 [256a], 1997 [280], 1998 [293], 1998 [292]), y sobre todo el libro *Las crónicas y los Andes* (1995 [261]), obra de extraordinaria erudición y al mismo tiempo de gran originalidad interpretativa, que de alguna manera complementa, desde la perspectiva etnohistórica, los clásicos *Fuentes históricas peruanas* (1954) y *Los cronistas del Perú (1528-1650)* (1962) de Raúl Porras Barrenechea. Dicho sea de paso, pese a ciertas diferencias de perspectiva, Porras fue profundamente admirado por Pease, quien en 1986 había publicado una vasta compilación de los principales escritos sobre crónicas de dicho estudioso.

Por lo demás, en la década de 1990, Franklin Pease advirtió que por fin había llegado el momento de que la tradición andina —rescatada del olvido y reconocida como parte fundamental, específica y vertebradora de la larga historia del Perú, precisamente gracias a la etnohistoria— saliera al encuentro de la tradición hispánica, puesto que ambas resultaban componentes imprescindibles e inseparables de la realidad e identidad peruanas. Es en esta perspectiva que debe interpretarse la elaboración de *Perú: hombre e historia* (2 vols., 1992 [209], 1993 [224]), vasta, original y erudita obra de síntesis y difusión, volcada a la comprensión, a través de puntuales y estimulantes acercamientos temáticos, de los grandes procesos de formación de la sociedad peruana, desde la protohistoria, es decir, desde su primer momento historiable, representado por los incas, hasta la época contemporánea. Fue también por esta obra de gran aliento que, como reconocimiento a su notable trayectoria como maestro universitario, Pease recibió, en 1994, la más alta distinción otorgada en el Perú a un educador: las Palmas Magisteriales en el Grado de Amauta.

Además, al año siguiente Pease publicó en México una *Breve historia del Perú contemporáneo* (1995 [262]) dedicada a la identificación, definición y análisis de los principales lineamientos de la historia del Perú, con particular atención a los avatares del siglo XX, hasta el difícil periodo marcado por el movimiento subversivo de Sendero Luminoso. Como culminación de esta última fase de su producción, y de algún modo de toda su carrera profesional, en 1998 dirigió la *Gran historia del Perú*, obra de difusión masiva distribuida en fascículos por el diario *El Comercio*, con textos redactados con extremo rigor por un nutrido grupo de desta-

cados estudiosos, compuesto en su mayoría por docentes de la Universidad Católica y ex-alumnos suyos.

Esta vasta y cada vez más abarcadora producción científica se vio acompañada en la década de 1990 por un compromiso cada vez más estrecho con su universidad, al ser elegido en 1993 Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, y ser reelecto en 1996 para otros tres años más. Pero a pesar de sus múltiples compromisos académicos, de sus labores editoriales y de sus recargadas responsabilidades administrativas, para él ésta fue también una época de compromiso civil, al servicio del país y de la democracia. Hombre de firmes y arraigadas convicciones liberales y democráticas, vio con profunda preocupación el ascenso populista a la presidencia de Alberto Fujimori, y con absoluta aversión la instauración de su dictadura en 1992. Partidario del escritor Mario Vargas Llosa en las elecciones de 1990 y de Javier Pérez de Cuellar en 1995, no perdió ocasión, en entrevistas e intervenciones públicas y en conversaciones privadas, de expresar su profundo rechazo al régimen liberticida de Fujimori. Así, por ejemplo, cuando se trató de reaccionar en contra de sus intentos de reelegirse por tercera vez, Franklin Pease intervino en diferentes foros demostrando las consecuencias nefastas que le habían acarreado al país los afanes similares de Leguía en la década de 1920 (1996 [274]).

Pero cuando, en 1995, se desató el conflicto fronterizo con el Ecuador, a pesar de su total animadversión hacia el gobierno de Fujimori, Pease no dudó en poner sus conocimientos y su prestigio internacional al servicio del país viajando, en calidad de embajador en misión especial, a Venezuela y Centroamérica para exponer y fundamentar las razones peruanas sobre la base de hechos históricos precisos. Razones que mencionó también en un memorable discurso de orden en la inauguración del año académico de 1995 cuando, al hablar sobre las fantasías históricas y la falsificación de documentos, puso como ejemplo el presunto tratado de 1830 —el llamado protocolo Pedemonte-Mosquera—, utilizado por la propaganda ecuatoriana (Pease 1995 [270]). Fue quizás con esta misma intención que la *Gran historia del Perú* (1998) dedicó un capítulo entero a la historia de la demarcación territorial del Perú, con lo cual ilustró en forma clara y contundente la plena legitimidad de los límites peruanos actuales.

Esta obra acabada de publicarse cuando, a comienzos de 1999, Franklin Pease supo que una dolencia al páncreas que lo aquejaba desde hacía algún tiempo se debía a un tumor maligno, lo que no le dejaba muchas esperanzas. Sin embargo, en medio de tratamientos debilitantes y de complicadas operaciones, siguió trabajando y dialogando hasta el final con sus colegas y alumnos, con la entrega y el entusiasmo de siempre, dando a todas las personas a él cercanas una altísima lección de coraje, entereza, señorío, generosidad y profunda vocación profesional.

Franklin Pease G.Y. falleció el 13 de noviembre de 1999, rodeado de sus seres queridos y con el auxilio espiritual de la Fe católica, a la cual siempre había manifestado sumo apego. Su desaparición dejó un profundo vacío en la Universidad Católica, en la cultura nacional y en la comunidad internacional de etnohistoriadores y peruanistas. Homenaje postrero fue el *Franklin Pease G.Y. Memorial Prize*, instituido apenas cuatro días antes de su deceso por la revista *Colonial Latin American Review*, y destinado a galardonar el mejor artículo publicado cada año en sus páginas.

A los pocos días de su tránsito, como simbólico cierre de una carrera tan notable y fecunda, aparecía otra importante obra: *Los incas: arte y símbolos* (1999), compilación de una serie de estudios de diferentes especialistas sobre la cultura material y la tecnología incaica. Significativamente —y creemos que no por casualidad—, la introducción de Pease termina con una orgullosa reivindicación del papel jugado por la etnohistoria en los decisivos avances que se han dado durante los últimos decenios en el conocimiento del mundo inca y de la historia andina en general:

“...La arqueología y la antropología han dado lugar a un renacer de los estudios andinos, específicamente cuando en la década de 1960 se hizo patente la presencia de una perspectiva integradora: la etnohistoria. La palabra etnohistoria comenzó a usarse en los Andes en los trabajos de Luis E. Valcárcel, especialmente en el libro que reunió sus clases universitarias sobre los Incas; lo tituló “Etnohistoria del Perú antiguo” (1959); desde sus inicios, la etnohistoria buscó reunir las estrategias de los historiadores, antropólogos y arqueólogos, aunque a diferencia de otros países americanos (México, por ejemplo), surgía más cercana a la historia. El propio Valcárcel había inaugurado el criterio en la década de 1930, cuando llevó a cabo trabajos arqueológicos estrechamente vinculados con una atenta lectura de las crónicas en el Cuzco. La etnohistoria se desarrolló en el Perú partiendo de un reavivado interés por los Incas, aunque se extendió después a la Colonia. Hoy a nadie le llama la atención hablar de una historia andina, vertebral en la conformación de una historia del Perú” (1999 [302]: LI).

Definitivamente, si hoy en día la historia andina ya no es considerada la historia menor, oscura y exótica de una población vencida y marginal, sino parte fundante y fundamental de la historia del Perú, eso se debe en grandísima medida a la obra de Franklin Pease G.Y.

Bibliografía

Fuentes impresas

Cieza de León 1984b.
 Díez de San Miguel 1964.
 Gama 1974.
 García 1981.
 Guamán Poma de Ayala 1956, 1969,
 1980, 1993.
 López de Gómara 1993.
 Pease G.Y., ed. 1973 [55a], 1977 [65],
 1982 [126], 1984 [141].
 Ramírez Valverde 1970.
 Zárate 1995.

Fuentes secundarias

Castelli González y Crespo 1999.
 Cook 1982.
 Flores Ochoa 1970, 1973.
 Hampe Martínez 1989.
 Millones Santa Gadea 1965.
 Miró Quesada, Pease y Sobrevilla, eds,
 1978 [85].
 Mould de Pease 1999.
 Murra 1970, 1972.
 Pease G.Y. 1959 [1], 1963-65 [4],
 1964 [6], 1964 [7], 1965 [8],
 1965 [9], 1965 [11], 1965 [13],
 1965-67 [16], 1966 [18],
 1967-68 [22], 1967 [19], 1967 [21],
 68 [26], 1969 [36], 1968-69 [31],
 1969 [35], 1970 [46], 1970 [43],
 1970 [45], 1970 [44], 1972-73 [51a],
 1972 [50], 1973 [52], 1973 [54],
 1974 [57], 1975 [59], 1976-77 [64],
 1977 [66], 1977 [77], 1977 [82a],
 1978 [83], 1978 [86], 1978 [84],
 1979-80 [93], 1979 [94], 1979 [95],
 1979 [92], 1979 [96], 1980 [105],

1980 [106], 1980 [111], 1980 [108],
 1980 [103], 1980 [104], 1981 [116],
 1981 [119], 1981 [112], 1981 [113]
 1981 [118], 1982 [131], 1982 [127],
 1983-84 [135], 1983 [134],
 1983 [132], 1983 [133], 1984 [144],
 1984 [147], 1984 [140], 1984 [142],
 1985 [150], 1985 [155], 1985 [149],
 1985 [152], 1986 [160], 1986 [163],
 1986 [164], 1987 [169], 1987 [64],
 1987 [168], 1988 [176], 1988 [175],
 1988 [174], 1988 [179], 1988 [181],
 1989 [183], 1989 [187a], 1989 [185],
 1990-92 [192], 1990 [190],
 1990 [194], 1991-1992 [219],
 1991 [207], 1991 [197], 1991 [199],
 1992 [211], 1992 [217], 1992 [216],
 1992 [214], 1992 [213], 1992 [210],
 1992 [222], 1992 [220], 1992 [218],
 1992 [209], 1993 [227], 1993 [224],
 1994 [239], 1994 [256], 1994 [250],
 1994 [247], 1994 [242], 1994 [244],
 1994 [256a], 1995 [266], 1995 [257],
 1995 [261], 1995 [262], 1995 [270],
 1996 [272], 1996 [273], 1996 [274],
 1997 [280], 1997 [281], 1998 [292],
 1998 [292a], 1998 [293], 1998 [294],
 1999 [304], 1999 [302], 2000 [308],
 2000 [311a], 2000 [312], 2002 [313],
 2002 [314]
 Pease G.Y., ed., 2000 [311].
 Pease G.Y., dir., 1998.
 Pease G.Y. y Bonavia 1999 [303].
 Pease G.Y. y Cook 1975 [60].
 Pérez Zevallos y Pérez Gollán, comps.,
 1987.
 Porras Barrenechea 1954, 1962, 1986.
 Zuidema 1964, 1965.

Franklin Pease G.Y.: relación de una obra histórica (1959-2000)

AUN CUANDO SELA asocia con el estudio de la historia de los pueblos que habitaron los Andes antes de la conquista española, la obra de Franklin Pease fue muy diversa. En verdad, pocas fueron las perspectivas de investigación histórica que dejó de explorar. La evangelización temprana, la extirpación de las idolatrías, la historiografía colonial y republicana, y la economía fueron algunas de ellas. Su amplia producción de libros, artículos, notas y reseñas de libros, recogida en la presente relación de su obra histórica, muestra las principales líneas de su fecundo quehacer intelectual.

Como los hombres, los textos tienen a veces una historia que contar. En septiembre de 1999, Franklin me transmitió, por intermedio de su esposa Mariana y de Rafael Varón, un pedido muy personal: preparar su bibliografía. Franklin tuvo siempre una particular afición por la bibliografía (antigua y contemporánea). Ésta, junto con la historia, constituyó un tema que nos vinculó aún más como profesor y alumno a lo largo de los años. Conocedor de mis intereses por la producción literaria de los siglos XVI y XVII, Franklin fue un entusiasta interlocutor y generoso proveedor de información bibliográfica. Sirva esta contribución como un testimonio de homenaje y agradecimiento para quien fue mi profesor, director de tesis, colega y amigo, sobre cuyos pasos bibliográficos aún sigo caminando.

En la preparación de esta bibliografía he contado con la colaboración de María Elena Rodríguez, de la Biblioteca Central de la Universidad Católica; de Adolfo Rojas, del archivo de *El Comercio*; de Greta Manrique, Acisclo Pizarro e Illorino García, de la Biblioteca del Instituto Riva-Agüero. Mariana Mould tuvo a bien permitirme la consulta de los materiales de la biblioteca personal de Franklin Pease. César Salas, desde Lima, y Nicanor Domínguez, desde Urbana, me ayudaron a cotejar y suplir diversas referencias bibliográficas. Finalmente, a Juan Carlos Estenssoro y Javier Flores Espinoza debo más de una sugerencia para la presentación de este texto.

Las referencias bibliográficas han sido organizadas en orden cronológico con el propósito de mostrar al lector la evolución de los intereses temáticos de Franklin.

Asimismo para ofrecer una lectura más amplia de su producción historiográfica, se han registrado las reseñas críticas que recibieron sus libros y ediciones de textos.

1959

- 1) "Cuatro edades pre-incas". *Areté* [Lima], 2 (octubre, 1959): 66-68.

1962

- 2) "Sobre la obra peruanista de Riva Agüero". *Mercurio Peruano* [Lima], Año XXXVII, No. 428, Vol. XLIII (diciembre, 1962): 463-65.
Discurso pronunciado en el Cementerio General en homenaje a José de la Riva-Agüero.

1963

- 3) "Los estudios incaicos y Riva-Agüero". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* [Lima], 6 (1963-65): 143-49.
- 4) "Los últimos Incas del Cuzco". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* [Lima], 6 (1963-65): 150-92.
Incorporado en *Los últimos incas del Cuzco*. Vid. No. 50.
- 5) Hanke, Lewis. *Bartolomé de Las Casas, letrado y propagandista*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1965, 166 pp. [en:] *Boletín del Instituto Riva-Agüero* [Lima], 6 (1963-65): 204-205.
Reseña crítica.

1964

- 6) *Amaru Inca Yupanqui*. Lima, 1964, 69 pp.
Tesis Br. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Sección de Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 7) "Atahualpa". En Medardo Purizaga y Franklin Pease G.Y., *Huáscar-Atahualpa*: 85-143. Lima: Editorial Universitaria, 1964, 143 pp. (Colección Hombres del Perú, Vol. XI, segunda serie)

1965

- 8) *Concepto de derecho entre los Incas*. Lima, 1965, 148 pp.
Tesis Br. Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 9) "Orígenes de la guerra entre el Cuzco y Quito". *Revista Peruana de Cultura* [Lima], 4 (enero, 1965): 102-13.
- 10) "La historia incaica". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], (11 de julio de 1965): 11.

- 11) "El Derecho y la aparición del estado Inca". *Derecho* [Lima], T. XXIV (1965): 36-45.
 - 12) "El mestizaje religioso y Santa Cruz Pachacuti". *Revista Histórica* [Lima], T. XXVIII (1965): 125-31.
 - 13) "Causas religiosas de la guerra entre el Cuzco y Quito". *Historia y Cultura* [Lima], Vol. 1, No. 1 (1965): 127-36.
Incorporado en *Los últimos incas del Cuzco*. Vid. No. 50.
 - 14) *Revista Histórica*. T. XXVI, 1963, 451 pp. [en:] *Historia y Cultura* [Lima], 1 (1965): 141-42.
Reseña crítica.
 - 15) Villanueva Urteaga, Horacio. *La Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco*. Cuzco: Imprenta Rozas, S.A., 1963, 180 pp. [en:] *Historia y Cultura* [Lima], 1 (1965): 150-151.
Reseña crítica.
 - 16) "Una carta del visitador Garcé Díez de San Miguel". *Cuadernos del Seminario de Historia* [Lima], 8 (enero, 1965-diciembre, 1967): 41-43.
- 1966
- 17) "Nota sobre la unificación del culto solar entre los incas". *Scientia et Praxis* [Lima], 2 (1966): 182-89.
 - 18) "Notas sobre élite y derecho entre los Incas". *Anuario de Estudios Americanos* [Sevilla], T. XXIII (1966): 507-33.
- 1967
- 19) Culto solar y cosmovisión andina, introducción a la religión incaica. Lima, 1967, 132 pp.
Tesis Dr. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Sección de Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú.
 - 20) "Consideraciones acerca de la enseñanza de la historia andina". *Nueva educación* [Lima], Vol. XLI, No. 206 (diciembre, 1967): 19-21.
 - 21) "En torno al culto solar incaico". *Humanidades* [Lima], 1 (1967): 109-41.
 - 22) "La aventura de la historia incaica". *Scientia et Praxis* [Lima], 3 (1967-68): 53-68.
 - 23) "Religión Andina en Francisco de Ávila". *Revista del Museo Nacional* [Lima], T. XXXV (1967-68): 62-76.
 - 24) Wedin, Ake. *El concepto de lo incaico y las fuentes. Estudio crítico*. Upsala: Skandinavian University Books, 1966, 138 pp. [en:] *Humanidades* [Lima], 1 (1967): 218-21.
Reseña crítica.

- 25) "La visita de la provincia de León de Huánuco". *Amaru* [Lima], 3 (julio-septiembre, 1967): 91-92.
Reseña a Ortiz de Zúñiga, Íñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco*. ed. a cargo de John Murra. Publicación de la Facultad de Letras, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco. Lima: Villanueva, 1967.

1968

- 26) "Cosmovisión andina". *Humanidades* [Lima], 2 (1968): 171-99.
- 27) Benzoni, M. Jerónimo. *Historia del Nuevo Mundo*. Traducción, introducción y notas de Carlos Radicatti di Primeglio. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967, lviii+77 pp.; *Historia del Nuevo Mundo*. Traducción y notas de Marisa Vannini Gerulewicz. Estudio preliminar de León Croizat. Caracas: Academia Nacional de la Historia de Venezuela, 1967, xciv+297 pp. [en:] *Humanidades* [Lima], 2 (1968): 232-34.
Reseña crítica.
- 28) Varese, Stefano. *La sal de los cerros: notas etnográficas e históricas sobre los campos de la selva del Perú*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, 1968, 161 pp. [en:] *Humanidades* [Lima], 2 (1968): 251-54.
Reseña crítica.
- 29) "Introducción al estudio de los Incas". *Juventus* [Lima], 1 (1968).
Conocido sólo por referencia.
- 30) "El mito de origen cuzqueño y la creación solar". *Amaru* [Lima], 8 (octubre-diciembre, 1968): 67-70.
- 31) "El Príncipe de Esquilache y una relación sobre la extirpación de la idolatría". *Cuadernos del Seminario de Historia* [Lima], 9 (enero, 1968-diciembre, 1969): 81-92.

1969

- 32) "El mito de Manco Cápac y la confederación cuzqueña". *Boletín del Seminario de Arqueología* [Lima], 2 (abril, 1969): 82-90.
- 33) "Postrimerías del Incanato". *Revista del Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú* [Lima], Año XVII, No. 18 (1969): 54-60.
- 34) "Simbolismo de centro en el Inca Garcilaso". *Mesa redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*, Vol. I: 205-11. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1969.
- 35) "Historia y Prehistoria". *Mesa redonda de ciencias prehistóricas y antropológicas*, Vol. II: 49-52. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1969.
- 36) "Visita del obispado de Charcas antes de 1590 (Notas sobre la evangelización)". *Humanidades* [Lima], 3 (1969): 89-125.

- 37) "Documentos del Archivo". *Historia y Cultura* [Lima], 3 (1969): 95-111.
Firmado F.P.G.Y.
- 38) "In memoriam". *Historia y Cultura* [Lima], 3 (1969): [3].
Nota sobre José María Arguedas. No lleva firma.
- 39) *Kiario. Boletín del Centro de Investigaciones de Selva* [Lima], 1 (1969). [en:]
Historia y Cultura [Lima], 3 (1969): 113.
Reseña crítica.
- 40) Alperovich, M. S. *Historiografía soviética latinoamericanista*. Caracas: Uni-
versidad Central de Venezuela, 1969, 63 pp. [en:] *Historia y Cultura*
[Lima], 3 (1969): 121-22.
Reseña crítica.

1970

- 41) Felipe Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno (selección)*.
Edición e introducción de Franklin Pease. Lima: Casa de la Cultura, 1970,
105 pp.
- 42) Espinoza Soriano, Waldemar. *Lurinhuaila de Huacjra: un ayllu y un cura-
cazgo huanca*. Huancayo: Casa de la Cultura, 1969, 115 pp. [en:] *Humanidades*
[Lima], 4 (1970-71): 304-305.
Reseña crítica.
- 43) "Mitos andinos: una introducción". *Anuario de Estudios Americanos* [Sevi-
lla], T. XXVII (1970): 1-18.
- 44) "Nota sobre visitantes de Chucuito en 1572". *Historia y Cultura* [Lima],
4 (1970): 71-75.
Incorporado con revisiones en *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Vid. No. 84.
- 45) "The Andean Creator God". *Numen* [Leiden], Vol. XVII, Fasc. 3 (diciem-
bre 1970): 161-75.
- 46) "Documentos sobre Chucuito". *Historia y Cultura* [Lima], 4 (1970): 5-48.
No lleva firma.

1971

- 47) "Aproximación al delito entre los Incas". *Derecho* [Lima], 29 (1971):
52-62.
- 48) "Restauración del Museo Nacional de Historia". *Historia y Cultura*
[Lima], 5 (1971): 200-10.
No lleva firma.
- 49) "Discurso del Dr. Franklin Pease". *Historia y Cultura* [Lima], 5 (1971):
213-14.
Palabras con ocasión de la inauguración del Museo de Historia.

1972

- 50) *Los últimos incas del Cuzco*. Lima: Ediciones P. L. Villanueva, 1972, 146 pp; 2da. edición 1976, 143 pp.
Contenido: cap. I. El universo social y el mundo económico; cap. II. El problema religioso; cap. III. La sucesión al poder; cap. IV. Huáscar y Atahualpa; cap. V. El desarrollo del conflicto armado; cap. VI. El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos; apéndice; bibliografía. Vid. No. 196.
Reseñado por Eusebio Quiroz Paz Soldán, *Historiografía y Bibliografía Americanistas* [Sevilla], Vol. XVI, No. 3 (1972): 484-86.
- 51) Basadre, Jorge. *Introducción a las bases documentales para la Historia de la República del Perú, con algunas reflexiones*. Lima: P.L.Villanueva, 1971, 3 vols. [en:] *Historia y Cultura* [Lima], 6 (1972): 296-98.
Reseña crítica.
- 51a) Waldemar Espinoza Soriano. "Los huancas, aliados de la conquista". Tirada aparte de *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, No. 1, Huancayo 1972, 407 páginas. [en:] *Humanidades* [Lima], No. 5 (1972-73): 305-307.
Reseña crítica

1973

- 52) *El Dios Creador Andino*. Lima: Mosca Azul, 1973, 151 pp.
Contenido: introducción; I. Los primeros testimonios; II. El mito de origen cuzqueño y la creación solar; III. La visión de los vencidos: hacia el mito de Inkarrí; apéndice: las versiones míticas.
Reseñado por Bernard Lavallé, *Bulletin Hispanique* [Bordeaux], Vol. 78, No. 3-4 (julio-diciembre de 1976): 408-409; Eusebio Quiroz Paz Soldán, "Wiracocha el dios creador andino", *Correo* [Arequipa], (martes 4 de diciembre de 1984): 10; y Waldemar Espinoza Soriano, *Historia y Cultura* [Lima], 8 (1974): 229-32.
- 53) "El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos". En Juan Ossio, ed., *Ideología mesiánica del mundo andino*: 439-58. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973, xiv+477 pp.
Capítulo de *Los últimos incas del Cuzco*. Vid. No. 50.
- 54) "Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661)". *Historia y Cultura* [Lima], 7 (1973): 89-105.
Incorporado con revisiones en *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Vid. No. 84.
- 55) Ortiz de Zúñiga, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Vol. II. Prólogo a la serie por Edmundo Guillén. Edición de John Murra. Versión paleográfica de Felipe Márquez Abanto. Lima: P. L. Villanueva. Lima, 1972, XIV+494 pp. (Documentos para la historia y etnología de Huánuco y de la Selva Central). [en:] *Historia y Cultura* [Lima], 7 (1973): 212-16.
Reseña crítica.

- 55a) "Visita de Acarí (1593)". *Historia y Cultura* [Lima], No. 7 (1973): 129-209.

1974

- 56) *Les Derniers Incas du Cuzco*. Traducción al francés de Bernard Lelong. París: Maison Mame, 1974, 187 pp. (Bibliothèque Reperes-Mame). Traducción del No. 50.
- 57) "Un movimiento mesiánico en Lircay. Huancavelica (1811)". *Revista del Museo Nacional* [Lima], T. XL (1974): 221-52.
- 58) Wachtel, Nathan. *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972, 228 pp. [en:] *Historia y Cultura* [Lima], 8 (1974): 232-35.
Reseña crítica.

1975

- 59) "Nota sobre visitas de la provincia de Collaguas (1591-1645)". *Historia* [Arequipa], 1 (1975): 87-94.
- 60) [en colaboración con Noble David Cook] "New Research Possibilities in Los Collaguas, Peru". *Latin American Research Review* [Austin, Texas], Vol. X, No. 2 (1975): 201-202.
- 61) "Un modelo para la historia andina", *Correo* [Lima], (domingo 15 de junio de 1975): 8.
- 62) "Prólogo" a John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*: 9-17. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975, 339 pp.

1976

- 63) [en colaboración con Juan Carlos Crespo] *Historia del Perú y del Mundo; ciencias histórico-sociales. 1er. año de secundaria*. Lima: Desco, 1976, 225 pp.
- 64) "Etnohistoria andina: un estado de la cuestión". *Historia y Cultura* [Lima], 10 (1976-77): 207-28; y en Juan Manuel Pérez Zevallos y José Antonio Pérez Gollán, comps., *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*: 177-207. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

1977

- 65) *Collaguas I*. Franklin Pease G.Y. editor. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977, 487 pp.
Reseñado por Keith A. Davies, *Hispanic American Historical Review* [Durham], Vol. 60, No. 3 (agosto, 1980): 497-99; y Bernard Lavallé, *Bulletin Hispanique* [Bordeaux], Vol. 80, No. 3-4 (julio-diciembre, 1978): 356-57.

- 66) "Collaguas: una etnia del siglo XVI. Problemas iniciales". En Franklin Pease G.Y., ed., *Collaguas I*: 131-67. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1977, 487 pp.
Incorporado con revisiones en *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Vid. No. 84.
- 67) "Un grito de batalla". *El Comercio* [Lima], No. 75-119 (jueves 23 de junio de 1977): 10.
Publicado bajo el título "La enseñanza de la historia".
- 68) "Hacia una base integradora". *El Comercio* [Lima], No. 75-120 (viernes 24 de junio de 1977): 10.
Publicado bajo el título "La enseñanza de la historia".
- 69) "Presencia del hombre". *El Comercio* [Lima], No. 75-129 (domingo 3 de julio de 1977): 14.
Publicado bajo el título "La Enseñanza de la historia".
- 70) "Cuestión de unidad". *El Comercio* [Lima], No. 75-130 (lunes 4 de julio de 1977): 10.
Publicado bajo el título "La enseñanza de la historia".
- 71) "Unidad andina". *El Comercio* [Lima], No. 75-135 (sábado 9 de julio de 1977): 10.
Publicado bajo el título "La enseñanza de la historia".
- 72) "Trauma y crítica". *El Comercio* [Lima], No. 75-136 (domingo 10 de julio de 1977): 16.
Publicado bajo el título "La enseñanza de la historia".
- 73) "Continuidad andina. Historia e Independencia". *La Prensa* [Lima], (viernes 29 de julio de 1977).
- 74) "La Historia que debe ser". *El Comercio* [Lima], No. 75-197 (viernes 9 de setiembre de 1977): 10
Publicado bajo el título "El hombre andino".
- 75) "Un calculado proceso de adaptación". *El Comercio* [Lima], No. 75-208 (martes 20 de setiembre de 1977): 8.
Publicado bajo el título "Ecología e historia andina".
- 76) "Juego de dioses". *El Comercio* [Lima], No. 75-216 (miércoles 28 de setiembre de 1977): 10.
Publicado bajo el título "Un mito para armar". Sobre el mito de Inkarrí en la región de Collaguas.
- 77) "Las versiones del mito de Inkarrí". *Revista de la Universidad Católica. Nueva Serie* [Lima], 2 (1977): 25-41.
- 78) "Garcilaso a caballo". *El Comercio* [Lima], No. 75-085 (viernes 20 de mayo de 1977): 8; *Revista de la Universidad Católica. Nueva Serie* [Lima], 2 (1977): 177-80; y *Anuario de Letras* [México], Vol. 17 (1979): 366-69.
Reseña a José Durand, *El Inca Garcilaso, clásico de América*. México: SEPsetentas, 1976, 170 pp.

- 79) Sánchez Albornoz, Nicolás. *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000*. 2a. ed., Madrid: Alianza Editorial, 1977, 321 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. I, No. 1 (julio, 1977): 144-48; y *Revista de Historia de América* [México], 86 (julio-diciembre, 1978): 269-72.
Reseña crítica.
- 80) Rostworowski, María. *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977, 293 pp. (Historia Andina 4) [en:] *Histórica* [Lima], Vol. I, No. 1, (julio, 1977): 148-54.
Reseña crítica.
- 81) Castelli González, Amalia. Un caso de aculturación religiosa en el Altiplano andino (Copacabana del Collao). Tesis doctoral. Pontificia Universidad Católica del Perú. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. I, No. 2 (diciembre 1977): 290-91.
Reseña crítica.
- 82) "El Hombre Andino: Pasado ineludible". *Variedades* [Lima], No. 1046 (domingo 29 de mayo de 1977): 12-13.
Entrevista de Luis Torrejón.
- 82a) "Etnohistoria andina: problemas de fuentes y metodología". *Estudios Andinos*, No. 13 (1977): 167-81.

1978

- 83) "Las visitas como testimonio andino". En Francisco Miró Quesada, Franklin Pease G. Y., y David Sobrevilla, eds., *Historia, Problema y Promesa. Homenaje a Jorge Basadre*. Vol. I: 437-53. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
Incorporado a *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Vid. No. 84.
- 84) *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. 1a. ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978, 245 pp. (Historia Andina 5)
Contenido: presentación, por Heraclio Bonilla; introducción; I. Las fuentes del siglo XVI y la formación del Tawantinsuyu; II. Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661); III. Collaguas: una etnia del siglo XVI; IV. Derroteros andinos: la historia del Perú; Bibliografía.
Reseñado por Amalia Castelli "Un estudio de Franklin Pease. Del Tawantinsuyu a la historia del Perú", *El Comercio* [Lima], No. 75,509 (lunes 17 de julio de 1978): 12; e *Historia y Cultura* [Lima], 11 (1978): 174-81; Daniel Michael Gleason, *Hispanic American Historical Review* [Durham], Vol. 60, No. 4 (noviembre, 1980): 693; y Efraín Trelles, *Revista de Historia de América* [México], 87 (enero-junio, 1979): 201-07.
- 85) *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*. Edición en colaboración con Francisco Miró Quesada y David Sobrevilla. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, 2 vols.

- 86) "Inkarrí en Collaguas". En M. Koth de Paredes y A. Castelli, eds., *Etnohistoria y antropología andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*: 237-40. Lima: Museo Nacional de Historia, 1978, 298 pp.
- 87) "Historiografía de la República". *El Comercio* [Lima], No. 75-353 (sábado 11 de febrero de 1978): 6.
- 88) "Una nueva crónica sobre el viejo Perú". *El Comercio*, [Lima], No. 75-342 (martes 31 de enero de 1978): 10. Reproducida en *Revista de Historia de América* [México], 87 (enero-junio, 1979): 224-26.
Reseña a Luis Guillermo Lumbreras, *De los orígenes de la civilización en el Perú*. 3a. ed., Lima: Editorial Milla Batres, 1977, 220 pp.
- 89) Gasca, Pedro de la. *Descripción del Perú 1553*. Edición de José María Barnadas. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, 77 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. II, No. 1 (julio 1978): 113-16.
Reseña crítica.
- 90) *Antropología Andina*, 1 y 2, Cuzco: Centro de Estudios Andinos, 1976, 183 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. II, No. 1 (julio, 1978): 127-29; y *Revista de Historia de América* [México], 87 (enero-junio, 1979): 228-30.
Reseña crítica.
- 91) *Avances: revista boliviana de estudios históricos y sociales*, 1, La Paz, febrero de 1978, 133 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. II, No. 1 (julio, 1978): 130-33.
Reseña crítica.
- 1979
- 92) *Perú: una aproximación bibliográfica*. México: Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, 1979, 244 pp.
Contenido: prólogo; cap. I. El escenario geográfico: ecología y recursos naturales; cap. II. Historia de los Andes e historia del Perú; cap. III. Educación; cap. IV. Economía; cap. V. La sociedad y sus problemas; cap. VI. Cultura andina y cultura peruana; cap. VII. Relaciones internacionales; cap. VIII. Publicaciones periódicas y obras de consulta; índice de nombres; índice de materias.
- 93) "Historia andina: hacia una Historia del Perú". *Revista Histórica* [Lima], T. XXXII (1979-80): 197-212.
Discurso con ocasión de su incorporación a la Academia Nacional de la Historia.
- 94) "Etnohistoria andina: problemas de fuentes y metodología". En *Los estudios históricos en América Latina*. Vol. I: 164-76. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1979.
- 95) "Una versión ecológica del mito de Inkarrí". En Roswith Hartmann y Udo Oberem, eds., *Amerikanistische Studien-Estudios Americanistas*, Vol. II: 136-39. St. Augustin, 1979 (Collectanea Instituti Anthropos, Vol. 21).

- 96) “La formación del Tawantinsuyu: mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas”. *Histórica* [Lima], Vol. III, No.1 (julio, 1979): 97-120.
Incorporado en *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. 2ª ed. Vid. No. 182.
- 97) “Conferencia sobre Estados nativos de América y política indigenista. Conocimiento de los Incas y Aztecas, 1400-1800. Universidad de Stanford, California 7-9 Diciembre 1978”. *Histórica* [Lima], Vol. III, No. 1 (julio, 1979): 161-62.
- 98) Murra, John V. *La organización económica del Estado Inca*. Trad. de Daniel Wagner. México: Siglo XXI Editores, 1978, 270 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. II, No. 2 (diciembre, 1978): 236-39; y *América Indígena* [México], 39 (enero-marzo, 1979): 192-94.
Reseña crítica.
- 99) Basadre, Jorge. *Perú, problema y posibilidad*. 2a. ed., Lima: Banco Industrial, 1978, 425 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. III, No. 1 (julio, 1979): 139-42.
Reseña crítica.
- 100) Zavala, Silvio. *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVI)*. Tomo I. México: El Colegio de México, 1978, 360 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. III, No. 1 (julio, 1979): 152-55; *Revista de Historia de América* [México], 88 (julio-diciembre, 1979): 187-90; y *Diálogos* [México], Vol. 15, No. 87 (mayo-junio, 1987): 43-45.
Reseña crítica.
- 101) “Entrevista en torno a la nueva edición de *Perú: Problema y Posibilidad* de Jorge Basadre. Respuestas de Franklin Pease y Fernando de Trazegnies”. *Revista de la Universidad Católica. Nueva serie* [Lima], 5 (diciembre, 1979): 163-67.

1980

- 102) *Felipe Guamán Poma de Ayala, Nueva corónica y buen gobierno*. Transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease. Caracas: Ed. Arte, 1980, 2 t. (Biblioteca Ayacucho 75-76).
- 103) “Las relaciones entre las tierras altas y la costa sur del Perú. Fuentes documentales”. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* [Osaka], Vol. 5, No.1 (1980): 301-10.
- 104) “Los incas”. En *Historia del Perú*, Vol. II: 185-293. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1980.
- 105) “Jorge Basadre (1903-1980)”. *Histórica* [Lima], Vol. IV, No. 1 (julio, 1980): 1-2.

- 106) "Jorge Basadre: una terca esperanza". *Quehacer* [Lima], 6 (julio-agosto, 1980): 22-29.
- 107) "Simposio sobre 'El hombre y su ambiente en los Andes Centrales'". *Histórica* [Lima], Vol. IV, No. 2 (diciembre, 1980): 267-68.
- 108) "Mitología y mar". En Alfonso Pérez Bonany y Hermann Buse de la Guerra, eds., *La pesca en el Perú prehispánico*: 57-67. Lima: PescaPerú, [1980], 253 pp.
- 109) Esquivel y Navia, Diego de. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. Edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna. Con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. 2 v. Lima: Fundación Augusto N. Wiese, 1980 (Biblioteca de Cultura Peruana 1 y 2). [en:] *Histórica* [Lima], Vol. IV, No. 1 (julio, 1980): 111-14.
Reseña crítica.
- 110) Trazegnies, Fernando de. *La idea de Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1980, 383 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. IV, No. 2 (diciembre, 1980): 263-65.
Reseña crítica.
- 111) "El arte y los mitos andinos: a propósito de un libro de Teresa Gisbert". *Histórica* [Lima], Vol. IV, No. 2 (diciembre, 1980): 237-42.
Nota a Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía. Libreros-Editores, 1980, 250 pp.
- 1981
- 112) "Ayllu y parcialidad: reflexiones sobre el caso de Collaguas". En Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease, eds., *Etnohistoria y antropología andina. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia*: 19-33. Lima: Museo Nacional de Historia, 1981, 310 pp.
- 113) "The Inka and the Political Power in the Andes". En A. L. Basham, ed., *Kingship in Asia and Early America. XXX International Congress of Human Sciences in Asia and Africa*: 243-56. México: El Colegio de México, 1981, 256 pp.
- 114) "Estudio Preliminar" a Gregorio García, *El origen de los indios del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. xli+419 pp. (Biblioteca Americana).
Incorporado en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 115) "Una historia en construcción", *Perspectiva*, suplemento dominical de *La Prensa* [Lima], Año 1, No. 5 (15 de noviembre de 1981): 8.
- 116) "Unidades étnicas y noción de identidad en el Perú colonial". *Cielo abierto* [Lima], Vol. VI, No. 17 (octubre, 1981): 39-48.

- 117) "Las relaciones entre las tierras altas y la costa sur del Perú. Fuentes documentales". En Shozo Masuda, ed., *Estudios etnográficos del Perú meridional*: 193-221. Tokio: Universidad de Tokio, 1981, 229 pp.
- 118) "Felipe Guamán Poma de Ayala: mitos andinos e historia occidental". *Cavelle* [Toulouse], 37 (1981): 19-36; e *Historia y Cultura* [Lima], 13-14 (1981): 155-70.
- 119) "Continuidad y resistencia de lo andino". *Allpanchis* [Cuzco], 17-18 (1981): 105-18.
- 120) "Indigenismo y Antropología: a propósito de un libro de Manuel Marzal". *Histórica* [Lima], Vol. V, No. 1 (julio, 1981): 105-112; y *El Observador* [Lima], (19 de noviembre de 1981): 15.
Nota a Manuel Marzal, *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1981, 572 pp.
- 121) Cobo, Bernabé. *History of the Inca Empire. An account of the Indian customs and their origin with a treatise on Inca legends, history, and social institutions*. Translated and edited by Roland Hamilton. Foreword by John Rowe. Austin and London: University of Texas Press, 1979, xxii+279 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. V, No. 1 (julio, 1981): 119-21.
Reseña crítica.
- 122) *Historia Boliviana. Revista trimestral* 1/1, 1981. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. V, No. 2 (diciembre, 1981): 303-04.
Reseña crítica.
- 123) Hanke, Lewis; Mendoza, Gunnar y Celso Rodríguez. *Guía de las fuentes en Hispanoamérica para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1570*. Washington, D.C.: Organización de los Estados Americanos-Secretaría General, 1980, xi+523 pp. y Te Paske, John (coordinating editor). *Research Guide to Andean History. Bolivia, Chile, Ecuador and Peru*. Durham, NC: Duke University Press, 1981, xiii+345pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. V, No. 2 (diciembre, 1981): 305-09.
Reseña crítica.
- 124) "La historiografía de los elegidos". *La revista de arte, ciencia y sociedad* [Lima], 5 (julio, 1981): 58-59.
Respuesta al artículo de Heraclio Bonilla publicado en el No. 3 de la misma revista acerca de la historiografía peruana. El debate también incluye textos por Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, y la réplica de Heraclio Bonilla.
- 125) Cushner, Nicholas P. *Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press, [c.1980], 225 pp. [en:] *Revista Interamericana de Bibliografía* [Washington], Vol. 31, No. 1 (1981): 82-83.
Reseña crítica.

1982

- 126) *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul, 1982, 235 pp.
Reseñado por Alberto Flores Galindo, "Leyendo mitos", *El Caballo Rojo* [Lima], 116 (18 de agosto de 1982): 13.
- 127) "Relaciones entre los grupos étnicos de la sierra sur y la costa: continuidades y cambios". En Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda, eds., *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*: 107-22. Osaka: 1982, 306 pp. (Senri Ethnological Series 10).
- 128) "The Formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of Colonization and Relationship with Ethnic Groups". En G. Collier et. al., eds., *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History*: 173-98. Nueva York: Academic Press, 1982, 475 pp.
- 129) Rostworowski de Diez Canseco, María. *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981, 180 pp. (Historia Andina 8). [en:] *Histórica* [Lima], Vol. VI, No. 1 (julio, 1982): 122-25.
Reseña crítica.
- 130) Rand Parish, Helen. *Las Casas as a Bishop / Las Casas obispo*. Washington, D.C.: Library of Congress, 1980, xlviii+41 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. VI, No. 2 (diciembre, 1982): 288-91.
Reseña crítica.
- 131) "Mesianismo andino e identidad étnica; continuidades y problemas". *Cultura* [Quito], V, 13 (1982): 57-71.

1983

- 132) "Apuntes sobre la Etnohistoria peruana actual". En Javier Iguíñiz ed., *La cuestión rural en el Perú*: 133-63. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, 322 pp.
- 133) "Tendencias actuales de la Etnohistoria en el Perú". *Newsletter*, 19 (April, 1983).
Conocido sólo por referencia.
- 134) "Notas sobre literatura incaica". *Historia y Cultura* [Lima], 16 (1983): 95-112.
- 135) "Garcilaso andino". *Revista Histórica* [Lima], T. XXXIV (1983-84): 41-52.
- 136) Masferrer Kan, Elio. ed. *Índice general de América Indígena, 1940-1980*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1980, xxiv+407 pp. [en:] *Revista Interamericana de Bibliografía* [Washington], Vol. 33, No. 1 (1983): 45-46.
Reseña crítica.

- 137) Jara, Álvaro y Sonia Pinto. *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile. Legislación, 1546-1810*. 2 vols. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1982. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. VII, No. 1 (julio, 1983): 146-48. Reseña crítica.
- 138) *Tercer Concilio Limense, 1582-1583. Versión castellana original de los decretos con el Sumario del Segundo Concilio Limense*. Enrique Bartra. S.J, ed., Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982, 191 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. VII, No. 2 (diciembre, 1983): 303-305. Reseña crítica.
- 139) "La encomienda por dentro". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], No. 40-83 (2 de octubre de 1983): 7. Reseña a Efraín Trelles, *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1983, 272 pp. Reproducida en *Revista de Indias* [Madrid], Vol. 44, No. 173 (enero-junio, 1984): 324-27.
- 1984
- 140) "Índices notariales de Moquegua, siglo XVI. Una introducción". En Shozo Masuda, ed., *Contribuciones a los estudios de los Andes Centrales*: 151-73. Tokio: Universidad de Tokio, 1984, 405 pp.
- 141) "El primer impreso limeño". Introducción a *Pragmática sobre los diez días del año*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú-COFIDE, 1984.
- 142) "Cieza de León y la Tercera parte de la *Crónica del Perú*". *Revista Interamericana de Bibliografía* [Washington], XXXIV/3-4 (1984): 403-18; y *Presencia italiana en el Perú*: 389-09. Lima: Instituto Italiano de Cultura, 1984, 420 pp.
- 143) "Introducción" a Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Parte primera*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial/Academia Nacional de la Historia, 1984; 2a. ed., 1986, li+351 pp. (Colección Clásicos del Perú). Reseñada por Pedro Guibovich, *Kuntur* [Lima], No. 2 (septiembre-octubre, 1986): 59-60. La "Introducción" incorporada en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 144) "Antecedentes mesiánicos al alzamiento de los Tupa Amaro". En *Historia General del Ejército Peruano*. Tomo IV, Vol. I: 129-55. Lima: Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú, 1984.
- 145) "Cristianismo e historia andina". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], 23 (3 de junio de 1984): 8-9; y 24 (10 de junio de 1984): 6-7. Nota sobre el libro de Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, 458 pp.
- 146) "Nota sobre la Doctrina Cristiana de 1584". *Boletín de la Biblioteca Nacional* [Lima], año XXXIX, No. 91-92 (1984): 3-8.

- 147) "Conciencia e identidad andinas: las rebeliones indígenas del siglo XVIII". *Cahiers des Amériques Latines* [París], 29-30 (enero-diciembre, 1984): 41-60.
- 148) "Biblioteca Nacional: Franklin Pease, nuevo director". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], 3-84 (15 de enero de 1984): 6.
La entrevista no aparece firmada.

1985

- 149) *Los mitos en la región andina. Perú*. Quito: Instituto de Artes Populares del Convenio "Andrés Bello", 1985, 101 pp.
- 150) "En busca de una imagen andina propia durante la colonia". *América Indígena* [México], Vol. XLV, No. 2 (abril-junio, 1985): 309-41.
- 151) "Prólogo" a Manuel Atanasio Fuentes, *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*: 1-3. Edición facsimilar. Lima: Banco Industrial del Perú-Fondo del Libro, 1985; 2da. reimpresión. Lima: Banco Industrial-Fondo del Libro, 1988, ix+249 pp.
- 152) "Cases and Variations of Verticality in the Central Andes". En Shozo Masuda et al., eds., *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective of Andean Ecological Complementarity*: 141-60. Tokio: University of Tokio, 1985, 550 pp. (Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Symposium, 91).
- 153) Unanue, Hipólito. *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para el año 1793*. Edición, prólogo y apéndices de José Durand. Lima: COFIDE - Oficina de Asuntos Culturales, 1985, 424 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. IX, No.1 (julio, 1985): 134-36.
Reseña crítica.
- 154) Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo de Aurelio Miró Quesada; bibliografía de Alberto Tauro; edición al cuidado de César Pacheco Vélez. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1985, lv+151 pp. (Biblioteca Clásicos del Perú 1) [en:] *Histórica* [Lima], Vol. IX, No. 2 (diciembre, 1985): 294-97.
Reseña crítica.
- 155) "Evangelización e historia andina". *Histórica* [Lima], Vol. IX, No. 2 (diciembre, 1985): 265-73.
Versión parcial del No. 145.

1986

- 156) Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú y otros ensayos*. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G.Y. Bibliografía de Félix Alvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisada, aumentada y actualizada por Oswaldo

Holguín Callo. Lima: Ediciones del Centenario del Banco de Crédito del Perú, 1986, xxxviii+964 pp. (Biblioteca Clásicos del Perú 2).

Reseñado por Noble David Cook, *Hispanic American Historical Review* [Durham], Vol. 67, No. 1 (febrero, 1987): 159-60.

- 157) "Prólogo" a Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú y otros ensayos*: xi-xxxviii. 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: Ediciones del Centenario del Banco de Crédito del Perú, 1986, xxxviii+964 pp. (Biblioteca Clásicos del Perú 2).
- 158) "Udo Oberem (+1986)". *Histórica* [Lima], Vol. X, No. 2 (diciembre, 1986): 317-18.
- 159) "Diego Caqui, curaca de Tacna". *Cobre*, 2 (marzo de 1986): 1-3.
- 160) "Basadre y Porras: dos visiones de la historia del Perú". *VE* [Lima], 5 (septiembre-diciembre, 1986): 95-104.
Versión de la conferencia pronunciada en Tacna con ocasión de la presentación del libro de Raúl Porras, *Los cronistas del Perú*, el 26 de agosto de 1986, en el Instituto Departamental de Cultura.
- 161) "El Inca Garcilaso de la Vega, un hombre de raíz andina en América y España". *Cultura* [Córdoba], Año II, No. 23 (jueves 24 de abril de 1986): 24-25.
- 162) "La noción de propiedad entre los Incas: una aproximación". En Shozo Masuda, ed., *Etnografía e historia del mundo andino. Continuidad y cambio*: 3-33. Tokio: Universidad de Tokio, 1986, 334 pp.
- 163) "Jorge Basadre: seis años después". *Kuntur* [Lima], 1 (julio-agosto, 1986): 15-19.
- 164) "Nota sobre Wiracocha y sus itinerarios". *Histórica* [Lima], Vol. X, No. 2 (diciembre, 1986): 227-35.
- 165) "Cronistas del Perú: un libro clásico". *El Comercio* [Lima], (domingo 18 de mayo de 1986): C-3.
Entrevista de Hugo Aguirre a propósito de la aparición de la nueva edición de *Los Cronistas del Perú 1528-1650*, de Raúl Porras Barrenechea.
- 1987
- 166) "Los Incas totalitarios: Historia de un prejuicio". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], 30 (26 de julio de 1987): 7 y 20.
Réplica al artículo de Mario Vargas Llosa, "El Nacimiento del Perú". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], (18 de mayo de 1986): 6-7.

- 167) "Cieza de León almagrista: anotaciones de Raúl Porras a los libros sobre las guerras civiles del Perú". En *Libro en Homenaje a Aurelio Miró-Quesada Sosa*, T. II: 667-73. Lima: P. L. Villanueva, 1987.
- 168) "Prólogo" a Víctor Andrés Belaunde, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos: lxxix-lxxix*. Lima: Comisión Nacional del Centenario, 1987, 251 pp. (Vol. I., *Obras Completas de Víctor Andrés Belaunde*).
- 169) "Memoria del Director General, 1984-1986". *Fénix* [Lima], Nos. 32-33 (1987): 5-62.
- 170) Lohmann Villena, Guillermo. *Francisco Pizarro. Testimonios. Documentos oficiales, cartas y escritos varios*. Edición preparada y presentada por Guillermo Lohmann Villena. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos, 1986, xxi+404 pp. (Monumenta Hispano-Indiana III). [en:] *Histórica* [Lima], Vol. XI, No. 2 (diciembre 1987): 243-46; y *Anuario de Estudios Americanos* [Sevilla], 45, suplemento 1 (1988): 196-98.
Reseña crítica.
- 171) "V Centenario de la evangelización: significado y perspectivas". *Páginas* [Lima], XII/85 (agosto de 1987): 1-16.
Mesa redonda. Participaron Juan Ansión, Manuel Marzal, Gustavo Gutiérrez y Franklin Pease.
- 172) "Conferencia del doctor Franklin Pease, director de la Biblioteca Nacional del Perú". *Perú y Japón. Bodas de plata de la cooperación científica*: 13-19. Lima: Fundación Museo Amano, 1987.
- 173) "César Pacheco Vélez". *Revista Histórica* [Lima], T. XXXVI (1987-89): 317-18.
Nota necrológica.
- 1988**
- 174) [en colaboración con Yoshio Masuda] *Zusetsu Inka Teikoku*. 1a. ed. Tokio: Shogakkan Press, 1988, 237 pp; 8a. ed., 1994.
- 175) "Ají: recurso e intercambio en el sur peruano". En Shozo Masuda, ed., *Recursos naturales andinos*. Vol. XXXV, No. 5: 81-110. Tokio: Universidad de Tokio, 1988, 342 pp.
- 176) "Moquegua a fines del siglo XVI: libros notariales y población andina". En *Estudios históricos andinos*: 15-29. Tokio: Universidad de Tokio, 1988, 201 pp.
- 177) "Las crónicas y los Andes". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* [Lima], Año 14, No. 28 (2do. semestre, 1998): 117-58.
- 178) "Nueva versión de una crónica andina: Juan de Betanzos". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], 18 (1 de mayo de 1988): 8.

- 179) "Curacas coloniales: riqueza y actitudes". *Revista de Indias* [Madrid], Vol. XLVIII, No. 182-83 (enero-agosto, 1988): 87-107.
Incorporado en *Curacas: reciprocidad y riqueza*. Vid. No. 210.
- 180) "El Mercurio y la investigación histórica reciente". *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* [Lima], 23 (1988-91): 127-32.
- 181) "Nota sobre una nueva edición de la *Suma y Narración de los Incas*". *Histórica* [Lima], Vol. XII, No. 2 (diciembre, 1988): 183-92; y *Revista Española de Antropología Americana* [Madrid], 21 (1991): 312-19.
Incorporada en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.

1989

- 182) *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. 2a. ed. ampliada. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1989, 226 pp.
Contenido: nota preliminar; introducción a la primera edición; I. Las fuentes del siglo XVI y la formación del Tawantinsuyu; II. Mecanismos de colonización y de relación con las unidades étnicas; III. Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661); IV. Collaguas: una etnia del siglo XVI; V. Derroteros andinos: la historia del Perú; bibliografía.
- 183) "La conquista española y la percepción andina del otro". *Histórica* [Lima], Vol. XIII, No. 2 (diciembre, 1989): 171-96.
Incorporado en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 184) "Presentación" a Emilio Mendizábal Losack, *Estructura y función en la cultura andina*: 7-10. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, 304 pp.
- 185) "Ritual y conquista incaica". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* [Lima], 16 (1989): 13-20.
- 186) "Del Rey al Presidente". *El Comercio* [Lima], No. 79,590 (martes 19 de septiembre de 1989): A-2.
- 187) "La Perspectiva Peruana. Algunas opiniones sobre el choque cultural y la relación histórica". *España 500, 1491-1992. El reencuentro de dos mundos*, Informe de *Caretas* [Lima], (octubre 16 de 1989): 8-11.
Mesa redonda. Participaron Gustavo Gutiérrez, Gonzalo Portocarrero, Concepción de Vallejos y Franklin Pease.
- 187a) "Onorio Ferrero". *Histórica* [Lima], Vol. XIII, No. 2 (diciembre, 1989): 123-24.
Nota necrológica

1990

- 188) *Inka y curaca: relaciones de poder y representación histórica*. College Park, Maryland: University of Maryland at College Park, 1990, 24 pp. (1992, Lecture Series Working Papers, 8).
- 189) "La población del Perú y su evolución histórica". En Alberto Varillas y Patricia Mostajo, *La situación poblacional peruana. Balance y perspectivas*: 1-46. Lima: Instituto Andino de Estudios en Población y Desarrollo, 1990, 524 pp.
- 190) "Un memorial de un curaca del siglo XVII". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* [Lima], 17 (1990): 197-205.
- 191) "Basadre: diez años después". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], 26 (1 de julio de 1990): 9.
- 192) "Los incas en la colonia". *Revista Histórica* [Lima], T. XXXVII (1990-92): 45-57. Reproducido sin notas bibliográficas en *El Mundo Andino en la época del descubrimiento*: 191-206. Lima: Comisión Nacional Peruana del V Centenario del Descubrimiento Encuentro de Dos Mundos, 1990, 241 pp.
- 193) "Utilización de quipus en los primeros tiempos coloniales". En C. Mackey et al., eds. *Quipu y Yupana*: 67-71. Lima: CONCYTEC, 1990, 307 pp.
- 194) "Système Economique des Incas". En *Inca-Peru. 3000 Ans d'Histoire*. I: 448-59. Gent: Imschoot, uitgevers, 1990, 503 pp.
- 195) "Das Wirtschaftssystem der Inka". En *Inka-Peru. Indianische Hochkulturen durch drei Jahrtausende*. I: 430-41. Linz: Medieninhaber, 1990.

1991

- 196) "El sistema económico de los Incas". En *Los Incas y el Antiguo Perú. 3000 años de Historia*. I: 411-29. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.
- 197) *Los incas. Una introducción*. 1a. ed., Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1991, 196 pp; 2a. ed., 1992, 196 pp.; 3a. ed., 1994, 196 pp. (Biblioteca "Lo que debo saber", Vol. I).
Contenido: introducción; cap. I. Los Andes, su historia y los Incas; cap. II. El origen de los Incas; cap. III. La economía de los Incas; cap. IV. La organización de la sociedad; cap. V. Descripción del Cuzco; cap. VI. La religión incaica; cap. VII. Arte y cultura; cap. VIII. Los Incas después de la invasión española; bibliografía básica; lista de crónicas.
Reseñado por Sandro Patrucco "Los incas de Franklin Pease", *El Comercio* [Lima], No. 80,533 (domingo 19 de abril de 1992), p. C-3; Pedro Guibovich, *Apuntes* [Lima], 28 (enero-junio, 1991): 91-92; Carlos Gálvez Peña, *Boletín del Instituto*

- Riva-Agüero* [Lima], 18 (1991): 122-26; y Juan Carlos Estenssoro, *Debate* [Lima], Año 14, No. 68 (marzo-mayo, 1992): 68-69.
- 198) *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid: Alianza América, 1991, 182 pp.
- 199) "Nota sobre la 'Noticia del Perú'". En *Andes et Méso-Amérique. Cultures et sociétés. Études en hommage a Pierre Duviols*, Vol. II: 633-42. Aix-in-Provence: Université de Provence, 1991, [421]-834 pp.
- 200) "Los Andes en la obra de Víctor Andrés Belaunde". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* [Lima], 18 (1991): 135-46.
Discurso pronunciado en el homenaje del Instituto Riva-Agüero a Víctor Andrés Belaunde al conmemorarse el XXV aniversario de su muerte. Lima, 16 de diciembre de 1991.
- 201) "Clío se moderniza". *El Comercio* [Lima], No. 80,348 (jueves 17 de octubre de 1991): A-2.
- 202) "Una imagen histórica de la crisis". *Revista Teológica Limense* [Lima], Vol. XXV, No. 1 (enero-marzo, 1991): 87-97.
- 203) "Comentario al documento de consulta del CELAM IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano". *Revista Teológica Limense* [Lima], Vol. XXV, No. 3 (julio-septiembre, 1991): 408-11.
- 204) "Integración nacional: visión histórica". En *Perú: Integración nacional*: 17-19. Lima: Centro de Estudios de la Realidad Peruana, 1991, 64 pp.
- 205) "Diego Caqui, curaca de Tacna". *Hatun Pacha* [Tacna], 1 (julio-agosto, 1991): 4.
- 206) "Onorio Ferrero". *Homenaje a Onorio Ferrero*: 11-15. [Lima:] Pontificia Universidad Católica del Perú-Facultad de Letras y Ciencias Humanas, [1991] (Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas 3).
- 207) "¿Qué es lo andino en el siglo XX?". *Oiga* [Lima], (28 de enero): 56-57; y (18 de febrero de 1991): 56.
Discurso en la ceremonia de recibimiento del Premio Rafael Heliodoro Valle (México).
- 208) "Tras el primer contacto. Un siglo de cambios". *Economía Peruana*, suplemento especial del Diario Oficial *El Peruano* [Lima], (lunes 14 de octubre de 1991): 3.
Resumen de la ponencia expuesta en el foro "V Centenario, destrucción, dominación e intercambios". En el ejemplar conservado en su biblioteca, F. Pease anotó: "Publicado sin mi autorización (tomado de mi conferencia)".
- 1992
- 209) *Perú: Hombre e Historia II. Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima: Ediciones Edubanco-Fundación del Banco Continental para la Educación y la Cultura, 1992, 348 pp.

Contenido: nota preliminar; cap. I. El Tawantinsuyu, los Andes y su historia; cap. II. Economía andina y economía incaica; cap. III. La organización de la sociedad andina; cap. IV. La religión de los Incas; cap. V. Formación y crecimiento del Tawantinsuyu; cap. VI. De los antecedentes españoles en América a los Andes; cap. VII. Las crónicas y los Andes; cap. VIII. Españoles y andinos; cap. IX. El diseño del espacio colonial; cap. X. La población y sus cambios; cap. XI. La economía de la colonia; cap. XII. La sociedad colonial; cap. XIII. Resistencia y aculturación: las rebeliones; cap. XIV. La Iglesia, la evangelización; índice de figuras; índice de mapas.

Reseñado por Karen Spalding, "The view from Lima: Recent publications on Andean Colonial History in Peru", *Colonial Latin American Review* [Nueva York], Vol. 3, No. 1-2 (1994): [231]-243; Sara Mateos, *Debate* [Lima], Año 15, No. 71 (noviembre, 1992-enero, 1993): 77; y Raúl Rivera Serna, *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos. Sección de Historiografía y Bibliografía* [Sevilla], Vol. XLIX, No. 2 (1992): 256-57.

- 210) *Curacas: reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1992, 208 pp.
Contenido: introducción; cap. I. Curacas e intercambio; cap. II. Curacas y reciprocidad; cap. III. Autoridad y especialidad; cap. IV. Intercambio; cap. V. Redistribución; cap. VI. Riqueza y actitudes; apéndice; bibliografía.
Reseñado por Thomas Abercrombie, *Hispanic American Historical Review* [Durham], Vol. 73, No. 4 (noviembre, 1993): 698-99; Martín Monsalve Zanatti, *Histórica* [Lima], Vol. XIX, No. 2 (diciembre de 1995): 344-45; y Karen Spalding, "The view from Lima: Recent publications on Andean Colonial History in Peru", *Colonial Latin American Review* [Nueva York], Vol. 3, No. 1-2 (1994): [231]-43.
- 211) *Historia en el Perú del siglo XX: 7-22*. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas-Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, 31 pp. (Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 5).
Lección inaugural del año académico 1992.
- 212) "Las primeras versiones españolas sobre el Perú". *Colonial Latin American Review* [Nueva York], Vol. 1, No. 1-2 (1992): 65-76.
- 213) "Interacción y crisis en los Andes: señores indígenas y régimen colonial". En M. Gutiérrez Estévez, M. León Portilla, G. H. Gossen y J. J. Klor de Alva, eds., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Vol. 2: Encuentros interétnicos*: 385-402. Madrid: Siglo XXI, 1992.
- 214) "El estado religioso del antiguo Perú a la llegada de los españoles". En *La evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII. Actas del I Congreso Peruano de Historia Eclesiástica. Arequipa 1990*: 43-49. Arequipa, [1992], 595 pp.
- 215) "Notas sobre la primera evangelización". En *La evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII. Actas del I Congreso Peruano de Historia Eclesiástica. Arequipa 1990*: 137-42. Arequipa, [1992], 595 pp.

- 216) "Nuestra imagen histórica quinientos años después". En *Los Quinientos años: un espacio para la reflexión*: 43-52. Lima: Allpamérica, 1992, 120 pp.
- 217) "La conquista del Perú vista a partir de la experiencia indígena". En *Un mundo jamás imaginado*: 147-57. Bogotá: Ministerio de Educación, Comisión V Centenario y Editorial Santillana, 1992.
- 218) "Cronistas andinos: testigos memoriosos". *Revista de Estudios Hispánicos* [Río Piedras], XIX (1992): 147-62.
Incorporado en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 219) "Tópicos sobre los Incas en Martín de Murúa". *Historia y Cultura* [Lima], 21 (1991-92): 57-79; y *Analecta Mercedaria. Actas del I Congreso Internacional Mercedario. Los Mercedarios en América. Santiago de Chile, 6-9 de noviembre de 1991* [Roma], XI (1992): 9-30.
Incorporado en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 220) "La evangelización de Huamanga vista por un cronista andino". En *Simpósio sobre la evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII*: 43-50. Ayacucho: Arzobispado de Ayacucho, 1992, 176 pp.
- 221) "Franklin Pease: Enseñemos mejor la historia". *El Comercio* [Lima], No. 80,646 (lunes 10 de agosto de 1992): C-8.
Entrevista de Pilar Flores a propósito de la publicación de *Perú, hombre e historia*.
- 222) "Patrones culturales". En *500 años después: el nuevo rostro del Perú*: 97-113. Lima, 1992.
- 223) "Prólogo" a Liliana Regalado de Hurtado, *Religión y evangelización en Vilcabamba 1572-1602*: 9-11. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1992, 232 pp.
- 1993
- 224) *Perú: Hombre e Historia III. La República*. Lima: Ediciones Edubanco-Fundación del Banco Continental para la Educación y la Cultura, 1993, 382 pp.
Contenido: nota preliminar; cap. I. Las modificaciones del espacio peruano durante la república; cap. II. La población republicana; cap. III. La visión del Perú. 1. Los viajeros; cap. IV. La visión del Perú. 2. La historiografía; cap. V. La organización política; cap. VI. La economía republicana: el fantasma de la crisis; cap. VII. La formación de una nueva sociedad; cap. VIII. Educación; índices.
- 225) Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease G.Y. Vocabulario y traducciones de Jan Sze-miński. México-Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993, 3 t.
Reseñado por Ricardo González Vigil, "Edición peruana de Guamán Poma", *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], No. 15 (17 de abril de 1994): 14.

- 226) Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*. Lima: Comisión Nacional del Centenario del Descubrimiento de América-Encuentro de Dos Mundos, 1993, 200 pp.
Facsímil de la edición de 1555, con anotaciones manuscritas del Inca Garcilaso de la Vega.
Reseñado por Ricardo González Vigil, "Gómara anotado por el Inca". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], No. 11 (20 de marzo de 1994): 16; José Luis Rivarola, "El taller del Inca Garcilaso. Sobre las anotaciones manuscritas en la *Historia general de Indias* de F. López de Gómara y su importancia en la composición de los *Comentarios reales*". *Revista de Filología Española* [Madrid], T. LXXV (1995): 57-84.
- 227) "Mitología del mar en la región andina". En Jorge Ortiz Sotelo, ed., *Actas del Primer Simposio de Historia Marítima y Naval Iberoamericana (Callao 5 al 7 de noviembre de 1991)*: 225-36. Lima: Fondo Editorial de la Dirección de Intereses Marítimos e Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú, 1993, 442 pp.
- 228) "El que no tiene de Inga tiene de Mandinga". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], 16 (18 de abril de 1993): 20.
- 229) "Comentarios a la Convención de Lima". *Argumentos* [Lima], No. 10 (agosto de 1993): 14-16.
Publicado en la sección "Opinión". Nota a propósito de la firma del Convenio de Lima por los cancilleres de Perú y Chile.
- 230) "La memoria no se puede negociar ni ceder". *La República* [Lima], (sábado 18 de setiembre de 1993): 19.
Publicado bajo el título "Comentarios a la Convención de Lima".
- 231) "Comentarios: Sobre los convenios de Lima. 1993". *Análisis Internacional* [Lima], No. 2 (1993): 41-42.
- 232) "La Historia posible". *El Comercio* [Lima], No. 81,121 (domingo 28 de noviembre de 1993): A-2.
Nota a propósito de Francesca Cantù, *Conciencia d'America. Cronache di una memoria impossibile*. Edizione Associate, 242 pp.
- 233) Jara Hantke, Álvaro y John Jay TePaske. *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America. Vol. IV: Eighteenth-Century Ecuador*. Durham: Duke University Press, 1990, 170 pp. [en:] *Colonial Latin American Review* [Nueva York], Vol. 2, Nos. 1-2 (1993): 311-12.
Reseña crítica.
- 234) Cantù, Francesca. *Conciencia d'America. Cronache di una memoria impossibile*. Edizione Associate, 242 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. XVII, No. 2 (diciembre, 1993): 315-17.
Reseña crítica.

- 235) "40 años de crecimiento demográfico". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], No. 14 (4 de abril de 1993): 4-5.
Entrevista de Manuel Cisneros Milla.
- 236) "Discurso de orden del miembro de número doctor Franklin Pease García Yrigoyen". *Revista Histórica* [Lima], T. XXXVIII (1993-95): 50-61.
Palabras con ocasión del XC aniversario de fundación de la Academia Nacional de la Historia.
- 1994
- 237) [en colaboración con William Taylor] *Violence, Resistance and Survival in the Americas. Native Americans and the Legacy of Conquest*. Washington-Londres: Smithsonian Institution Press, 1994, 329 pp.
Reseñado por David Cahill, *Journal of Latin American Studies* [Cambridge], Vol. 29, Part 1 (febrero, 1997): 224-26; y Frank D. McCann, *Hispanic American Historical Review* [Durham], Vol. 75, No. 2 (mayo, 1995): 262-63.
- 238) "Spanish and Andean Perceptions of the Other in the Conquest of the Andes". En William Taylor y Franklin Pease G.Y., eds., *Violence and Resistance in the Americas. Native Perceptions and the Legacy of Conquest*: 15-39.
Washington-Londres: Smithsonian Institution Press, 1994, 296 pp.
- 239) *El pasado andino: historia o escenografía?*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, 1994, 21 pp. (Cuadernos de Investigación 2). Hay traducción al francés: "Le passé andin. Histoire o Mise en Scène?". En François-Xavier Guerra, ed., *Mémoires en devenir. Amérique Latine XVI-XX siècles*: 31-48. Bordeaux: Maison des Pays Ibériques, 1994, 377 pp.
- 240) "La economía de la colonia". *Lundero*, suplemento de *La Industria* [Trujillo], 187 (domingo 30 de enero de 1994): 4-5.
Extracto del cap. XI de su libro, *Perú, hombre e historia*. Vid. No. 209.
- 241) "Breve historia de un viejo asunto". *Sinopsis* [Lima], Año 14, No. 26 (1994): 20-23.
- 242) "Poder en el mundo andino". En *La casa de moneda del Cuzco*: 201-21. Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad, 1994, 281 pp; y en Fernando Iwasaki, ed., *El Inca Garcilaso y el mestizaje en Indias*. Córdoba: Ayuntamiento de Montilla-Caja Sur, 1996.
- 243) "Homenaje a Lewis Hanke". *Histórica* [Lima], Vol. XVIII, No. 1 (julio, 1994): 159-65.
- 244) "Las lecturas del Inca Garcilaso y su información andina". *Histórica* [Lima], Vol. XVIII, No.1 (julio, 1994): 135-57.
Incorporado en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 245) "La historia de los murales". *El Comercio* [Lima], No. 81,159 (miércoles 5 de enero de 1994): A-2.

- Nota a propósito de Jorge Flores Ochoa, Elisabeth Kuon y Roberto Samanez Argumedo. *Pintura mural en el sur andino*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1993, 359 pp. (Colección Arte y Tesoros del Perú).
- 246) "Los mitos europeos y el mar peruano: influencia cultural clásica en las expediciones de descubrimiento y conquista". *Revista del Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú* [Lima], 13 (julio-diciembre, 1994): 9-24. Discurso leído en el acto de incorporación como miembro de número del Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú, el 25 de agosto de 1994.
- 247) "Espacio andino: historia y relación". En Eduardo Ferrero Costa, ed., *Relaciones del Perú con el Ecuador*: 59-91. Lima: Centro Peruano de Estudios Internacionales-Proyecto de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1994, 290 pp.
- 248) "La cultura en el Perú en los tiempos de la Evangelización". *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* [Cuzco], 3 (1994): 207-17.
- 249) "Note sull'evangelizzazione nelle Ande Centrali". En Luziano Vaccaro, ed., *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*: 195-212. Gazzada: Centro Ambrosiano, 1994, 372 pp. (Collana Europa Ricerche-1, Promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI).
- 250) "Para dezir como son: nociones europeas en la explicación andina". En Antonio Garrido Aranda, ed., *El Inca Garcilaso entre Europa y América*: 89-107. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, 1994, 302 pp. (Colección Plaza Mayor, 14).
- 251) Planas Silva, Pedro. *La república autocrática*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1994, 263 pp. [en:] *Debate* [Lima], Año 16, No. 80 (diciembre, 1994-febrero, 1995): 77-78. Reseña crítica.
- 252) "El consenso no es pernicioso". *Oiga* [Lima], No. 686 (11 de abril de 1994): 31-34. Entrevista de José Reyes Apesteguía.
- 253) "Serie con calidad de síntesis". *El Comercio* [Lima], No. 81,170 (domingo 16 de enero de 1994): C-16. Entrevista de Pilar Flores.
- 254) "La larga marcha. Desarrollo de las investigaciones según Franklin Pease". *El Mundo* [Lima], (semana del 22 al 28 de mayo de 1994): 4-5 D. Reportaje de Ricardo Oré publicado con el título de "El llamado de la historia. Presente y Porvenir de la historiografía en nuestro país". Además participaron María Rostworowski, "Cercanía del pasado. María Rostworowski y la necesidad de sacar lecciones"; y Nelson Manrique, "No una sino muchas historias. Nelson Manrique y el dilema entre lo andino y lo occidental".
- 255) "Libros peruanos en la Colección MAPFRE". *Histórica* [Lima], Vol. XVIII, No. 1 (julio, 1994): 210-12.

Palabras en la presentación de la Colección MAPFRE en la Universidad Católica, Lima 1993.

- 256) “La América de la conquista. Punto de vista colonial”. En Marco Curatola y Fernando Silva Santisteban, eds., *Historia y Cultura del Perú*: 313-25. Lima: Universidad de Lima-Museo de la Nación, 1994, 450 pp.
- 256a) “Presencia de la tradición histórica mediterránea en la historia de los incas”. *Latinidad. 6 enfoques actuales*. S.l.: Unión Latina, 1994, 5-13.

1995

- 257) “La visión del área andina en Bartolomé de Las Casas.” *Prisma* [Puerto Rico], Año IX, No. 9 (1995): 55-79.
Incorporado en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 258) *Histoire des Incas*. Traducción al francés de Claude Mariani. Dijon: Maisonneuve & Larose-Wamani Editeur, 1995, 187 pp.
Traducción del No. 197.
- 259) Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Edición, notas y estudio de Franklin Pease G. Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1995, civ+435 pp.
- 260) “La Historia de Agustín de Zárate”. En Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*: xi-xlix. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1995, civ+435 pp.
Incorporado en *Las crónicas y los Andes*. Vid. No. 261.
- 261) *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica-Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, 1995, 632 pp.
Contenido: introducción; I. Crónica de la elaboración de una historia; II. Testigos y memoriosos; III. Mitos e historias diversas; IV. Nociones europeas en la explicación del siglo XVI; V. La conquista española y la percepción andina del otro; VI. La historia de Agustín de Zárate; VII. La aventura andina de Cieza de León; VIII. Juan Díez de Betanzos, una nueva historia; IX. Los Incas en Martín de Murúa; X. Una versión heterodoxa: Guamán Poma; XI. Fray Gregorio García; XII. La visión del área andina en Bartolomé de Las Casas; XIII. El Tawantinsuyu del Inca Garcilaso; apéndices: relación de ediciones principales de crónicas del Perú, bibliografía sobre cronistas peruanos.
Reseñado por Joseph Dager, *Debate* [Lima], Año 17, No. 86, (diciembre, 1995-enero, 1996): 71-72; Doris Bayly, “Pease en los Andes”, *Sábado Domingo*, suplemento de *El Mundo* [Lima], (18-19 de noviembre de 1995): 15; Noble David Cook, *Hispanic American Historical Review* [Durham], Vol. 77, No. 4 (noviembre, 1997): 716-17; y Raquel Chang-Rodríguez, *Colonial Latin American Review* [Nueva York], Vol. 6, No. 2 (diciembre, 1997): 264-66.

- 262) *Breve historia del Perú contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, 293 pp.
Contenido: introducción; I. Los incas; II. Un mundo español en los Andes; III. El Perú del siglo XIX; IV. Reconstrucción, crecimiento, crisis y futuro; bibliografía de temas varios.
Reseñado por Amalia Castelli, *Histórica* [Lima] Vol. XXII, No. 1, (julio, 1998): 185-88; y Cletus Gregor Barié, *Latino América*, Vol. 28 (1995): 179-84.
- 263) "Papá: explícame para qué sirve la historia". *Crianza* [Lima], Año 3, No. 21 (26 de febrero de 1995): 5.
- 264) "En buen sentido. No habrá futuro deseable, si desdeñamos nuestra historia". *Ideele* [Lima], 77 (julio, 1995): 47-48.
- 265) "Promoción y autonomía universitaria". *El Comercio* [Lima], No. 81,782 (miércoles 20 de setiembre de 1995): A-2.
- 266) "Crisis y transformaciones de la sociedad andina". *Cuadernos de Historia* [Santiago de Chile], 15 (diciembre, 1995): 99-121.
- 267) "Sobre la información histórica". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* [Lima], 22 (1995): 213-23.
- 268) Helmer, Marie. *Cantuta. Recueil d'articles, 1949-1987*. Madrid: Casa de Velázquez, 1993, 547 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. XIX, No. 1 (julio, 1995): 157-58.
Reseña crítica.
- 269) "El Imperio Incaico fue gobernado a lo largo de su existencia por una dinastía basada en la filiación, semejante a las europeas. Los Incas que gobernaron fueron 14 y la sucesión fue lineal". *Debate* [Lima] 84 (septiembre-octubre, 1995): 32-33.
Entrevista de Eduardo Quintana publicada bajo el título "Mentiras de la historia oficial".
- 270) "La Universidad y la enseñanza de la Historia". *Ceremonia de Apertura del año académico 1995*: 8-27. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- 1996
- 271) "¿Por qué los hombres andinos son acusados de litigiosos?". En José Hurtado Pozo y Lorenzo Zolezzi, eds., *Derechos culturales*: 27-37. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de Friburgo, 1996, 162 pp.
- 272) "El Inca en la Colonia". En Benjamín Villegas, ed., *Herederos de los Incas*: 63-72. Bogotá: Villegas Editores, 1996, 237 pp.
- 273) "Intercambio y redistribución: el ejemplo de los Incas". En Piera Fernoli, Enrica Fiandra y Gian Giacomo Fissore, eds., *Administration in Ancient*

Societies. Proceedings of the Session 218 of the 13th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Mexico City, July 29-August 5, 1993: 161-80. Torino: Ministero per i Beni Culturali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Archivio di Stato, 1996, 192 pp.

- 274) "La reelección presidencial en el contexto histórico". En Alberto Otárola Peñaranda, coord., *Reelección presidencial y derecho de referendun*: 31-36. Lima: Fundación Hanns Seidel-Foro Democrático, 1996, 318 pp.
- 275) Himelblau, Jack, ed. *The Indian in Spanish America: Centuries of Removal, Survival, and Integration; A Critical Anthology. Vol. I*. Lancaster, California: Labyrinthos, 1994, 455 pp. [en:] *Latin American Antiquity* [Washington], 7: 1 (marzo de 1996): 92.
Reseña crítica.
- 276) "Reconocer nuestra historia". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], 56 (4 de febrero de 1996): 5.
No lleva firma. Entrevista a raíz de la publicación de su libro *Las crónicas y los Andes*.
- 277) "Manuscrito sobre la autoría de Nueva Crónica". *El Comercio* [Lima], No. 82,072 (5 de julio de 1996): C-10.
Entrevista de Pilar Flores a propósito de la aparición en Italia de un manuscrito atribuido a Blas Valera.
- 278) "El autoritarismo necesita del clientelaje político". *La República* [Lima], (domingo 25 de agosto de 1996): 22.
Entrevista de Augusto Thorndike publicada bajo el título "Reflexiones del historiador Franklin Pease".
- 279) "¿Carreteras mojadas?". *Cuestion de Estado* [Lima], 18 (junio-agosto, 1996): 28-30.
- 1997
- 280) "Los cronistas y la escritura de la historia incaica". En Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza, eds., *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*: 115-126. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva, 1997, 813 pp.
- 281) "L'Economia americana preispanica". En Valerio Castronovo, ed., *Storia dell'economia mondiale. 2. Dalle scoperte geografiche alla crescita degli scambi*: 69-80. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997, 467 pp.
- 282) "Sobre la libertad de enseñanza". *El Sol* [Lima], (20 de enero de 1997).
- 283) "La historia en la Universidad Católica". *El Comercio* [Lima], No. 82,359 (viernes 18 de abril de 1997): A-2.
- 284) "Aurelio Miró Quesada. 90 años de peruanidad". *Lundero*, suplemento de *La Industria* [Chiclayo-Trujillo], (domingo 1 de junio de 1997): 3.

- 285) "Homenaje a María Rostworowski". *Lundero*, suplemento de *La Industria* [Chiclayo-Trujillo], 227 (31 de agosto de 1997): 12.
- 286) Seed, Patricia Pauline. *Ceremonies of possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Nueva York: Cambridge University Press, 1995, 199 pp. [en:] *Hispanic American Historical Review* [Durham], Vol. 77, No. 2 (mayo de 1997): 304-305.
Reseña crítica.
- 287) Varón Gabai, Rafael. *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1996, 450 pp. [en:] *Histórica* [Lima], Vol. XXI, No. 2 (diciembre, 1997): 354-57.
Reseña crítica.
- 288) "La historiografía peruana y la Revista Histórica". *Revista Histórica* [Lima], T. XXXVIII (1997): 50-61.
Discurso de orden en el XC aniversario de la Academia Nacional de la Historia.
- 289) "La reelección presidencial en el contexto histórico". En *Reelección presidencial y derecho de referendun*: 31-36. Lima: Foro Democrático, 1997.

1998

- 290) "Prologue" a Pedro de Cieza de León. *The Discovery and Conquest of Peru*: 1-3. Edición y traducción de Noble David Cook y Alexandra Parma Cook. Durham y Londres: Duke University Press, 1998, xviii+501 pp.
- 291) "Prólogo" a Alberto Martorell Carreño, *Patrimonio cultural, políticas contra el tráfico ilícito*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1998, 189 pp.
- 292) "Las crónicas: los Incas y las generalizaciones". En Héctor López Martínez, ed., *Homenaje a Don Aurelio Miró Quesada Sosa*: 351-55. Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de la Historia y Consorcio de Universidades, 1998, 459 pp.
- 292a) "Introducción". En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, T. I: 13-14. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998.
- 293) "Las aclas: la formación de una categoría". En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, T. II: 390-402. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998, 3 t.
- 294) "Cuatro décadas de etnohistoria andina". *Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios histórico-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX*: I: 229-49. Lima: Unesco, Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica, 1998.

- 295) "Garcilaso's Historical Approach to the Incas". En José Anadón, ed., *Garcilaso de la Vega. An American Humanist. A tribute to José Durand*: 32-42. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, xv+243 pp.
- 296) "El historiador debe aprender a narrar". *El Comercio* [Lima], No. 82,746 (domingo 10 de mayo de 1998): A-10.
Entrevista de Jimena Pinilla Cisneros.
- 297) "La reforma de Velasco fracasó". *Vivir bien* [Lima], Año III, No. 21 (agosto de 1998): 32-33.
Entrevista.
- 298) "Tradición, modernidad e historia clásica en los cronistas andinos". *Latin American Literary Review* [Pittsburg], Vol. XXVI, No. 52 (julio-diciembre, 1998): 201-13.
- 1999
- 299) "Prólogo" a Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*: xi-xiv. La Paz: Plural editores, 1999, 316 pp.
- 300) "Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII". En Teodoro Hampe, comp., *La tradición clásica en el Perú virreinal*: 17-34. Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos y Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999, 344 pp.
- 301) "Ocho respuestas sobre los cambios en la historia y la sociedad en los últimos cien años". *Dominical*, suplemento de *El Comercio* [Lima], No. 29 (25 de julio de 1999): 8.
Participan María Rostworowski, Fernando Fuenzalida, Franklin Pease, Cecilia Blondet, Juan Ossio, Nelson Manrique, entre otros.
- 302) "Introducción" a *Los Incas. Arte y símbolos*: xxi-li. Lima: Banco de Crédito, 1999, li+317 pp.
- 303) [en colaboración con Duccio Bonavia] "Sociedades serranas centroandinas". En John V. Murra, coord., *Historia general de América Latina, Vol. I: Las sociedades originarias*: 429-43. [España]: Editorial Trotta & UNESCO, 1999, 556 pp.
- 304) "Peru". En Peter Burke y Halil Inalcik, eds., *History of Humanity. Scientific and Cultural Development. Vol. V: From the Sixteenth to the Eighteenth Century*: 388-94. París: UNESCO; Londres: Routledge, 1999, 508 pp.
- 305) "La andinización del Perú ha sido positiva". *Cosas* [Lima], No. 178 (27 de agosto de 1999): [68]
Entrevista publicada bajo el título "Personas y objetos que marcaron la historia".

2000

- 306) *Historia de la Cámara de Comercio de Lima, 1963-1990*. Lima: Industrial Gráfica, [2000], 300 pp.
Preparado con Héctor Noejovich, cuyo nombre fue dejado de lado por los editores. N. del Ed.
- 307) "Entrevista a Franklin Pease". *Uku Pacha* [Lima], Año 1, No. 1 (julio, 2000): 77-84.
Entrevista de Alcides Manrique Álvarez.
- 308) [Discurso de homenaje a John V. Murra, efectuado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el 24 de agosto de 1998, con motivo de la condecoración académica que le fuera otorgada por esa universidad y el Institute of Andean Research.] Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo, eds., *Nispa ninchis. Conversaciones con John Murra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Institute of Andean Research (2000): 242-45.
- 309) *Historia general de América Latina, Vol. II. El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Franklin Pease G.Y., director, Frank Moya Pons, codirector. París: Ediciones Unesco-Editorial Trotta, 2000.
- 310) "Prólogo" a Joseph Dager Alva, *Una aproximación a la historiografía del siglo XIX. Vida y obra de José Toribio Polo*: 13-14. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Banco Central de Reserva, 2000, 354 pp.
- 311) "Introducción". *Historia general de América Latina, Vol. II. El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Franklin Pease G.Y., director, Frank Moya Pons, codirector. París: Ediciones Unesco-Editorial Trotta, 2000.
- 312) "Los Andes". *Historia general de América Latina, Vol. II. El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*: 155-72. Franklin Pease G.Y., director, Frank Moya Pons, codirector. París: Ediciones Unesco-Editorial Trotta, 2000.
- 313) "Le fonti letterarie". *Il mondo dell'Archeologia*, tomo I: 135-37. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002.
- 314) "Le fonti archivistiche". *Il mondo dell'Archeologia*, tomo I:137. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002.
- 315) [en colaboración con Héctor Noejovich] "La cuestión de la plata en los siglos XVI-XVII". *Histórica* [Lima], Vol. XXIV, No. 2 (diciembre, 2000): 365-413.

Historiografía e intelectuales

La historia de los incas narrada desde el norte: relejendo a Prescott¹

EN *LAS CRÓNICAS Y LOS ANDES* (1995a), Franklin Pease G. Y. se reveló una vez más como un lector asiduo de William Hickling Prescott (1796-1859), anotando meticulosamente el uso de las fuentes cronísticas en su *Historia de la conquista del Perú* (1847; ver Fig. 1). De esta manera destacaba la importancia de Prescott para la historiografía peruana. Guillermo Lohmann Villena (1959b: 5) también ha señalado la trascendental influencia de las obras del historiador norteamericano, “a causa de que en ellas se inició el tratamiento del tema de la conquista con todo el aparato heurístico y crítico propio” del siglo XIX. Ese aparato heurístico y crítico ha tenido muy larga vida, según el historiador norteamericano Richard Kagan (1998: 325), quien ha estudiado recientemente los supuestos básicos de Prescott sobre España y los Estados Unidos, y la trascendencia de la óptica prescottiana para la posterior historiografía estadounidense sobre España. Para Prescott, la España del siglo XVI se caracterizaba por la monarquía absolutista, el fanatismo religioso y la indolencia del pueblo, y los Estados Unidos del siglo XIX por el republicanismo federal, el protestantismo racional y el carácter emprendedor de los ciudadanos (Kagan 1998: 329).

Entre estos dos polos, el de la España del siglo XVI y el de los Estados Unidos del siglo XIX, hay tres siglos de colonización española en las Américas y el Caribe, y un siglo menos de colonización británica en el norte. ¿Qué América o Américas tuvo en mente Prescott al escribir su *Historia de la conquista del Perú* (1847)? ¿Cuál era el complejo conjunto de ideas que tenía sobre las dos Américas de su propia época? ¿Dónde ubicaba a Latinoamérica y sus antecedentes en la marcha de la civilización humana?

1 Una versión previa de este ensayo fue leída el 17 de diciembre de 1999, en la inauguración del seminario internacional “Imágenes a través del espejo: La nueva historiografía norteamericana sobre América Latina”, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Unidad de Post-grado de Ciencias Sociales, Lima. Quisiera agradecer a Fernando Silva Santisteban y a Luis Millones Santa Gadea por sus lecturas e iluminadores comentarios.

Para responder estas interrogantes es pertinente lo que Mariana Mould de Pease observa (1985b: 20) en su estudio sobre las traducciones de Prescott al español; ella señala que éste “indudablemente no escribió para el lector hispanohablante”. Así plantea, desde su perspectiva, el cuestionamiento de los extranjeros que escribieron sobre el Perú, tanto los que escribieron sobre lo que vieron como los que reflexionaron sin haber viajado: “Creo que este cuestionamiento debe ser incorporado al estudio de la historiografía sobre el Perú, y que toda reflexión en torno a la traducción al español de escritos en inglés sobre la historia del Perú debe estar profundamente ligada al condicionamiento y las motivaciones de los “peruanistas”, tanto del XIX como del XX”.²

Prescott mismo no habló de sus motivaciones, pero podemos encontrar una clave para pensar en ellas a través de los comentarios que hace sobre su método histórico. Al prologar su *Historia de la conquista del Perú* (1847, I: XIII [prólogo]), expresó su admiración por el historiador francés Amable-Guillaume-Prosper Brugière, el barón de Barante (1782-1866), autor de la famosa historia de los duques de Borgoña (*Histoire des ducs de Bourgogne de la Maison de Valois, 1364-1477*), por haber sabido servirse “de los toscos materiales de un tiempo distante para construir un monumento de ingenio que nos transporta de un golpe en medio de los siglos feudales, y esto sin la falta de armonía que generalmente acompaña a una imitación moderna de lo antiguo”.³ El mismo Prescott indicó que había tratado de “acertar con la espresión [sic] de un siglo remoto, e infundirle nueva vida al presentarla”. No obstante, anunciaba haberse desviado del plan del historiador francés en

2 Por “peruanistas” entiendo a los historiadores del Perú que no son peruanos por herencia o nacionalidad. Al respecto véase también a Pease (1981b).

3 García Icazbalceta (1850, I: xiv [prólogo]). Cito la traducción de la *Historia de la conquista del Perú* realizada por el historiador y bibliófilo mexicano Joaquín García Icazbalceta en 1848-49, inmediatamente después de la guerra entre los Estados Unidos y México (1846-48). García Icazbalceta hizo su traducción —labor que le ocupó unos dieciséis meses— con el propósito de entrar en relaciones con Prescott para luego conseguir copias de manuscritos pertinentes a la historia de México que estaban en su posesión. La inesperada presentación de la petición de García Icazbalceta a Prescott, por parte de Lucas Alamán, se anticipó brevemente a la presentación de la traducción al historiador norteamericano. En todo caso, Prescott hizo disponibles copias de sus manuscritos a los estudiosos mexicanos. Esto se revela a través de la larga y amigable correspondencia entre Prescott y García Icazbalceta entre 1847 y 1856 (García Icazbalceta y Prescott 1984).

Uso la segunda edición corregida de García Icazbalceta, publicada en 1850. Prescott había quedado muy descontento con la traducción hecha en España por Nemesio Fernández Cuesta, en 1847-48. En una carta a su amigo y colaborador Pascual de Gayangos, la describe como muy inferior “desde el punto de vista mecánico tanto como el literario”. En cambio, en la misma carta expresa su rotunda aprobación de la traducción de García Icazbalceta, declarándola “una joya” en comparación con la traducción española (citado en García Icazbalceta y Prescott 1984: 8). Prescott expresó su disgusto con ella, atribuyendo su inferioridad a una venganza española, a pesar, según dijo en su propia defensa, de “haberse dedicado siempre a glorificar a los españoles”. En verdad, su tratamiento de los conquistadores españoles en su *Perú* es de un tono del todo negativo (véase Lohmann Villena 1959b: 9). Esta seguramente fue la causa por la cual Fernández Cuesta había “pagado en la misma moneda” a las acusaciones leyendanegristas de Prescott, como más adelante veremos. [Por García Icazbalceta (1850) debe entenderse que es su traducción de Prescott (Prescott 1850). N. del Ed.]

un punto esencial: “He dejado puestos los andamios después de concluido el edificio, es decir, que he manifestado al lector la marcha que he seguido para llegar a mis conclusiones” (Prescott 1847, I: XIV; García Icazbalceta 1850, I: XIV). Ello quiere decir que intentó exponer las razones por las cuales adoptó su modo de referir los sucesos, dejando copiosas citas de los documentos originales empleados para poner al lector “en estado de juzgar por sí mismo y poder revisar la sentencia del historiador, o tal vez pronunciar otra contraria” (Prescott 1847, I: XIV; García Icazbalceta 1850, I: XV).

Hay, sin embargo, otro conjunto de “andamios” presente sin ser conscientemente destacado. Lo considero clave para entender su conceptualización del imperio de los incas, que resulta ser una “imitación moderna de lo antiguo” en un sentido que se aparta de Brugière. Más allá de su dependencia de fuentes como el Inca Garcilaso de la Vega, Juan Polo de Ondegardo y Pedro de Cieza de León,⁴ Prescott expresa sus reflexiones sobre su propio país o, mejor dicho, su búsqueda de lecciones sobre estilos de gobierno y formas de ciudadanía en el antiguo régimen incaico que ofrecer a la nueva república norteamericana.⁵ Prescott estimaba los grandes logros de la civilización incaica (“peruana”, como siempre la llamaba), pero también detestaba el carácter ínfimo de los conquistadores españoles. Le fue imposible otorgarle a su relato histórico de la transición entre el gobierno del Inca y el de la corona de España la interpretación filosófica que le habría gustado trazar: el paso de la barbarie a la civilización. No veía al imperio de los incas como toscamente bárbaro, ni a la sociedad española como plenamente civilizada.

- 4 Una de las fuentes preferidas por Prescott sobre el Perú antiguo, aparte del Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales de los Incas* [1609, 1617]), fue la *Segunda Parte de la Crónica del Perú—El señorío de los Incas* (1548-50), de Pedro de Cieza de León. Prescott (1847, I: 176 [lib. 1, cap. 5]) lo identificó, sin embargo, como obra del presidente del Consejo de Indias, Don Juan de Sarmiento, porque el manuscrito que manejaba llevaba como título “Relación de la sucesión y gobierno de las Yngas Señores naturales que fueron de las Provincias del Perú y otras cosas tocantes a aquel Reyno, para el Ilmo. Señor Don Juan Sarmiento, Presidente del Consejo Real de Indias” (Porras Barrenechea 1986 [1962]: 286). Habrá leído o entendido “por [Sarmiento]” en vez de “para” éste.
- 5 Sería útil investigar la visión de Prescott del imperio de los incas referida a este punto, porque ella tuvo un gran impacto en investigadores posteriores como el historiador peruano de la época republicana, Mariano Pagador (*La floresta española-americana. Compilación de la historia de América en general y en particular del Perú* [1872]), el historiador español afincado en el Perú, Sebastián Lorente (*Historia de la conquista del Perú* [1861], *Historia de la civilización peruana* [1879]), el sociólogo francés Charles Letourneau (*L'évolution politique dans les diverses races humaines* [1890]), el joven José de la Riva-Agüero (*La historia en el Perú* [1910]) y el sociólogo francés Louis Baudin (*L'empire socialiste des Inca* [1928]). Al respecto véase el importante análisis de Raúl Porras Barrenechea (1963 [1954]). Es notable que al comentar la obra de Prescott sobre el Perú, el mismo Porras (1963 [1954]: 164-65; 1969: 81) y Lohmann Villena (1959a: 76-77; 1959b: 7-9) destaquen sus opiniones acerca del gobierno del imperio y la falta de libertad de sus súbditos. Porras Barrenechea (1963 [1954]: 164), siempre un lector perspicaz de Prescott, escribe que éste, como hombre del siglo XIX, no pudo “dejar de extrañar la falta de iniciativa y de perspectiva de mejoramiento individual de la sociedad incaica. Para él, era inaceptable la posición del hombre peruano que no podía mejorar su condición ni sentir el estímulo del trabajo para subir en la escala social”. En cuanto a los hitos en el desarrollo de la historiografía sobre la conquista del Perú, véase Varón Gabai (1996: 413-30).

Quiero contemplar este dilema prescottiano “desde el norte”. Al juzgar el estado incaico como despótico, Prescott destaca su contraste no con el estado absolutista español, sino con el orden republicano de los Estados Unidos de su época. Mi argumento es que al trazar su cuadro del imperio de los incas en su *Historia de la conquista del Perú*, estaba reflexionando sobre los valores abstractos de la libertad del individuo y la movilidad social, teniendo en mente una segunda historia, la de los Estados Unidos. Como observa Kagan (1998: 327) para el caso de España, “cuando en enero de 1826 Prescott decidió escribir su *Historia del reinado de Fernando e Isabel*, también estaba escribiendo sobre los Estados Unidos”. En el caso del Perú, lo novedoso es que Prescott contempló su propio pueblo y vio en el régimen incaico un modelo con cierto mérito para la población mayoritariamente rural y agrícola. Es decir, su óptica federalista y liberal no permitió que se desarrollara el destino progresista de ascenso social para todos los ciudadanos de su país. De allí el interés y el reto de construir una imagen del imperio de los incas, haciendo mucho caso a las formas de vida de su gente común. Por eso, aunque hoy en día se considere la parte científicamente más deficiente de la obra (Lohmann Villena 1959a: 75), su retrato de la civilización incaica es, en mi opinión, el foco de su proyecto peruano. Lo concibe en un plano ideal, siguiendo al Inca Garcilaso y otras fuentes, pero lo realizó teniendo en mente su perspectiva del joven pueblo de los Estados Unidos.

Esta afirmación se basa en el hecho de que su estudio de las antigüedades peruanas fue, en palabras de su amigo y biógrafo George Ticknor (1864: 234), “más molesto y desagradable por la naturaleza de la materia que cualquier otra parte de la obra y, en algunos aspectos, le fue más difícil que escribir la introducción a la *Conquista de México*”. El 18 de agosto de 1844, Prescott (citado en Ticknor 1864: 241) anotó en su agenda que había comenzado a redactar el primer capítulo del primer libro, la “Introducción” a la *Conquista del Perú*, el día 12 de agosto y que el trabajo iba muy lento y que le resultaba “no muy a su gusto”. Escribió sus primeros estudios sobre las antigüedades peruanas, resumidos en unas trescientas páginas de apuntes, sobre la base de los escritos de Pedro de Cieza de León, Fernando de Montesinos, Diego Fernández el Palentino y las colecciones de Lord Kingsborough (Ticknor 1864: 234). Sus fuentes principales resultaron ser los *Comentarios reales de los Incas*, de Garcilaso de la Vega, y la *Segunda parte de la crónica del Perú*, de Cieza de León. Prescott había calculado un plazo de cinco o seis meses para escribir unas cien páginas sobre el imperio de los incas. Pero la tarea le tomó ocho meses y el manuscrito final era casi dos veces más largo de lo que había esperado. Ticknor (1864: 234) opinó que la antigua civilización peruana no tenía la importancia de la mexicana, pero defendió su interés e hizo referencia a sus “atracciones peculiares” (“peculiar attractions”). Me parece que éstas residían precisamente en la abundancia de fuentes sobre la vida económica y social del pueblo incaico, y en la posibilidad que le ofrecían para configurar un concepto de la vida social del pueblo estadounidense, mayoritariamente rural. Así, Prescott, al estudiar los principios de organización social del imperio inca, encontraba las medidas que implícitamente aplicaba a los grupos sociales humildes y populares de los Estados Unidos de su propia época.

Prescott no ofreció sus planteamientos sobre la ejemplaridad de los incas como modelos a imponer, sino como preceptos y principios que giraban en torno a su preocupación teórica central: la capacidad de la humanidad para gobernarse. Sus planteamientos no pueden jamás reducirse a oposiciones binarias ni a equivalencias unívocas. Evitamos la tentación de hacerlo si tomamos en cuenta que la óptica de Prescott en su *Perú* incluyó siempre tres focos de consideración: el Perú antiguo (s. XV), la España conquistadora e inquisitorial (s. XVI) y los Estados Unidos en la época de su consolidación (s. XIX). Sus especulaciones teóricas se centraron en conceptos del orden civil y en el papel del gobierno y de las leyes para lograrlo.

¿Cómo interpretó Prescott al imperio de los incas? En primer lugar, éste le presentaba la posibilidad de construir un cuadro más edificante que el que elaboró para México. Según algunas de sus fuentes, como el Inca Garcilaso, el papel de los sacrificios humanos en la vida sagrada peruana disminuía en contraste con el caso azteca. Por otra parte, Prescott consideraba que los Incas habían creado una sociedad estructurada que funcionaba bien (de nuevo según sus fuentes, especialmente Garcilaso, Cieza y Polo de Ondegardo). De hecho, ninguna persona sufría hambre y los enfermos y tullidos recibían el apoyo necesario. Por otra parte, el pueblo gozaba de un sistema agrícola bien articulado. “Una ley agraria más completa y eficaz que ésta no podría haberse discurrido”, escribió (1847, I: 49; García Icazbalceta 1850, I: 52 [lib. 1, cap. 2]).

En cuanto a la expansión territorial, la dominación de pueblos bárbaros por parte de los incas fue antes pacífica que violenta: “A semejanza del gran luminar que adoraban, emplearon la blandura, más poderosa a veces que la violencia. ... Si todos sus esfuerzos eran vanos, entonces se preparaban para la guerra” (Prescott 1847, I: 71-72; García Icazbalceta 1850, I: 76-77 [lib. 1, cap. 2]). Las conquistas de otros pueblos realizadas por los incas no mostraban ninguna “impaciencia infantil” (“childish impatience”) sino que se llevaban a cabo por intervalos, dando a los recién conquistados la oportunidad de acomodarse a los nuevos dueños y sus instituciones (Prescott 1847, I: 85-86; García Icazbalceta 1850, I: 92-93 [lib. 1, cap. 2]):

“También durante este tiempo se habían ido acostumbrando los nuevos vasallos a las desconocidas leyes de sus señores. Aprendían a conocer el valor de un gobierno que les libraba de los males físicos inherentes a un estado de barbarie; que protegía sus personas y les aseguraba una completa participación en todos los privilegios que gozaban sus conquistadores; y conforme se familiarizaban con las estrañas [sic] leyes del país, la costumbre, que es una segunda naturaleza, les hacía aficionarse a ellas, precisamente por su misma singularidad. De este modo, por grados y sin violencia, se fue levantando la magestuosa [sic] fábrica del imperio peruano, compuesto de un gran número de tribus independientes, muchas veces hostiles unas a otras, y todas reunidas por la influencia de una misma religión, un mismo idioma y un mismo gobierno, hasta formar una sola nación, animada de un espíritu de amor a sus leyes y de firme lealtad a su soberano”.

“¡Qué contraste”, continúa Prescott, “con la monarquía azteca del continente vecino, que compuesta de los mismos elementos heterogéneos, sin ningún principio interno de adherencia, sólo se sostenía por la presión esterna [sic] de la fuerza física!”. No obstante sus diferencias, ambas monarquías llegaron a un mismo fin.

Así, Prescott promete contar “las causas porqué [sic] la monarquía peruana no salió mejor librada que su rival [es decir, México] en la lucha con la civilización europea” (Prescott 1847, I: 86; García Icazbalceta 1850, I: 93 [lib. 1, cap. 2]). Prescott buscó estas causas, como veremos, no tanto en la conquista militar española como en el propio carácter del pueblo incaico.

Para Prescott, el reto fue explicar la derrota del imperio de los incas después de haber elogiado el alto nivel de su civilización: “[M]archaba con paso firme en su brillante carrera de civilización y de conquistas, como si la vida de sus diversos soberanos no hubiese sido más que un largo y glorioso reinado” (1847, I: 84; García Icazbalceta 1850, I: 90 [lib. 1, cap. 2]). Por haber ensalzado tanto al gobierno incaico, Prescott —explícita o implícitamente— tuvo que colocarlo en un plano inferior al que le siguió, es decir, el gobierno español. No pudo, sin embargo, defender el mando castellano como justo y superior al de los incas. Su óptica protestante y liberal no le permitía juzgar al catolicísimo, la religión de la Inquisición, y al absolutismo real castellano como alternativas que no generaran sus propias inquietudes. Esta evaluación de España era evidente en su historia del reinado de Fernando e Isabel, de 1838 (Kagan 1998: 327). Para el historiador que quería ver en la secuencia de los acontecimientos su propia lógica y el cumplimiento de la justicia, el paso del mando de los incas al de los castellanos no ofrecía la perfección teleológica que le hubiese gustado destacar. Recuérdese su comentario sobre la conquista de México: “todo se encamina a su gran resultado” (Prescott 1847, I: XI; García Icazbalceta 1850, I: XI [prólogo]). Por otro lado, en cuanto a los hechos concretos, condenó rotundamente las guerras civiles entre los nuevos dominadores que causaron más de quince años de caos social y político en el Perú, después de la caída de los Incas.

Así, al juzgar al gobierno español como inferior al incaico, Prescott planteaba el imperio andino en relación a dos entidades diferentes: por un lado, lo comparaba con los estados despóticos del Oriente y, por el otro, lo contrastaba con el gobierno liberal de la joven república norteamericana. Aquí importa destacar que su preocupación primordial fue el gobierno en tiempos de paz (aun más que las guerras de conquista). Es decir, éstas le interesaban en la medida en que fueran portadoras de la civilización. El significado filosófico de la civilización, sin embargo, no seducía tanto como el ritmo narrativo propio de la guerra. Así interpreto yo el lamento de Prescott en el prólogo a su *Perú*, donde reconoce que el relato de la conquista peruana “no ofrece tantas ventajas al historiador como el de la conquista de México”. En ésta, “[l]a marcha natural de la narración es la misma que pudieran señalar las más ajustadas reglas del arte. La conquista del país es el último fin que el lector tiene siempre a la vista. ... Es una magnífica epopeya en la que no puede ser más completa la unidad de interés” (Prescott 1847, I: XI; García Icazbalceta 1850, I: XI [prólogo]).

En cambio,

“en la conquista del Perú, la acción, en tanto que se funda en la ruina del imperio de los Incas, termina mucho antes que la narración. ... La sujeción de los naturales es tan sólo el primer paso, a que debía seguirse la de los mismos Conquistadores convertidos en rebeldes, hasta que el dominio de la corona quedase sólidamente establecido en el

país. ... [F]ijando la vista en este lejano punto, se echará de ver que todos los pasos sucesivos de la narración van conduciendo a un mismo resultado, conservándose de este modo la unidad de interés... Hasta qué punto se haya conseguido esto en la presente obra, toca al lector decidirlo" (Prescott 1847, I: XI-XII; García Icazbalceta 1850, I: XII).

Por eso puedo afirmar que en su "pintura del gobierno de los Incas, para que el lector se imponga del carácter y condición de esta raza extraordinaria [sic] antes de entrar en la historia de su conquista", Prescott buscaba "la unidad de interés, casi tan necesaria en las composiciones históricas como en las dramáticas" (1847, I: XII; García Icazbalceta 1850, I: XI-XII [prólogo]). Esta "pintura" ocupa una quinta parte de la obra completa, como nota Lohmann Villena (1959b: 75), y su relato de la civilización antigua peruana es el más redondo y completo de su *Perú*. Esto se revela en un memorando que Prescott escribió al redactar el primer libro de su obra. Decidió separar su análisis de la vida militar incaica del de la administración civil, porque no hacerlo así sería "colocar la carreta delante del caballo" (citado en Ticknor 1864: 241). Es decir, quiso otorgar un valor narrativo de secuencia y sentido incluso a esta "pintura" o "cuadro" sincrónico. Aun así expresó su interés por el tema del gobierno en el capítulo que cerraba su exposición sobre los incas. Se refirió directamente, resumiendo, a "la teoría de gobierno que he tratado de analizar" (Prescott 1847, I: 171; García Icazbalceta 1850, I: 185 [lib. 1, cap. 5]). Así podemos ver que su historia de la conquista del Perú no era una versión más del modelo empleado en su historia de la conquista de México. Son relatos cualitativamente distintos.

En efecto, la capacidad del hombre del Nuevo Mundo para gobernarse es el gran tema de su historia peruana, en la cual discute la potencia de la ley jurídica y el precepto moral para guiar y ordenar la vida del hombre en sociedad. Así yuxtapuso el modelo de un antiguo Perú, benevolente pero despótico, al de los Estados Unidos decimonónico, fundado sobre los principios de la libertad individual (pero cuyas clases populares y humildes no gozaban de aquellos exaltados valores).

A pesar de las comparaciones que hizo entre el Perú antiguo y el México de la misma época, Prescott opinaba que "puede hallarse aun mayor semejanza entre la forma de gobierno del Perú y la de varias monarquías absolutas del Asia", aunque éstas no manifestaban "el control absoluto ejercido por los Incas sobre sus súbditos" (Prescott 1847, I: 164-65 [lib. 1, cap. 5]).⁶ El poder del Inca sólo podía compararse (y en Prescott, ésta no es una comparación gratuita) con el del Papa de la Iglesia Católica Romana "en sus mejores días, cuando los rayos del Vaticano hacían temblar toda la cristiandad" (García Icazbalceta 1850, I: 178 [lib. 1, cap. 5]).⁷

Sin embargo, el Papa (aquí Prescott pasó de comparar a contrastar el mando del Inca con el de aquel) no tenía autoridad temporal, mientras que el Inca unía el poder espiritual con el temporal en una teocracia, como dijo Prescott, "más potente

6 Traducción mía; García Icazbalceta (1850, I: 178 [lib. 1, cap. 5]) traduce: "Lo que en vano buscaremos en la historia del Oriente, es una cosa que se parezca a la completa intervención que tenían los Incas en todos los negocios de sus vasallos".

7 Traducción mía de Prescott (1847, I: 165 [lib. 1, cap. 5]): "en el día de su apogeo, cuando la cristiandad temblaba al sonido de los truenos del Vaticano".

en su operación que la de los judíos [de la antigüedad]" (Prescott 1847, I: 165 [lib. 1, cap. 5], traducción mía).⁸ Pero entre éstos, agrega Prescott, "el intérprete y ejecutor de ella [es decir, la ley] era un hombre como los otros, siervo y representante de la divinidad. El Inca no sólo era el representante de la divinidad o su vicario en la tierra, como el Papa, sino la Divinidad misma; él era el legislador y la ley, y la violación de sus mandatos era un sacrilegio" (Prescott 1847, I: 166; García Icazbalceta 1850, I: 179 [lib. 1, cap. 5]).

Esta descripción del poder absoluto del Inca se acompaña de una serie de reflexiones que revela en Prescott una gran ambivalencia en cuanto al imperio de los incas, al cual caracteriza como "el más opresivo pero el más suave de los despotismos" (Prescott 1847, I: 166 [lib. 1, cap. 5]). Era el más suave porque su meta era proteger a sus súbditos y no explotarlos; era, en una palabra, "verdaderamente patriarcal en su espíritu" (Prescott 1847, I: 167; García Icazbalceta 1850, I: 180 [lib. 1, cap. 5]). Sin embargo, el bienestar del individuo no se fundaba en ningún concepto de derecho civil característico de la ciudadanía libre, sino en las dádivas y mercedes otorgadas por el monarca (Prescott 1847, I: 162, 167). No existía el concepto de propiedad privada, y los súbditos del Inca no podían elegir ni a sus propias esposas: "el exigente espíritu del despotismo no quería siquiera permitirles el ser felices o desgraciados a su modo, sino conforme lo prescribían las leyes" (Prescott 1847, I: 168; García Icazbalceta 1850, I: 181 [lib. 1, cap. 5]).⁹ Prescott concluyó (y aquí transcribo sus palabras en el original): "The power of free agency —the inestimable and inborn right of every human being— was annihilated in Peru" (Prescott 1847, I: 168 [lib. 1, cap. 5]).¹⁰

Sin embargo, el hecho de que el imperio de los incas hubiese tenido tanto éxito y durado tanto tiempo "en oposición al gusto, a los prejuicios y a los propios principios de nuestra naturaleza", sirvió como prueba de la existencia de "una administración gubernamental tan sabia como moderada". Y en esto radica la gran ambivalencia de Prescott. La política fundamental del imperio, que consistía en evitar el mal, tenía muchos méritos (Prescott 1847, I: 168 [lib. 1, cap. 5]). Prescott citó el testimonio de varios testigos españoles de la época conquistadora que opinaban que no podría haber habido ningún gobierno mejor, y que la prosperidad pública y el contentamiento privado alcanzados bajo los Incas revelaban que "el hombre moral del Perú era infinitamente superior al Europeo" (Prescott 1847, I: 171; García Icazbalceta 1850, I: 185 [lib. 1, cap. 5]).

Ello no obstante, agrega Prescott, "semejantes consecuencias difícilmente pueden conciliarse con la teoría de gobierno que he tratado de analizar": donde el indi-

8 García Icazbalceta (1850, I: 178 [lib. 1, cap. 5]): "Era una teocracia más eficaz que la de los Judíos".

9 Traducción mía de Prescott (1847, I: 168 [lib. 1, cap. 5]): "El espíritu imperativo del despotismo no les permitía ser ni felices ni miserables en ninguna manera que no fuera la establecida por la ley".

10 Traducción mía. El concepto matriz de esta declaración parece haberse escapado a García Icazbalceta (1850, I: 182 [lib. 1, cap. 5]). Cambió la noción jurídica de "free agency" (concepto que en español actualmente equivaldría a "sujeto actuante, sujeto de la acción") por el concepto de connotación típicamente teológica de libre albedrío, traduciendo: "La facultad del libre albedrío, derecho inestimable e innato de todo ser humano, no existía en el Perú".

viduo no puede ejercer su papel como sujeto actuante (“free agent”), Prescott (1847, I: 171-72; García Icazbalceta 1850, I: 185-86 [lib. 1, cap. 5]) reflexiona,

“no puede haber moralidad; donde no hay tentación, es de poco mérito la virtud. Cuando la ley prescribe todos los pasos y acciones, a la ley y no al hombre debe atribuirse lo bueno que haya en la conducta. Si aquel gobierno es mejor que menos se hace sentir, y que sólo usurpa de la natural libertad de los súbditos lo muy preciso para la sociedad; entonces, de todos los gobiernos que ha inventado el hombre, el del Perú es el que menos merece nuestra admiración”.

Así, Prescott (1847, I: 171-72; García Icazbalceta 1850, I: 185-86 [lib. 1, cap. 5]) volvió a contemplar “nuestra propia república libre” en la cual “todo hombre, por humilde que sea, puede aspirar a los primeros puestos del estado”, donde “el gobierno se ha hecho para el hombre y no como en el Perú en donde el hombre parecía hecho para el gobierno”. Esta reflexión termina con una exaltación retórica:

“El Nuevo Mundo es el teatro en que se ha ensayado la práctica de estos dos sistemas políticos, de tan opuesto carácter. El imperio de los Incas ha pasado sin dejar rastro de sí; el otro gran experimento¹¹ sigue todavía en marcha: éste ha de resolver el problema tanto tiempo disputado en el Viejo Mundo, de la capacidad de los hombres para gobernarse; y ¡jay de la humanidad si se malogra!” (Prescott 1847, I: 172-73; García Icazbalceta 1850, I: 186 [lib. 1, cap. 5]).¹²

De esta manera Prescott despacha el primero de estos dos grandes sistemas de polo opuesto, pero no sin antes haber meditado profundamente sobre sus méritos. Habla concretamente del “genio y la plena importancia de instituciones tan contrarias a las de nuestra república libre”.¹³

La clave de la fascinación de Prescott por el imperio inca se encuentra en sus reflexiones sobre el reparto y el manejo de las tierras. Como hombre de su origen y época, el concepto de propiedad privada era fundamental para él, y su ausencia preocupante (Prescott 1847, I: 168 [lib. 1, cap. 5]). Al describir el reparto anual de tierras en el Tahuantinsuyu, comenta: “Semejante orden de cosas podría parecer muy poco a propósito para que el labrador tomase apego al suelo, y para crear aquel deseo de adelantar, que es tan natural en el propietario, y casi lo mismo en el arrendatario por largo tiempo”. No obstante, Prescott opina que en la práctica aquella ley parecía tener efectos muy positivos. “Es probable”, escribe, “que a causa del amor al orden y repugnancia a cambiar, que se observa en la legislación del Perú, a

11 Por “the other great experiment”, García Icazbalceta (1850, I: 186 [lib. 1, cap. 5]) tradujo, errando, “la otra experiencia” (sic).

12 Dice el texto original: “The New World is the theatre on which these two political systems, so opposite in their character, have been carried into operation. The empire of the Incas has passed away and left no trace. The other great experiment is still going on, —the experiment which is to solve the problem, so long contested in the Old World, of the capacity of man for self-government. Alas for humanity, if it should fail!” (Prescott 1847, I: 172-73 [lib. 1, cap. 5]).

13 La frase original es: “It is not easy to comprehend the genius and the full import of institutions so opposite to those of our own free republic” (Prescott 1847, I: 172 [lib. 1, cap. 5]). García Icazbalceta la traduce eliminando la calificación de “genio”: “No es fácil comprender el carácter ni toda la influencia de un sistema social tan contrario al de nuestra república libre” (García Icazbalceta 1850, I: 186 [lib. 1, cap. 5]).

cada nueva división del terreno se confirmaba generalmente a los ocupantes en sus posesiones, de modo que el usufructuario por un año venía a convertirse en el propietario por toda su vida" (Prescott 1847, I: 49, 50; García Icazbalceta 1850, I: 53 [lib. 1, cap. 2]).

Léase, en este comentario sobre la situación de los súbditos del imperio inca, una reflexión sobre la población campesina decimonónica de los Estados Unidos. Es decir, el Prescott federalista (antijacksonista, anti-democratizante)¹⁴ no abogaba por los mismos privilegios para todos en su propia sociedad, no obstante sus declaraciones teóricas sobre la necesidad de la igualdad de oportunidades para todos. En su visión del mundo seguía vigente la división entre los que eran aptos para el mando y los demás, a quienes les tocaba seguir. Por eso, en la "teoría del gobierno incaico" que había "tratado de analizar", no podía alejarse de (ni mucho menos condenar) ciertos principios inherentes al mando patriarcal que veía como positivos para su propia sociedad. Así soñaba con una sociedad campesina de "arrendatarios por largo tiempo" en Estados Unidos, que pudiese disfrutar de la tranquilidad y estabilidad sociales que atribuía al incario agrario.

¿Cómo explicaba Prescott la caída de un imperio tan superior, tan loable, como el de los incas? Por el despotismo de sus dirigentes y el carácter de sus ciudadanos y súbditos.¹⁵ En esta respuesta prescottiana a la interrogante sobre la derrota y la conquista de los incas vemos nuevamente su evaluación de su propio país. En primer lugar, aclara que no todos los conquistadores españoles alababan las instituciones peruanas como influencias positivas sobre el pueblo indio: "Dicen que la bebida y el baile eran los placeres que amaban con exceso. A semejanza de los siervos y esclavos de otras naciones, cuya condición les impedía entregarse a ocupaciones más serias y más nobles, tuvieron que sustituirlas con otras distracciones frívolas o sensuales"; se caracterizaba a los indios como "holgazanes, disolutos e incontinentes" (Prescott 1847, I: 173; García Icazbalceta 1850, I: 187 [lib. 1, cap. 5]).

Aquí, la visión de Prescott del Inca noble cede ante el espectro del indio común (y de las poblaciones indígenas de su propia tierra). A continuación anotaba que el espíritu de independencia "no podía ser muy vivo en un pueblo que no tenía arraigo alguno ["a people who had no interest (léase "stake") in the soil"] ni derechos personales que defender". El gobierno excesivo del imperio incaico no había permitido el desarrollo de un afán por la libertad. Por consiguiente, "la facilidad con que cedieron a los invasores (aun teniendo en consideración su inferioridad respectiva), indica una falta lamentable de aquel sentimiento de patriotismo que considera la vida como poca cosa comparada con la libertad" (Prescott 1847, I: 173; García Icazbalceta 1850, I: 187 [lib. 1, cap. 5]). Así, Prescott explica —o, mejor dicho, comenta— la derrota del imperio de los incas a través del carácter de sus ha-

14 Ver Charvat y Kraus (1943: CI-CXIII) para un resumen del ideario político de Prescott.

15 Es interesante notar que en su análisis de la caída de los incas, Porras Barrenechea (1935: 146) puso énfasis en una explicación parecida, especialmente en la descomposición del estado y en la relajación de las costumbres: "El final del Imperio de los Incas estaba decretado, no por el mando vacío de los oráculos, sino por el abandono de las normas esenciales de humanidad y de seriedad moral y de las fuerzas tradicionales" que habían contribuido a la grandeza de la civilización incaica.

bitantes, moldeado por el despotismo de sus reyes. Fueron, insiste, las deficiencias o los excesos de su propio sistema —no la superioridad de los invasores— las que llevaron al régimen incaico a su ruina inevitable.

Según el juicio de Prescott sobre las sociedades indígenas americanas, la ausencia de gobierno podía tener efectos tan malos como su exceso. Aquí Prescott contempla implícitamente a los pueblos indígenas de su propia tierra (que ve como pueblos sin líderes ni gobierno) al trazar una comparación entre los súbditos del Inca y los de los demás pueblos indígenas americanos: “Pero no debemos juzgar con demasiada dureza a los infelices naturales por haberse amedrentado ante la civilización del europeo”, porque bajo el dominio del Inca “el más infeliz del pueblo gozaba mayor suma de bienestar personal ... *que las mismas clases en otras naciones de América*”.¹⁶ Al referirse a los defectos del gobierno del Inca como “los de una legislación demasiado sutil y complicada”, agrega que éstos eran “sin duda *los que menos podía temerse encontrar entre los indígenas de América*” (Prescott 1847, I: 174; García Icazbalceta 1850, I: 188 [lib. 1, cap. 5]; subrayado mío). Así, la mirada de Prescott se mueve entre norte y sur —y entre pasado y presente— para comentar la caída de los Incas (e implícitamente la destrucción y el desplazamiento de los pueblos autóctonos de su propia tierra, desplazamientos merecidos y explicados por él, no por un exceso de leyes sino, como vimos, por su falta).

En última instancia, la admiración de Prescott por el imperio de los incas consistía en la capacidad del gobierno incaico para sacar “a las naciones extraviadas de las tinieblas de una grosera superstición y traerlos a gozar de los beneficios de un gobierno bien organizado”. Agrega que “esta era la ‘misión’ del Inca, para valernos de una frase favorita de hoy. También era ésta la ‘misión’ del conquistador cristiano que invadió el imperio de este mismo monarca Indio”. Termina esta reflexión advirtiendo que “a la historia toca decidir cuál de los dos la desempeñó con más fidelidad” (Prescott 1847, I: 85; García Icazbalceta 1850, I: 92 [lib. 1, cap. 2]). Aquí nuevamente vemos tres entidades: el imperio incaico, el estado colonial español en América y la joven república norteamericana. La introducción de los Estados Unidos se vislumbra en la referencia a la “misión” estatal (“para valernos de una frase favorita de hoy”, dice Prescott) y, como hemos visto, en la evaluación prescottiana del gobierno del imperio y el de los Estados Unidos como “los dos grandes experimentos” gubernamentales ensayados en “el teatro del Nuevo Mundo” (Prescott 1847, I: 172-73; García Icazbalceta 1850, I: 186 [lib. 1, cap. 5]).

Podemos anticipar cuál de los tres sistemas políticos —el despótico incaico, el absolutista español o el republicano norteamericano— debía premiar la historia. En estas reflexiones es más que evidente la esperanza de Prescott para la nueva república norteamericana: sometiendo a pueblos bárbaros indígenas, incorporando a los inmigrantes europeos, estableciendo la paz doméstica e integrando a todos los

¹⁶ Traducción y subrayado míos. El texto original dice: “But we must not judge too hardly of the unfortunate native, because he quailed before the civilization of the European”. Notamos que García Icazbalceta cambia la fuerte reacción afectiva del indio postulada por Prescott por el resultado del proceso de imposición cultural: “Pero no debemos juzgar con demasiada dureza a los infelices naturales por haber cedido al torrente de la civilización europea” (Prescott 1847, I: 173-74; García Icazbalceta 1850, I: 187-88 [lib. 1, cap. 5]).

ciudadanos bajo la influencia de “una misma religión [el protestantismo], un mismo idioma [el inglés] y un mismo gobierno [el republicano]”.

Este vuelo utópico, sin embargo, evoca el futuro norteamericano pero no el presente o el futuro de Latinoamérica, que brillan por su ausencia. ¿Dónde quedan los gobernantes de la época de la conquista, y dónde los indios y mestizos de la época inmediatamente posterior? Llama la atención el hecho de que Prescott haya elegido, para los grabados que adornan los dos tomos de su *Perú*, no los retratos del príncipe reinante y el capitán de la conquista, como hizo en su *Historia de la conquista de México* eligiendo a Moctezuma y Hernán Cortés, sino al capitán Francisco Pizarro y al presidente que derrotó a Gonzalo Pizarro y reestableció la paz, el licenciado Pedro de la Gasca.

Francisco Pizarro recibe un tratamiento sumamente negativo en manos de Prescott (ver Fig. 2).¹⁷ Aun peor es la comparación que hace entre Pizarro y Cortés: “Por lo que se advierte, Pizarro tuvo a la vista el ejemplo de su ilustre predecesor ... Pero siempre se quedó muy inferior a su modelo, porque a pesar del esfuerzo que muchas veces hacía para contenerse, su índole más áspera y su carácter más feroz le arrastraban con frecuencia a acciones tan opuestas a la buena política, que jamás se las habría permitido el Conquistador de Méjico” (Prescott 1847, I: 331; García Icazbalceta 1850, I: 374-75 [lib. 3, cap. 1]).

Quien sustituye a Francisco Pizarro en el papel de civilizador del Perú hispánico es el licenciado Pedro de la Gasca, presidente de la real audiencia entre 1546 y 1550 (Fig. 3).¹⁸ Éste “no era un hombre de ingenio, en el sentido común de la palabra”, pero tampoco era “uno de esos pequeños grandes hombres que pretenden ha-

17 Lohmann Villena (1959b: 10-11) explica este hecho ofreciendo tres razones: (1) la larga duración de la guerra conquistadora; (2) el triunfo de Pizarro sobre Atahualpa producido “tras un golpe inesperado, desprovisto de los brillantes colores de los combates contra los aztecas”; y (3) que Francisco Pizarro no tuvo “un medio apologético de sus actos como las *Cartas de relación* de Cortés”. En cuanto a la actitud negativa de Prescott hacia los conquistadores del Perú en general, Lohmann (1959b: 9) la caracteriza diciendo que los trata como a “unos bandidos que disputan el botín”. En efecto, agrega, los dos epígrafes estampados en la portada de la *Historia de la conquista del Perú* son “por todo extremo vejatorios” para la memoria de los conquistadores. El primero está tomado de Claudiano, *In Rufinum liber prior* (*Contra Rufino* [c. 396] lib. 1, v. 194): “Congestae cumulantur opes, orbisque rapinas [sic] Accipit”, que debe leerse: “Congestae cumulantur opes orbisque ruinas accipit una domus” (“Sus riquezas se acumulan amontonadas y una sola casa obtiene el botín del mundo”) (Claudio 1985: 20; 1993: 30, 149). El segundo es de la comedia de Lope de Vega, “El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón”: “So color de religion/van a buscar plata y oro/Del encubierto tesoro”. Así, Prescott revela su interpretación negativa de los protagonistas de la conquista en la misma portada de su obra. Para un estudio actualizado sobre los Pizarro en el Perú, véase el libro iluminador de Varón Gabai (1996), que destaca la dimensión empresarial de la conquista.

18 En cuanto a sus cualidades personales, Prescott (1847, I: 465-66; García Icazbalceta 1850, II: 442-43 [lib. 5, cap. 4]) caracteriza a Gasca de esta manera: “Era apacible, pero resuelto; intrépido por naturaleza, aunque prefería valerse de medios más suaves, como son los de la política. En sus gastos personales era frugal, y en los públicos económico. ... Era blando y aplacable, pero sabía tratar con rigor al delincuente contumaz; humilde en su porte, aunque se respetaba a sí propio como lo hace todo el que está bien convencido de la rectitud de sus intenciones. ... Escuchaba y seguía muchas veces las opiniones ajenas [sic]; pero en último resultado sabía tomar por sí una resolución”.

cerlo todo por sí mismos, persuadidos de que ningún otro podrá hacerlo mejor. Pero el presidente era un sagaz conocedor de los hombres” (Prescott 1847, I: 466-68; García Icazbalceta 1850, II: 443 [lib. 5, cap. 4]). De ahí su grandeza y mérito, según Prescott. En cuanto a su capacidad como líder (1847, I: 467; García Icazbalceta 1850, II: 444-45 [lib. 5, cap. 4]), la caracteriza de la siguiente manera:

“La cualidad más notable de su espíritu era su buen juicio que es el mejor equivalente del ingenio en un gobernador que tiene en su mano la suerte de sus semejantes y es todavía más necesario que el ingenio mismo. ... Ni malgastaba sus fuerzas en proyectos ilusorios de beneficencia, como Las Casas, ni tampoco autorizaba la conducta egoísta de los colonos. Sólo aspiraba a lo practicable: al mayor bien posible. Para llegar a su fin tenía a menos el valere del fraude o de la violencia. Fiaba el éxito a su facilidad en convencer a los demás, y la base de su poder fue la confianza que supo inspirar en su desinterés. En medio de las acostumbradas calumnias de los partidos, nunca tuvo cabida la menor sospecha contra la integridad de Gasca. No es maravilla que una virtud tan rara se mirase en el Perú con tanto aprecio”.

Si el lector conocedor de la época revolucionaria norteamericana tiene ya en mente la imagen popular de Jorge Washington como modelo (o gemelo) de este retrato, tiene razón. Prescott concluye su historia comparando al que pacificó al Perú en 1548 con el padre de la república norteamericana:

“Hay algunos hombres cuyo carácter ha sido tan admirablemente apropiado a la crisis en que han aparecido que no parece sino que la Providencia los destinó expresamente para aquel caso. Tal fue Washington en nuestro país, y Gasca en el Perú. Podemos figurarnos hombres dotados de cualidades más elevadas, a lo menos en la parte intelectual, que cualquiera de estos dos grandes hombres. Pero en la admirable aptitud de su carácter para vencer las dificultades de su posición, es decir, en la perfecta relación de los medios con el fin, está el secreto de su triunfo. Por eso pudo Gasca sofocar la revolución con tanta gloria, y Washington consumarla con mayor gloria todavía” (Prescott 1847, II: 467; García Icazbalceta 1850, II: 445 [lib. 5, cap. 4]).

El héroe más destacado del Nuevo Mundo no es el Bolívar ni el San Martín de la América Latina, sino el Jorge Washington de la anglosajona.

En cuanto a quiénes son los vencedores en la *Historia de la conquista del Perú*, tenemos que concluir que no son los españoles sino los propios paisanos de Prescott. Así surge, como una conclusión anticipada, en el primer capítulo del segundo libro de la obra. La idealización de la empresa colonialista norteamericana y la interpretación inversa de la española —nutrida en lecturas lascasianas del siglo XVI y en las de los filósofos De Pauw y Buffon del siglo XVIII— es explícita. Dice Prescott (1847, I: 192):

“What a contrast did these children of Southern Europe present to the Anglo-Saxon races who scattered themselves along the great northern division of the western hemisphere! For the principle of action with these latter [races] was not avarice, nor the more specious pretext of proselytism; but independence, —independence religious and political. To secure this, they were content to earn a bare subsistence by a life of frugality and toil. They asked nothing from the soil, but the reasonable returns of their own labor. No golden visions threw a deceitful halo around their path, and beckoned them onwards through seas of blood to the subversion of an unoffending dynasty. They were content with the slow but steady progress of their social polity.

They patiently endured the privations of the wilderness, watering the tree of liberty with their tears and with the sweat of their brow, till it took deep root in the land and sent up its branches high towards the heavens; while the communities of the neighbouring continent, shooting up into the sudden splendors of a tropical vegetation, exhibited, even in their prime, the sure symptoms of decay”.

García Icazbalceta, al igual que Fernández Cuesta, traduce que el contraste se da entre la raza del sur de Europa y la anglosajona.¹⁹ Al contrario, Mould de Pease (1985b: 30) aclara que “el contraste se ofrece a los ojos de los anglo-sajones, quienes son meros observadores de esta forma de conquista”. Sólo la traducción de Mould de Pease de este fragmento puntualiza justamente este aspecto, recalcando también la significativa identificación del autor con la perspectiva anglosajona, que se pierde en las versiones de Fernández Cuesta y García Icazbalceta:

¡Qué contraste presentaban estos hijos del sur de Europa ante las razas anglo-sajonas que se desperdigaron a lo largo de la gran división nortefía del hemisferio occidental! Puesto que el principio de acción de estos últimos no era la avaricia ni el pretexto más especioso del proselitismo, sino la independencia —independencia religiosa y política. Para asegurarla se contentaban con ganar una sencilla subsistencia mediante una vida de frugalidad y afanes. No pedían nada de la tierra, sino las razonables retribuciones de su propio trabajo. Ninguna visión dorada arrojó un halo ilusorio alrededor de su sendero, y los encaminó progresivamente a través de mares de sangre a la subversión de una dinastía inofensiva. Se contentaban con el lento pero constante progreso de su sistema social. Soportaron pacientemente las privaciones del desierto, regando el árbol de la libertad con sus lágrimas y el sudor de su frente, hasta que echó profundas raíces en la tierra y lanzó en alto sus ramas hacia los cielos; mientras las comunidades del continente vecino, disparándose hacia los súbitos esplendores de una vegetación tropical, exhibían aún en sus albores los síntomas seguros de decadencia (Mould de Pease 1985b: 29-30).

Este mismo texto motivó una crítica, entre otras que buscaban corregir la imagen que Prescott presenta de los conquistadores y de su empresa, que el traductor Fernández Cuesta agregó a su traducción (citado en Mould de Pease 1985b: 25-26):

Si la colonización española fue efímera porque no tenía más objeto que el oro ni más pretexto que el proselitismo, ¿qué será la dominación angloamericana de México, ya que no tiene pretexto siquiera, ni más que las minas de Potosí, el oro de las iglesias y los pingües territorios de California?.

Vemos ya la causa del descontento de Prescott con la traducción de Fernández Cuesta. Aparte de las deficiencias “mecánicas y literarias” de dicha traducción señaladas por él, Fernández Cuesta ha revelado, durante la guerra entre Estados Unidos y México a la cual se refiere en su nota, la vulnerabilidad de la posición de Prescott con respecto a la colonización y expansión anglosajonas. Parece que ésta fue

19 Fernández Cuesta traduce: “¡Qué contraste presentan estos hijos del mediodía de Europa con la raza anglo-sajona que se derramó por la gran división del Norte del hemisferio occidental!” García Icazbalceta escribe: “¡Qué contraste entre estos hijos del mediodía de Europa y las razas anglo-sajonas que se esparcieron por toda la parte septentrional del nuevo continente!” (citado en Mould de Pease 1985b: 28).

una crítica que Prescott oyó con poca frecuencia, prefiriendo contemplar el hemisferio norte como si fuera “una región deshabitada en tiempos de [William] Penn”, como dice Mould de Pease (1985b: 30).

Traductores aparte, la crítica que hacen muchas veces los lectores se formula en silencio. Esto se revela en el ejemplar que manejo de la primera edición de la *Historia de la conquista del Perú*, en el texto arriba citado, donde Prescott (1847, I: 192) escribe en referencia a las “razas anglosajonas”: “They asked nothing from the soil, but the reasonable returns of their own labor. No golden visions threw a deceitful halo around their path, and beckoned them onwards through seas of blood to the subversion of an unoffending dynasty”. Algún lector —obviamente muchas décadas atrás a juzgar por su letra— puso un asterisco en la palabra “dynasty” y agregó, al pie de la página: “Were there no Indians to rob & plunder of their lands & rights?”²⁰

Si volvemos una vez más a la caracterización que Prescott hizo del imperio de los incas, quizás es su elogio de la conquista justa y civilizadora, nutrido en sus lecturas del Inca Garcilaso, lo que le permite postular la idealización de la violenta agresividad norteamericana, desplegada aquellos mismos años en la guerra con México y en la política de guerra y reubicación de los pueblos indígenas en los territorios norteamericanos. Los incas —y los estadounidenses, en esa segunda lectura “secreta” de las fuentes (Prescott 1847, I: 14; García Icazbalceta 1850, I: 13 [lib. 1, cap. 1]) — “según se iban robusteciendo, se apoyaban algo más en la fuerza; y avanzando siempre bajo los mismo caritativos pretextos [sic] que habían usado sus predecesores, proclamaban paz y civilización con la punta de la espada”.

Bibliografía

Fuentes impresas

Claudiano 1985, 1993 [s. IV].
García Icazbalceta y Prescott 1984.

Fuentes secundarias

Charvat y Kraus 1943.
Gardiner 1958.
Kagan 1998.
Lohmann Villena 1959a, 1959b.
Mould de Pease 1985b.
Pease G.Y. 1981b, 1995a.
Porrás Barrenechea 1935, 1963 [1954], 1969 [1951], 1986 [1962].
Prescott 1843, 1847, 1847-48, 1850, 1925.
Ticknor 1864.
Varón Gabai 1996.

20 “No había”, preguntó retóricamente, “[en nuestros territorios norteros], indios que robar y despojar de sus tierras y derechos?”.

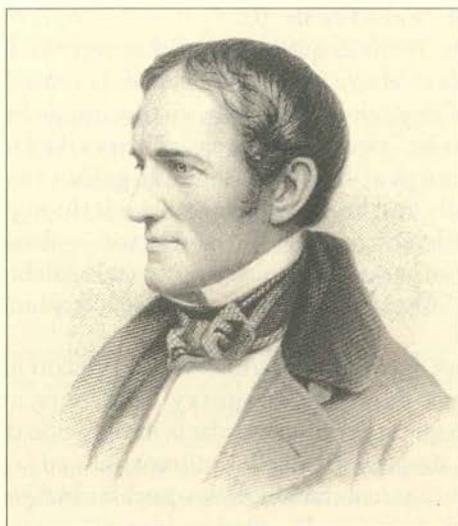


Fig. 1. El retrato de William Hickling Prescott, que aparece en su biografía de 1864 (Ticknor).



Fig. 2. El grabado que representa a Francisco Pizarro, incluido en la primera edición de la *Historia de la conquista del Perú* (1847).



Fig. 3. Don Pedro de la Gasca, tal como aparece en la *Historia de la conquista del Perú* (1847).

De bibliotecas y experiencias personales: Ephraim George Squier y los orígenes del coleccionismo peruano

...circunstancias inexorables, ocupaciones absorbentes y las mil vicisitudes que nos convierten en lo que somos y que a menudo impiden que lleguemos a ser lo que podríamos haber sido se interpusieron para frustrar mis esperanzas y aspiraciones...

E.G. Squier

ESTO DIJO —APARENTEMENTE— Ephraim George Squier (1821-1888) en la introducción a su libro sobre el Perú, que debía completar sus estudios y publicaciones sobre los antiguos habitantes de América, así como sus propuestas de inversiones y negocios dentro del expansionismo político y económico decimonónico de los Estados Unidos de América.¹ Por esta razón estuvo en el Perú entre 1862 y 1863, relacionándose con los peruanos por su función diplomática y su investigación sobre el mundo andino prehispánico. A su regreso a los EE.UU., escribió cartas, artículos, ponencias y un libro, y dio conferencias y charlas, entre otras formas de pre-

1 Franklin Pease G.Y. (1939-1999), mi esposo desde el 30 de diciembre de 1965, siempre me alentó a que “hiciera un libro” de mi tesis de bachillerato en humanidades (1981, 1983, 1985a, 1986, 1997) y yo nunca llegué a hacerlo por razones personales e intrincadas que ahora deberé explicarme a mi misma y a la comunidad académica, para hacer que nuestra biblioteca y archivo se transforme en una colección bibliográfica y documental, y sea el núcleo desde el cual la obra intelectual de Franklin siga proyectándose sobre la información, el conocimiento y la reflexión filosófica que emana del mundo andino. Aquí uso deliberadamente la palabra “colección”, para aludir a un conjunto de libros reunidos conjuntamente con otros materiales con un mismo fin que no necesariamente es artístico, que bien puede ser de investigación y conocimiento, como es la “Colección Pease”.

Estas explicaciones están en la intersección de la historia oral y la historia escrita; en el caso de Squier su reflexión filosófica omite la información y el conocimiento que engarza su obra y vida, es decir, no informa a sus lectores sobre el traumático juicio de divorcio que le abriera su esposa mientras aún se encontraba en el Perú. Esta situación personal lo llevó a la depresión emocional y a los 42 años de edad se apartó para siempre del trabajo intelectual y empresarial; más aún, en su testamento puso las condiciones para que la biblioteca y el archivo que sustentaba su obra se desperdigara.

sentación para informar tanto sobre sus investigaciones y hallazgos arqueológicos, como sobre sus incidentes de viaje en los Andes hispanoperuanos. Estos últimos constituyen observaciones antropológicas que hoy llevan al estudio bilateral de los Andes, desde la perspectiva aquí esbozada para una mejor comprensión del coleccionismo peruano en los Estados Unidos.

En la segunda mitad del siglo IX este país tuvo una guerra civil (1861-65) —parte de este lapso lo pasó Squier en los Andes— e inició un periodo conocido como de la Reconstrucción, que asumió profundamente dividido en Norte y Sur, así como en blancos y negros, republicanos y demócratas, y que terminó en 1877. Durante la Reconstrucción el Norte ocupó militarmente al Sur, prevaleció la corrupción política, los antiguos esclavos no alcanzaron el ejercicio pleno de sus derechos civiles, y los empresarios (John D. Rockefeller, Andrew Carnegie, Andrew Mellon, J.P. Morgan) le dieron forma a la era industrial y al coleccionismo. En este lapso se tomaron las decisiones personales sobre la valoración y la valuación de la biblioteca, el archivo y la colección de bienes culturales precolombinos de E.G. Squier y, como veremos más adelante, su hermano optó por su preservación y no por su conservación, una clara distinción de ambos términos que a menudo se usan como sinónimos. Estas decisiones personales de sus herederos colaterales, tomadas en Nueva York para costear los gastos de su manutención, desperdiguaron dichos materiales en repositorios seguros pero distantes entre sí, dificultando su uso subsiguiente por los americanistas (Unger 1978; Schultz 1997).

Squier no fue el primer extranjero —ni tampoco el último— en formar una “colección de antigüedades” que llevar a casa, pero su testimonio sobre cómo se las arregló para ensamblarla y complementar sus investigaciones arqueológicas con

Este es un precedente importante a considerar ahora que debo tomar decisiones personales con respecto a la preservación o conservación de la biblioteca y el archivo que documentan el engrace entre la Historia y la Vida que llevó a Franklin del Perú prehispánico hasta los tiempos más recientes, tal como lo ha planteado ya José de la Puente Brunke en su presentación como segundo director de *Histórica*, en el número dedicado a su homenaje (2000). Estas primeras elaboraciones personales sobre las fuentes del trabajo de Franklin deben engarzarse con análogas tareas personales emprendidas por historiadores en todas partes del mundo, como lo evidencian estas palabras de Wm. Roger Louis (2001: 15) como presidente de la American Historical Association:

Recientemente ofrecí una charla autobiográfica sobre los historiadores que he conocido. Estaba reticente a hacerlo, no tanto por falsa modestia, más bien era porque creía que no le interesaría a nadie. Entonces se me pidió una versión revisada de la charla para *Perspectives*. Otra vez me sentí reticente, esta vez porque dicho ensayo podría sentar precedentes para que los futuros presidentes revelaran algo de sí mismos. Luego de reflexionar, decidí seguir adelante, aunque fuera sólo para causar la misma sensación de inquietud en los futuros presidentes...

La inquietud por las razones y los hechos de la vida humana es la motivación que alienta el trabajo de los historiadores, tal como me enseñó Franklin en nuestra cotidianeidad, y siguiendo sus enseñanzas —pero consciente de que su aplicación intercultural en la elaboración del conocimiento histórico entre nosotros es ahora de mi sola responsabilidad—, presento aquí la continuidad de este elaborar sobre la información y el conocimiento histórico, para reflexionar y tomar decisiones sobre la propia vida, en este caso asegurar la unidad de nuestra biblioteca-archivo y su paso a la siguiente generación de historiadores.

sus observaciones antropológicas de los lugareños, es uno de los trabajos más completos para el estudio del paso de la ancestral “huaquería” en los “cementeros de los gentiles” o “ruinas”, a la depredación de los “sitios arqueológicos”. Las edificaciones prehispánicas que sobrevivieron a la conquista han recibido distintas denominaciones a lo largo de la historia del Perú: huacas, gentilares, cementeros de gentiles, ruinas, pirámides truncas, sitios arqueológicos, alijos o repositorios arqueológicos, y demás términos afines que sirven para referirse a los lugares donde los antiguos peruanos sepultaron a sus muertos, junto con la parafernalia que hoy nos permite conocer su vida y su tiempo (Ravines, ed., 1970; Bonavia 1991; Zevallos Quiñones 1994; Klarén 2000). Los anglo-parlantes (entre quienes ya se encontraban los estadounidenses) definieron la arqueología —que para algunos estudiosos europeos se inicia hurgando sin mayor orden y concierto en el Egipto de los faraones— hacia 1837 como la ciencia para el estudio de los testimonios materiales de la humanidad. Este desenvolvimiento de la mentalidad occidental decimonónica es clave para explicar el paso de la huaquería a la arqueología. Sin embargo, aún no se le comprende plenamente entre nosotros para la recuperación histórica de aquellos personajes del antiguo Perú enterrados con las pertenencias que simbolizaban su rango, poder, actividad religiosa, política o militar.

Squier escribió para los anglo-parlantes que viajan por el mundo mientras leen en su silla favorita y en casa; estos lectores podían ser tanto académicos como empresarios o inversionistas cuyos intereses profesionales incluían la historia de los pueblos aborígenes de América. Squier describe cómo se relacionó con los lugareños, personas que ignoraban la importancia de cuidar los testimonios materiales —los bienes culturales/obras de arte— que daban cuenta de su magnífico pasado. Estas descripciones están cargadas de juicios de valor sumamente negativos, ya sea para los limeños descendientes del *ancien régime* que lo invitaban a comer, o para los arrieros que según él siempre querían estafar a los viajeros. Hizo estos juicios de valor —quizás— porque ya había decidido no volver al Perú, pero es evidente que tampoco consideró a los peruanos en general como sus posibles lectores a largo plazo. Este enfoque antropológico sin distinción del origen étnico, ni de la condición social y/o económica de la población local, hace que su libro sea una fuente importante para el estudio de los orígenes del coleccionismo peruano.

Squier fue el primero en llevarse consigo

“...más de cuatrocientos planos, secciones y elevaciones, otros tantos dibujos y croquis, un gran número de fotografías y una colección considerable de obras de arte e industria. Este volumen incluirá una selección de los más importantes e interesantes, con los cuales el estudioso tendrá poco que desear con respecto a la arqueología peruana en la medida en que su elucidación dependa de los monumentos del país” (Squier 1976: 2-3).

En consecuencia, aquellos testimonios y materiales aún manuscritos que no llegó a incluir en dicho libro tienen ahora renovada importancia para estudiar el desenvolvimiento de la arqueología peruana, y porque los investigadores estadounidenses todavía no incorporan a su trabajo peruano el *Código de ética* de la Sociedad de Arqueología Americana. Esta es una condición indispensable para sustentar el trabajo científico en equipo entre investigadores peruanos y estadouni-

denses que debe darse por razones muy concretas, puesto que es un requisito para que estos últimos obtengan sus permisos de excavación (Mould de Pease 2000a: 749-51). Las observaciones antropológicas de Squier sobre la forma en que la sociedad peruana de sus tiempos, en general, usaba su herencia cultural, sigue siendo la mejor argumentación para quienes asumen que la descontextualización de los bienes culturales es inevitable. Al mismo tiempo, su obra generó de inmediato —y todavía lo hace— una posición local que opta por la conservación. Aquí, la preservación de los bienes culturales muebles significa el retiro de dichos testimonios de sus respectivos contextos históricos monumentales, aun cuando se pierda información, dado que los habitantes actuales de dicho lugar son incapaces de cuidarlos e incorporarlos a su vida cotidiana sin destruirlos totalmente. Hiram Bingham (1876-1956) es el más representativo de los seguidores de la propuesta preservacionista para el legado cultural peruano, como se puede comprobar a través del estudio de la historia inmediata de Machu Picchu. Bingham es el más representativo seguidor de las observaciones antropológicas y preservacionistas de Squier puesto que aplicó su estrategia para negociar con las autoridades políticas peruanas para explorar, excavar y exportar bienes culturales prehispánicos, y para no dejar copia alguna en el Perú de los informes de sus trabajos de campo y sus correspondientes fotografías y planos (Mould de Pease 2000b: 133-47).

A pesar de no ser sus herederos, los hijos de Bingham se encargaron de terminar la instalación de su biblioteca, archivo y colecciones en la Sterling Library y el Peabody Museum of Natural History de la Universidad de Yale (John H. Rowe, comunicación personal). El hecho de que la documentación pertinente a la vida y obra del descubridor científico de Machu Picchu se conserva unida, facilitó mi trabajo para documentar la incorporación de este Santuario Histórico de la Humanidad a la historia peruana del siglo XX. El uso que pude hacer de los papeles de Bingham, facilitado por una excelente clasificación, es en consecuencia un precedente válido a seguir para la conservación y el uso de la biblioteca y el archivo de Franklin. Esta documentación —complementada con la biografía escrita por el tercero de los siete hijos de Bingham— me permitió vislumbrar cómo las conflictivas relaciones humanas de este personaje dentro del ámbito académico de una de las universidades más prestigiosas de los Estados Unidos, postergó el uso de este material documental en detrimento del conocimiento histórico de Machu Picchu (Bingham 1987: 293).

Los criterios del coleccionismo estadounidense que se inicia en el siglo XIX y se extiende hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, incluyen también la formación de las bibliotecas y archivos concomitantes. El destino de estos materiales bibliográficos y documentales fue ciertamente previsto en el testamento de los coleccionistas, ya que estaba íntimamente ligado a su vida, como sucedió con los multimillonarios neoyorquinos Robert Hoe III y Pierpont Morgan. El primero dispuso la venta de los libros y manuscritos raros que había reunido durante cincuenta años; hoy su nombre se asocia a la disgregación de la información. El segundo tomó provisiones para que su residencia, construida para albergar su colección de libros y manuscritos raros, se conservara, incrementara y fuera usada por estudiosos y el público en general. Hoy su nombre perdura en la imaginación internacional asociado a los servicios que este empresario ferrocarrilero aportó al co-

nocimiento de la humanidad (Schultz 1997: 44-46). Éste es también un válido precedente del papel que el dinero juega en la conservación y uso de las colecciones documentales, que debo tener en cuenta al estudiar las bibliotecas privadas especializadas en el mundo andino y las experiencias personales, para así encontrar la fórmula que permita garantizar la unidad de la colección de libros y documentos reunidos por Franklin, y cuya disgregación debo ahora evitar (véase la nota 4).

Los países que abastecían —que abastecen— al coleccionismo estadounidense reaccionaron de distintas maneras a las nuevas formas que tomaba la disgregación de su patrimonio nacional. Entre nosotros, fue con la creación del Instituto Histórico del Perú (1905) —luego la Academia Nacional de la Historia— que se institucionalizó la conservación de los bienes culturales muebles e inmuebles. En su sesión inaugural Eugenio Larrabure y Unanue (1844-1916), su primer presidente, describió elocuentemente la impunidad con la que cualquier extranjero contrataba una cuadrilla de peones y arrancaba a las huacas las momias y su ajuar funerario, para no dejar sino recuerdos de su paso por el país (1906). Aunque no cita la obra peruanista de Squier, éste era un caso que sustentaba su descripción. Larrabure era ya consciente de que los métodos de investigación arqueológica, antropológica e histórica, similares a los utilizados por Squier, frenaban toda posibilidad peruana de desarrollar habilidades nacionales de administración cultural. A lo largo del siglo XX se fue perdiendo entre nosotros este lúcido e incipiente entendimiento de las diferencias entre preservar y conservar, hasta que —en la década de 1990— el Perú fue incapaz de incorporarse de manera eficiente y eficaz al desarrollo de la noción internacional de administración de bienes culturales muebles e inmuebles que ya está vigente en otros países andinos (UNESCO 1997a). En este periodo, que se inicia con la caída de Berlín, la llamada globalización creó condiciones internacionales favorables para que los países prósperos se preocuparan por la rápida destrucción del patrimonio cultural y natural de la humanidad, en las áreas en vías de occidentalización (UNESCO 1997b).

La argumentación preservacionista proporciona una justificación válida para la ética del colonialismo de las grandes potencias, que se intensifica con el expansionismo económico de la Revolución Industrial a las convenciones de la UNESCO de 1970 para los bienes muebles, y de 1972 para los inmuebles. Estas convenciones, cuyos orígenes yacen en la devastación de las ciudades europeas después de la Segunda Guerra Mundial, otorgan especial énfasis a la conservación de los bienes culturales *in situ*, al renovar los argumentos para que los testimonios materiales del pasado sean incorporados a la vida cotidiana actual, al margen de la continuidad étnica. Esta era una nueva manera de sustentar el respeto por el contenido histórico y su relación con el espacio geográfico.

Preservación y conservación a menudo se toman como sinónimos, tanto en los países prósperos como en los empobrecidos, por lo que cada vez es más apremiante esclarecer ideas, conceptos, principios y criterios en el ámbito internacional, desde distintos enfoques nacionales, para así cuidar la herencia cultural de la humanidad (The Getty Institute of Conservation 2000: 3). Desde esta perspectiva histórica, se considera aquí que “conservación” es un término más amplio y comprensivo, y en permanente replanteamiento interdisciplinario en el marco de la mentalidad occidental, desde la pesquisa académica y la investigación histórica, hasta el diseño de

una política de intervención técnica (que los estadounidenses definen como preservación histórica). En cambio, "preservación" es una palabra que alude a la remoción que se hace de un bien cultural de su contexto histórico para así evitar su eventual destrucción, dada la condición de deterioro ético de su sociedad creadora. Este es un esfuerzo por alcanzar una comprensión intercultural para explicar por qué razón aún no logramos transformar el uso común que se hace del término conservación —paradójicamente más frecuente entre nosotros que preservación— en una noción de administración cultural conducente a un uso moderno de nuestra herencia hispano-andina.

Esta aproximación a la formación de colecciones de bienes culturales prehispánicos dentro y fuera del Perú —que incluye bibliotecas y archivos— a partir de la obra peruana de Squier, quiere incentivar la reflexión en torno a su legado intelectual y su gravitación actual. La biblioteca, sus documentos personales —sus cartas específicamente—, así como los manuscritos de los documentos que hizo copiar en archivos europeos y la colección de objetos precolombinos que armó para sustentar sus trabajos sobre América del Norte, Centro y Sur, debieron venderse para costear los gastos ocasionados por su enfermedad mental, según su testamento del 30 de julio de 1873. Allí especificó que sus materiales debían salir por lotes temáticos; por ejemplo, que todos los libros, manuscritos y objetos relativos al Perú debían venderse en bloque. Sin embargo, actualmente pueden encontrarse testimonios peruanistas provenientes de su biblioteca-archivo en la Sociedad Histórica de Nueva York, en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de América, en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de Berkeley, California, en las universidades de Tulane y Nueva Orleans, y en la Biblioteca Nacional de Lima. En esta última se encuentran parte de sus apuntes de su viaje andino que no fueron incluidos en su libro sobre los incas. Ésta es una omisión importante, ya que ellos muestran que Squier hizo un tratamiento más amplio de Bolivia, sus habitantes y hombre prominentes, por lo que surgen preguntas tales como: ¿no se incluyeron porque se vendieron antes de la publicación? ¿O fue por descuido o interés de alguno de sus "editores"? En la Biblioteca Pública de Nueva York se encuentran las copias manuscritas de Lope de Atienza, Francisco de Ávila, Juan de Betanzos y Pedro Cieza de León hechas por encargo de Squier (comunicación personal de Nicnór Domínguez, quien recogió estos datos en noviembre de 1999). A mediados de la década de 1980, Franklin trabajó en la Biblioteca Pública de Nueva York, donde consultó estas copias cuyos originales están en la Biblioteca Real de Madrid, como lo consigna en *Las crónicas y los Andes* (1995a). Squier hizo copiar estos documentos en 1868 a través del diplomático español Pascual de Gayangos —a quien debió conocer por medio de William Prescott—, ya que por aquel entonces no estaba permitido a los investigadores extranjeros copiar documentos en bibliotecas y archivos españoles. Los textos impresos y manuscritos que contribuyeron a dar forma a la obra americanista de Squier, que están ahora en distintos repositorios, se encuentran en excelentes condiciones de preservación. A la luz de los principios y criterios conservacionistas actuales, esta situación lleva a proponer que el desperdigamiento de los documentos, así como la depresión emocional, son causas para explicarse por qué aún no hay un estudio global sobre su trabajo integrador y trascendente para América del Norte, Centro y Sur. Concretamente, para la

cionistas, que comienzan por tener conciencia de su volumen y que lleva a considerar su eventual instalación física en el nuevo local de la Biblioteca Nacional del Perú, en construcción desde 1995. Estas decisiones las debo tomar teniendo en cuenta que Franklin escribió: "A mi esposa, Mariana, le debo no solamente el aliento, sino su experiencia y sensibilidad para los tiempos recientes de vida del Perú" (Pease G.Y. 1993a: VIII; véase la nota 4).

En la comunidad de investigadores de los Andes hay un genuino interés por apoyar la continuidad de los estudios andinos mediante la formación de la Colección Pease para la Historia Andina del Perú. Este interés se inició con la muerte de Franklin a través de los medios de comunicación masivos, los boletines y panfletos especializados en el estudio de la historia de universidades peruanas y extranjeras. Hoy, estas publicaciones breves y marginales a los serios problemas políticos del Perú en el periodo 1999-2000, constituyen un singular ejemplo de los valores humanos que los peruanos resaltan en su compatriota, conjunta y paralelamente con las observaciones de los peruanistas sobre el mismo personaje, es decir Franklin. Estos recortes de periódicos, páginas sueltas con textos llegados por correo electrónico o impresos de Internet están aún por clasificar en nuestro archivo al lado de obras intelectuales impresionantes, como el estudio de Alfredo Moreno Cebrián dedicado al Dr. Félix Denegri Luna y Franklin, fallecidos con un año de diferencia (2000). Este dato resulta pertinente porque muy poco antes de su muerte, el Dr. Denegri (1915-1998), conjuntamente con la Universidad Católica, tomó previsiones para la conservación y uso de su biblioteca. Ésta era centro de reunión de peruanos y peruanistas interesados en nuestra historia, por lo que dichas previsiones incluían la "puesta en valor" de su colección de libros, es decir, propiciar el diálogo y las actividades en torno a ellos. Valga el siguiente ejemplo para ilustrar este "diálogo y actividades".

Félix Denegri tenía en su poder una copia de la traducción que don Raúl Porras Barrenechea mandase hacer del libro peruanista de Squier. Siendo amigo de Frances Caughlin, agregada cultural a la Embajada de los EE.UU. en Lima, además de estar bien relacionado con los libreros bolivianos, logró hacer posible su publicación y circulación en castellano con motivo del bicentenario de la independencia estadounidense (1976). Su ejemplar de la primera edición estadounidense ciertamente sirvió para reproducir los hermosos grabados de la obra peruanista de Squier en la versión andina. La Biblioteca Denegri estaba a disposición de investigadores locales y foráneos, dentro de su propia casa. Actualmente es preservada como la Colección Denegri en la Universidad Católica, y sólo puedo decir que una presentación detallada de esta transformación sería una buena contribución para cuidar tanto de las bibliotecas personales como de las bibliotecas universitarias.

En ese ambiente me percaté de que Squier era un extranjero interesado en el antiguo Perú, que para completar su visión de la América precolombina pasó año y medio entre nosotros como diplomático, comisionado para solucionar los conflictos surgidos entre peruanos y estadounidenses por la explotación guanera. Luego me percaté de que en su comisión gubernamental se puntualizaba de manera sobresaliente que debía contar con tiempo suficiente para investigar las antigüedades prehispánicas de los Andes, entre 1863 y 1865, como parte del servicio exterior a los EE.UU. La tarea de su contraparte local Santiago Távara y Andrade

(1790-1874), mi tío tatarabuelo, no fue conceptualizada y descrita para articular sus actividades profesionales con su tarea intelectual, al servicio de los intereses del Perú aun cuando ello se puede inferir, ya que acababa de ser nombrado director-fundador del Archivo Nacional del Perú. Ahora creo que su principal coincidencia es que ambos se sentían mal remunerados por sus respectivos gobiernos (Mould de Pease 1985a). También creo que a lo largo del siglo XX, la confluencia de coincidencias y discrepancias entre los peruanos y los peruanistas en la investigación arqueológica, histórica y antropológica sobre el mundo andino se ha vuelto bastante más compleja, conforme se avanza hacia una mejor definición de la etnohistoria entre nosotros. A comienzos del siglo XXI, éste es el más sólido asidero intelectual para conservar sus respectivas bibliotecas y archivos, con su propia identidad, en universidades e instituciones afines, ya sean públicas o privadas, tanto en el Perú como en el extranjero. En consecuencia, ahora debo continuar —en la medida de mis posibilidades— el trabajo iniciado por Franklin para identificar las bases teóricas, metodológicas y documentales conducentes a buscar identificar formas para pasar de la historia oral a la historia escrita, para así promover concertadamente la investigación interdisciplinaria sobre el pasado, presente y futuro de los Andes en general, y del Perú en particular. Nicanor Domínguez, uno de los alumnos más jóvenes de Franklin, y Elsa Ramírez de Zamalloa, quien ingresara a la Universidad Católica con él en 1958, han sido válidos interlocutores para iniciar aquí este seguimiento historiográfico.

Squier asumió que la finalidad de su comisión era expandir la interpretación histórica y ética de William H. Prescott de la conquista de la América indígena, muy especialmente del saqueo y vandalismo del patrimonio cultural andino por los españoles y sus descendientes, desde el siglo XVI en adelante. Hombre inquieto y versátil, había decidido tempranamente que debía hacerse presente en el estudio de la América precolombina. Franklin Pease G.Y. explicó y proyectó sobre su propio trabajo el aspecto peruanista de esta obra, en los siguientes términos:

“Se diferencia de otros viajeros de aquellos tiempos por la abundante información bibliográfica previa que disponía. Manejaba muy bien las crónicas andinas ya editadas en esa época; con posterioridad a su periplo andino, intentó organizar la edición de una importante colección documental que incluiría una serie de crónicas; no llegó a llevar a cabo su proyecto, durante una estada europea concretó la copia de algunas de ellas, manuscritas en los archivos, remitiendo una al historiador peruano, Mariano Felipe Paz Soldán. Esta la publicó bajo el título de *Relación de todo lo sucedido en la provincia del Pirú desde que Blasco Núñez Vela fue enviado por S.M. a ser visorrey della...* (Lima 1870). Durante largo tiempo el texto se atribuyó a un borrador de la obra del cronista Agustín de Zárate; hoy se piensa que su autor pudo ser Rodrigo Lozano, un conquistador que vivió en Trujillo y fue informante del citado Zárate” (Pease 1993a: 812; 1995a: 167; Mould de Pease 1981: 109, n. 70).

Este dato lo obtuvo Franklin mientras revisaba la información sobre Squier que yo presentaba para escribir mi tesis; dada su probada minuciosidad, el dato preciso sobre la correspondencia entre éste y Mariano Felipe Paz Soldán debe estar entre sus papeles. En el estado actual de nuestra biblioteca-archivo considero pertinente no removerlos, puesto que su conservación y uso debe ser primero sistematizada por profesionales de la bibliotecología y la archivística. El Dr. Guillermo Loh-

mann Villena y la Sra. Mercedes de las Casas de Roselló han dado continuidad a este aspecto del trabajo de Franklin preparando una nueva edición de esta *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela pasó por él*, para su publicación por el Fondo Editorial de la Universidad Católica, del cual fue su primer gerente entre 1973 y 1980.

En el siglo XIX los peruanistas de habla inglesa, muchos de ellos lectores de Prescott e incipientes arqueólogos, comenzaron a visitar el Perú y a formar colecciones de objetos de metal, de madera y de plumas, de ceramios de textiles y demás afines, en nombre de la ciencia y el conocimiento. Aun cuando los libros de Prescott fueron traducidos de inmediato en España y México (1848-49), muy pocos ejemplares llegaron al Perú en estos primeros momentos de apertura nacional al expansionismo anglo-parlante. Raúl Porras Barrenechea (1897-1960) fue el primer historiador peruano en estudiar en profundidad la obra de Prescott para confrontarla con la perspectiva de la conquista de los pueblos de habla hispana. En el estado actual del trabajo interdisciplinario y bilateral, la brecha entre los investigadores peruanos y los peruanistas todavía es demasiado amplia y profunda. Debido a ella, algunos argumentan en términos históricos, éticos y legales, que la única forma de cuidar el patrimonio cultural andino es preservarlo en colecciones privadas y públicas —de preferencia— en los países prósperos. Optar por la preservación antes que por la conservación, o por el costoso desarrollo local de la administración de los recursos culturales, es una actitud ética ante el pasado arraigada en los usos del expansionismo económico y cultural decimonónico.²

- 2 Los esfuerzos intelectuales de John V. Murra por poner al mundo hispano-andino peruano en las intersecciones culturales de la Historia de Occidente, cautivaron tempranamente a Franklin Pease G.Y., quien asentó su trabajo de historiador en el permanente ejercicio de plantearse nuevos interrogantes desde la perspectiva del mundo andino, dentro de la Historia del Perú. En 1967 Murra publicó el primer volumen de la visita hecha a Huánuco por Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562, y en 1972 el segundo volumen. Estos materiales contribuyeron bastante a que en los siguientes treinta años, Franklin encontrara, estudiara y difundiera la vida andina dentro del orden colonial, más aún a que buscara y encontrara una manera de auscultar la era republicana desde la perspectiva andina. Se dedicó a hacer la historia de los hombres andinos como agentes activos dentro de un mundo intercultural cada vez más diverso, más vasto y complejo. Así, trabajaba entre la etnohistoria y la historia andina a través de la documentación administrativa colonial generada por los curacas de Tacna, las visitas a Chucuito, o de las crónicas escritas por Domingo de Santo Tomás o Polo de Ondegardo, que constantemente le abrían nuevas perspectivas (Castro, Aldunate e Hidalgo 2000: 131). Así reunió y procesó mucha de esta información con amigos y estudiantes, pero todavía queda bastante material por procesar.

Murra también introdujo entre nosotros las primeras nociones conservacionistas para cuidar los derechos culturales de las minorías del mundo hispanoandino, como ocurrió con la microfilmación de la visita de Huánuco en Lima y con la recuperación de los textiles de Coroma, en Bolivia (Castro, Aldunate e Hidalgo 2000: 112, 219). Su estilo directo, franco y sin convencionalismos sociales escandalizó a muchos hispanoandinos, a otros nos dio un derrotero a seguir para el uso de nuestro patrimonio cultural.

En la década de 1980, Murra estuvo en Europa y varios países andinos, buscando un lugar donde pasar sus años de retiro; finalmente se decidió a permanecer en Ithaca, pequeño pueblo al norte de Nueva York, sede de la Universidad de Cornell, donde había ejercido la docencia. En la

En este sentido, hay que tener presente que UNESCO fue creada para revertir esta actitud ética en la esfera internacional y que, como era previsible, ello generó de inmediato un intenso rechazo entre los preservacionistas, entre quienes destacan el abogado J.J. Merryman y el historiador del arte A. Elsen, ambos profesores de la Universidad de Stanford en EE.UU. (Merryman y Elsen 1987). Siguiendo las enseñanzas de Franklin, cuando el Congreso de la República me propuso ampliar mi contribución a la publicación de las actas del conversatorio sobre patrimonio cultural del Perú preparé una bibliografía que contribuyera a un mejor entendimiento de por qué en nuestro país aún no hay una amplia difusión del mandato de UNESCO (Mould de Pease 2000a).

Franklin Pease G.Y. entendió de inmediato las causas de este debate y cuando, a comienzos de la década de 1980, UNESCO le propuso participar en el largo y complejo proceso de contribuir tanto a la redacción de la *Historia de la Humani-*

década de 1990 se dedicó a desintegrar su biblioteca y archivo para formar breves colecciones especializadas sobre los temas que había trabajado y enviarlas —ya fuera mediante venta o donación— a aquellos lugares donde hubiese gente joven que se interesara por esos temas. En mayo de 2000 estuvo en Lima y entregó al Instituto de Estudios Andinos un lote de cartas que le escribiera José María Arguedas; luego retornó más material proveniente de nuestro país. Esta documentación ciertamente incluye las cartas cursadas con Franklin durante treinta años.

Los discípulos y colegas de Murra (quizás también sus detractores) han hecho sus propias interpretaciones de sus actitudes andinas conservacionistas en contraposición con las actitudes preservacionistas, tal como se exponen aquí. Para mí —que espero haber entendido su prédica, porque fue tema recurrente en la conversación con mi esposo—, hacer la historia de la conservación y el uso del patrimonio andino arraiga y se desenvuelve en la manera en que Franklin conjugaba, más allá de la obra de John, las relaciones entre historia, antropología, arqueología y conservación cultural dentro de la vida cotidiana del Perú de nuestros días.

En este contexto es apropiado recordar la manera en que John Murra llamaba la atención sobre cómo Toribio Mejía Xesspe (1896-1983) conservaba y usaba el legado intelectual de Julio C. Tello (1880-1947), a menudo en contra de las propias expectativas de la misma familia de Tello. Ésta objetaba que Mejía apareciera como coautor de los informes arqueológicos que Tello había dejado inconclusos y que aquel seguía publicando. Para Murra, el proceder de Mejía Xesspe era correcto ya que en el testamento de Tello figuraba, conjuntamente con Rebeca Carrión Cachot (1907-1960), como encargado de dar continuidad a su obra. Consecuentemente, por sugerencia de Murra, el testamento de Tello se publicó en *Histórica* y así se pudieron difundir las previsiones que éste tomó sobre la continuidad de su trabajo arqueológico (1983). Dar continuidad a este aspecto de la historiografía peruana requiere —creo— citar aquí las palabras de Mejía Xesspe (1972: 123-24) en homenaje a su maestro:

¿Qué pensó Tello acerca del destino de su archivo? El caudal de conocimientos adquiridos durante medio siglo en el campo antropológico del país fue almacenado, con avaricia sin igual, con la única finalidad de servir a los intereses de sus energías físicas y mentales para disfrutarlo algún día en el ambiente de tranquilidad que ofrece el descanso de la tarea cumplida. Al respecto nos decía: 'las colecciones arqueológicas del Museo y los papeles de mi archivo son oro en polvo, cuyo valor intrínseco no se compara con nada'; 'llegará un día en que me ponga a trabajar en un rincón de mi casa para revisar, depurar y publicar cuanto sea indispensable al conocimiento histórico de nuestros mayores'.

Estos materiales arqueológicos se encuentran ahora —básicamente preservados— tanto en el Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos como en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

dad como de la *Historia de la América Latina*, que debía publicarse en el cabalístico año de 1992, aceptó de inmediato y con entusiasmo (Pease 1999b, 2000a; Pease y Bonavia 2000). Ciertamente, la incorporación de la historia andina a la historia universal es la piedra angular para revertir el saqueo de la herencia cultural de los pueblos en vías de occidentalización.

La disyuntiva preservación y/o conservación del patrimonio cultural hispanoandino apareció tempranamente en el Perú, cuando el virrey Francisco de Toledo escribió a Felipe II sobre la “conveniencia de formar un Museo de las curiosidades y producciones naturales indianas”. Los Habsburgos no prestaron mayor atención a la propuesta. Fue con el acceso de los Borbones al trono español que la voluntad real se orientó a la recolección sistemática de *cosas singulares* que hablaran

Por lo expuesto, las palabras de don Toribio me sirven ahora para conservar comparativamente el legado intelectual de Franklin, quien cuando murió intestado estaba poniendo las referencias bibliográficas a *Perú: hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII* (1992), siguiendo las sugerencias de Sabine MacCormack, quien le había propuesto la traducción y publicación de este libro en inglés. Por ello, luego de su fallecimiento le propuse a Francisco Hernández Astete llevar a cabo esta tarea que representaba tanto para Franklin, mi esposo y su maestro. Esta tarea ya ha comenzado con la reedición de *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú* (2001 [1978]) y la preparación del libro que reúne los artículos de John V. Murra, tanto de *Formaciones...* (1975) como de revistas y otras publicaciones especializadas, siguiendo las pautas contenidas en las cartas intercambiadas con Franklin y fechadas en Nueva York el 9 de junio de 1988, y luego en Lima el 12 de diciembre de 1991, respectivamente, para su edición conjunta entre el Fondo Editorial de la Universidad Católica y el Instituto de Estudios Peruanos (2002).

Otro caso pertinente es el devenir de la biblioteca y el archivo de don Luis E. Valcárcel (1897-1991), cuyos herederos a poco de su fallecimiento comenzaron a buscar un comprador que se interesara por su biblioteca y archivo como una unidad. Las dificultades para encontrar compradores les hizo vender ese 10% que todo repositorio bibliográfico y documental tiene de excepcional, para luego armar una Colección Valcárcel y donarla al INC. La importancia de la permanente actividad de Valcárcel en la vida intelectual del Perú debe analizarse en el contexto de la historiografía peruana (Pease 1988a: 1). Por razones que deberé documentar en otros textos con mayor amplitud y detalle, Franklin no estuvo cerca de Valcárcel durante su vida intelectual (Valcárcel 1981: 414), pero sí siguió de cerca el devenir de su biblioteca y archivo. Estos hechos hacen que habida cuenta de que el cargo de jefe institucional de la Biblioteca Nacional del Perú está actualmente ligado a los avatares de la política nacional, es necesario crear —a partir de precedentes foráneos— la fórmula jurídica que evite la disgregación de la biblioteca y el archivo de Franklin. Eso es lo que estamos haciendo con el Dr. Sinesio López, profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, quien actualmente ocupa dicho cargo.

La Biblioteca Nacional, fundada en 1821 a los diez días de la proclamación de la independencia, así como el Archivo General de la Nación, cuya denominación actual data de 1972, ya que se asienta en el antiguo Archivo Nacional, fundado en 1859, fueron perdiendo espacio en la vida pública nacional a lo largo de los últimos veinticinco años del siglo XX, como pragmática secuela de nuestra identidad nacional, término en torno al cual debatieron intensamente José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Víctor Andrés Belaunde (1883-1966). Esta paulatina marginación de la Biblioteca y el Archivo es secuela de nuestra incapacidad para conservar y usar el patrimonio cultural peruano siguiendo los convenios conservacionistas internacionales suscritos por los sucesivos gobiernos a lo largo del siglo XX. Es el caso que el Instituto Nacional de Cultura del Perú, cuya denominación data también de 1972 y que se asienta en la Casa de la Cultura, creada en 1963 a partir de la antigua Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, no se transforma aún en ministerio o viceministerio, a manera de —por ejemplo— el precedente colombiano o boliviano, respectivamente.

de la "extraordinaria" naturaleza americana, a través de una real cédula del 4 de julio de 1712 (Tauro del Pino 1987, 4: 1405-407). La voluntad real probablemente recogía la atracción ilustrada de otros europeos por coleccionar las curiosidades del Nuevo Mundo, que incentivaban los relatos de corsarios y piratas. El advenimiento de los ideales independentistas trajo consigo las pautas conservacionistas internacionales del momento, pero fue sobre todo buscando reivindicar la pasada grandeza de los incas que el 13 de abril de 1822 se dio el primer decreto del Perú republicano que prohibía la excavación y exportación de antigüedades (Ávalos y Ravines 1974: 373).

Squier nunca mencionó en su libro que la huaquería y toda la información que le daban sobre "tapados" y tráfico de antigüedades era ilegal, ni se cuestionó la legalidad de sus propias recolecciones y muestreos de superficie. Los limeños ilustres que le daban cartas de presentación para que las autoridades públicas y privadas de provincias le facilitaran su trabajo, tampoco se plantearon cuestionamientos históricos, éticos y legales al respecto. Recordemos que fue el hermano de Squier quien

Valga la siguiente cita textual que con el título de "Senadores trataron ayer de fuga de documentos históricos del Cuzco", ejemplifica cómo se inició entre nosotros la incapacidad gubernamental para elaborar una política cultural nacional a mediados del siglo XX:

"La sesión realizada ayer en Senadores, bajo la presidencia del Ing. Héctor Boza se destinó, entre otros a tratar de documentos históricos del país. Un grupo de Senadores Socialistas denunció que una hermosa colección de documentos que pertenecieron al historiador don Emilio Gutiérrez de Quintanilla, aparecen ahora vendidos en la Argentina, en número de 10,997.

Los documentos habían sido pasados en venta al señor Domingo García Hernández, al fallecimiento del historiador. El señor García los había negociado con anticuarios argentinos, quienes lograron la evasión del país de tan importantes piezas. Adicionó el senador García [sic] manifestando que él había conocido una valiosa colección de documentos que poseía el Sr. Corbacho, en el Cuzco, y que había sido ofrecida en venta a gobiernos extranjeros.

El senador Encinas denunció que documentos originales de la Historia del Perú se vendían en pública subasta en la ciudad de Nueva York.

Los Senadores acordaron severa investigación" (*El Comercio del Cuzco*, miércoles 13 de septiembre de 1950).

En el estado actual de la investigación sobre bibliotecas y archivos privados entre nosotros, es muy difícil ubicar los resultados de esta severa investigación, si es que alguna vez llegó a efectuarse. El punto más relevante de esta información periodística es la asociación de la defensa de la permanencia del patrimonio cultural mueble *in situ* y las posiciones políticas de izquierda a comienzos de la Guerra Fría, aun cuando la severa investigación fue aparentemente aprobada por unanimidad por los senadores del Congreso de la República en tiempos del gobierno autoritario del general Manuel A. Odría (1897-1974). Asimismo, es pertinente precisar que este dato publicado en el Cuzco apareció en el contexto de la reconstrucción de dicha ciudad luego del devastador terremoto del 21 de mayo de 1950.

Como Jefe del Departamento de Historia del Museo Nacional, Emilio Gutiérrez de Quintanilla (1858-1935) informó en 1916 sobre el permiso temporal que el gobierno peruano otorgó a Hiram Bingham para llevarse consigo los materiales arqueológicos que excavó en Machu Picchu, publicando dicho informe cuando se desempeñaba como Director del Museo de Historia Nacional (1921).

Las hoy desperdigadas colecciones de Gutiérrez de Quintanilla, Valcárcel y Tello son —respectivamente— precedentes que he tenido en cuenta en la redacción de la nota 4, para contribuir a conservar la unidad de la biblioteca y el archivo de Franklin.

terminó de sistematizar sus apuntes y manuscritos peruanistas para su publicación, y que siguiendo las pautas editoriales decimonónicas no citó los nombres de los peruanos que hicieron posible que reuniera “una colección considerable de obras de arte e industria” del antiguo Perú.

Squier ciertamente inició a los arqueólogos e historiadores estadounidenses en el desenvolvimiento de estrategias preservacionistas para usar los testimonios arqueológicos, así como los acerbos documentales, en muchos casos al margen de la ley peruana.³

En la década de 1990 el régimen de Alberto Fujimori Fujimori instruyó al Congreso para que legislara a favor del “desarrollo turístico” sin retraso por consideraciones conservacionistas o de administración de los sitios arqueológicos y/o de los archivos nacionales. Esta peculiar política cultural desató un intenso debate político, y Franklin Pease G.Y. contribuyó a documentar históricamente la toma de conciencia conservacionista peruana al encargársele el discurso de orden en el nonagésimo aniversario de la Academia Nacional de la Historia:

“...los estudios sobre nuestra historia republicana reclaman con urgencia la organización de los archivos y la sistematización de la información. Es oportuno mencionar que la falta de la misma, inaccesible en los repositorios oficiales que sólo recientemente están incorporando documentación del siglo XIX tardío al uso público. El historiador que se interesa por el siglo XX en el Perú aún no puede acceder en los archivos nacionales a la documentación de los primeros 40 años del siglo actual, y algunos sectores, como Justicia y Educación, finalizan en el Archivo en 1990, mientras otros (Gobierno) lo hacen en 1856. De tal forma entorpece ello la investigación, que se ha podido apreciar en casos recientes, cómo es posible y preferible estudiar la política ex-

- 3 En el siglo XVIII, las colecciones de objetos exóticos de aristócratas y burgueses europeos prósperos comenzaron a transformarse en museos, como parte representativa del expansionismo económico de los emergentes estados-nación. Como máximos exponentes de este proceso, Francia e Inglaterra tienen así al Louvre y al Museo Británico (Boone, ed., 1993, 1996; Greensfield 1995; Wright 1996). Las ediciones de las crónicas andinas ingresan en selecta proporción a engrosar los fondos documentales de dichos museos cuando los viajeros retornantes, o sus descendientes, las venden o donan junto con los bienes culturales que muestran la magnificencia del pasado prehispánico. Los viajeros al Perú que dejaron una obra intelectual ya han sido identificados mayoritariamente por Estuardo Núñez (1989). Esta identificación inicial debiera conducirnos a estudiar —para la amplia gama de estos viajeros— en qué circunstancias se llevaron consigo estos testimonios materiales y dónde se encuentran hoy dichos bienes culturales, siguiendo las pautas del trabajo hecho para los viajeros franceses por Pascal Riviale (2000). En el estado actual de la información y los conocimientos, para precisar —por ejemplo— las diferencias entre los viajeros franceses y los viajeros anglo-parlantes, así como sus contribuciones tecnológicas tanto para la preservación como la conservación de los bienes culturales, se puede destacar la temprana llamada de atención que Squier hizo sobre el uso de la fotografía en el trabajo arqueológico, precisado muy bien por D.K. McElroy en su tesis doctoral (1977: 739-41), pero que no incorporó a su publicación (1985: 29). Coincidentemente, Benjamin Franklin Pease (Poughkeepsie, Nueva York, 1822-Pisco, 1888), daguerrotipista y el primer fotógrafo permanente en Lima, es antepasado del homenajado; además, su daguerrotipo del Mariscal Ramón Castilla —una de sus pocas obras que ha sobrevivido a los avatares de la vida republicana— se encuentra en el hoy Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, del cual Franklin fue director entre 1969 y 1975 (McElroy 1979: 209).

terior peruana sobre la base de la documentación del Archivo Nacional de los Estados Unidos de América, y no sobre inexistentes o inaccesibles documentación peruana” (Pease 1993-95: 58).

Ya son varios los investigadores peruanos que han estudiado este tema a lo largo del siglo XX, fundamental para la conservación y uso de los archivos, tanto públicos como privados (Harth-Terré 1942; Mejía Xesspe 1972; Varón Gabai 1986; Guibovich 1992; para las bibliotecas privadas del periodo colonial véase Hampe Martínez 1996). La lectura, es decir los libros y sus usuarios, ha sido un tema de interés mundial en la última década del siglo pasado que aquí quiero recoger (Petrucci, comp., 1990; Manguel 1999). La difusión de estos conocimientos es requisito indispensable para que el Perú legisle sobre el uso del libro. Por ello, al unirme al homenaje al trabajo intelectual de Franklin, intento aquí entrelazar dos niveles de redacción: el primero centrado en la biblioteca-archivo de Squier como fuente para el estudio del coleccionismo de bienes culturales prehispánicos, y el segundo como curadora de la biblioteca-archivo de Franklin como fuente para la investigación histórica del Perú en su diversidad, continuidad y larga duración, para no escatimar esfuerzos en el cumplimiento de la voluntad terminal de Franklin, cuyo meollo es garantizar su unidad y no disgregación:

La biblioteca pertenece a mi esposa y mis hijos. Nuestra idea común ha sido siempre una fórmula que permita su futuro traslado a la Universidad, siempre y cuando se garantice su unidad y se evite su disgregación pues el uso de una biblioteca depende de la calidad de los usuarios.⁴

- 4 Esta última inferencia quiere contribuir a precisar por qué la transformación de la biblioteca y el archivo formado por Franklin Pease en la Colección Pease, está en la intersección de la historia oral y la escrita. Es una elaboración temprana y personal para llamar la atención respecto a las primeras y ocasionales reflexiones que se imprimieron en el Perú y en el extranjero, para recoger las primeras reacciones a su muerte y abrir el debate en torno a la desmembración de las bibliotecas y los archivos privados en el Perú, e incentivar su estudio a la luz de precedentes locales y foráneos.

Así, debo tener en cuenta que Óscar Mavila Marquina (1945-1999), también profesor de la Universidad Católica y otro gran ausente en la vida peruana que entra al nuevo milenio, escribía sobre los últimos tiempos del siglo pasado:

“Muchas, interesantes y variadas son las razones que los especialistas, los peruanos preocupados y los políticos arguyen para explicar la penosa y dramática situación a la que ha llegado nuestro país. Sin tratar de menoscabar el sustento de cada una de ellas, al menos inicialmente, quisiera hacer algunas reflexiones en torno a un hecho poco considerado al que hay que asignarle un grado de participación en la gestación y desarrollo de la crisis generalizada que hoy vivimos y que me parece gravitante en el proceso histórico del Perú.

La reflexión que quiero proponer hoy es en torno a la ficción y está referida a un aspecto que tiene que ver con la base de las actitudes humanas generales a partir de las cuales se han venido definiendo los diversos grados de relaciones sociales sobre las que de un tiempo a esta parte se propuso la construcción —¿o desconstrucción?— de lo que ha venido a ser el Perú actual” (Mavila 1991: 106).

La honestidad intelectual de Óscar está ahora en la memoria colectiva de quienes compartimos con él su conversación en torno a las actividades humanas generales que definen la construcción —¿o destrucción?— del Perú, dada su intensa vida social y el hecho de que escribiera poco. En cotidiano con Franklin, ambos dieron innovadora importancia a la trascendencia del testimonio

inmediato, personal y por ello supuestamente marginal a la construcción —¿o destrucción?— de nuestro país, de sus instituciones educativas, culturales, académicas, a partir de un neoliberalismo sesgado. Consecuentemente, la actitud humana de Óscar de permanente actualización e incorporación al país de principios y criterios universales rectores, tanto de la política nacional grande como de la política pequeña de la vida cotidiana, me resultan pertinentes para el cuidado de nuestra herencia común, en este caso para la conservación y uso de bibliotecas y archivos particulares. Este es un proceso conflictivo puesto que conlleva una transformación de la mentalidad preservacionista —ejemplificada aquí por la manera en que se cuidó el legado intelectual de Squier— a la mentalidad conservacionista internacional que surge luego de la Segunda Guerra Mundial y que lleva a la formación de UNESCO. La preservación y/o conservación —denominada preservación histórica por los estadounidenses— fue utilizada de manera sesgada por Bingham para transformar su biblioteca-archivo y los objetos arqueológicos que retiró arbitrariamente de Machu Picchu entre 1909 y 1916, en una colección que lleva su nombre y cuyo uso poco o nada tiene que ver con el mundo andino actual.

El paso de la historia oral a la escrita se está dando en torno a Franklin y su obra mediante hermosos textos, largos o cortos, académicos y humanos, que ya me resultan fundamentales para contribuir a que su legado intelectual —tanto en sus testimonios materiales como intelectuales— pase a las siguientes generaciones lo más articulado posible con el Perú.

Este proceso comenzó en la Universidad Católica, como tenía que ser, para seguir singularizándose con una hermosa exposición en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú en Lima, y —paralelamente— en provincias y en el ámbito internacional (PUCP 1999, 2000a, b, c y el número especial de *Histórica* [1999]; INC et al. 2000); con el edificio dentro de la Biblioteca Nacional que lleva su nombre. Así, el Consejo Editorial de la *Colonial Latin American Review* ha instituido el premio *The Franklin Pease G. Y. Memorial Prize* para el mejor artículo publicado en sus páginas (Chang-Rodríguez, ed., 1999). Y Salomón Lerner Febres (1999: 25), Rector de la Universidad Católica y presidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, dijo de él:

Su mismo hogar lo impregnó de su misión magisterial y allí con las puertas abiertas en medio de la sabiamente desordenada biblioteca, ávidamente explorada por su inquietud intelectual, recibía a todos los que querían aventurarse de la mano con él en la exploración de nuestra historia. ... Comprendió al Perú como esa aventura que viene de lejos que nos envuelve, que no termina...

Esta aventura que es el Perú —siguiendo las palabras de Salomón— no termina en este hermoso libro de homenaje porque el 5 de enero de 1999, cuando los médicos le diagnosticaron un cáncer pancreático inoperable en Lima, la solidaridad humana y el apoyo económico llegaron desde todos los puntos de la tierra al llamado conjunto de su familia y de la Universidad Católica para que Franklin fuese operado en el MD Anderson Cancer Center, por el mejor cirujano de páncreas del mundo. Esta aventura no termina porque el 13 de noviembre de ese año, cuando Franklin murió todos aceptamos la voluntad del Altísimo, conscientes de que ahora debíamos encontrar las fórmulas históricas, éticas y legales que nos permitieran transformar su legado intelectual en la Colección Pease para la Historia Andina del Perú.

Las primeras publicaciones de la Universidad Católica en torno al legado intelectual de Franklin contribuyen a sentar precedentes para la revalorización de la Historia en la sociedad peruana que emerge de la década de 1990, signada por la corrupción subyacente a la reinscripción en el sistema económico internacional y la derrota de la subversión política (PUCP 1999; 2000a, b, c; y el número especial de *Histórica*, Vol. XXIII, No. 2, 1999).

Los *Cuadernos del Archivo* de la Universidad (PUCP 2000a, b, c) —antes y después de la muerte de Franklin— son fuente para el estudio histórico y ético de cómo la Universidad Católica quiere recordar a sus profesores y a sus funcionarios distinguidos. El número dedicado a Franklin es un primer esbozo del medio académico en que se desarrolló su preocupación por la continuidad de la investigación altamente especializada en el escudriñamiento de la historia, que se hace evidente en esta carta a David Cook, fechada el 7 de febrero de 1976 en Lima:

...Las cosas se están poniendo frías por aquí, es decir, difíciles, la universidad tiene cada día mayores problemas, desde las actividades estudiantiles, hasta las amenazas de una nueva ley

o estatuto o como se llame, que aparentemente daría aún más poder [con j] a los estudiantes ... Nadie sabe todavía que pasará, pero mantengo siempre mis buenas esperanzas, que será lo último que perderé. La investigación anda lentamente, porque los alumnos [todos los que tu mencionas en tu carta] se han alejado del lento y tedioso trabajo documental, y quieren resolver el mundo con hipótesis geniales. Esto te lo cuento en la mayor reserva, pero tengo la impresión que están pasando una seria crisis y pasará algún tiempo antes que puedan ser rescatados para la investigación, al menos alguno de ellos. Lo malo es que el mal ejemplo cunde. Es demasiado fácil jugar a la política sin responsabilidades reales desde un aula universitaria...”.

Franklin —recordemos— asumía la Historia como parte de la vida personal, como nos lo reiteró recientemente Juan Luis Orrego Penagos (2001). En esta línea de razonamiento es pertinente recordar que como Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Franklin organizó una ceremonia de homenaje al doctor José Agustín de la Puente Candamo por sus cincuenta años como profesor universitario en el segundo semestre de 1997. Esa fue ocasión propicia para que en su discurso de presentación reflexionara brevemente sobre el ejercicio de la docencia en la Universidad Católica dentro del devenir histórico del país, dejando en evidencia su interés personal para comenzar a sistematizar temáticamente hasta la historia del Perú en el siglo XX, que se preparaba a escribir al término de su tercer periodo en el decanato (1980-83, 1993-99). A su vez el homenajeado sintetizaba en esa ocasión la actitud humana general de Franklin como historiador de lo inmediato y autoridad universitaria, en los siguientes términos: “Gracias a Franklin Pease y a su tenacidad amistosa para la realización de este acto” (PUCP 2000d: 27; Guerra Martinière, Holguín Callo y Gutiérrez Muñoz 2002: 19-45 [la sección “Discursos”]).

Los primeros esbozos nacionales e internacionales sobre el legado intelectual y la vida de Franklin Pease G.Y. en el lapso transcurrido desde su fallecimiento ya es fuente documental e historiográfica para la historia del Perú del siglo XX. Por ejemplo, *Histórica*, bajo la dirección de José de la Puente Brunke, dedicó a Franklin como su director fundador, un número doble pulcramente editado, dividido en dos partes (1999). En la primera se presenta su vida entrelazada con la Historia, sustentada con referencias bibliográficas y notas aclaratorias que sustentan las primeras interpretaciones complementarias y contradictorias de un historiador profesional peruano. En la segunda parte algunos de los miembros del Consejo de Redacción le ofrecen sus respectivos trabajos de investigación y finalmente, varios jóvenes historiadores formados en la Universidad Católica reseñan una serie de libros, en elocuente testimonio de la manera en que transcurrió la vida de Franklin. Ciertamente, el nuevo director de *Histórica* ha sabido darle a este número un contenido que asegura optar por la construcción del Perú actual, que desveló tantas veces a Óscar Mavila Marquina.

Los discos compactos hechos a partir de la *Gran historia del Perú* que publicara el diario *El Comercio* de Lima, bajo la dirección de Franklin Pease G.Y., constituyen un ejemplo paralelo de cómo los tiempos signados por la corrupción concomitante al autoritarismo pueden condicionar también la tarea intelectual (Pease G.Y., dir., 1998; Roca Rey, dir., 2000). En la década de 1990, rebatir el autoritarismo a partir de las bondades de la reinserción en el sistema económico internacional y la derrota de la subversión política era un tema frecuente en la conversación de Franklin. Así, ante las interpretaciones “auténticas” de la constitución decía: “Es que no se puede jugar a enmendar arbitrariamente según conviene, a cambiar de acuerdo a lo que se está convencido de que se debe hacer sino según lo que conviene en un momento ocasional” (*La República*, Lima, domingo 25 de agosto de 1996).

Ahora este proceder condiciona también el uso de su propio legado intelectual. Me explico. La continuidad de *El Comercio* en la vida nacional fue planteada por Francisco Miró Quesada Cantuarias quien, citando a fray Juan de Dios Urías, recordaba en la misma obra que las añosas columnas de este diario reflejan “...todo lo grande y lo pequeño, lo noble y lo mezquino que, a partir de los inicios de la república, ha sucedido en nuestro país...”.

La publicación de la historia del Perú en fascículos coleccionables era un añejo y ambicioso proyecto, como nos recordó y documentó el Dr. Guillermo Lohmann Villena en los días en que *El Comercio* promocionaba dicha obra, puesto que sus orígenes se remontaban a la visión de la historia del Perú que tenía el Dr. Raúl Porras Barrenechea (1897-1960). Las palabras de Franklin al presentar la *Gran historia* —con su impresionante erudición— sintetizaban la continuidad

intelectual del Perú que ahora demostraba fehacientemente este testimonio que el Dr. Lohmann nos alcanzaba a fines de 1998, es decir, un año antes de su muerte (Pease G.Y., dir., 1998: s.n.; Mould de Pease 1999; para otros enfoques véase Hernández Astete 1999).

En el primer semestre de 2000 los discos compactos hechos a partir de los fascículos de la *Gran historia del Perú* que publicara el diario *El Comercio* de Lima, bajo la dirección de Franklin Pease G.Y., eran puestos a la venta masiva. En ellos no se consigna su deceso. Omitir que Franklin había fallecido en 1999 y no rectificarlo en una fe de erratas genera una ambigüedad histórica (mínima quizás para algunos historiadores generalizadores) respecto a la responsabilidad editorial que debo consignar aquí —sin elaborar sus implicancias éticas—, dado que es muy ajena a la trayectoria de historiador profesional del personaje aquí homenajeado.

En esta línea de razonamiento es igualmente pertinente consignar, en esta inferencia, que las obras póstumas de Franklin ya proporcionan distintos ángulos para estudiar cómo urge precisar en estos días la ética de la investigación histórica en el Perú. Por ejemplo, el hecho de que la *Historia de la Cámara de Comercio de Lima, 1963-1990*, que Franklin escribió con Héctor Noeovich, fue arbitrariamente publicada bajo el nombre de Franklin Pease García [sic] como único autor. Consecuentemente, debo precisar que mi esposo siempre escribió su apellido materno en forma compuesta, como un sutil recordatorio de los vínculos de parentesco que tenían entre sí sus abuelos maternos, por lo que esta forma de escribir su nombre completo es prueba fehaciente de que su familia no participó en la decisión de omitir el nombre de Héctor Noeovich como coautor de esta obra (Pease 2000b).

Finalmente, resulta apropiado recordar que en mayo de 1998, cuando Alcides Manrique Álvarez le preguntó: ¿Por qué se debe estudiar historia?, Franklin contestó:

“Para nadie es una cuestión que pasa inadvertida que la historia se vincula con la identidad del país, la imagen que el país tiene de sí mismo, es la imagen que puede proyectar en la creación del futuro y es por esa razón que la enseñanza de la Historia, específicamente en los medios escolares tiene una enorme importancia a pesar que desde los años 70 se viene disminuyendo la cantidad de tiempo y calidad de [la] historia que se enseña en el colegio. Estudiar la historia es una forma decía Johan Huizinga de rendirnos cuentas de nosotros mismos. Es una frase de Huizinga que decía que la historia es la forma como una cultura se rinde cuenta de sí misma. Entonces los hombres que vivimos dentro de ella nos rendimos cuentas a través de nuestra percepción de la historia. Y como la historia se ha transformado a lo largo de los siglos en la forma como las sociedades modernas se ven a sí mismas, el estudio de la historia está muy cercano a la noción de identidad, lo que nosotros pensamos de nosotros mismos surge de nuestra experiencia histórica” (Manrique 2000: 782).

Estas palabras de Franklin condicionan en estos momentos mi experiencia y sensibilidad para los tiempos recientes de la vida del Perú. Sin ellas me sería imposible buscar la fórmula que garantice la unidad de la eventual Colección Pease para la Historia Andina del Perú y evitar su disgregación. Estas palabras de Franklin se proyectan sobre sus reflexiones de octubre de 1999, cuando me recordaba que el uso de una biblioteca depende de la calidad de los usuarios. La pregunta que surge de inmediato es: ¿qué entendía Franklin por la calidad de los usuarios de una biblioteca? En este contexto entiendo que aludía a los profesores, alumnos, ex-alumnos, graduados e investigadores peruanos y peruanistas en general de la Historia (nacidos y formados en la segunda mitad del siglo XX) que para su trabajo profesional utilizan las bibliotecas y los archivos públicos y privados existentes dentro del territorio nacional.

Esta inferencia final quiere dar continuidad al enfoque de la Historia y la Vida en Franklin Pease G.Y., tal como se planteó en *Histórica* (Curatola 1999; Hernández 1999, Castelli y Crespo 1999; Mould de Pease 1999; Suárez 1999). Esta continuidad se sustenta académicamente en el estudio de la vida y obra de E.G. Squier, así como algún dato pertinente sobre H. Bingham, Emilio Gutiérrez de Quintanilla, Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel para comprender comparativamente nuestro contexto histórico y ético conducente a la conservación y uso por el Perú, donde se garantice su integridad y no desmembramiento para contribuir a la construcción del Perú, ya que éste tendrá futuro porque los historiadores le dan un pasado.

Bibliografía

Fuentes manuscritas

Squier, Ephraim George. "Testamento", 30 de julio de 1873. Archivo de la Sociedad Histórica de Nueva York, Papeles de Ephraim George Squier. Biblioteca-Archivo Franklin y Mariana Pease.
UNESCO
<http://www.unesco.org.whc/htm>.

Fuentes impresas

Anónimo en prensa.

Fuentes secundarias

- Academia Nacional de la Historia 1993-95 [1905].
Ávalos de Matos 1973.
Ávalos de Matos y Ravines 1974.
Bingham 1987.
Bonavia 1991.
Boone, ed., 1993, 1996.
Castelli González y Crespo L. de C. 1999.
Castro, Aldunate e Hidalgo, eds., 2000.
Congreso de la República del Perú 1993.
Curatola Petrocchi 1999.
Chang Rodríguez, ed., 1999.
Greensfield 1995².
Guerra Martinière, Holguín Callo y Gutiérrez Muñoz, eds., 2002.
Guibovich Pérez 1992.
Gutiérrez de Quintanilla 1921.
Hampe Martínez 1996.
Harth-Terré 1942.
Hernández Astete 1999.
Instituto Nacional de Cultura, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú y Fundación Telefónica 2000.
Klarén 2000.
Larrabure y Unanue 1906.
Lerner Febres 1999.
Louis 2001.
Manguel 1999.
Manrique Álvarez 2000.
Mavila 1991.
McElroy 1977, 1979, 1985.
Mejía Xesspe 1972.
Merryman y Elsen, 1987.
Moreno Cebrián 2000.
Mould de Pease 1981, 1983, 1985a, 1986, 1997, 1999, 2000a, 2000b.
Murra 1975, 2002.
Núñez 1989.
Orrego Penagos 2001.
Pease G.Y. 1978a, 1988a, 1992a, 1993a, 1993-95, 1995a, 1998²a, 1998c, 1999b, 2000a, 2000b.
Pease G.Y. y Bonavia 2000.
Pease G.Y., dir., 1998.
Petrucci, comp., 1990.
Pontificia Universidad Católica del Perú 1999, 2000a, 2000b, 2000c, 2000d.
Ravines, ed., 1970.
Riviale 2000.
Roca Rey, dir., 2000.
Schultz 1997.
Squier 1877, 1976.
Suárez 1999.
Tauro del Pino 1987.
Tello y Rojas 1983.
The Getty Institute of Conservation 2000.
UNESCO 1997a, 1997b.
Unger 1978.
Valcárcel 1981.
Varón Gabai 1986.
Wright 1996.
Zevallos Quiñones 1994.

El pasado prehispánico en la obra de José Toribio Polo

DESDE EL PUNTO DE VISTA historiográfico, el siglo XIX adquirió una singular importancia en el Perú, pues la confección de una historia patria fue entendida como requisito necesario para fijar y arraigar la conciencia nacional. Por lo tanto, la atención se concentró en el proceso de la independencia y de los primeros años de la república, es decir, en las cuestiones más inmediatas que preocupaban al naciente país. Se descuidó el tiempo prehispánico y las empresas descubridoras fueron calificadas como invasiones, puesto que de acuerdo a la visión de aquella época, la mejor forma de definir la nacionalidad era diferenciándola del dominio que había ejercido la anterior metrópoli (Pease 1993a: 98).² Manuel de Mendiburu y Mariano Felipe Paz-Soldán, quizá los dos historiadores más importantes de la primera parte de ese siglo, con las grandes diferencias que entre ellos existen, pueden responder a las características antes descritas. Con el paso de los años, nuevas generaciones incluyeron otras temáticas en sus estudios, como la época prehispánica. José Toribio Polo ciertamente es un ejemplo de esto último.

Don José Toribio Polo Valenzuela nació en Ica en 1841 y falleció en Lima en 1918. Trabajó en diversos repositorios documentales, como el archivo del Cabil-do eclesiástico o el del Tribunal de Cuentas; también en la Biblioteca Nacional, institución de la que fue subdirector.³ Su obra histórica abarcó el pasado prehispánico, la época colonial y los tiempos precursores, aunque fue el segundo periodo el que más llamó su atención. Biografió a los que consideró grandes hombres de aquel momento, especialmente a los personajes eclesiásticos, para así revalorizar los aspectos positivos de esta etapa y, mediante el género biográfico, reflejar la historia de esa época. En muchos de estos artículos hubo conclusiones poco acertadas.

- 1 Deseo reiterar mi deuda con el doctor Franklin Pease G.Y. Con su ejemplar y conocida maestría, él supo estimular y guiar mi interés por el estudio de la obra de José Toribio Polo y el análisis historiográfico.
- 2 Además del interesante artículo de Pease (1993a), para tener una visión general de la historiografía peruana en el siglo XIX puede revisarse Burns (1978), Guerra (1989), Guerra M. (1994), Porrás (1954), Riva-Agüero (1965a), Rivera (1980), Vargas Ugarte (1959).
- 3 Una biografía del personaje en Dager Alva (1996: 7-63).

das, pero contribuyeron al conocimiento histórico y fueron utilizados por historiadores de las generaciones venideras. Polo, además, como hombre de su tiempo, reclamó constantemente la existencia de esa gran Historia Nacional, y creyó que ella, además de referirse a lo civil y a la política, debía incluir también aspectos eclesiásticos, etnográficos, geográficos y literarios.⁴

En el presente artículo centraremos nuestra atención en los trabajos de Polo referidos al pasado prehispánico. Él elaboró una monografía sobre la “piedra de Chavín”, pieza arqueológica que hoy conocemos como la “Estela Raimondi”, y otra sobre los uros del Perú y Bolivia. En esas investigaciones podemos notar una manera más audaz de abordar la investigación histórica y la adopción de algunas nociones propias del evolucionismo que popularizó Herbert Spencer. Además, para Polo, como para los historiadores de su tiempo, en el análisis de la época prehispánica, los estudios etnográficos adquirirían particular importancia al igual que la geografía, la que nos ilustra el contexto en el que se desarrolló la civilización estudiada. Asimismo, su crítica al *Diccionario* de Mendiburu nos permitirá apreciar las diferencias generacionales en la metodología histórica a la hora de estudiar el pasado incaico. Comenzaremos con una introducción general acerca del uso del evolucionismo spenceriano en la época que publicó José Toribio Polo.

El uso del evolucionismo de Spencer

En el último tercio del siglo XIX se empezó a investigar las antiguas sociedades andinas de manera seria y continua. Aquellos trabajos, en palabras de Víctor Andrés Belaunde (1987: 72), se caracterizaron por el intento de rastrear los diversos grados de “civilización” y “progreso” a los que había accedido el Tahuantinsuyu —por ejemplo—, ciertamente influidos por las teorías de Spencer. Bradford Burns (1978: 414) acertadamente ha señalado que los historiadores latinoamericanos del siglo XIX seguían la noción de progreso postulada por Spencer, es decir lo entendían como aquella marcha lineal y evolutiva hacia el establecimiento de la perfección.⁵ Dicha forma de entender el progreso fue muy común entre los intelectuales de la época.⁶ Realmente los sedujo, al punto que según Jorge Basadre (s.f.: 22), “atrasado e ignaro pareció entonces todo aquel que no se extasiara ante una idea del siglo XIX que la sintió como ningún otro: la idea del progreso”. Es por ello que Belaunde (1987: 72), al estudiar las obras de Prescott, Lorente y Wiener, subraya que la preocupación central de estos investigadores fue establecer qué grado de evolución, perfección o progreso habían logrado las culturas prehispánicas (Belaunde 1987: 72).⁷

4 Para un análisis más detenido de la producción histórica y geográfica de Polo, véase Dager Alva (1997, 1999).

5 Jorge Basadre (1961-64, VII: 155-58) y David Sobrevilla (1980: 155), quienes se han ocupado en más de una ocasión del tema, comparten plenamente la opinión de Burns.

6 Vale la pena subrayar que algunas publicaciones periódicas limeñas dieron a conocer trabajos de Spencer. Por ejemplo, en el año 1885, en varios números de *La Revista Social* (Nos. 16-25), se publicó el artículo de Spencer: “¿Cuál es el saber más útil?”.

7 Estas afirmaciones calzan perfectamente con el caso de José Toribio Polo, quien —como veremos— en su trabajo *Los uros del Perú y Bolivia* concluyó que estas poblaciones no habían logrado adaptarse al progreso y que se mantenían en estado primitivo.

En el Perú historiográfico de la segunda mitad del siglo XIX, el positivismo tuvo como una de sus principales características la de seguir las teorías spencerianas. Ahora bien, los positivistas del Viejo Mundo, según Collingwood (1990: 31), creyeron que “el proceso histórico era de idéntica especie al proceso natural, y por eso los métodos de la ciencia natural eran aplicables a la interpretación de la historia”; además trataron de descubrir y exponer los hechos mismos, en los cuales se encontraría la verdad. Sin embargo, el positivismo (entendido de aquella manera) en la historiografía peruana del momento no se desarrolló en todas sus implicancias, precisamente por la influencia de Spencer. En efecto, Augusto Salazar Bondy (Salazar Bondy 1965: 6) afirma que la “filosofía de Spencer fue reconocida y exaltada en el Perú como la más genuina realización de los ideales positivistas”. Pero, inmediatamente agrega: “es sabido que el spenciarismo fue sólo a medias positivismo. En el Perú, en cambio, resulta positivismo genuino” (Salazar Bondy 1965: 6). Esta precisión adquiere particular relevancia porque en el Perú del siglo XIX muchos de aquellos trabajos no son en puridad positivistas, por las diversas interpretaciones y especulaciones que allí pueden hallarse. Los trabajos de José Toribio Polo son un buen ejemplo. Entonces, el desarrollo del positivismo en el Perú de dicho siglo estuvo marcado por la influencia de Spencer con su visión organicista y evolutiva de las sociedades (Pease 1987: LXXI), pero el spencerianismo, ya lo dijo Salazar Bondy, es “sólo a medias positivismo”.⁸

En la *Revista Peruana*,⁹ por ejemplo, se iniciaron los estudios serios sobre el Tahuantinsuyu. Fue allí donde Sebastián Lorente dio a conocer su *Historia de la civilización peruana* (1879: 5-15, 81-89, 161-64). Esta obra es un buen ejemplo de la presencia de elementos que podríamos relacionar con el positivismo, como nociones evolucionistas y referidas a las leyes por las que estaría regida la historia. Nos dice el autor que es importante el orden en la historia, porque es “constante la relación entre las causas y los efectos, enlazándose siempre con el pasado y con el presente”; además existirían “leyes que presiden el destino del hombre” (1879: 88-89). Sin embargo, no es un positivismo puro porque Lorente, a renglón seguido, nos dice que es necesario aplicarle a los estudios históricos “la filosofía de la historia”, dado que “*la crítica* ha renovado en nuestro siglo la historia del antiguo mundo” (1879: 89; subrayado nuestro).

Manuel González de la Rosa publicó, también en esta revista, “La historia de los Incas” de Pedro Cieza de León y fue el primero que acertadamente se la atribuyó al cronista, aunque el manuscrito ya fuese conocido (Pease 1986a: XII). En el

8 La corriente positivista, según Salazar Bondy (1965: 6), se introdujo en el Perú hacia 1860, teniendo su máxima vigencia entre los años 1885-1915. El ocaso de esta corriente en el Perú se relacionó con la declinación del evolucionismo spenceriano.

9 La *Revista Peruana* fue fundada por Mariano Felipe Paz-Soldán, a la sazón Ministro de Instrucción, en 1879. Desde el “prospecto” del primer número, los editores establecieron claramente sus intenciones. Afirmaron que no se ocuparían de la política presente sino de la del pasado, “porque es más fácil estudiar la anatomía sobre un cadáver, que sobre un ser que se mueve y grita, cuando siente la acerada hoja del escalpelo”. La *Revista Peruana* fue la revista de los historiadores. Aunque tuvo antecesores en la *Revista de Lima* o *El Correo del Perú*, esfuerzos importantes pero sin total fortuna, ella fue la primera publicación especializada de esta índole que permitió debates científicos relacionados con nuestra disciplina.

estudio introductorio, como historiador del momento y para garantizar su probidad científica, afirma: "El presente artículo no ha tenido más objeto que demostrar la autenticidad de la obra de Cieza" (González de la Rosa 1879: 136). Lograda esta demostración, en el pensamiento del presbítero, se avanzaría notablemente en el conocimiento de la civilización incaica, porque para ello son imprescindibles los documentos. No puede, según él, retratarse de una plumada una época histórica "sin tomarse el trabajo de registrar y meditar los mil protocolos que se hallan diseminados" (González de la Rosa 1879: 37). Por último, pareciera referirse a Lorente, aunque no lo mencione directamente:

"Lo que se acostumbra a llamar filosofía de la historia, no se concibe donde la historia misma aún no existe; ésta presupone las crónicas generales o particulares" (González de la Rosa 1879: 37).

La anterior polémica es particularmente interesante porque nos muestra dos tradiciones historiográficas distintas. En un reciente ensayo fundamentalmente bibliográfico, George Vásquez pretende resumir las principales características de la producción histórica latinoamericana durante el siglo XIX. Allí cita al historiador argentino Enrique de Gandía, quien postulaba que el debate historiográfico propio del siglo anterior enfrentó a los historiadores que buscaban reconocer las ideas que dominaban la historia con aquellos que se oponían a "hacer historia filosófica sin conocer previamente los hechos en toda su perfección crítica" (Gandía, en Vásquez 1996: 132). Efectivamente, Sebastián Lorente y Manuel González de la Rosa representan visiones distintas de entender la metodología, que manifiestan diferencias generacionales y que se suceden a la vez que José Toribio Polo publica. Como veremos, él se nutrió de ambas: se permitió especular, en sus estudios prehispánicos, quizás hasta más que González de la Rosa, e incluso aconsejó utilizar además de las crónicas otro tipo de documentos; sin embargo no siguió totalmente a Lorente, a quien acusó de imaginativo.¹⁰

Otra de las características del estudio de la época prehispánica fue que los historiadores se ocuparon del territorio, del aspecto geográfico, como una "introducción ilustrativa al estudio de la civilización" (Belaunde 1987: 76). En ello también podemos observar la influencia de la historiografía europea y cómo nuestros historiadores conocían y usaban sus postulados. Gooch (1942: 576, 570-71) afirma que desde la segunda mitad del siglo XIX, "el escenario fue la primera consideración" en los estudios europeos sobre la civilización, a partir de la insistencia de Karl Ritter en la necesidad de la disciplina geográfica para este tipo de investigaciones. Más aún, Hellwald, hacia 1874, llegó a sostener que el desarrollo cultural era un proceso natural condicionado por la raza, la geografía y el clima, postulado que logró alcanzar una importante difusión (Gooch 1942: 581). De hecho, Belaunde (1987: 71-75) encuentra muy presente la importancia del estudio del aspecto geográfico en las obras de Prescott, Lorente y Wiener. Ésta fue una idea tan arraigada en nuestro medio que cuando Ricardo Palma (1951: 369) realizó su ácida crítica al *Compendio de Historia del Perú* del Padre Cappa, afirmó que ese texto "empieza

10 La crítica de Polo (1870) es en realidad áspera. Decía él que si algún lector gusta de la historia novelada, encontrará en la obra de Lorente "trozos galanes y pinturas de manos maestras".

por no dar idea geográfica del país, teatro de los acontecimientos en que el historiador va a ocuparse".¹¹

La piedra de Chavín

Entre 1891 y 1892, José Toribio Polo publicó en la *Revista Americana*¹² una extensa monografía sobre la "Piedra de Chavín". El artículo describe de manera minuciosa el edificio chavín denominado "El Castillo" y la simbología de los grabados presentes en lo que hoy se conoce como la "Estela Raimondi". Polo considera que la Estela pertenece al tiempo de los incas, y aunque cree que la construcción del Castillo ha debido de ser anterior, afirma que éste formaba parte de la línea militar del imperio y que su objetivo era conservar la integridad del territorio conquistado (Polo 1900: 4).

Además aprovecha la ocasión para especular sobre el origen de las antiguas sociedades andinas. Polo afirma que es muy probable el origen caldeo de los antiguos peruanos, "tal como recientemente ha sostenido Patrón". Esas tradiciones —así lo cree nuestro autor— recordarían a las asiáticas, como por ejemplo el culto a la serpiente, "objeto sagrado en época de los Incas". Sin embargo, él está más inclinado a pensar que este origen debe de provenir de Egipto, por las grandes semejanzas que encontraría entre la civilización inca y la egipcia (1900: 7-17).¹³

En esta medida se ocupará de las creencias religiosas de los incas. Él sigue a los cronistas al afirmar que los hombres del Viejo Mundo llegaron al Nuevo siendo monoteístas, creyendo en el Dios verdadero, pero aquí poco a poco se habrían apartado de esta creencia, acercándose al politeísmo. Ese inicial monoteísmo lo ve probado en el hecho de que aquellas poblaciones andinas habrían profesado la creencia en un único Dios, principio de todo, creador y alma del mundo, llamado en algunas regiones Pachacamac, en otras Wiracocha o también Inti. Ahora bien, anterior a estas divinidades sería el dios Con, perteneciente a una civilización que precedió a los incas, y adorado por ser un dios incorpóreo, creador del cielo y de la tierra. Sería a esta inicial creencia a la que posteriormente se le aplicaría, según las regiones, los nombres de Pachacamac o Wiracocha (Polo 1900: 17 y sigts.). En esta apreciación, pues, lo observamos muy influido por las afirmaciones de los cro-

11 En varias de las monografías de Polo podemos notar que él también utilizó los datos provenientes de la geografía para construir la historia y ofrecer el contexto en el que se desarrolló la civilización, en especial aquellas referidas al tiempo prehispánico. Pero no sólo en ellas, sino también cuando se ocupó de biografar a los obispos de Arequipa y Trujillo, puesto que allí consignó un acápite introductorio en el que dio cuenta de la región (Dager Alva 1996: 96-111).

12 Esta publicación fue fundada en 1891 y José Toribio Polo fue su director literario. Se trataba de una revista con intereses amplios: literatura, artes, ciencia e industria. También se nota claramente el interés histórico, ya que en el prospecto del número inicial se nos informa que pretendían "hacer conocer al Perú incásico en todo su apogeo, en la época colonial y en la presente; la fisonomía de sus hombres prominentes". La *Revista Americana* no tuvo la trascendencia ni especificidad de la *Revista Peruana*, pero acogió diversos artículos históricos y publicó documentos inéditos.

13 Páginas más adelante, Polo (1900: 45-46) señala varias semejanzas entre los antiguos egipcios y los incas. Algunas de las que él cita son el culto a la serpiente y al sol, la preferencia por la agricultura, el embalsamamiento de cadáveres, etc.

nistas, en especial Cieza y Betanzos. De ellos obtiene sus hipótesis sin que podamos percibir cuestionamiento alguno.

Sin embargo, Polo sí empieza a dudar acerca del hecho de que en tiempos del Tahuantinsuyu sólo haya existido el culto oficial, puesto que al ocurrir la invasión quechua, los incas se encontrarían con sociedades que poseían una definida organización religiosa, y lo que ellos habrían hecho sería superponer el culto al Sol a los ya existentes. Hubo, por consiguiente, una amalgama de ideas y prácticas. Conclusión ciertamente importante que Polo redondea al afirmar que se aceptó el culto oficial “sin borrarse por completo la memoria de las divinidades antiguas” (Polo 1900: 31-32).

Polo justifica el detenido espacio que dedica a analizar la religión, dado que los grabados del monumento estudiado tendrían un claro sentido religioso, al punto que el ídolo allí representado sería el propio dios Sol. Los colmillos y las culebras que observa tendrían también su propio significado. Los primeros estarían aludiendo a las cuatro estaciones, mientras que las segundas representarían a los Incas con sus respectivas coyas (Polo 1900: 37-39). Así, los grabados estarían expresando muy bien que la divinidad tutelar, oficial del Tahuantinsuyu, fue el Sol, y la piedra habría sido colocada en El Castillo para simbolizar la duración del imperio y asegurar la paz y alianza de los pueblos (Polo 1900: 44).

Las anteriores afirmaciones muestran el nivel de especulación que podían alcanzar estos historiadores. A la luz de las actuales investigaciones, mucho de lo postulado por Polo no puede sostenerse. Según Kauffmann, el hecho de que insistiese en encontrar semejanzas entre las culturas del Asia con las americanas, le impidió hacerse preguntas más inmediatas e importantes como las probables relaciones de Chavín con Tiahuanaco, que ya Raimondi había sugerido. Por otra parte, las posteriores interpretaciones que sobre la Estela se han hecho, invalidan el supuesto origen incaico y la simbología que Polo pretendió encontrar. Asimismo, los dibujos que presenta del Lanzón son muy imperfectos (Kauffmann Doig 1964: 199-200).

Sin embargo, no debemos olvidar que esta monografía representó el primer estudio serio de la cultura chavín; que fue Polo quien acuñó el nombre de Lanzón Monolítico para definir ese resto arqueológico, que es el que hasta hoy utilizamos; y que sí acertó al indicar que este monolito debía tener alguna relación con los símbolos de la Estela. Más aun, el dibujo que publicó sobre esta última fue un diseño bastante cercano a la realidad. Según el propio Kauffmann Doig (1964: 198): “la mayoría de los dibujos de la Estela Raimondi, inclusive los publicados en los estudios de Tello, han sido copiados o reproducidos del dibujo de Polo”.

Finalmente, resulta revelador que hacia finales del siglo XIX, el pasado prehispánico concitase de este modo la atención y que empezase a comprenderse que la sola lectura de las crónicas no bastaba para su estudio, en momentos en los que la arqueología aún no había desarrollado a cabalidad métodos estratigráficos y de reconocimiento de diversos “estilos”. Además, en esta monografía de Polo está presente un inicial interés etnográfico.¹⁴

14 José de la Riva-Agüero (1918: 130) criticó esta monografía por estar “recargada con fantasías etnográficas y arriesgadas conjeturas por el estilo de las de Patrón”.

Los uros del Perú y Bolivia

En 1901, Polo vuelve a ocuparse del tiempo anterior a la llegada de los españoles, al dedicarle un artículo a los uros del Perú y Bolivia. Polo comienza, como es característico en la época, por describir el espacio geográfico que habitaron los uros, quienes estuvieron ubicados a orillas del río Desaguadero y del lago Titicaca.¹⁵ Después se ocupa de sus costumbres, para finalmente ofrecer un vocabulario de su lengua.

Polo emplea una metodología que, en lenguaje moderno, podríamos denominar trabajo de campo, que nos retrata —una vez más— la importancia que ya desde entonces se le asignaba a la investigación etnográfica. Él fue hasta el lago Titicaca, cuando por razones de su empleo se encontraba en Puno, como visitador de los colegios del sur del país. Allí recogió de boca de los propios pobladores las palabras del vocabulario que consigna. Este vocabulario está compuesto por más de 300 palabras y varias “frases frecuentes” (Polo 1901: 21-37). Señala también algunas características propias de la lengua uro: la presenta como aglutinante, nos dice que el adjetivo se antepone al sustantivo sin importar el género, y que las palabras de esta lengua son básicamente llanas o graves (Polo 1901: 37-40). José de la Riva-Agüero (1918: 130) consideró que esta monografía, “no obstante algunas etimologías peregrinas y arbitrarias, es para mí la mejor de todas las suyas conocidas”.

Al reconstruir la historia de los uros, Polo lo hace siguiendo las impresiones que de ellos han dejado los cronistas, aunque se lamenta de que no hayan merecido la debida atención. Cita básicamente a Acosta, Oviedo, Garcilaso y Calancha. De este modo nos informa que vivían de la pesca y que eran tan pobres “que tributaban a los incas cañas de piojos” (Polo 1901: 3). Es decir, considera que son poblaciones anexadas al Tahuantinsuyu y que por esta misma razón debían tributarle. Por otro lado, cree que su origen no es quechua ni puquina y que su lengua tampoco está emparentada con la de los llamados changos (Polo 1901: 12-15). Tendrían, pues, un origen particular.

Luego describe a los uros de entonces, deteniéndose en su aspecto físico, vestimenta y alimento. Nos dice, por ejemplo, que son de mediana estatura,

“cargados de espaldas y regordetes los más, con brazos y piernas muy desarrollados y musculosos; frente estrecha y pómulos salientes ... color hosco, más oscuro y tostado que el de los otros indios; son sanos y vigorosos de cuerpo” (Polo 1901: 17).

Al ocuparse de sus costumbres y de lo que podríamos llamar características psicológicas, podemos notar en sus afirmaciones una valoración que revela algunos prejuicios propios de la época. En general los considera flojos y

“con un semblante sin vida, que revela su escasez [sic] de sentimiento é ideas: indolentes pasan los días en sus balsas, ... hasta que la lluvia o las tempestades los obligan a guarecerse en sus cuevas ó chozas” (Polo 1901: 17).

Finalmente, a partir de sus observaciones de campo concluyó que los uros se conservaban en “estado primitivo”; y que a pesar del dominio de los incas, de la

15 Para mayores detalles véase Dager Alva (1997: 267-79).

llegada de los conquistadores y de la civilización, “son hoy tan torpes y agrestes como entonces”. Esta conclusión nos hace ver que Polo piensa que los uros no han logrado adaptarse al “progreso”. Y es que, como hombre de su época, está influido por conceptos relacionados con la noción de un progreso evolutivo lineal, donde lo posterior es siempre más civilizado que lo inmediatamente anterior, imbuido de las teorías spencerianas en boga en esos tiempos.

La historia incaica y la crítica al *Diccionario* de Mendiburu

Varios artículos de José Toribio Polo aparecieron en *El Comercio* desde abril de 1878, en los cuales criticaba los tomos del *Diccionario histórico-biográfico* del general Manuel de Mendiburu a medida que iban siendo publicados. En esta ocasión vamos a detenernos sólo en las críticas referidas a la metodología empleada por Mendiburu para estudiar el Tahuantinsuyu. Vale la pena, sin embargo, recordar antes el verdadero significado de la crítica de Polo, pues ésa fue la obra que —para bien o para mal— lo hizo más conocido.

Lo primero que al respecto debemos decir es que cuando Polo reunió todos estos artículos y los publicó en el folleto independiente titulado *Historia Nacional*, tuvo la honradez intelectual de incluir la única respuesta que mereció de Mendiburu. Además, en 1894 Gabriel Moreno resumió muy bien, en su *Biblioteca Peruana*, el peso de la obra de nuestro personaje cuando afirmó que “Polo formula observaciones sustanciales las más y nimias algunas”. Aunque, también sentenció una verdad universal: “lo cierto es que conforme al dicho vulgarismo es más fácil criticar que componer”¹⁶.

Por otro lado, es muy cierto que muchas de las críticas de Polo, en especial las referidas a la época colonial, adquirieron un carácter exclusivamente erudito, en donde la preocupación central estuvo en el corregir fechas y agregar nombres, y es difícil encontrar una formulación interpretativa. Asimismo, el tono utilizado en varias ocasiones por Polo podría dejar la impresión de que lo académico estuviese subordinado a determinadas razones personales, a pesar de que él lo niega enfáticamente en más de una oportunidad. Nosotros creemos que debido a esas razones personales, Polo no fue lo suficientemente justo con el trabajo de Mendiburu. Si bien afirmó en su primer artículo que la obra merecía el bien de la patria, tal vez le faltó reconocer en los siguientes, más expresamente, su real mérito. A medida que publica sus artículos, Polo es cada vez más duro con el *Diccionario* del General, y aquí ingresan las razones de carácter personal. Sucede que la crítica especializada de la época no prestó demasiada atención a sus comentarios, y por el contrario, los condenó al silencio, ensalzando más bien a Mendiburu, sugiriendo que habría en Polo oscuras intenciones al criticar lo que sólo merecería alabanza.¹⁷

16 En el artículo que publicó en *La Prensa* a propósito de la tesis de Riva-Agüero, Polo (1910) citó textualmente los conceptos de Moreno sobre su obra por su necesidad de reconocimiento. De ahí hemos extraído las anteriores frases.

17 Puede consultarse un análisis de esta obra y de la personalidad de José Toribio Polo en Dager Alva (2000: 61-81, 149-55).

Son probablemente esas razones personales las que llevaron a Polo a insinuar, sin probarlo jamás, que Mendiburu habría plagiado a Manuel Calderón, lo que le resta objetividad académica a su trabajo. Pese a todo lo anterior, a nuestro entender, esta obra de Polo es particularmente interesante porque indudablemente expresa diferencias académicas poco conciliables entre dos formas distintas de entender la metodología histórica. En este sentido, es preciso reconocer que Polo sí acertó en críticas fundamentales. Los comentarios respecto de las fuentes documentales y bibliográficas, así como la ácida oposición referida a la manera en la que Mendiburu estudió la época incaica, conservan incluso hoy su validez, y nos permiten apreciar a José Toribio Polo como un historiador en camino a entender la disciplina histórica más científicamente.

Polo comienza su crítica a la obra de Mendiburu refiriéndose a las fuentes documentales y bibliográficas usadas por el General, lo que nos permite verle como un historiador metodológicamente más moderno que Mendiburu. A propósito de los “documentos” que el General solía consignar al final de cada uno de los tomos del *Diccionario*, Polo afirma:

“Aunque el valor propio de la palabra documento es el de escritura ó instrumento con que se conforma o prueba alguna cosa, el señor de Mendiburu aplica ese nombre a trabajos formados por él o por otros ... aunque no sirvan de comprobantes o pruebas de sus dichos” (Polo 1891: 38).¹⁸

Más aún, Polo le critica que, cuando cita verdaderos documentos, éstos son en muchos casos ya conocidos, con lo cual nuestro autor demuestra una exigencia propia de su erudición y de la importancia que se le otorgaba en la época a los hallazgos documentales. Asimismo afirma que Mendiburu no utiliza notas a pie de página y que algunas de sus citas son libres, lo que le parece una falta de seriedad en el trabajo histórico, ya que:

“Los trabajos bibliográficos modernos son tan prolijos, que se fijan con esmero las diversas ediciones de una obra, las variantes del texto; indicando el depósito de los códices, sus marcas y señales (...), *porque se ha comprendido, al fin, la importancia de las citas fieles y escrupulosas; y porque en esto reposa la autoridad del historiador y del crítico*, que adquieren por tal medio títulos duraderos é irrecusables para ser creídos” (Polo 1891: 15; subrayado nuestro).

Polo se lamenta de que el General, al ocuparse de los incas, haya seguido casi solamente a Garcilaso pues, según nuestro autor, en esa obra se encontraría “la mitología del imperio incásico con pretensiones de historia” (Polo 1891: 28). Para estudiar la historia incaica se hace necesario, según él, además de la revisión de los cronistas, un estudio serio de las lenguas, las ruínas, las huacas, etc. Criticando duramente la visión de Mendiburu, lo dice de la siguiente manera:

18 En efecto, dentro del apéndice “Documentos”, Mendiburu en algunos casos colocaba cuadros o trabajos formados y redactados por él, como aquél en el que biografaba a los Incas (1874-90, V: 421-25).

“en la actualidad no se admite la leyenda, sino *se interpreta*: se exploran las huacas y ruinas, se estudian las lenguas ó sus fragmentos, y *se reconstruye la historia*” (Polo 1891: 29; el subrayado es mío).

Analizada la época prehispánica de esta manera advertiremos, afirma Polo (1891: 28-29), que la dominación que los incas impusieron no causó una total transformación en las costumbres sociales, religiosas y políticas de la población andina preexistente, afirmaciones que son coherentes con las que vimos en su “*pie-dra de Chavín*”. Por otra parte, advierte del riesgo que representa, a la hora de conformar la historia incaica, creer al pie de la letra lo que dice Garcilaso, pues su obra sería sólo “*mitología*”. Otro caso interesante se encuentra en el hecho de que Polo (1891: 29) niegue que Atahualpa haya mandado a asesinar a Huáscar. Él considera que Mendiburu, en este aspecto, sigue las versiones que quieren “*concitar horror y odio contra la víctima, y disculpar la saña de los conquistadores*” (1891: 29). Polo, pues, está atento al interés con el que se habrían escrito algunas crónicas. De algún modo u otro, intuyó que en las crónicas abundan las interpretaciones de sus autores. Ciertamente, no queremos decir que Polo haya sido un teórico precursor en cuestionar la validez de las crónicas como fuente histórica, dado que él mismo muchas veces siguió fielmente a los cronistas;¹⁹ pero lo que sí parece ser cierto es que en él está presente una duda en cuanto a que el historiador pueda encontrar en esos documentos la total certeza a fin de realizar la historia del Tahuantinsuyu.

También le interesa a Polo averiguar acerca del origen de los incas, en lo que observamos otra vez diferencias entre estos dos autores. Respecto al anterior punto, el general Mendiburu llegó a sostener:

“Se han referido algunas fábulas en cuanto a la creación de esta Monarquía, dándola hasta seiscientos años de antigüedad; mas son inútiles las investigaciones desde que una densa oscuridad impide ver objetos extraños a la tradición o que no están en armonía con ella” (Mendiburu 1874-90, V: 421).

Polo, quien pertenece a una nueva generación más preocupada por el pasado prehispánico, inclinada a estudios etnográficos, inquieta por conocer los nuevos adelantos al respecto, le dice a Mendiburu, no sin sorna:

“La ciencia moderna que descifra los geroglíficos [sic] y los caracteres rúnicos y cuneiformes, que lee los papiros, que exhuma las ciudades, que arranca al Asia sus secretos: ¿se contentará con oír que son inútiles las investigaciones sobre los incas?” (Polo 1891: 29).

A modo de conclusión

Al estudiar el periodo prehispánico, José Toribio Polo adoptó el esquema spenceriano, lo que fue ciertamente común en su época. En esos trabajos hubo intereses etnográficos y etnolingüísticos. También se utilizó la geografía con el fin de

19 Un ejemplo de lo que decimos, referido a la historia incaica, está dado por el hecho de que Polo recurre a Cieza para demostrarle a Mendiburu que Atahualpa “no era espurio sino legítimo heredero del trono de Quito” (1891: 30).

ilustrar el contexto en el que se desarrolló la sociedad andina estudiada. En general, en esas investigaciones, Polo y sus historiadores contemporáneos intentaron explorar los diversos grados de "progreso" alcanzados, lo cual los llevó a sostener afirmaciones que nos revelan prejuicios propios de la época y que son resultado de una visión del mundo occidentalizante, universal y que entendía el progreso lineal como un suceso que debía proseguir necesaria e indefinidamente. Una de las características del positivismo decimonónico fue, pues, el uso del evolucionismo de Spencer. Pero Polo, al igual que los historiadores del siglo XIX, no fue en puridad positivista, ya que en sus trabajos sobre la época prehispánica especuló mucho más de lo que un positivista hubiese suscrito.

Por otro lado, el análisis de los comentarios críticos de José Toribio Polo a la obra de Manuel de Mendiburu nos lo muestra como un historiador metodológicamente más moderno que sus antecesores y por ello con mayor precisión bibliográfica y documental. Además, Polo postuló que en las investigaciones referidas a la época incaica era necesario recurrir a otras fuentes fuera de las crónicas, cuestionar la validez absoluta de algunas de ellas, y, por ejemplo, realizar trabajos de campo. En suma, era necesario "reconstruir la historia". La interpretación del historiador aquí, para él, juega un papel importantísimo, tanto que por eso a veces especula demasiado.

Todo lo anterior nos refleja que José Toribio Polo perteneció a una generación de historiadores de transición entre una historia *amateur* y una más científica. Por lo tanto fue ecléctico: editó documentos, trabajó eruditamente, interpretó, enaltecó, juzgó y especuló. No siguió un esquema teórico claro. En su obra encontramos métodos históricos diferentes, que expresan el cambio y la continuidad propios del momento. Cambio y continuidad son nociones que debemos seguir trabajando para entender los años iniciales de nuestra vida republicana; y, ciertamente también, para analizar la producción de nuestros primeros historiadores.

Bibliografía

Fuentes impresas

Odrizola 1863-77, X y XI.

Fuentes secundarias

Basadre s.f., 1961-64, V, VI, VII y VIII.

Belaunde 1987.

Burns 1978.

Collingwood 1990.

Dager Alva 1996, 1997, 1999, 2000.

Encina 1935.

Fueter 1953.

González de la Rosa 1879.

Gooch 1942.

Guerra 1989.

Guerra Martinière 1994.

Kauffmann Doig 1964.

Lorente 1879.

Mendiburu 1874-90, II, III y V; 1931-34.

Olivas 1941.

Palma 1951.

Pease G.Y. 1986a, 1987, 1993a.

Polo 1870, 1891, 1900, 1901, 1910.

Porras Barrenechea 1954.

Riva-Agüero y Osma 1918, 1965b.

Rivera Serna 1980.

Salazar Bondy, 1965, 1967.

Sobrevilla 1980.

Spencer 1885.

Vargas Ugarte 1959.

Varillas Montenegro 1992.

Vásquez 1996.

De *literati* a socialista: el caso de Juan Croniqueur¹

Mi misión ante al pasado parece ser la de votar en contra. Ni me eximo de cumplirla, ni me excuso por su parcialidad.
José Carlos Mariátegui (1998 [1928])

“ÉRAMOS ENTONCES MÁS jóvenes. Había más candidez en nuestro corazón y más optimismo en nuestros labios. No habíamos tenido ninguna tangencia con la política ni con sus hombres. Estábamos todavía en la ingenua edad de los versos y el romanticismo”. Así veía el José Carlos Mariátegui de julio de 1918 al *Juan Croniqueur* de 1916 (1992-94, 7: 191-92, 206-207). Situados en el diarismo casi desde la niñez —continuó— “han sido los periódicos para nosotros magníficos puntos de apreciación del siniestro panorama peruano”. Le habían permitido, por ejemplo, conocer de cerca a los “hombres figurativos” de la política nacional, por quienes diría sentir “un poco de desdén y otro poco de asco” (1992-94, 3: 319-20). Duras palabras viniendo de quien, como él, había ganado fama como reportero de asuntos frívolos, como “cronista ameno y sin trascendencia” (Ulloa 1930) y autor de versos —según un crítico— “finos y aristocráticos como para damas” (Porras, citado en Rouillon 1975, I: 128).

Entre ambos momentos —comienzos de 1916 y mediados de 1918— mucho había cambiado en el mundo y, con ello, la percepción que del medio circundante y de su ubicación en él tenían los habitantes de la “ciudad letrada” local (Rama 1985; véase también Romero 1976). Las cuestiones internacionales se convirtieron en referencia obligada a raíz de la “gran guerra.” El romanticismo aliadófilo cedió paso a la imagen de una civilización en proceso de autodestrucción. Con Wilson surgió la esperanza de una reconstrucción en democracia con voz para los más débiles. Sin poder eliminar, sin embargo, el “embrujo” del octubre soviético y su oferta máxima: la inminencia del socialismo (Furet 1996). A mediados de 1918, éste contaba a Mariátegui ya entre sus adherentes. De su dimensión estratégica y

1 El presente trabajo forma parte de un texto mayor en preparación, titulado *La imaginación radical en el Perú*.

doctrinaria, no obstante, recién se impondría después de octubre de 1919 cuando, en una perfecta ironía del destino, un dictador en ciernes —Augusto B. Leguía— determinó su partida a Europa sin calcular que le facilitaba así la formación ideológica que en su tierra le hubiese sido imposible obtener. Antes de eso, José Carlos prácticamente no había salido de Lima, una polvorienta ciudad costeña de unos 200,000 habitantes enclavada en un vasto país agrario mayormente indígena, dotado de una geografía encabritada y con una historia no menos compleja.²

De quince años, en 1909, había ingresado como trabajador manual a uno de los más importantes diarios del país. Cuando descubrieron su talento le hicieron redactor. Pobre, sin educación formal, físicamente impedido desde pequeño, marcado encima por el estigma que conllevaba un complicado pasado familiar,³ en la redacción de *La Prensa* encontraría la “patria intelectual” que la vida le había negado: su ventana al país, su conducto hacia el mundo, un ambiente propicio para desarrollar una filiación intelectual no-tradicional, diferente, y eventualmente contrapuesta, a aquella que la universidad podía garantizar. Juan Croniqueur, el seudónimo con que adquiriría su primera fama, resumía bien la identificación inicial de su célebre pluma: cronista por sobre todo, modernista y afrancesado. Bajo ese y otros menos conocidos apodos literarios, Mariátegui publicaría más de 900 artículos entre 1911 y el momento en que, a mediados de agosto de 1919, le forzarón al silencio que preludió su exilio.

El destino de esa obra juvenil reflejaría las opciones políticas de su autor. Marxista “convicto y confeso” a su retorno de Europa en 1923, Mariátegui confina a Croniqueur bajo un rótulo condescendiente y lapidario: una “edad de piedra” irrecuperable. Ruega así a su madre destruir el álbum de recortes periodísticos de sus tiempos pre-europeos que ella le había organizado. Consciente del valor que su propia historia tendría para su proyecto revolucionario, optó por convertirla en material para la creación de una tradición socialista en el Perú. Derivó de ahí una versión de su trayectoria pre-europea en la cual la fresca impugnatoria del joven Croniqueur, la singularidad de su descubrimiento personal del Perú de su tiempo, quedaban sometidas a un esquematismo teleologizante (véase, por ejemplo, Mariátegui 1988 [1929]).

En el marco de la disputa por su legado que se produjo a su muerte, aquella versión militante devino en historia oficial. Así, cuando a fines de la década de 1950 se publicaron sus obras completas, sus editores justificaron la exclusión de su producción pre-europea aduciendo que ella nada añadía a “su obra de orientador y precursor de la conciencia social del Perú”. Sólo cuarenta años más tarde, aquellos

- 2 Mariátegui había nacido en Moquegua, en la costa sur del país. Luego su familia se trasladó a la ciudad de Huacho en el norte próximo a Lima. En julio-agosto de 1918 visitó la sierra central por tres semanas. Fue su única salida de la capital antes de su viaje a Europa. Sobre sus años iniciales véanse Rodríguez Pastor (1995) y Bejarano (1990).
- 3 Criado por su madre, una modesta mujer de origen campesino, José Carlos era mestizo como la mayoría de los habitantes de Lima. Su apellido paterno, sin embargo, era el de “una familia ilustre por su intelectualidad y alcurnia, cuyos miembros han figurado en el parlamento, en las Cortes de Justicia, en los torneos del saber y en las luchas ardorosas de la política”, además de “haber comandado escuadras” y otras hazañas similares (Benvenuto 1921: 143). Para los dilemas emocionales que esta situación generaba en Mariátegui véase Rouillón (1975, I: 109 y sigs).

textos postergados fueron finalmente publicados en una edición de ocho volúmenes. Abrióse con ello la posibilidad de incorporar su experiencia juvenil al examen de la forja de la tradición socialista en el Perú; de conocer con mayor proximidad la manera en que los radicales peruanos del temprano siglo XX imaginaron la nación y los caminos para su transformación: antes del marxismo y de las grandes palabras que definirían la identidad del revolucionario internacionalista de los años 20.⁴ Ese es el propósito del presente artículo: explorar la llamada “edad de piedra” del radicalismo peruano a partir de los textos mismos de Croniqueur, y no de los textos “autobiográficos” de Mariátegui.

I

Mariátegui, el periodista, es producto de una coyuntura cultural singular. De afianzamiento del diarismo moderno dentro del marco más amplio del surgimiento de una “sociedad de masas” en el Perú. Aparece éste como el gran conductor de ese proceso de comenzar a “vivir la vida de todos los hombres”, que transforma a los “egoístas vecinos de una ciudad” en “generosos habitantes del Universo”, cuyas opiniones individuales el periodismo encauza y unifica para generar “el irresistible río de la opinión pública” (González Prada 1986). Se expande el universo de los lectores, la influencia de la prensa se acrecienta y el periodismo comienza a profesionalizarse. En consecuencia, como nunca antes la empresa periodística se presenta como una posibilidad de inversión. Y la oferta de empleo que de ello deriva permite que “gentes sin mayores recursos económicos” o “sin educación propicia” aspiren a sobrevivir sin tener que abandonar sus aspiraciones literarias (Basadre 1928: 32).

En ese contexto, la vocación literaria de jóvenes como Mariátegui da pie a un periodismo de aliento singular: sintonizado con la emergente sensibilidad urbana (véase McEvoy 1999) tanto como con las innovaciones literarias vinculadas al llamado modernismo que, con cierto retraso, se difunde en la capital peruana (véase Monguió 1954). Surgió así una nueva generación de periodistas que introdujo “un espíritu y una técnica, nuevas”; una cierta manera de informar que abandonaba “el suceso actualista para buscar el aspecto permanente de las cosas” con un efecto notable de belleza y originalidad (Mariátegui 1992-94, 3: 35-40); la “literatura bajo presión” de un grupo de intelectuales-periodistas que, desde las redacciones de los diarios capitalinos, irían componiendo su propia visión del Perú.⁵

Aparte de sus crónicas sociales y sus reportajes culturales de *La Prensa*, hacia 1915, Juan Croniqueur era conocido en Lima por sus artículos sobre hípica y eventos sociales publicados en revistas como *Lulú*, *El Turfo* o *Mundo Limeño*. La calculada frivolidad que ahí exhibía, en todo caso, no le impediría chocar con

4 Algunos de los textos existentes sobre la etapa anterior a 1919 de Mariátegui son Chang-Rodríguez (1983); Flores Galindo (1994); Garrels (1974); Neira (1960); R. Portocarrero (1994); Ulloa (1930).

5 Sobre los estilos periodísticos en ese período, véase Rotkin (1992); para los inicios periodísticos de Mariátegui hemos consultado Garrels (1974); Ulloa (1930); y Chang-Rodríguez (1983).

quienes pretendían imponer sus “orientaciones absurdas y anacrónicas” a la “producción literaria nacional”. Como tampoco definirse como un “ateo de la literatura” que recibía su inclusión en el “index” como “patente de rebeldía, independencia y orgullo” (citado en Carnero Checa 1980: 108). De actitud tal quedaría como testimonio el incisivo comentario que en 1916 dedica Mariátegui a una de las más prestigiosas figuras académicas del medio: José de la Riva-Agüero (Mariátegui 1992-94, 3: 269-76).⁶ Y es que entre los emergentes intelectuales-periodistas, no obstante, se había impuesto un ánimo distintivamente impugnatorio.

La revista *Colónida* ha quedado como testimonio de ese ánimo beligerante. Riva-Agüero y los llamados “arielistas” de la generación del 900 aparecen ahí como una suerte de referencia negativa. En la retórica del Croniqueur de 1916, Elizabeth Garrels (1974: 194) advierte el rastro del cliché modernista tan común entre los admiradores de Darío, entre los cuales el futuro Amauta se jactaba de contarse. Un apasionado imperativo de libertad estética, es decir, que no rehuye lo de ambiguo y contradictorio que su consecución implica. Que no rehuye tampoco proponerse como la medida de lo elegante y de lo correcto —lo genuinamente aristocrático— frente a la vulgaridad mercantilista que todo lo corroe. Croniqueur ama, por ello, a la noche porque es “aristocrática”. Y ama también el invierno porque es “sombrio, doloroso y turbio”. Porque la “tristeza es siempre bella” y “la alegría es vulgar” (Mariátegui 1992-94, 3: 110-13). Y puesto que “le sugestionan las nieves”, descubre que tiene “el alma un tanto escandinava” a pesar de su “prosapia criolla” y de su “genealogía tropical” (Mariátegui 1992-94, 3: 111). Y frente a este súbito fervor por lo nórdico, lo criollo queda descalificado. Pone pues Croniqueur en la picota a los criollos —más aptos “para la risa que para la tragedia”— y a su “voluptuosa y mestiza” cultura criolla, distanciándose drásticamente de la sensibilidad costumbrista que en un inicio había cultivado.⁷ Acompaña a ese desdén por lo criollo un acendrado elitismo. Elogia, por ejemplo, la reja que rodea a la Alameda de los Descalzos porque previene su invasión por vivanderas y dulceros ambulantes, que le harían perder “toda su poesía y todo su prestigio”. Porque si aquel célebre paseo conservaba “algún sello aristocrático”, era porque esa reja señalaba “un límite tal vez poco comprendido entre un recato orgulloso y la vulgaridad de la vida pública”; el ultraje, es decir, “de un tráfico tumultuoso, grosero, bastardo, incesante, vil y plebeyo” (citado en Rouillon 1975, I: 153-54).

El célebre incidente en torno a la bailarina Norka Rouskaya ilustra, asimismo, el espíritu, a la vez impugnatorio y elitista, de los “colónidos” de entonces. Fue a raíz de este hecho que Mariátegui tomó conciencia de “la mentira y la farsa que carcome a la sociedad aristocrática”, comprendiendo “el verdadero sentido de su vida”, descubriendo al “hombre nuevo que hay dentro de su alma” (citado en Rouillon 1975, I: 199). En su nota de autodefensa, es cierto, deplora la hipocresía de quienes le critican. Sin dejar de traslucir también, no obstante, su escasa simpa-

6 Para las relaciones entre ambos personajes véase Miguel de Priego (1990, 1993).

7 Al respecto véanse, por ejemplo, “La gente del barrio” y su poema escénico “Las Tapadas”, escrito en colaboración con Julio de la Paz y dedicado a Ricardo Palma, a través de cuya obra, sostienen los autores, habían comprobado la “intensa sugestión” que el pasado virreinal ejerce en su alma de creadores. El primero y la dedicatoria del segundo figuran como apéndice de Garrels (1976).

tía por las expresiones populares del país. Con qué derecho se horrorizaban, preguntaba Mariátegui, si antaño, en los días de difuntos la gente turbaba “el reposo de los muertos” con “los sones, ebrios de pisco y chicha, de la marinera”. Entonces “había para los zambos libidinosos y palurdos una tolerancia que ahora se niega a los artistas y los escritores”. Situaciones que, por lo demás, seguían dándose en la sierra, donde “los indios no conciben el sepelio sin la libación y el huaynito” (citado en Carnero Checa 1980: 128).

Fundamental anotar la fecha del incidente: 7 de noviembre de 1917. Rusia estaba, por ese entonces, en plena revolución. En el Perú, la revuelta literaria de los intelectuales-periodistas comenzaba a ceder paso a una más explícita disidencia política. El propio Mariátegui es ya, por ese entonces, un cronista político reconocido que fustiga al régimen de turno con una ironía singular. Pero para que este proceso siga su curso, llegando eventualmente a la convicción socialista, debe descubrir al actor social y desarrollar un concepto de “pueblo”.

II

El cambio se insinúa en 1916, para consolidarse en 1917. Se esfuman las crónicas literarias, los poemas y las narraciones. La política comienza a copar por completo la atención de Mariátegui. ¿Qué ocurrió? Difícil saberlo con certeza. Desde 1915 *La Prensa* tiene un nuevo propietario que, a diferencia del anterior, no tiene mayor interés por la literatura. Augusto Durand, ex-montonero y líder del Partido Liberal, adquirió el diario “como pudo haber comprado un cinema o una salchichería: para hacer dinero”.⁸ La transferencia, no obstante, tenía también connotaciones políticas. Bajo Alberto Ulloa Cisneros *La Prensa* había sido un bastión anti-civilista. Bajo presión oficial, sin embargo, Ulloa Cisneros se había visto forzado a vender. Y el nuevo dueño se había aliado al régimen civilista restaurado con la elección de José Pardo, tras el tumultuoso periodo del demócrata Billinghamurst (1912-14) y su derrocador, el coronel Oscar R. Benavides (1914-15). Mariátegui, en ese contexto, opta por emigrar a *El Tiempo*, un diario que era fruto de la coyuntura política pues había sido creado para promover la candidatura de Augusto B. Leguía para las elecciones generales de 1919.

Civilista en su origen y líder luego de una de sus facciones, el ex-presidente Leguía residía por ese entonces en Londres. Sus viejos correligionarios lo detestaban y le temían. Pero no podían impedir que con el deterioro del régimen pardista, la posibilidad de su retorno fuese vista con creciente simpatía. Para promover esa tendencia se había fundado *El Tiempo*. Y si cubrir la actividad parlamentaria había sido en *La Prensa* un encargo ocasional, en *El Tiempo*, en cambio, Mariátegui sería cronista político a tiempo completo.

En su concepción pareciera haber influido su conexión con Luis Fernán Cisneros y, por extensión, con una vieja tradición local de sátira política. Era algo que

8 Carta de Alfredo González Prada a Luis Alberto Sánchez, Nueva York, 26 de noviembre de 1940, citada en Valdelomar, *Colónida* (p. 209).

resultaba particularmente atractivo para quién, como él, era con el arma de su imaginación literaria más que con categorías analíticas que se aproximaba a la política. Derivaba de su preocupación estética una suerte de crítica “visual” de su entorno social que ahora volcaría en la construcción de un tinglado cuyas incidencias íntimas, el cronista prometía revelar; porque, en la política, como en la vida, “mientras en el escenario todo tiene un aspecto risueño, entre bastidores se teje algún conato de farsa dramática” (Mariátegui 1992-94, 4: 12-14).

Era la clave inicial de “Voces”, el secreto de su apelación al lector: el sentimiento de complicidad, la promesa del chisme asistida por la observación penetrante, la conversión de la política en espectáculo y entretenimiento de consumo amplio y generalizado. Con la propia epopeya del cronista como tema central. En circunstancias tales, merodeaba al cronista una maligna obsesión: “de que se ha parado el calendario y de que ya no va a ocurrir cosa alguna”. Y “nos ponemos locos y desesperados porque somos periodistas” (Mariátegui 1992-94, 5: 263-64). Y que como tales era menester no olvidar el deber cotidiano: “escribir para las gentes metropolitanas y curiosas” (Mariátegui 1992-94, 5: 10-11). Y sin embargo, el país bronco y complejo que subyace tras la precaria calma pardista saldrá, eventualmente, a la superficie.

En enero de 1917, como una onda sísmica que proviene del sur, llega noticia de las andanzas del “general Rumimaqui, que entre nosotros era sólo el mayor Teodomiro Gutiérrez”, pero que “entre los indios es el inca, el restaurador y otras cosas tremendas y trascendentales”. Si este intento de “restauración de la dinastía incásica” —comenta Croniqueur— nos parece “muy malo a todos”, debe serlo “especialmente” para esa “otra dinastía” en el gobierno (Mariátegui 1992-94, 5: 170-72). La una distante, atemorizante, pasadista. La otra “colgada del sueño de ser algún día como las dinastías europeas, soñando con títulos y reconocimientos extemporáneos” (Mariátegui 1992-94, 5: 187). Y ante el remezón que del interior proviene, “repentinamente nos hemos acordado de que en las faldas y en las cumbres de la cordillera de los Andes y detrás de ella existen muchos hombres que son nuestros padres y hermanos” (Mariátegui 1992-94, 5: 259-60). Y, embargados por el sentimentalismo, Ollanta se convertía en “el hombre de todas nuestras aspiraciones”, y hasta se diría “que toda la ciudad se ha tornado en una enorme Asociación Pro-Indígena”. Y nos hemos puesto tan contentos, comenta Mariátegui, sardónico, como “si nos hubiéramos encontrado una nacionalidad que fuese la nuestra”. Porque los peruanos vivían, según él, embelesados con lo antiguo y lo pretérito, “que es para nosotros un egregio pasado de huacos y huacas, de momias, fortalezas, de quipos y amuletos”. Todo un país viviendo, impunemente, “de cara al pasado”. Embargado por el sentimiento de que, “puesto que hemos tenido un pasado muy hermoso, qué nos importa que tengamos un presente tan feo”. Así, frente a quiénes, con el arqueólogo Julio C. Tello, prefieren tumbarse a soñar en la sección arqueológica del museo o creen que “el ideal de este momento es ... la audición permanente de un huaynito o de un solo de quena”, opta él por mirar la actualidad de esas sierras en estado inocultable de agitación. Mirar, por ejemplo, como se teñían de sangre con ocasión de los comicios parlamentarios de marzo de 1917.

Su objetivo era renovar un 40% de las representaciones parlamentarias. Al nuevo congreso le correspondería supervigilar, con las evidentes ventajas que de ello derivaba, el sufragio presidencial de 1919. De ahí su extraordinaria importancia. El futuro mismo del Partido Civil estaba en juego en aquella jornada (Basadre 1968-69, XII: 380). Reporta Mariátegui la marcha de los candidatos a las provincias con el fin de participar en las controvertidas asambleas de contribuyentes, evento del que provendrían las instancias encargadas de conducir la votación provincial. Era ahí, en realidad, que solía librarse la “gran batalla” electoral, pues quien ganaba la asamblea tendría “mesa receptora propicia y junta escrutadora complaciente”. De ahí entonces que fueran éstos los verdaderos electores, en tanto que los votos populares, si bien “adornan una elección y honran a un candidato”, no eran indispensables para definir al triunfador (Villarán 1918, 1962).

No era entonces extraño que en vísperas de éstas, el tema central fuese solicitar garantías. En esto se compendia, comentó Croniqueur, “toda la hora actual de nuestra historia”: un país entero pidiendo garantías (Mariátegui 1992-94, 5: 265-66). En diversos puntos del país la “imposición electoral” recurría al argumento de las balas. Y, con ello, “los candidatos desafectos del gobierno comprendían que era la hora de poner semblante de condenados a muerte” (Mariátegui 1992-94, 5: 269-70). Mantendrá todavía su estilo irónico. En perspectiva, no obstante, su asimilación de aquellos hechos señala un hito en su manera de mirar el país, tanto como su propio papel en el proceso en curso.

No oculta, en primer lugar, lo mucho que la violencia ha calado en su ánimo. “Tenemos en cierto momento la obsesión —dice— de que todo el Perú se hubiese convertido en una capilla ardiente en la cual se velase para siempre el cadáver del señor Grau”, uno de los candidatos asesinados en la campaña, por quien expresa haber sentido una franca admiración personal. Se sobrepone, sin embargo, desplegando un ánimo inédito de exploración: la sierra, sus pobladores y sus poderes locales caen en el radar de su hasta entonces fatigada imaginación. Nuestra mirada, comenta un reanimado Croniqueur, abarca el país entero, recorriendo el mapa del Perú en “una excursión que no es geográfica sino política”, marcando los territorios en que, como en el caso de Cajamarca, personajes como Rafael Villanueva representaban una “tradición republicana” que se remontaba a “los albores del siglo pasado”,⁹ cuya candidatura resucitaba “la teoría del orden público” por encima de la Constitución” (Mariátegui 1992-94, 5: 308-309). Desde la redacción de *El Tiempo*, a pocas cuadras de la sede de gobierno, la visión es la de un país que se pone trágico.

El síntoma más relevante del sacudimiento mariáteguiano es su adhesión a la candidatura de Jorge Prado y Ugarteche a una diputación por Lima. Celebra Mariátegui su definición por fuera del civilismo: candidatura independiente, de la juventud y del ideal, afirma entusiasmado. Que con sólo proclamarse así, va dejando de ser una candidatura de barrio, del Palais Concert o de la casona solariega, “para empezar a ser una candidatura de plazuelas, desfiles y tumultos” (Mariátegui

9 Tal era la hegemonía de este senador en su departamento que, según Basadre, la gente solía referirse a “Cajamarca, capital Villanueva” o “Villanueva, capital Cajamarca” (Basadre 1980: 83).

1992-94, 5: 371-72). La cobertura de la campaña despierta en el cronista la memoria de las "jornadas cívicas" de 1912 cuando en una gesta excepcional, la movilización popular había entrabado al aparato electoral civilista, haciendo posible la elección del demócrata Billinghamurst.¹⁰ Con no menos pasión habrá de cubrir la larga e infructuosa lucha contra los intentos oficialistas por desconocer la victoria de Prado en el voto popular. Las "voces" dicen, reporta Mariátegui, "tenemos miles de votos". Y, sin embargo, "un guarismo no representará nada inalterable mientras exista un borrador Faber". El *literatti* ha comenzado a desarrollar memoria histórica. Jamás, anteriormente, las luchas políticas de aquellos años habían sido materia de sus artículos.

La experiencia deja a Croniqueur cargado de aprehensiones. Hace un año, escribe con ocasión del primer aniversario de "Voces", "éramos más optimistas, más alegres, más bulliciosos y más ilusos" (Mariátegui 1992-94, 6-94: 120-22). Creíamos, por ejemplo, que podríamos "habituarnos al señor Pardo". Seguir siendo, en otras palabras, el comentarista "ora frívolo, ora grave, de las vulgaridades cotidianas" nacionales (Mariátegui 1992-94, 6: 120). En un país, por lo demás, "muy dado a la zumba y al humorismo" (Mariátegui 1992-94, 5: 369-70). Un año después, sin embargo, "nos sentimos un poco desesperanzados, tundidos y fatigados por las realidades de esta democracia mestiza" (Mariátegui 1992-94, 6: 121). Conscientes, más aún, de "que todas las gentes piensan mal del señor Pardo" y que los años interminables que aún le restan habrá de pasarlos en una creciente soledad (Mariátegui 1992-94, 6: 135-36). La noche de Fiestas Patrias de 1917, tras entonar el himno nacional en el Palais Concert, Croniqueur descubre que no logra fundirse con el "alborozo trivial" de las gentes sencillas; que las "turbaciones políticas" —el recuerdo del "escaño vacío del señor Rafael Grau", por ejemplo— le impiden entregarse al influjo de los "fervores patrióticos de la ciudad" (Mariátegui 1992-94, 6: 137-38). Personalmente tocado, confrontado más aún con la posibilidad cercana de asistir al fracaso de sus "ideales, aspiraciones y quimeras," encuentra dentro de sí "una fe pura como la de un anacoreta" que es "nuestro tónico, nuestra estufa y nuestro yelmo" (Mariátegui 1992-94, 6: 122).

III

A mediados de 1918 la política es, definitivamente, su preocupación central. No renuncia a la sátira. Recurre crecientemente, no obstante, a criterios más rigurosos y analíticos. Pareciera estar en pos de un diagnóstico objetivo. Que irá estructurándose en torno a la reflexión sobre tres temas fundamentales: (a) la elite civilista: su faccionalismo y su desfase creciente con respecto a las inquietudes del país; (b) la búsqueda de un concepto de "pueblo" en tanto actor efectivo de la era que se

10 Curiosa conexión, sin duda, si recordamos el papel que Jorge Prado había tenido en el derrocamiento de ese mandatario (Benvenuto 1921: 190). Éste y su hermano Manuel habían sido los ayudantes del "caudillo restaurador" Benavides aquel 4 febrero de 1912, habiendo sido quien, "redactó y obligó a don Guillermo Billinghamurst, a firmar el decreto dimitiendo el mando supremo".

inicia con el fin de la contienda europea; (c) la crisis de los partidos políticos y las posibilidades de una "política nueva" para el Perú.

Tras la conmoción electoral de mayo de 1917 el país parecía haber vuelto a la normalidad. De la "entraña del momento histórico" emanaban, sin embargo —observaría Croniqueur— "inquietudes y desazones"; las voces soterradas de aquellos que ni se "deslumbran con la majestad del mandatario y su cortejo", ni se avienen "con el señorío del apellido Pardo y Barreda" (Mariátegui 1992-94, 6: 172-74). Sube el costo de vida y se movilizan los trabajadores. Tras un par de décadas de sostenido crecimiento exportador asoma, desafiante, la cuestión social. Inadvertido, mientras tanto, el régimen pardista llega al mediodía de su existencia. "Tarde o temprano —apunta Mariátegui en agosto de 1917— vendrá el ocaso. El ocaso nublado, triste, senil y umbroso" (Mariátegui 1992-94, 6: 174) de un gobierno y acaso, con ello, el momento final de un estilo de gobernar.

En alianza con los demócratas de Nicolás de Piérola, los civilistas habían llegado al poder impulsados por el movimiento que, en 1895, desbarató al régimen militar que, a su vez, había surgido del caos suscitado por la derrota en la Guerra del Pacífico (1879-83). Pero no fue un verdadero sistema bipartidista lo que surgió. Eventualmente, los primeros lograron deshacerse de los segundos haciendo suyo el control del mecanismo electoral nacional. Sólo Billinghamurst, en 1912, lograría derrotarlos. El clásico caso latinoamericano de enseñoreamiento de los grupos agro-exportadores —representados, en el Perú, por el llamado "civilismo"— sobre los terratenientes del interior quienes, en virtud del arrastre popular de su líder, quedarían identificados como oposición provinciana, nacionalista y popular (véase Basadre 1965: 297-300). Una "República Aristocrática" fue, a fin de cuentas, lo que surgió de la guerra civil de 1895. Con José Pardo —uno de los hijos de su fundador—, los "barones del azúcar" de la costa norte se habían afianzado en la conducción del Partido Civil. En 1915, tras el interregno militar generado por el derrocamiento del demócrata Billinghamurst, Pardo llegó al poder por la vía de una concertación multipartidaria santificada por una convención de partidos.¹¹ Poco quedaba de ésta en 1917. Pero cual sucesión dinástica, ella pretendía coronar a su propio sucesor. Ántero Aspíllaga, el galante y melifluo "Señor de Cayalt", era el elegido (Mariátegui 1992-94, 7: 14-15).

Festiva y acuciosamente, "Voces" registraría el fútil intento de alinear tras su candidatura a las diversas fracciones del moribundo civilismo. Desplazando, para ello, en primer lugar, a Javier Prado y Ugarteche de la presidencia del partido. Era el paso —comentaría Croniqueur— de la "dirección intelectual" a la "dirección plutocrática" (Mariátegui 1992-94, 7: 18-20). El momento culminante de una oportunidad perdida. De hecho, Prado representaba a una fracción del civilismo cuya capacidad de aportar a la estabilidad del país Mariátegui no descartaba del todo (Mariátegui 1992-94, 8: 139-40). En la cargada atmósfera anti-civilista que el propio diario *El Tiempo* alentaba, no veía Mariátegui al civilismo como la "secta tenebrosa" culpable de todas las calamidades de la nación, que otros querían ver. En manos de los "civilistas orgánicos", sin embargo, anarquizado y sin doctrina, el

11 Para la participación popular en la elección de Guillermo Billinghamurst véase Blanchard (1977).

Partido Civil terminaría siendo “la razón social de una empresa de negocios políticos en quiebra y liquidación” (Mariátegui 1992-94, 3: 329-34), cuyo poder se sostenía en formas de dominación profundamente enraizadas en la peculiar psicología nacional.

Ajeno a los urgentes datos de la realidad, el civilismo azucarero se abocaba a la empresa de preparar su relevo y perennización. Buscando ahormar, con ese fin, a “sus atributos de gentiles-hombres” los términos de la reinante “democracia mestiza”. Valiéndose, por ejemplo, del automóvil para salvar la distancia que les separaba de un país en ebullición. El país, mientras tanto —advertía Mariátegui— comenzaba a ver este espectáculo como algo “demasiado trivial”, quitando entonces sus ojos del mandatario y su supuesto sucesor para dirigirlos, por ejemplo, hacia asuntos como la crisis de subsistencia y la carestía de la vida (Mariátegui 1992-94, 5: 376). De ahí, entonces, que la ruta que el “carro de la candidatura Aspíllaga” comenzaba a recorrer no fuese del todo desconocida. Le recordaba al cronista aquella de 1912, cuando “las jornadas cívicas de las plebeyas muchedumbres billinghurstas” habían bloqueado, para impedir, precisamente, el triunfo del propio Aspíllaga en su primer intento de convertirse en presidente del Perú (Mariátegui 1992-94, 7: 12-13).

Croniqueur, de otro lado, comienza a discutir el papel de las masas, sin arribar aún a una respuesta precisa. Había partido de una actitud de duda y de desdén por los populismos y la política multitudinaria. En abril de 1917, sin embargo, en un artículo sobre la procesión del Señor de los Milagros acusa ya el impacto de la “fuerza irresistible” del misticismo colectivo que emana de la pasión de las “gentes del pueblo”. Su registro de lo social, sin embargo, no se traduce en un reconocimiento automático del “pueblo” como protagonista de la historia (Mariátegui 1992-94, 2: 139-45; 1992-94, 6: 120-22). Descubre, no obstante, que ese pueblo se acuerda aún de la gesta del 95. De los montoneros y las batallas, de la bravura desplegada en la toma de Lima. Que aún suspira cuando se acuerda de “esos tiempos y esas hazañas” y que todavía grita de vez en cuando ¡que viva Piérola! (Mariátegui 1992-94, 7: 130-32). Aquel grito “que ponía frenética a la gente de pelo enortijado”, que significó tantas veces “una protesta, una aspiración y una esperanza” (Mariátegui 1992-94, 7: 327-29).

¿Será posible entonces una reorganización del Partido Demócrata? ¿Renacerán los tiempos de la “huaripampeada” y el caudillo revolucionario? (Mariátegui 1992-94, 7: 217-18). Si ex-montoneros como Durand habían dejado ya la “cabalgadura transhumante” por la “limousine metropolitana”, y el Partido Constitucional —heredero de la gloria de la campaña de La Breña— se había convertido en un “sindicato de militares y empleados públicos”, ¿quién entonces organizará las pachamancas y los mítines en la Alameda de los Descalzos? ¿Y quién irá al encuentro del “alma bulliciosa de la zambocracia” (Mariátegui 1992-94, 6: 382-83), o supliría con modelos e inspiración al “ímpetu” y la “locura” de la juventud? (Mariátegui 1992-94, 7: 348-49). Y, más complicado aún, ¿quién extraería de aquellos “tres millones de indios embrutecidos y esclavizados” de la sierra —“masa aborigen inconsciente,” carente de “noción de patria” (Mariátegui 1992-94, 3: 321-25)— los montoneros o los activistas de la política nueva?

Poco aportaba, en ese sentido, el fervoroso idealismo o la pulcra ortografía de los manifiestos del Partido Nacional Democrático, como tampoco el hecho de que “absolutamente todos los peruanos” quisieran lo que los llamados “futuristas” (Mariátegui 1992-94, 7: 306-307). Tampoco significaba mucho el hecho de que fuese un partido joven si, al mismo tiempo, no era capaz de “avanzar hasta el sacrificio y la heroicidad” (Mariátegui 1992-94, 7: 322-24). Al fundar el PND en 1915, Riva-Agüero y sus colegas habían pretendido atraer a las juventudes del Partido Civil y del Partido Demócrata: las fuerzas del dinero y la tradición, y la memoria efectiva del vínculo con las masas que el “pierolismo” representaba, nucleadas en torno a una refundación de la República Aristocrática (Belaunde 1967, II: 487). Se sentían sinceramente reformistas. La reconstrucción del Perú abatido por la guerra del 79 había sido su acicate. El triunfo de la coalición civil-demócrata en el 95 les infundió esperanza (Loayza 1990: 10; véanse también Gonzales 1996; Planas 1994). Difundieron sus ideas a través de tesis universitarias, libros de investigación y ensayos eruditos más que por medio de textos de poesía e imaginación, tan comunes en la vertiente de los “literatos” de la corriente gonzalespradista. Aunque ambas procedían de la conmoción de la guerra del 79, estaban, ciertamente, en riberas opuestas. Frente al nihilismo del gran impugnador, los “futuristas” confiaban en que “la obra nacionalista de Riva-Agüero” les proveyese de “los medios para recoger la voz de la tierra y de los muertos” en el cumplimiento de su misión (Belaunde 1967, II: 489). Un puñado de libros como hoja de ruta para comunicarse con una historia y una realidad apenas entrevista: las aulas universitarias y las bibliotecas privadas de sus casonas señoriales eran el punto de partida del nuevo proyecto. Con la primera guerra mundial, sin embargo, el mundo en que su propuesta se basaba —y con ello su optimismo— comenzó a desmoronarse. Dejándolos expuestos a la entusiasta insolencia de aquellos que, como el joven Mariátegui, comenzaban a pensar el país en el momento mismo de esa crisis de civilización.

Acaso podrían haber sido los maestros de los Croniqueur. De hecho, Valdelomar, por ejemplo, tuvo con Riva-Agüero una cercana amistad. Y muchas de las críticas que Mariátegui comenzaría a vocear desde mediados del 17 coincidían con las que Víctor Andrés Belaunde venía haciendo desde años atrás.¹² Razones aparte, para Mariátegui, los “futuristas” no eran sino epítome del desfase y la inconsecuencia de las supuestas clases directoras nacionales (Mariátegui 1992-94, 6: 96-98). Viejos prematuros, eruditos incurables, su hábitat natural era el reino de los claustros.

El propio Croniqueur, el “*literati*”, caerá, eventualmente, bajo el escarpelo crítico del flamante comentarista político Mariátegui. No hemos sido sino los meros “intérpretes” de las “malignidades, de las travesuras y de las malicias nacionales” escribe, justificatorio, el primero a fines de agosto de 1917. La duda sobre sí mismo reaparece con fuerza cuatro meses después, y vuelve a airear sus cavilaciones a comienzos del año siguiente, al manifestar su cansancio con “este papel romántico” de “darle duro” al gobierno a pedido del público. Por esos días, el tér-

12 Véase, por ejemplo, el discurso que éste pronunciara con ocasión de la inauguración del año académico de la Universidad de San Marcos en 1914, intitulado “La Crisis Presente” (Belaunde s.f., 1918).

mino “bolchevique” asimismo aparece por primera vez en “Voces”. Un término grato que Mariátegui usará laxamente a lo largo de los meses por venir. Bolcheviques serán, para él, desde Alfredo Piedra —el primo de Leguía que jugará un papel de nexo entre éste y Mariátegui en la tramitación de su salida a Europa— hasta Jorge Prado, pasando por los médicos Sebastián Patrón y Lorente y Lauro Curretti, dirigentes del Partido Liberal, o sus colegas de *La Prensa y El Tiempo*, Luis Ulloa, Alberto Secada y, por supuesto, Félix del Valle y César Falcón. La izquierda del espectro intelectual y político que, como Víctor Maúrtua, habían vivido la experiencia del Partido Radical de González Prada, para luego aterrizar en el Partido Civil. Desde comienzos de siglo, jóvenes como Luis Miró Quesada (1965 [1901], 1908) o Francisco Tudela y Varela (1908; véase también Parker 1995), hijos indiscutidos del orden, habían explorado el socialismo como método organizativo dentro de un marco de modernización del estado y sus relaciones con la población. Con el fin de la guerra mundial ad portas, el término adquiría notoriedad. Las ideas de Wilson aparecían como el nuevo marco de la civilización de post-guerra. Un mundo en paz, progresista y democrático, donde el socialismo aparecía como una posibilidad real. En el Perú inclusive, donde, para Mariátegui, el socialismo surgía como la alternativa buscada ante el inminente desmoronamiento del orden civilista.

El socialismo era la modernidad y era también la revolución. No aquella “inculta y varonil” de monotonía, cupo y tiroteo que se había practicado en el Perú (Mariátegui 1992-94, 8: 252-53). Lucha doctrinaria, más bien. Y como políticas económicas, sobre todo, capaces de “distribuir equitativamente el bienestar, de mejorar la mesa del pobre y de proveer la mesa vacía”. Proceso que, con el nombramiento de Víctor Maúrtua como Ministro de Hacienda, en abril de 1918, vivía un instante trascendental. “Para nuestros buenos amigos bolcheviques” —comentaría, solemne, Croniqueur— este es un acontecimiento que tendrá un “extraordinario valor” histórico: “es el primer ministro socialista en la historia de esta tierra”. Un socialista “convicto y confeso”. Un socialista “de elegante traje, de nobles modales y de británica pulcritud”. Ubicado, además, en el ministerio correcto. Pues si otrora, en la era de la revolución jacobina, era el Ministerio de Gobierno el más importante, ahora lo era el de Hacienda (Mariátegui 1992-94, 7: 75-76).

Las reverberaciones de la nueva era, más aún, iban más allá de reformas e innovaciones doctrinarias. Llegaban a lo personal. Impulsarían a Mariátegui, por ejemplo, a saldar cuentas con Croniqueur. A intentar, vale decir, “hablarle al país” finalmente con la voz del crítico y del analista que se ha ido forjando tras los recursos “literarios” que la sátira le requerían. *Nuestra Época*, precisamente, es el nombre del proyecto de su refundación individual.

Un “periódico doctrinario” es lo que Mariátegui anuncia en su breve y virulenta presentación. Dos palabras, sin embargo, bastan para definir el “programa político” que propugna: decir la verdad. Suficiente —dice— para afirmar su independencia. Para marcar distancias con “esos apellidos sociales y esas reputaciones falsas que decoran este teatro criollo y estúpido de la política nacional”, para iniciar la ya mencionada quemazón de lo viejo y abrir las puertas de la era de renovación. Y como aporte a esa obra ofrecía el futuro Amauta “el conocimiento de la realidad nacional que hemos adquirido durante nuestra labor en la prensa”. El re-

conocimiento, finalmente, del terreno —la “patria intelectual” periodística de que había hablado Basadre— del que había partido la impugnación que ahora encontraba una voz explícitamente política. Y para concluir, una “advertencia tranquilizadora”: *Nuestra Época* era también “un periódico literario”. Pero si bien “somos literatos, no haremos literatura en la política ni haremos política en la literatura” (Mariátegui 1992-94, 3: 319-20). Juan Croniqueur podía entonces descansar en paz.¹³

Más que por el abrupto tono de su presentación, no obstante, la breve existencia de *Nuestra Época* quedaría señalada por el conflicto suscitado por el artículo de Mariátegui, “Malas tendencias: el deber del Ejército y el deber del estado” (Mariátegui 1992-94, 3: 321-25). Comentaba ahí el papel del ejército en la “marcha de la nación”. Su argumento central era que, si bien era indiscutible que un país debía cuidar su defensa armada, debía hacerlo en proporción a sus recursos económicos. Y desde esta perspectiva, nada, sino un “romántico sentimiento” de reivindicación frente a Chile, podía impulsar al Perú a pretender armarse a cualquier costo. Y es que el Perú no era “un pueblo militar”. ¿Era acaso un verdadero ejército una fuerza de indios “cogidos a lazo”, y de oficiales impelidos a abrazar esa carrera, más que por vocación, por la “miseria del medio” o “el fracaso personal”?

La respuesta vino bajo la forma de una incalificable agresión, a manos de un grupo de jóvenes oficiales que irrumpieron en la redacción de *El Tiempo* el 24 de junio de 1918. Acontecimiento que tendría una secuela dramática: el físicamente frágil Mariátegui, aconsejado por Alfredo Piedra, batiéndose a duelo con su eventual agresor; sus amigos “bolcheviques”, el médico Lauro Curletti y el periodista de *El Tiempo* Alberto Secada, de padrinos; un acto institucional de desagravio del Ejército con asistencia del Presidente de la República; la presta renuncia del Ministro de Guerra y del Jefe del Estado Mayor.¹⁴ Compungido, Mariátegui intentó explicarse en el número siguiente de *Nuestra Época*, incidiendo sobre todo en la sección considerada como la más ofensiva de su controvertida pieza. El “fracaso personal” que supuestamente llevaba a decenas de jóvenes a la escuela militar, no era “ni una culpa ni una vergüenza”, sino una consecuencia “de la miseria del medio”. Que a todos afligía y que “desvía cruelmente las vocaciones de los hombres”. Era ese su propio caso: un literato “condenado al diarismo” por la “pobreza del medio”; que agotaba sus aptitudes escribiendo “artículos de periódico” debido a la desdicha de vivir en un país pobre, donde la literatura no era sino un lujo distante e impagable (Mariátegui 1992-94, 3: 326-28).

13 De hecho, una nota sin firma en el primer número anuncia la renuncia al seudónimo, cuyo ex-titular pide perdón al público por “los muchos pecados”, que tras él escudado, “ha cometido”. Es el inicio, dirán los biógrafos, de su “metamorfosis política” (Carnero Checa 1980: 139; Martínez de la Torre 1947, II: 404).

14 Al respecto véase Basadre (1968-69, XII: 399-400). Según este autor, de posición señaladamente nacionalista en este tema, el artículo de Mariátegui fue “tétrico, precipitado e injusto,” puesto que “el Perú tenía que armarse y militarizarse porque estaban vivos varios problemas de límites y más de un vecino habría aprovechado cualquier ingenuo afán de desarme, por lo demás, no puesto en práctica por ningún Estado del mundo”. En lo que respecta a la formación de los oficiales, “desde la época de Piérola la Escuela de Chorrillos suministraba una educación técnica y disciplinaria severa muy superior, en conjunto, a la de otros establecimientos de enseñanza superior”.

Nuestra Época no pasó de dos números. Hasta ahí llegaba ese breve y áspero encuentro con la "verdad". Con un Mariátegui golpeado e inseguro. A pesar de todo, los tiempos eran propicios para mesianismos y exabruptos, para lanzar al aire proyectos como *Nuestra Época* en que la pasión desbordaba los aprestos doctrinarios. Si en el apartado y miserable Perú de los Pardo y los Aspíllaga la verdad cosechaba insultos y bofetadas, el amplio mundo de 1918 le pertenecía a Wilson y a la gloria de las fuerzas aliadas. Y el armisticio del 11 de noviembre no podía sino acrecentar el entusiasmo y la cohesión de los "bolcheviques" peruanos. "El día —reportaría Mariátegui— más que de la paz, nos parece del socialismo". Y al saber la noticia, los amigos y los camaradas irían reuniéndose, espontáneamente. "A todos —dice— les ha conmovido como a nosotros el anuncio de la paz", y "a todos les ha devuelto la fe perdida". Improvisándose así, sin preparativo alguno, "algo así como un soviét" en plena redacción del diario *El Tiempo* (Mariátegui 1992-94, 8: 68-69). De ese ímpetu nacería, pocos días después, el Comité de Propaganda Socialista. La nueva era había llegado al Perú después de todo.

IV

En el Mariátegui de mediados de 1918, el socialismo aparece como una respuesta de fuerte tinte moral ante el derrumbe del orden civilista. Como una declaración también a favor de los nuevos tiempos generados por el armisticio y la paz de Versalles y de las posibilidades que en ellos anida, o como la conclusión de un viaje personal del esteticismo al territorio de las doctrinas alentado por una "aburrida" realidad que comienza a desperezarse.

Entre el fin de la guerra y el alza del costo de vida se respira en Lima, por esos días, ambiente de conflicto obrero. Frente a un régimen debilitado la demanda obrera crece incontenible (Blanchard 1982: 151 y sigts.). Pardo intenta capear el temporal efectivizando medidas largamente planteadas. Se convierte en ley, en noviembre de 1918, la jornada laboral de ocho horas para mujeres y menores de edad. Su promulgación, paradójicamente, alentaría la lucha por reivindicaciones más amplias: su extensión para todos, acompañada del incremento salarial respectivo que compensara a aquellos que, como los obreros textiles, trabajaban a destajo. Fueron éstos, precisamente, los que, a fines de diciembre dieron inicio a la lucha que culminó con el paro general del 12 de enero de 1919 (véase J. Portocarrero 1987: 58; Pereda Torres 1984: 50; Sanborn 1995). El diario leguista *El Tiempo* apareció, en esas circunstancias, como la gran caja de resonancia del reclamo obrero. Su redacción, más aún, era la sede del alegre "soviét" limeño del que había surgido el Comité de Propaganda Socialista.

¿Quiénes eran y qué significaba ser socialista a fines de 1918 e inicios de 1919 en Lima? Expresaban, en primer lugar, un estado de ánimo, contagiado del optimismo del fin de la guerra, wilsoniano, internacionalista, latinoamericanista. Les unía, asimismo, cierta conciencia del peligro y de la oportunidad que el vacío de una representación obrera significaba, en circunstancias en que el civilismo parecía venirse abajo. Todo lo demás quedaba por definirse. Ausente estaba, definiti-

vamente, cualquier intención de constituirse en opción contrapuesta al régimen imperante. Un ánimo gradualista era el prevaleciente.

En su columna "Voces", Mariátegui registraría el pasmo que los sucesos provocaban en su entorno socialista: "hasta el señor Curletti, socialista moderado y prudentísimo, se sale de sus casillas, se colude con el comité bolchevique, se mezcla con los huelguistas", relató en estilo festivo. Tras ese artículo Mariátegui experimentaría su primer silenciamiento. La clausura de *El Tiempo* por su apoyo a la causa obrera tendrá a la larga un sabor a definición. Su salida de dicho diario lo impulsaría hacia su primera "tangencia" con la política. Al cabo del obligado paréntesis, su último artículo antes de renunciar a *El Tiempo* lo retrata en un momento crucial: tras haber vivido "una semana un poco más larga que las demás de la historia", contemplando el "espectáculo solemne" del imprevisto afloramiento de "la solidaridad de las clases trabajadoras" en que "germinaban las simientes de las reivindicaciones venideras". A su lado, el médico Curletti, "amado amigo nuestro, fervoroso socialista y ponderadísimo secretario de los liberales", siente que está asistiendo "al principio de la revolución social". La voz del supuestamente finado Croniqueur pareciera resurgir para describir las entrecruzadas emociones del momento: "Buenos, leales y románticos bolcheviques, nos imaginamos que nos hallábamos en una hora de jornadas populares, de banderas rojas, de arengas maximalistas y de oradores tumultuarios". La realidad, sin embargo, es otra puesto que, como sabe bien el cronista, lo que prevalece es la "discreta índole de la blanca psicología" y "la sosegada naturaleza de nuestro pueblo". Sabe, asimismo, que no hay por qué temer de ese pueblo "demasiadas temerarias". Sabe, más aún, que "su naciente socialismo no era bastante para llevarlos a las barricadas". Y que, por lo tanto, "sus ardimientos no podían, pues, pasar de un homenaje callejero a las ocho horas". Por ello, "bajo el dominio de este convencimiento" puede, el cronista, lanzarse a las calles, confundirse con los huelguistas, sentirse tentado, bandera roja en mano, de "pronunciarles un discurso inocentemente fogoso". Como en guñol, pero nada más.

Lo realmente grave había sido que el gobierno no hubiese comprendido el carácter pacífico de la huelga. Que la hubiese asumido revolucionaria y maximalista. Y que, por ello, resolviese tomar "medidas tremendas": militarizar la ciudad, llenar de "pavores y grimas a las medrosas gentes metropolitanas" y, sobre todo, "cruelmente" mandar a "esta imprenta a sus autoridades para que la clausurasen". Semana histórica, por cierto. Que "ha pasado para siempre" pero que es, al mismo tiempo, "la primera semana de una serie sensacional" (Mariátegui 1992-94, 8: 173-74).

Son sus últimas palabras de aquel ciclo de *El Tiempo*. La conclusión de un proceso que venía de antes. Meses atrás, Mariátegui y Falcón habían hecho una propuesta para la adquisición de dicho diario. Ahora, Pedro Ruiz Bravo, el director, les responsabiliza directamente del cierre por radicales y obreristas. Ambos, en efecto, como ya lo habían hecho explícito en *Nuestra Época*, estaban embarcados hacía varios meses en la búsqueda de "un camino propio". Hasta que llegó el día de la renuncia y ésta no podía ser ni simple renuncia ni siquiera ruptura: "tenía que ser un cisma" (Mariátegui 1992-94, 8: 175-76).¹⁵ Volverían a insistir en un proyecto propio.

15 Fue la primera columna "Voces" publicada en el diario *La Razón*.

Entre junio del 18 en que *Nuestra Época* había visto la luz y mayo del 19 en que aparece *La Razón*, en efecto, se había ido configurando un nuevo contexto. Cuatro elementos, al menos, establecían la diferencia: (1) los obreros habían ganado las calles; (2) el desprestigio del régimen civilista había llegado a un punto sin retorno; (3) de jefe de una facción civilista, Leguía había pasado a ser un caudillo "nacional", con indiscutible arrastre de masas; y (4) aunque precario, existía ahora el germen de una oposición socialista. En este marco, Mariátegui realizará su nuevo intento de hablarle al país con la verdad y con absoluta independencia, marcando distancias con los "dilettantismos literarios", difundiendo asimismo "las ideas y doctrinas que conmueven la conciencia del mundo y que preparan la edad futura de la humanidad", con la aspiración de contribuir al "advenimiento de esa era de democracia que tanto ansía nuestro pueblo" (Mariátegui 1992-94, 8: 335-36).

Ausente Maúrtua en Holanda, el liderazgo socialista recaería en Alberto Secada primero y en Luis Ulloa Cisneros después. De ambos, era el segundo el que tenía la perspectiva más coherente. Intentaría vincular a los socialistas peruanos con el socialismo argentino, el más sólido y avanzado de Latinoamérica, tributario, a su vez, de la Segunda Internacional (Walter 1977). Especialista en cuestiones limítrofes, Ulloa tenía especial interés en el pendiente litigio con Chile.¹⁶ Debía realizarse un plebiscito que los chilenos estaban visiblemente decididos a manipular en su favor. En este asunto, Ulloa esperaba contar con el respaldo de los socialistas argentinos. Las circunstancias eran propicias pues se anunciaba la realización de un Congreso Socialista Panamericano en que dicho conflicto figuraba en la agenda. Eran los días de la "libre autodeterminación de los pueblos" wilsoniana y la oportunidad para suturar la herida aún abierta del 79. Los socialistas peruanos se apresuraron a acreditar sus delegados: Erasmo Roca y César Falcón fueron los nominados. La llegada a Lima del socialista argentino Alfredo Palacios asimismo coadyuvaría al fortalecimiento de esta tendencia. En el marco de la agitación obrero-estudiantil argentina recobraba vigencia el lenguaje "panamericano" y "latinoamericano". Entre Mariátegui y Ulloa no era un tema nuevo. En 1916, aquel había calificado a éste de "utopista incorregible" a raíz de sus simpatías por otro socialista argentino, Manuel Ugarte.¹⁷ Ya desde entonces, Mariátegui sentía un marcado fastidio por las poses quijotescas e inconsecuentes de los Palacios y los Ugarte. No fue extraño, entonces, que a inicios de 1919 se pusiese en guardia frente al planteamiento de Ulloa de convertir al comité en partido; propuesta que Mariátegui debe haber percibido como el intento de crear una filial peruana del flácido socialismo bolivariano de los argentinos.

En lo inmediato, la lucha por las ocho horas había sido recibida como un triunfo de los obreros. Habían arrancado a Pardo la legalización de la llamada "se-

16 En 1896 Ulloa había sido comisionado por el gobierno peruano para estudiar en archivos españoles los antecedentes de litigios fronterizos con Bolivia y Ecuador. En 1911 había publicado *Las cuestiones territoriales con el Ecuador y Colombia y la falsedad del protocolo Pedemonte-Mosquera* (Milla Batres, ed., 1986, IX: 114-15).

17 A Ugarte, el joven Mariátegui le censuraba no haber asumido una actitud decidida frente a la invasión norteamericana de territorios mexicanos en 1916 (Mariátegui 1987: 66-69); véase también Ricaurte Soler (1985: 120-28).

mana inglesa” tras una lucha de largos antecedentes. Las reverberaciones de su lucha, más aún, habían agitado los claustros universitarios. En tales circunstancias, en contraste con los planes internacionalistas de Ulloa, la reacción de Mariátegui sería retomar lo hecho en *El Tiempo*, en condiciones, por cierto, de absoluta independencia: un periodismo de combate, alimentado por un impulso esencial por decir la verdad, orientado a la generación de una “política nueva”. Su amigo Isaías de Piérola ayudaría a resolver la parte financiera en tanto que, en torno a él y a César Falcón se reunía un grupo de escritores de clara inclinación jacobina. En términos prácticos, empujados por las circunstancias, se constituirían en un núcleo obrerista. En el mes de mayo, cuando el primer número de *La Razón* alcanzó las calles, su redacción se habría convertido en sede de una suerte de ente coordinador obrero-estudiantil.

En vísperas de los comicios presidenciales saldría el primer número de lo que años después se denominaría el “primer diario de izquierda en el Perú” (Garguevich 1978). Por varias semanas, hasta el 4 de julio —en que Leguía entró a Palacio apoyado por un grupo de militares—, el país viviría una peculiar situación de parálisis e impasse en la superficie mientras que, tras bambalinas, el leguismo propiciaba un drástico re-alineamiento político a través del país. Todo esto con el trasfondo de un intenso conflicto obrero y el estallido de una rebelión estudiantil. Desde *La Razón*, Mariátegui intentaría mantenerse por delante del curso de los acontecimientos. Sus escritos de ese período —de mayo a agosto de 1919— son el testimonio de esa verdadera prueba de capacidad analítica y tenacidad.

El problema de fondo era la “dispersión de sus clases dirigentes” agravada por una “profunda inquietud popular”. La proliferación incontenible de “mil pequeños intereses” había terminado por traerse abajo al sistema de partidos mientras que, del otro lado, el “pueblo peruano”, por muy debilitadas que estuviesen “su sensibilidad y su percepción”, no podía sustraerse a “la hora de renovación que atraviesa el mundo”. Los pueblos —diría Mariátegui— están poseídos por una “honda inquietud, por un impreciso anhelo”. Y en estas “circunstancias precarias”, una “oposición activa” compuesta en su mayor parte por “vulgares e insignificantes agitadores” había “logrado atraer” a “la parte más inquieta del pueblo” a la candidatura de Leguía. No podía ser sino “una desviación del sentimiento popular”. Y como tal, un hecho transitorio y por lo demás inoportuno puesto que, escribía Mariátegui el 14 de mayo, “la inesperada resurrección” del Partido Demócrata, “que vuelve a levantar en sus manos su bandera, la bandera de la democracia”, anunciaba la posibilidad de que éste pudiese “recuperar su puesto en el corazón del pueblo”. En otras palabras, las tácticas criollas del “leguismo” no podían prosperar (Mariátegui 1992-94, 3: 337-40). Era un “juego de viveza” que podía terminar en tragedia (Mariátegui 1992-94, 3: 341-43).

Como lo demostraba la exasperación con que los dirigentes obreros reaccionaban ante el intento del senador demócrata José Carlos Bernaldes de organizar un Partido Obrero y la posterior radicalización del Comité Pro-Abaratamiento de las Subsistencias. Éste había surgido a comienzos de mayo como respuesta a la detención de Gutarra y Barba. Durante las semanas siguientes el tono de sus demandas ganó en agresividad. Hacia fines de mes llamaron a un paro. El 28 de mayo Lima amaneció paralizada. En “Voces” quedó registrada la tensión y el peligro que el

momento encerraba. “La política —dirá— ha enmudecido”. No cabía ahora ni “chistes ni zarzuelismos”. La “gravedad de los acontecimientos” era tal que “supera a las facultades de percepción de las gentes”. No se trataba de “un conflicto vulgar”. De aquellos que el arbitraje del Presidente de la República podía solucionar. Era, en el fondo, un “conflicto casi insoluble”. La hora era “de los militares y de los huelguistas”. Y los que no eran ni lo uno ni lo otro, “no significamos nada dentro de este conflicto” sino “espectadores” (Mariátegui 1992-94, 8: 188-91). Hasta el día 31, en efecto, la violencia se impone en la capital. La medida, no obstante, se suspende de improviso, sin haber obtenido demanda alguna, dejando a la masa obrera en una situación de “profundo desaliento” (Martínez de la Torre 1928: 34; Parker 1995). La huelga había degenerado en saqueo. Según el análisis de *La Razón*, mientras la huelga había sido pacífica el proletariado se había mantenido “solidarizado y firme”. El error había sido salir a la calle el segundo día de huelga. De no haberlo hecho ésta se hubiese convertido en “una fuerza moral invencible”. Al ir a la confrontación con las fuerzas del orden y vincularse con “los bochinchos callejeros”, el proletariado “había perdido toda autoridad moral”, quedando su acción “virtualmente vencida” (citado en Gargurevich 1978: 101).

Al declararse ajeno a las medidas de lucha del Comité Pro-Abaratamiento de las Subsistencias, los “socialistas” de Ulloa prácticamente se habían auto-eliminado, dejando al núcleo de *La Razón* como único rezago de la fiebre izquierdista del año anterior. A diferencia de aquellos, éstos habían dado pasos que los habían acercado a las dirigencias anarquistas: se habían solidarizado con la acción directa proletaria poniendo todos sus recursos al servicio de su causa y, en segundo lugar, habían profundizado su campaña de propaganda revolucionaria, asumiendo abiertamente la defensa de la revolución bolchevique. Lo que el país requería, según Mariátegui, era una “revolución radical, sustantiva, renovadora de las organizaciones nacionales” (Mariátegui 1992-94, 3: 349-50). ¿Se refería acaso a una revolución proletaria? Definitivamente no. Admitía, más bien, que los obreros peruanos estaban muy lejos de una movilización “roja”. La derrota de mayo acaso le refrendó en su idea de la “discreta índole” de la “blanca psicología” del proletariado limeño (Mariátegui 1992-94, 8: 173).

Teniendo visiones como ésta como referente, Mariátegui habría concluido que ni siquiera había condiciones para la “revolución blanca” en el Perú. Que, más aún, el “leguismo” que, a comienzos de junio había percibido como “agonizante”, se enseñoreaba sobre los escombros del fracaso tanto de los socialistas de Ulloa como de los anarquistas de Gutarra. Para el 4 de julio, cuando los leguístas asaltaron Palacio de Gobierno, sus agentes habían reclutado ya a buena parte de los izquierdistas limeños. Y muchos de los hasta hace poco camaradas “bolcheviques” de Mariátegui comenzaban a hablar de la revolución que el ex-civilista Leguía habría de conducir.

Al día siguiente del golpe, en una breve nota, Mariátegui hacía frente a los hechos consumados. Opta por saludar, en primer lugar, la liquidación de un gobierno como el de Pardo, carente de “autoridad moral”. Alivio y bienestar son, al respecto, los sentimientos que predominan. En tanto que, frente al régimen entrante, afirma que queda por verse si es “efectivamente una revolución”. De ser así, “tendremos que felicitarnos de que haya sobrevenido”. En caso contrario, “tendre-

mos que mirarla como uno de tantos vulgares episodios violentos de nuestra vida republicana". Su deber será, en todo caso, "llenar frente al gobierno de Leguía, un rol de crítica, serena, racional y elevada" (Mariátegui 1992-94, 3: 349-50). Pronto quedaría en evidencia la inviabilidad de este propósito.

En las semanas siguientes, tras disponer el desbande del Congreso, cual tormenta desatada, las fuerzas leguistas comenzaron a desplegarse a través del país, liquidando las viejas redes de clientelaje civilistas, persuadiendo, cooptando e intimidando a nombre de la construcción de una "Patria Nueva". Cuando el gobierno convocó a elecciones para una Asamblea Nacional a fines de julio, Mariátegui decidió lanzar desde *La Razón* a "nuestra plataforma periodística, claramente definida y perfectamente independiente", exenta de "interés partidarista" alguno. José Matías Manzanilla, Luis Miró Quesada, Víctor Maúrtua y Manuel Augusto Olachea eran sus integrantes. Eran cuatro "hombres de estudio" que podían aportar a la nueva constitución un "carácter científico". Puesto que, "en una hora de reformas políticas", el parlamento debía estar formado "por los políticos más aptos, por los más inteligentes, por los más cultos". Y "el único título" que avalaba a dichos candidatos "está sellado por la Universidad".

Cualquier posible proclividad maximalista tendría que ser depuesta ante el hecho macizo de la consolidación leguista. Y en tales circunstancias, Mariátegui insistiría en la necesidad de impulsar la "evolución democrática" del país, privilegiando, al mismo tiempo, el contenido económico de la misma. La reforma política quedaba en un plano secundario. En el mundo de hoy, diría, "ya no se discute cuál régimen es el mejor". El debate era, más bien, "como debe ser menos injusta, económicamente, la sociedad". Así, en circunstancias en que "todos los pueblos de la tierra luchan hoy por las reformas económicas", cualquiera de ellos sería "feliz con la monarquía inglesa" pero "abominaría y se sublevaría contra la organización democrática peruana" (Mariátegui 1992-94, 3: 351-53).

En tales circunstancias, el pasado reciente comenzó a figurar menos deplorable que nunca en sus escritos, muy distinto de lo que su admirado González Prada, por ejemplo, hubiese estado dispuesto a admitir. Así, por primera vez en el transcurso de su carrera periodística, Mariátegui aludiría a la historia política del siglo anterior y a sus propias experiencias para tipificar, esta vez en serio, al régimen que se venía. ¿Era acaso Leguía comparable con Ramón Castilla, quien "combatió siempre por el pueblo"; o con Piérola, quien "estuvo en todo instante a la cabeza de la acción popular" (Mariátegui 1992-94, 3: 346-48)? Nosotros vimos, recordaría a sus lectores, a *La Prensa* destruida y a Ulloa preso. "Vimos a las huestes de matones sitiar intrépidas la cámara de diputados y perseguir encarnizadamente a los demócratas". Asistiendo, asimismo, a "las trágicas sesiones del consejo de guerra en la Penitenciaría". Entonces, por primera vez, "el orden público se puso sobre la Constitución y las leyes". Y "orden público" quería decir, en esa ocasión, "el apagamiento definitivo e inexorable del pierolismo" (Mariátegui 1992-94, 3: 347).

En ese contexto, la existencia de una fracción parlamentaria ilustrada e independiente era el camino para seguir desarrollando una posición obrerista en el marco de un régimen inevitablemente autoritario. A fin de cuentas, el Parlamento había sido una constante en la vida política del país desde 1896. Pero cualquiera que haya sido el cálculo detrás de esta decisión, pronto quedaría en evidencia su

futilidad, puesto que al eliminar la intervención de la Corte Suprema en la supervigilancia de los organismos de sufragio, la reglamentación del proceso electoral favorecería el control de las mismas por parte del Ejecutivo y de la mayoría parlamentaria. La llamada "Patria Nueva" —comentaría Basadre— hizo retroceder el sistema electoral a los peores tiempos de la Patria Vieja (Basadre 1980: 101). Para Mariátegui, habíamos "evolucionado bruscamente de la elección al nombramiento": "como es sabido, la elección por el gobierno no se llama elección. Se llama nombramiento" (Mariátegui 1992-94, 8: 270-71).

Como quiera que las críticas de *La Razón* no declinaron, hacia fines de julio había entrado en curso de colisión con el régimen. Ante la negativa de la imprenta a seguir imprimiéndolo, su editorial del 3 de agosto tuvo que circular como hoja volante. No hubo tiempo para más. Los tres meses de *La Razón* llegaban a su fin. Por esos días, Alfredo Piedra, el "bolchevique" de otros tiempos, buscaría a Mariátegui y a Falcón para ofrecerles sendos cargos como "agentes de propaganda del Perú en el exterior".¹⁸ El 24 de septiembre se instalaba la Asamblea Nacional que, cumplidamente, aprobaría las reformas constitucionales reclamadas por Leguía. A pesar de que las "instituciones fundamentales de la vida cívica" de la "república aristocrática" resultaban en el fondo inauténticas, escribiría Basadre, la coexistencia de unos ciudadanos peruanos con otros "había funcionado de hecho a partir de 1896" (Basadre 1980: 97-98). Con el ascenso de Leguía esa tradición quedaba rota. El país había entrado a una nueva era. El 29 de septiembre es la fecha de emisión del pasaporte de Mariátegui (Rouillon 1975, I: 314). El 8 de octubre él y su amigo Falcón partieron hacia el norte.

V

Mientras Mariátegui navegaba rumbo a Europa, en el Perú se desplegaba la "Patria Nueva". Se desmoronaba con ello el medio que había visto su tránsito de *literati* a socialista. Capturada a mano armada, *La Prensa* se convertía en órgano oficialista. La vibrante "esfera pública" que ese diario había contribuido a crear comenzaba a ser capturada. Nombrado por Leguía en misión diplomática, Luis Ulloa había partido poco antes que Mariátegui, como también lo habían hecho Riva-Agüero y otros "futuristas". José Antonio Encinas, Hildebrando Castro Pozo, Erasmo Roca y otros integrantes del ala juvenil del Comité de Propaganda Socialista se sumaron al "leguísimo rojo" que el Ministro de Gobierno, Germán Leguía y Martínez, encabezaba desde el poder. El movimiento estudiantil que *La Razón* había alentado se dividió bajo la presión de la cooptación y la amenaza. Se dispersó igualmente el movimiento de la empleocracia que se había coordinado desde *La Razón*. Su líder, el cajamarquino Eudocio Ravines, saldría pronto hacia un exilio del que volvería convertido en agente del Comintern.¹⁹ El propio Abraham Valdelomar postuló en la lista oficialista como diputado regional por su nativa Ica, iniciando una carrera

18 La resolución con su nombramiento se reproduce en Rouillon (1975, I: 309).

19 Para el movimiento de empleados véase Parker (1998: 91 y sigs.); para la deportación de Ravines véase Prieto Celi (1979: 16 y sigs.).

parlamentaria que la muerte frustraría pocos meses después (Miguel de Priego 2000: 426). Gutarra, Barba, e inclusive Jorge Prado serían eventualmente deportados. Lauro Curletti y Alberto Secada, en cambio, se pasaron a las filas del régimen. A mediados de octubre, este último increpó en el Congreso al Presidente del Gabinete Ministerial por haber “comisionado a esos dos infelices —Mariátegui y Falcón— para que vayan a defender los derechos del Perú en España e Italia” (citado en Rouillon 1975, I: 324).

En tales condiciones, no fue extraño que Mariátegui sintiera que la “sensación más plácida” desde su partida del Perú fuese “la sensación de la libertad” que Nueva York, París o Roma le habían deparado (Mariátegui 1987: 119-21). Hasta entonces su “socialismo” había sido una protesta y una denuncia, una forma de señalar una ausencia y una aspiración: todo aquello que al Perú le faltaba para llegar a ser una nación moderna, genuinamente democrática, sintonizada con el nuevo mundo que se perfilaba con el fin de la guerra. En 1923, en cambio, “socialismo” era el nombre de un inequívoco derrotero sustentado por el marxismo. Reformismo o maximalismo eran las opciones que se abrían para los revolucionarios peruanos. Dilema dentro del cual Mariátegui asumiría una posición que no admitía dudas: yo, diría en su primera conferencia en Lima, soy de los que creen “que la humanidad vive un período revolucionario”, por lo que estaba convencido “del próximo ocaso de todas las tesis social-democráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas”.

“No estoy seguro de haber cambiado”, afirmaría Mariátegui en julio de 1926, respondiendo a una pregunta sobre su trayectoria; “he madurado más que cambiado”, puesto que “lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años”, tiempo en el cual “escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía”. Frente a eso, a lo inarticulado, lo de Europa era un nuevo comienzo, un evento de connotación religiosa (Mariátegui 1970 [1926]: 153-61). En enero de 1927, por el contrario, en una carta personal, se sintió compelido a establecer una nítida distinción entre su etapa anterior a 1919 y la iniciada en 1923 (Flores Galindo 1994: 519). Los años de “Voces”, *Nuestra Época* y *La Razón* quedaban así refundidos en una larga “adolescencia literaria”. A inicios de 1929, no obstante, en un documento presentado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latino Americana de Montevideo, dicha etapa recobraba perfil propio, como una de “orientamiento hacia el socialismo”, como parte de los “antecedentes” de la “acción clasista” en el Perú (Mariátegui 1988 [1929]: 98). Era 1929. El líder del socialismo peruano se encontraba enfrascado en un arduo debate con Haya de la Torre. No era momento para ventilar las “vacilaciones” de juventud. La vida de Mariátegui terminaba, comenzaba el “mariateguismo”.

Bibliografía

- Basadre 1928, 1965, 1968-69, XII, 1980.
Bejarano 1990.
Belaunde s.f., 1918, 1967.
Benvenuto 1921.
Blanchard 1977, 1982.
Carnero Checa 1980².
Chang-Rodríguez 1983.
Flores Galindo 1994.
Furet 1996.
Gargurevich 1978.
Garrels 1974, 1976.
Gonzales 1996.
González Prada 1986.
Loayza 1990.
Mariátegui 1970, 1987, 1988¹⁸, 1992-94,
1998.
Martínez de la Torre 1928, 1947.
McEvoy 1999.
Miguel de Priego 1990, 1993, 2000.
Milla Batres, ed., 1986, IX.
Miró Quesada 1908, 1965 [1901].
Monguió 1954.
Neira 1960.
Parker 1995, 1998.
Pereda Torres 1984.
Planas 1994.
Portocarrero, J. 1987.
Portocarrero R. 1994.
Prieto Celi 1979.
Rama 1985.
Rodríguez Pastor 1995.
Romero 1976.
Rotkin 1992.
Rouillon 1975, I.
Sanborn 1995.
Soler 1985.
Tudela y Varela 1908.
Ulloa 1930.
Vicente Villarán 1918, 1962.
Walter 1977.

Notas sobre la historiografía económica en el Perú

EN ESTE ARTÍCULO enfoco el desarrollo que ha tenido la historia económica como rama de la historiografía peruana, distinguiendo etapas en su evolución y anotando las características, autores y trabajos representativos que las han marcado.¹ Puesto que mi intención es encuadrar este breve estudio dentro de lo que fue una de las preocupaciones más constantes de Franklin Pease —el derrotero de la historiografía peruana—, se han dejado de lado los trabajos sobre la historia económica peruana producidos por extranjeros no afincados en el país.² Sin embargo, sí se tomarán en cuenta sus influencias, sin duda grandes, sobre la producción de los historiadores peruanos.

Desde hace varios años no se realiza un balance de los estudios de historia económica en el Perú. Con ocasión de un Congreso Nacional de Investigación Histórica realizado hace algo más de quince años, algunos autores convocados por Heraclio Bonilla efectuaron algunos balances de la historia económica peruana según temas y períodos (Bonilla, ed., 1986). Retrocediendo todavía más en el tiempo ubicamos el artículo de Shane Hunt y Pablo Macera (1977) sobre el siglo XIX (que ha circulado muy poco en el Perú), y el artículo de Pablo Macera “La historia económica como ciencia en el Perú”, publicado originalmente en 1970 y luego in-

- 1 De ningún modo este artículo pretende realizar una enumeración exhaustiva de la historiografía económica peruana. Se citan sólo ciertos autores y libros, en función de su carácter más representativo (a juicio mío, desde luego) de algunas tendencias, por haber tenido una mayor difusión, o sencillamente por ser más asequibles.
- 2 La sensibilidad de Franklin Pease por la historiografía peruana se manifestó en sus cursos en la Universidad Católica, en varias de las tesis de sus alumnos, y asimismo en varios de sus libros. En éstos, el “estado de la cuestión” sobre el tema encarado era siempre una clase magistral en torno a la historiografía sobre el tema. En sus últimos trabajos de síntesis de la historia del Perú republicano (1993a y 1995b) puede advertirse su generosa erudición y dominio de la bibliografía histórica peruana, la que siempre prefirió presentar como una bibliografía comentada, antes que meramente enumerativa.

cluido en sus *Trabajos de historia*, editados por el INC en cuatro volúmenes (1977, I: 21-69).

El ensayo de Macera fue preparado en un momento en que comenzaba la eclosión de los estudios de historia económica en el Perú; una coyuntura en la que escribir una historia con pretensiones académicas pasaba de manera casi obligada por escribir historia económica y social (en ese orden). Las reseñas de Efraín Trelles y Christine Hünefeldt compiladas por Heraclio Bonilla en el volumen antes citado, precisamente pudieron dar cuenta de los importantes avances realizados en los campos de la historia económica colonial y del siglo XIX en los tres lustros transcurridos desde la primera aparición del ensayo de Macera. Casi huelga decir que en 1984, cuando aquellos balances se presentaron y discutieron, el ensayo de Macera aparecía súbitamente desactualizado. Hoy nos hallamos en una coyuntura diferente, en la que son otras corrientes y temas, más ligados a la historia política y cultural, los que distraen a los historiadores, de modo que los estudios de historia económica se hallan en un momento más bien débil (aunque creemos que la situación podría variar pronto, punto sobre el que volveremos al final).

Resulta desde luego discutible fijar el inicio cronológico de los estudios de historia económica en el Perú. Pablo Macera, en el artículo ya mencionado, fijó su origen en la segunda mitad del siglo XVIII, con las reflexiones de hombres como Feyjóo de Sosa, Bravo de Lagunas o Ignacio de Lequanda, acerca de la agricultura, el comercio y la fiscalidad del país en esa coyuntura. Pero estos trabajos no eran piezas historiográficas, sino indagaciones (profundas y competentes) acerca de cuestiones económicas absolutamente contemporáneas a sus autores. Otros han remitido el origen a épocas más recientes, como las décadas de 1920 o 1970, cuando aparecieron sus propios trabajos o los de sus maestros inmediatos, demostrando con ello una perspectiva temporal muy pobre (defecto que para un historiador viene a ser algo así como el cuchillo de palo en casa del herrero).³

Los fundadores

Desde una perspectiva tal vez más cercana a la economía que a la historia, quisiera arriesgar una fecha más o menos precisa para el inicio de la historia económica peruana, e incluso también a un autor y una obra. La fecha correspondería a los años finales del siglo XIX, siendo el libro los *Estudios económicos y financieros y ojeada sobre la hacienda pública del Perú y la necesidad de su reforma* (Lima, 1895) de José Manuel Rodríguez, un clarísimo hito fundador. Rodríguez no era un historiador profesional (nadie lo era propiamente en ese momento, pero sí existían figuras reconocidas como tales y que eran catedráticos universitarios, como José Toribio Polo, Carlos Wiese o Javier Prado), sino más bien un economista que ocupaba un alto puesto en la burocracia del emergente estado peruano de la post-

3 Aunque no ceñidos estrictamente a la historia económica, fueron de este tenor los balances publicados por Baltazar Caravedo (1976a) y Heraclio Bonilla (1980). Este último generó una polémica en la que participaron Franklin Pease, Manuel Burga y Alberto Flores-Galindo, que se desarrolló en el número 5 de *La Revista* (Lima, 1981), la misma donde dos números atrás había aparecido el artículo de Bonilla.

guerra con Chile.⁴ No contamos con una biografía de este hombre que nos permita conocer más sobre su formación intelectual, sus maestros y circunstancias personales.⁵ Su libro de 1895 no ha sido valorado por la historiografía en todo lo que vale, al punto que no ha merecido ninguna reedición. Se trata de un volumen de quinientas páginas, de las cuales la mitad están dedicadas a la historia del sistema tributario en el país, con un énfasis especial en la política aduanera. La otra mitad versa sobre las ideas económicas en las que basa su trabajo, cumpliendo con ello una labor de difusión de las ideas económicas en ese momento en boga (aparte de las referencias a los "clásicos" como Smith, Ricardo y Say, Rodríguez cita a autores franceses como Garnier, Bastiat, Molinari y Coquelin, seguramente como resultado de la docencia de Pradier Foderé en la Universidad de San Marcos), y presentando su programa de reforma fiscal para el país.

El libro de Rodríguez es, pues, tanto un libro de economía como un libro de historia. Su análisis del sistema tributario peruano hace una revisión cuidadosa e inteligente del período que va desde la independencia hasta la Guerra con Chile; aporta, además, una sólida base cuantitativa, sobre la que luego se han basado muchos análisis de historia económica. El autor, quien se desempeñaba como director de aduanas en el Ministerio de Hacienda, continuó luego los monumentales *Anales de la hacienda pública del Perú*, que Pedro Emilio Dancuart había publicado en sus diez primeros volúmenes. Con Rodríguez la serie alcanzó un total de 24 volúmenes, aparecidos entre 1905 y 1926. Dancuart era otro funcionario del Ministerio de Hacienda; se desempeñó como visitador fiscal durante el gobierno de Cáceres de la postguerra y fue luego director de la aduana del Callao, la más importante de la república.

Los *Anales*... fueron una suerte de continuación del espíritu plasmado en el primer libro de Rodríguez de 1895. En ellos sus autores prolongaron, tanto hacia atrás como hacia delante, el análisis de la vida económica del Perú a través de su aparato fiscal. Retrocedieron hasta la época colonial, estudiando su esquema tributario e ideas económicas, y avanzaron hasta la revolución de 1895, completando así tres siglos y medio de historia financiera peruana. A despecho de su modesto título, los *Anales*... no son sólo una crónica anual de la vida fiscal del país. Ellos incorporan juicios de valor, análisis causales y comentarios sobre lo que hubiera sido factible y/o preferible. Quien haya revisado los tomos de la *Historia de la República* de Jorge Basadre y luego los de Dancuart y Rodríguez, puede dar fe de cuánto le debe la celebrada obra del historiador tacneño al esfuerzo de estos dos pioneros de la historia económica peruana. Casi toda la parte económica del libro

- 4 Tampoco existía propiamente el título de Economista en el país (a gente como Rodríguez y Dancuart se les llamaba "financistas"), aunque en la década de 1870 Pradier Foderé había venido de Francia para fundar la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas en la Universidad de San Marcos, en la que se dictaron los primeros cursos de economía y se habría formado Rodríguez.
- 5 Sabemos que nació en la provincia de Otuzco, en la sierra del departamento de La Libertad, en 1857, y que habría fallecido en la década de 1920. Fue un financista autodidacta, aunque probablemente tomó cursos libres en la Universidad de San Marcos. Se inició en la carrera pública como auxiliar en la Comisión de Presupuesto del Ministerio de Hacienda. En el siglo XX llegó a integrar el Congreso de la República. Debo estos datos a José Ragas.

de Basadre, en la parte correspondiente al siglo XIX, está basada en los *Anales*. Cada volumen de éstos lleva anexo un conjunto sustancioso de documentos con los que respaldan sus afirmaciones. Gracias a ello lograron salvar valiosas informaciones para la historia, ya que una parte de esos documentos se perdió luego por la acción de incendios, robos o descuidos.

Rodríguez no sólo merece el título de fundador de la historia económica en el Perú, sino que también puede ser considerado nuestro primer economista.⁶ De hecho, en 1896 fundó una revista bajo el sugestivo título de *El Economista Peruano*, que se publicó —con irregularidades— durante un cuarto de siglo, hasta la fecha de la muerte de Rodríguez, ya que él no solamente era su inspirador, sino asimismo su director, editor y en algunos números casi su único redactor.

Una golondrina no hace un verano ni Rodríguez solo, a pesar de todo su empuje, fundó la historia económica en el Perú. De hecho hubo predecesores importantes como Luis Esteves, autor de un libro de 1882 titulado precisamente *Apuntes para la historia económica del Perú*, pero sus trabajos no tuvieron el rigor ni el brillo de aquel. También hubo acompañantes y seguidores. Además de Dancuart podemos citar a Alejandro Garland, quien fue Director del Ministerio de Fomento, creado en 1896, y autor de varios trabajos sobre la economía peruana, entre los que destacan sus valiosos anuarios aparecidos desde 1902, bajo el título de *El Perú en 1902* (luego iría cambiando el año), con copiosa información estadística (de la primera que aparecía en el Perú) e interesantes análisis retrospectivos de los renglones de la economía nacional. Asimismo a Hernando de Lavalle, Pedro Dávalos y Lissón —cuya obra *La primera centuria*, aparecida en cuatro volúmenes entre 1921 y 1926, realiza una detenida reseña de los avatares económicos del primer siglo republicano, basada en las *Memorias* de varios de los ministros de hacienda del país—, Luis Miró Quesada y Alberto Ulloa, pioneros en los estudios sobre el trabajo.

Esta brillante generación, a la que podríamos llamar la de los “pioneros” o “fundadores” de la historia económica, se cerró a finales de los años veinte con los trabajos de César Antonio Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú* (1926) —que es poco más que unos apuntes de curso universitario, cuyo valor reposa en ser un testimonio de que ya se dictaban cursos de la materia en la universidad—, y José Carlos Mariátegui, quien en sus mundialmente famosos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), incluyó uno sobre “La evolución económica”, que probablemente haya sido el de mayor influencia posterior.

La aparición de esta vigorosa generación de fundadores de la historia económica (y de la propia economía nacional) tuvo que ver con la difusión del positivismo en la cultura peruana, una corriente intelectual que creía en la posibilidad de establecer “las leyes” del funcionamiento de las sociedades humanas. Rodríguez, como Dancuart o Ulloa, creía que la economía se regía por leyes, y que de su

6 Los economistas peruanos, lamentablemente han mostrado muy poca sensibilidad por construir la historia de su propio pensamiento y tradición. Una excepción fue el interés de Carlos Camprubí (1957) por la figura de José Payán. Un libro reciente sobre la historia de las ideas económicas en el Perú es el de un historiador norteamericano, Paul Gootenberg (1994, traducido y publicado en castellano en 1998).

conocimiento y cumplimiento pendía el bienestar de los pueblos. "Propagar las ideas económicas es promover la prosperidad de una nación", señalaba José M. Rodríguez en el prólogo de su libro de 1895. Examinaron el pasado peruano con el afán de comprobar lo errado de las políticas económicas aplicadas y, penetrados de una de las características propias del positivismo —la cuantificación— se esforzaron por establecer series cuantitativas de la producción, los ingresos fiscales o el comercio desde el tiempo de la independencia. El positivismo dio a luz un nuevo tipo de intelectual en el Perú. Médicos, ingenieros, geógrafos, sociólogos y economistas rompieron el monopolio que sobre el saber (y sobre todo el qué hacer) tuvieron antes teólogos, literatos y filósofos. Fue natural que en el campo de la historiografía ocurriera también un cambio, aunque en esta generación todavía no se dio una confluencia entre los historiadores clásicos o literarios y los económicos y positivistas. Sería recién en la siguiente generación que los historiadores incursionarían por sí mismos en los temas económicos.

En la aparición de la historia económica peruana también influyó la crisis económica y moral en la que se sumió el país con la derrota en la Guerra del Pacífico. Como en toda gran conmoción nacional, se despertó un gran interés por examinar con ojos críticos la trayectoria del país, y con más ahínco todavía al pasado inmediato: la era del guano, el caudillismo posterior a la independencia, las decisiones de los libertadores. Todos querían saber por qué a Chile, que en varios sentidos había sido una suerte de colonia peruana hasta el siglo XVIII, le había ido mejor que a nosotros en seis décadas de vida republicana. ¿En qué habíamos fallado? ¿Qué habíamos hecho mal que todavía pudiera corregirse? Este ánimo, de interés pero a la vez de sentido crítico sobre el pasado, sensibilizó a todos por pensar sus problemas desde un enfoque histórico. En las postrimerías del siglo XIX era evidente que aquello que aparecía como nuestros grandes problemas nacionales —el centralismo, la cuestión indígena, el atraso económico— eran el resultado de un curso histórico sobre el que podía actuarse, a condición de ubicar con precisión quirúrgica al hueso fracturado o el tejido canceroso. Por eso no sorprende que nuestros primeros economistas, como los mencionados arriba, hurgaran, incluso con morbosidad, en el pasado nacional.

Es difícil descifrar la imagen del país que resultó del trabajo de hombres tan disímiles como los citados. Pero puede decirse que emergió claramente la imagen de un país atrasado en el terreno económico y dependiente, a pesar de su aislamiento geográfico, de las grandes corrientes del comercio internacional. Hoy eso nos puede parecer elemental y de Perogrullo, pero no lo era en su momento, cuando habíamos vivido el mito de un país feraz, bendecido por la naturaleza o la mano de Dios. Las características impuestas al país durante el período colonial fueron juzgadas como oscurantistas y deshonrosas, y finalmente enjuiciadas como factores decisivos en el atraso económico. La pesada herencia hispana habría convertido a la raza nativa en una población degradada y servil, y a la élite criolla en una capa de señoritos rentistas, adversos a la inversión y el trabajo manual.

La constatación de ir a la zaga en el progreso económico propició un espíritu de apertura e integración con los países más avanzados, de quienes podía esperarse la transferencia de tecnología, capital e incluso de hombres que sirvieran como un cable tendido al que sujetarnos. Esperaban que la inmigración europea traería al

Perú una población libre de las taras del coloniaje⁷. Esta actitud, sin embargo, no llevó al descuido de la forma como debía operarse esa integración, a fin de que fuera beneficiosa para la economía nacional. Así, ya desde entonces hubo críticas al modelo de crecimiento basado en las exportaciones de materias primas y que no apuntalaban un desarrollo industrial.⁸ Las experiencias de la época colonial con la minería de plata y del siglo XIX con la extracción del guano, bastaron para enseñarles los peligros de una economía especializada sólo en la exportación de bienes primarios. La evaluación hecha por esta generación de la opulencia despilfarrada durante los años del guano y de la corrupción que la acompañó, indujo a las elites a la moderación en el gasto público y a practicar una política de respeto por lo que se consideraba eran “las leyes de la economía”.

La depresión

Tras la crisis mundial de 1929 y la famosa *depresión* que fue su consecuencia, y hasta los años sesenta, la combinación de historia y economía que tan promisoría había asomado en la postguerra con Chile, se volvió más tenue. Los economistas hicieron tienda aparte y sus principales y todavía escasos cultores (Rómulo Ferrero, Bruno Moll, Emilio Barreto, Pedro Beltrán) no tuvieron el sano interés por la historia de sus predecesores. O en todo caso no esperaban, como sí lo habían hecho los hombres de la generación previa, que de la indagación histórica se desprendiesen lecciones para las políticas a aplicar. Cabe destacar, no obstante, los estudios de economistas o abogados como Emilio Romero, quien presentó en 1949 un primer balance sólido de la *Historia Económica del Perú* a lo largo del período colonial y republicano; de Emilio Barreto y Bruno Moll (1943) sobre el proceso de la moneda; de Carlos Camprubí (1957, 1960-61 y 1964) en torno a los bancos y la crisis de los años treinta; y de Manuel Moreyra acerca de la moneda colonial y las cifras de producción de la plata.⁹

Historiadores profesionales como Jorge Basadre y Guillermo Lohmann Villena incursionaron en temas de historia económica, emitiendo artículos y libros en torno al trabajo minero (Basadre 1937b, 1945), la minería de Huancavelica, los bancos del siglo XVII y los empresarios coloniales (Lohmann 1949, 1966a y 1968). Esta generación ha sido a veces criticada por haber esquivado los temas más candentes de la historia económica y social inmediata (por ejemplo, en Macera 1974), pero esas incursiones en la historia colonial —tan valiosas en sí mismas que hasta ahora perduran— eran una tarea pendiente dejada por la generación anterior, que

7 Como respuesta a este planteamiento, el gobierno peruano promulgó en 1893 una Ley de Inmigración muy promotora para el arribo de europeos de “raza blanca”, pero que no logró grandes resultados.

8 Estas ideas fueron difundidas incluso antes de la Guerra con Chile, según la investigación realizada por Paul Gootenberg (1998). Véase también Nils Jacobsen (2002).

9 Los estudios de Manuel Moreyra Paz Soldán fueron compilados en 1980 bajo el título de *La moneda colonial en el Perú*, y en 1994 en dos volúmenes, bajo el de *Estudios históricos*. Moreyra también colaboró con la edición de documentos, junto con historiadores profesionales como el español Guillermo Céspedes del Castillo, y dirigió por varios años la *Revista Histórica* de la Academia Nacional de la Historia.

se había limitado al período republicano, y en cierta forma una prolongación lógica de sus esfuerzos. Debido a su contacto con la documentación colonial y la difusión que hicieron de la misma, estos historiadores comenzaron a poner en tela de juicio la famosa "leyenda negra" sobre el coloniaje español, difundida por la historiografía del siglo XIX, por lo que fueron motejados después como los creadores de una "leyenda rosa".

Un cultor de la historia económica moderna podría echar en falta la ausencia, no digamos ya de "teoría" económica, pero sí de algunas nociones sobre economía en esos trabajos. Incluso en los de hombres como Moreyra, a quien su labor en el Banco Central de Reserva pondría en contacto cotidiano con el discurso económico. Probablemente el estudio de una época tan distante del presente, como eran los siglos XVI y XVII, y con instituciones de faz tan coercitiva y que tan poco tenían que ver en consecuencia con "el juego del mercado", como la *mita* minera o los "repartos mercantiles", disuadieron los intentos que pudo haber habido en ese sentido.

Finalmente, podríamos decir que los relativamente bonancibles años cuarenta y cincuenta en materia económica para el Perú, con los precios de varias exportaciones en alza y la aparición de la harina de pescado como un rubro nuevo y promisorio de nuestras ventas al exterior, no impulsaron un análisis del pasado más punzante e inmediato.

Los gloriosos años setenta

A finales de los años sesenta despegó, no obstante, una nueva y pujante historiografía económica. Los artículos de Pablo Macera acerca de la economía agraria y las ideas económicas en el siglo XVIII, con una talentosa combinación de sentido económico común y destreza en el juicio historiográfico y en el manejo del lenguaje, coincidieron con las agudas preocupaciones en torno a la cuestión agraria que en esos años comenzaron a agitarse en el Perú, hasta desembocar en la célebre Reforma Agraria de 1969.¹⁰ En la misma época comenzaron a aparecer también los trabajos de Virgilio Roel Pineda (1970, 1971), que aunque de análisis algo bastos y sin citar sus fuentes, se desplegaban a lo largo de la época colonial y el siglo XIX y tuvieron una enorme difusión en las universidades públicas y de provincias. Así como también los de Heraclio Bonilla (1967-68, 1974, 1977; Bonilla y Spalding 1972) y Ernesto Yepes del Castillo (1972), acerca del comercio exterior y las finanzas públicas en el siglo XIX, publicados por el Instituto de Estudios Peruanos. Incluso un historiador de la generación anterior, como Guillermo Lohmann, sensible a las nuevas preocupaciones, produjo un importante artículo (1966a) acerca de uno de los temas que ahora concitaban la atención historiográfica, como era el movimiento de los precios, y otro sobre la discutida "crisis del siglo XVII" (1976a).

En la segunda mitad de los años setenta, la historia económica alcanzó sus mejores horas en medio de un régimen militar que proclamaba estar labrando la inde-

10 Los artículos de Macera aparecieron como folletos de escaso tiraje o en revistas muy diversas, pero luego han sido compilados en sus antes mencionados *Trabajos de Historia* (1977). Es en el tomo III donde se han reunido los de tema económico agrario del siglo XVIII, dedicados sobre todo a la agricultura de los jesuitas.

pendencia económica del Perú, con los trabajos —además de los ya mencionados en el párrafo anterior— de Baltazar Caravedo (1976b y 1978) y Alberto Flores Galindo (1977), a los que pronto se sumarían los de Manuel Burga y Wilson Reátegui (1981), Javier Tord y Carlos Lazo (1981), Rodrigo Montoya (1980), Javier Tantaleán (1983), Gonzalo Portocarrero (1983), Efraín Trelles (1983) y Luis Miguel Glave y María Isabel Remy (1983).¹¹ Estos trabajos incursionaron sobre todo en el tema de la historia económica regional, tratando de hallar los ritmos y motores propios de cada espacio del territorio nacional.¹² Caravedo y Flores-Galindo estudiaron así la formación de la burguesía arequipeña a lo largo de los siglos XVIII-XX; Burga y Reátegui investigaron un tema muy característico de esta generación, como fue la articulación entre el capitalismo y el precapitalismo a través de las peculiares transacciones mercantiles que terminaban imbricando a los pastores aimaras de las punas con el mercado internacional de las lanas. Montoya trazó un esquema de regiones transversales que dividían el país de norte a sur, en territorios articulados en torno a un puerto que comunicaba la producción regional con el resto de la economía, e investigó con detalle el eje Lomas-Nazca-Puquio-Chalhuanca.¹³

Fundáronse revistas como *Análisis*, dirigida por Ernesto Yepes, e *HISLA*, por Heraclio Bonilla. El desarrollo alcanzado por la historiografía económica en el Perú llevó a los editores de esta última revista a pensar que desde el Perú podía difundirse una publicación cuyo ámbito fuera no solamente el peruano, sino el de toda América Latina. Ambas publicaciones sirvieron de tribuna a esta generación.¹⁴

Fue la época en que no había facultad universitaria que no tuviese un curso de historia económica, o de historia económica y social, al punto que como no había suficientes historiadores para dictar tantos cursos, o los que existían carecían de credenciales en “el nuevo enfoque”, fueron convocados para ello científicos sociales de otras disciplinas. Entre los mismos autores que hemos mencionado antes, había varios que originalmente provenían de otras disciplinas: Bonilla y Montoya de la antropología; Portocarrero, Glave y Remy de la sociología; y Tantaleán y Caravedo de la economía. Aunque en su momento fue resistida y resentida por los historiadores puros y originarios, esta “migración interna” contribuyó a mejorar el status de la historia como un punto de convergencia entre las ciencias sociales y las humanidades, y enriqueció sus enfoques.

11 Cabría también incluir aquí el pionero trabajo sobre los obrajes publicado en 1964 por Fernando Silva Santisteban, un tema que luego fue continuado por Miriam Salas (1979 y 1998).

12 En 1983 apareció también el libro de Carlos Palacios Moreyra sobre *La deuda anglo peruana 1822-1890*, volcado al género que podríamos llamar de la diplomacia económica, y en verdad no muy comprometido con los postulados dependentistas que más abajo bosquejaremos.

13 Alejandro Reyes (1999) recientemente aplicó el modelo del eje transversal a la región del norte: Piura-Chachapoyas-Moyobamba-Lamas-Maynas, para finales de la época colonial.

14 La revista *Análisis* apareció en 1977 y logró publicar catorce números hasta 1990, cuando dejó de salir. *Hisla. Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* comenzó a publicarse en 1983, dando a luz también catorce números hasta 1989. Aunque no volcadas a la historia económica, por esas mismas fechas aparecieron también la revista *Histórica* de la Universidad Católica (1977), bajo la conducción de Franklin Pease, y la *Revista Andina* del Centro Bartolomé de Las Casas (1983).

Aunque nuestro interés se restringe a los historiadores peruanos, es importante destacar para este período la influencia que tuvo sobre ellos la labor de investigación y docencia desarrollada en el país desde los años sesenta por historiadores o economistas extranjeros como John V. Murra, Carlos S. Assadourian, Magnus Mörner, John Fisher, Shane Hunt, Ruggiero Romano, Florencia Mallon, Steve Stern, Rosemary Thorp y Dirk Kruijt, por citar algunos. Libros de historiadores o economistas traducidos al castellano, como los de Peter Klarén (1976 [1970]) acerca de la formación de las haciendas azucareras; John Fisher (1977b), sobre la minería del siglo XVIII; Nathan Wachtel (1976), acerca de la economía de la conquista y el significado de la crisis demográfica y el tributo indígena; Rosemary Thorp y Geoffrey Bertram (1985), sobre el lado moderno de la economía del siglo XX; o escritos directamente en castellano, como los de Juan Martínez Alier (1974) y José María Caballero (1981), sobre las transformaciones de la economía agraria de la sierra en el siglo XX, estimularon las investigaciones locales sobre temas similares u otros conexos.

El empuje que alcanzó la historia económica en esta nueva etapa de su evolución tuvo que ver asimismo con la aparición del fenómeno de las becas de estudios en el exterior. Las largas estadías en el Archivo de Indias de Sevilla gracias a ocupaciones diplomáticas, de que disfrutaron antes de 1970 intelectuales como Víctor Maúrtua, Guillermo Lohmann o María Rostworowski, fueron reemplazadas por estadías más cortas, pero también más intensivas en lo académico (ya que iban orientadas a la obtención de doctorados universitarios) en Francia, y en menor medida Inglaterra. La influencia del marxismo de Pierre Vilar, junto con la corriente de los *Annales* de Ruggiero Romano, Nathan Wachtel y Georges Duby, convergió con el clima anti-oligárquico y revisionista que había levantado la intelectualidad peruana de la generación del cincuenta, para producir una visión crítica y novedosa del proceso económico peruano.

Esta recogía la constatación de la primera generación de historiadores económicos, de ser el Perú un país con un grado importante de atraso económico, pero no creía, como ella, que eso se debiese al aislamiento frente a la economía mundial o a la falta de inversión e inmigración extranjera en las zonas y renglones adecuados. Al contrario, había sido el contacto, excesivo y sobre todo *desigual*, con la economía de las naciones más avanzadas, lo que había no sólo atrasado, sino además *deformado* nuestro organismo económico. En uno de los trabajos más valiosos de esta generación, Pablo Macera (1971, incluido en 1977), por ejemplo, creó el concepto de "feudalismo colonial". Igual que Mariátegui en 1928, partía de la idea de asimilar nuestro pasado colonial a un estadio "feudal", pero añadía que no se trataba de que el feudalismo hubiese llegado al Perú como un aporte de los conquistadores y colonos españoles, yuxtapuesto así a nuestro estatus colonial. Tanto el carácter *feudal* como el *colonial* se determinaban mutuamente en el Perú de los siglos XVI al XVIII, de modo que era la situación colonial la que traía aparejada como una exigencia el hecho feudal, y viceversa.

De la *mala* relación con la economía mundial dominante había emergido nuestra naturaleza de país *primario, exportador y dependiente*. Una vez que la metrópoli española nos asignó el rol de país exportador de plata durante la temprana época colonial, las cartas parecieron echadas para siempre y yacimos encasillados como

un lugar productor de materias primas para el mercado mundial. Éstas podían variar —como de hecho la plata fue reemplazada en el siglo XIX por el guano y el salitre, y al final de esa centuria por el cobre y el azúcar, y más tarde, ya en el siglo XX, por el petróleo, el algodón y la harina de pescado— e incluso diversificarse, como ocurrió hacia 1900, cuando exportábamos masivamente unos seis productos a la vez, pero todos, lamentable y dolorosamente, *primarios*.

Esa orientación “hacia fuera” de nuestra economía, había descuidado la constitución de un mercado interno (un concepto caro a los historiadores marxistas) sobre el que pudiera cobijarse una industria de bienes finales. Se formaron, en cambio, economías regionales dispersas e inconexas, articuladas cada una en torno a sectores de exportación más o menos fugaces. En la medida en que el estado estuvo controlado por la burguesía *colaboradora*, aliada de la dominación imperialista externa, la política económica aplicada en el país había favorecido los intereses de los exportadores (que en el siglo XX fueron con frecuencia compañías extranjeras), perjudicando los afanes de una incipiente burguesía industrial. En *Guano y burguesía en el Perú* (1974), Bonilla ubicaba los orígenes de la plutocracia peruana en el comercio del guano, y mostraba cómo ese proyecto había fracasado a pesar de haber puesto el estado peruano todo lo necesario —reformas liberales, trabajadores importados y dinero físico inclusive, a través de la consolidación de la deuda interna— para hacer de esa aristocracia del dinero una clase burguesa que nos pusiese en el camino de la revolución industrial. La plutocracia “traicionó su rol histórico”, dirigiéndose, no a la inversión productiva, sino a la especulación financiera o el consumo ostentoso.

Siguiendo aquella interpretación, bastante identificada con la conocida “teoría de la dependencia” latinoamericana, se encontraba que en los momentos de mayor contacto con la economía capitalista mundial, hubo más subdesarrollo y deformación de la economía en la periferia, y viceversa: a menor relación con la economía capitalista mundial, hubo un mayor desarrollo de la economía “hacia adentro”, floreciendo las perspectivas de un desenvolvimiento económico sano: capitalista al fin, pero de tipo industrial y con mayor integración social y una mejor distribución del ingreso. Durante el siglo XVII, cuando la metrópoli española relajó los cables de la dominación colonial; o después de la Guerra con Chile, cuando la crisis nacional nos apartó por algún tiempo del mercado mundial; o durante los años treinta y cuarenta, cuando el *crack* del 29 y la Segunda Guerra Mundial dejaron en relativa orfandad, pero también albedrío, a los países “periféricos”, habría operado en la economía del país un movimiento casi natural hacia el mercado interior, la sustitución de importaciones y la formación de una burguesía industrial.

Algunos libros emblemáticos de este enfoque aparecieron todavía a finales de los años ochenta, como los de Nelson Manrique (1987) sobre la sierra central, y Enrique Amayo (1988) sobre la guerra con Chile.¹⁵ En ambas obras se presentaba la realidad de una economía capitalista emergente en el país, ya en un escenario regional, la sierra central (en el caso de Manrique), o a escala nacional (en el caso de

15 Enrique Amayo realizó sus estudios de postgrado en Inglaterra y Estados Unidos; posteriormente se ha afincado en el Brasil, donde es profesor en la Universidad de Sao Paulo.

Amayo). Sin embargo, el despegue de esta nueva economía quedó truncado al poco tiempo por la Guerra con Chile, acontecimiento infausto que venía a devolvernos a nuestro histórico rol primario exportador. Esta guerra provocó, en el caso de la sierra central, la quiebra de los empresarios ganaderos y mineros locales y su reemplazo posterior por capitalistas de Lima o empresas extranjeras que carecían de un proyecto nacional de desarrollo, y desmantelaron toda posibilidad de una producción con mayor valor agregado. En el caso del trabajo de Amayo, la derrota en la guerra, con la consiguiente pérdida de los yacimientos de salitre, privó a la burguesía peruana de la que era su más importante fuente de acumulación de capital, en un momento en que ésta había cobrado conciencia de la importancia de controlar esa fuente de acumulación y había nacionalizado los yacimientos e instalaciones.

Con sus obras, esta generación “dependentista” produjo un enorme avance en el conocimiento de los sectores de exportación mineros (Deustua 1986), agrícolas (Burga 1976; Macera 1977, III y IV), ganaderos (Flores Galindo 1977; Manrique 1987) y forestales (Flores Marín 1987), cuyo papel, como fue advertido pronto, fue mucho más complejo que el de los clásicos “enclaves” imperialistas.¹⁶ En buena parte gracias al apoyo de especialistas y archivos extranjeros, se logró la reconstrucción estadística de la llamada “economía hacia fuera” para los siglos XIX y XX. El eclipse del socialismo real, del modelo cepalino de planificación del desarrollo e industrialización por sustitución de importaciones y el arribo a la historiografía de las corrientes postmodernistas, que ponían en cuestión la posibilidad de una historia *objetiva* y lanzaban a la palestra nuevos temas, basados en el análisis no de cifras sino de discursos, llevaron a la crisis de esta tercera generación de historiadores económicos peruanos a finales de los años ochenta.

La generación actual

Sin embargo, ya desde finales de esa misma década aparecieron nuevos, aunque escasos, practicantes de la historia económica, que trataron de colocar a la disciplina en sintonía con las ideas liberales que se imponían en el mundo de la economía y la política contemporáneas.¹⁷ Un precedente de esta corriente fue el libro que un economista italiano afincado en el país, Gianfranco Bardella, publicó en 1964 bajo el título de *Setenticinco años de vida económica en el Perú, 1889-1964*.¹⁸ A través de la historia de una empresa bancaria fundada después de la Guerra con Chile, Bardella, a la par que aportaba muchos datos novedosos acerca de las actividades productivas y financieras del país durante las décadas finales del siglo XIX y la

16 Los trabajos de algunos historiadores extranjeros, como Assadourian (1979 y 1982) acerca de la minería colonial, Long y Roberts (1984) acerca de la minería republicana, y Thorp y Bertram (1985) sobre varios sectores, como el del algodón o la pesca, fueron influyentes para romper la imagen de “enclaves” económicos de las actividades de exportación.

17 Es difícil referirse a una generación todavía en curso, por lo que esta sección debe tomarse apenas como un conjunto de especulaciones, esperamos “educadas”.

18 Bardella, funcionario asesor del Banco de Crédito, amplió esta obra veinticinco años después, con ocasión del centenario de la fundación de dicho banco (Bardella 1989).

primera mitad del XX, hizo algo que era más bien extraño entre los historiadores de la época: evaluar la acción del estado como facilitador, o lo contrario, de la actividad económica; es decir, la política económica estatal en función del desarrollo de una economía de mercado. De otra parte, un libro acompañante del nuevo espíritu, aunque no era exactamente un libro de historia económica, fue el que en 1986 publicara con gran polvareda Hernando de Soto, bajo el título de *El otro sendero*. En éste su autor inició una tarea que luego sería característica de la historia económica posterior: presentar al estado en el Perú como una institución que ha jugado un papel más bien nocivo para el desarrollo empresarial, sembrando de obstáculos los esfuerzos de los sectores empresariales del país, especialmente aquellos de orígenes populares.

En algunos casos, los temas de la nueva historia económica podían ser los mismos que los de la generación dependentista (los sectores de exportación, por ejemplo, o la burguesía real o potencial), pero ahora eran evaluados desde la óptica de un desarrollo bloqueado por un entorno económico anti-liberal y hostil a la libre empresa. Marco del Mastro (1991), por ejemplo, ilustró los esfuerzos de la agricultura algodonera peruana a finales del siglo XIX y comienzos del XX, conducida por inmigrantes italianos, y presentó una visión más bien crítica de la reforma agraria del gobierno militar de los años setenta.

Un representante interesante de esta nueva generación podría ser Alfonso Quiroz, historiador hoy afincado en los Estados Unidos. Su primer libro, *La deuda defraudada* (1987), acerca de la consolidación de la deuda interna durante los gobiernos de Castilla y Echenique, retrataba —todavía en sintonía con el esquema dependentista— una burguesía local corrupta y especuladora, sin las cualidades propias de una clase empresarial industrial y capitalista. Pero en su siguiente obra, *Banqueros en conflicto* (1989), presentaba, para otra coyuntura (la de la “reconstrucción nacional” después de la Guerra con Chile), una imagen distinta y más positiva de ese grupo social, que luego definiría mejor y enriquecería para un período más largo en un libro publicado años después en inglés (Quiroz 1993c).¹⁹ En esta obra, Quiroz evalúa el papel jugado por las finanzas (un concepto más amplio que el de la inversión) públicas, privadas y extranjeras en el desarrollo económico nacional a lo largo del siglo corrido entre 1850 y 1950. Su conclusión es aprobatoria para las privadas y desaprobatoria en cambio de las otras, sobre todo de las públicas. El buen hacer de los capitalistas privados, que incluso consiguieron la meritoria recuperación económica del Perú tras el desastre de la Guerra del Pacífico, fue estorbado y saboteado por el endeudamiento excesivo, los proyectos elefantiásicos y el desorden de las cuentas estatales.²⁰

19 Obviamente la burguesía de 1890 no era la misma de 1850, por lo que no descarto que esa transformación en efecto se haya dado objetivamente (si es que esta palabra todavía puede usarse en la historia).

20 Quiroz ha publicado también un interesante libro acerca del crédito en la época colonial (1993a), una de las raras incursiones de esta nueva historiografía en el período anterior a la independencia. En un artículo (1993b) arriesgó la hipótesis, muy al estilo “contrafáctico” de la *New Economic History* norteamericana, de que el desarrollo económico del Perú habría sido más solvente y satisfactorio en el siglo XIX si el país, como Cuba o Puerto Rico, no hubiera roto el lazo colonial con España en 1821.

Esa reivindicación de la burguesía nacional iba muy a contrapelo de lo subrayado por la historiografía dependientista, para la cual uno de los dramas del país había sido la carencia o mala calidad de nuestra clase dirigente.²¹ Dicha tendencia reivindicacionista, en cierto modo reforzada por los trabajos de Soto y de antropólogos como Jürgen Golte y Norma Adams (1987), y de esta última con Néstor Valdivia (1991) acerca de la pujanza del empresariado popular, fue afirmada también en trabajos como los de Eduardo Morón (1993) en torno a la banca de la era del guano, Felipe Portocarrero (1995) acerca del "imperio Prado", y Luis Ponce (1993) con respecto a la acción de la Compañía Nacional de Recaudación durante el período que Basadre bautizara como la "República Aristocrática".²²

La evaluación de las elites, sino en tono reivindicativo, sí en uno más comprensivo de la cultura y circunstancias del momento histórico, se extendió también para el período colonial en los trabajos de Rafael Varón (1996) sobre el clan de los Pizarro en la conquista del Perú; de Francisco Quiroz (1995) en torno a los gremios de artesanos; de Susana Aldana (1988, 1999) sobre los empresarios y comerciantes del norte peruano; y de Margarita Suárez (1995, 1997) y Cristina Mazzeo (1994) acerca de los banqueros y mercaderes coloniales.²³ Después de haber publicado un libro con estudios acerca de la formación del mercado interno colonial (1989), un tema caro a la historiografía anterior, Luis Miguel Glave ingresó después a una senda poco explorada, como fue el intento de incrustar las cuestiones económicas en el entramado de las luchas sociales y las estructuras mentales en el virreinato peruano del siglo XVII, en una suerte de historia total (Glave 1998).

El juicio más indulgente respecto al papel de la burguesía nacional y más severo respecto del estado fue desarrollado asimismo por Carlos Boloña (1994), en su trabajo sobre la política de aranceles del comercio exterior a lo largo del siglo corrido después de la Guerra del Pacífico. Dicha política tuvo como característica su práctica inexistencia, oscilando entre el liberalismo más o menos abierto de las décadas de 1910-20 o 1950, y el proteccionismo cerrado de fines del siglo XIX o las décadas de 1960-70. Un vaivén tan extremo desconcertó y resultó en un marco inadecuado para las decisiones de inversión de la clase empresarial, empujándola más bien a una actitud defensiva y especulativa. La incursión de los economistas en la investigación histórica llevó en cualquier caso a cierta desideologización del juicio, ganando cuerpo la descripción cuantitativa y la discusión en torno a lo que era factible y racional desde el punto de vista de los intereses de los actores, como puede apreciarse, por ejemplo, en los trabajos dirigidos por Christine Hünefeldt y Augusta Alfageme (Hünefeldt et al. 1992; Alfageme et al. 1992) en torno a la política monetaria peruana entre la independencia y 1930.

21 Véase especialmente Bonilla (1974).

22 Alfonso Quiroz (1989) ha rechazado esta etiqueta de Basadre, señalando que los dirigentes del Perú de 1900 a 1920 no eran aristócratas con nostalgias virreinales, sino empresarios de orígenes más bien recientes y que sustentaban ideas modernas y progresistas.

23 Dos trabajos interesantes producidos en la década de 1990 y que se apartan de los patrones historiográficos generales descritos para la última generación, son los de Carlos Lazo (1992), acerca de la moneda colonial, y de Héctor Noejovich (1996), en torno al tributo prehispánico y colonial temprano. Ambos cuentan con una gran base cuantitativa.

Dos líneas de reflexión se desprenden de los nuevos trabajos citados. Una es la no aceptación de una presunta identidad entre estado y burguesía a lo largo de la historia republicana: el estado peruano *no representó* los intereses de la clase propietaria o dirigente en el plano económico, sino que o bien encarnó sólo a una fracción de ella, o sino a los intereses de caudillos erráticos o partidos y corporaciones populistas. La segunda es la aplicación a la historia económica del razonamiento económico neoclásico.²⁴ De la clase burguesa o llamada a serlo se deben esperar conductas y reacciones *racionales* frente al escenario que enfrentan, no las conductas nacionalistas o patrióticas que el historiador quisiera. Así, en la coyuntura de la era del guano era perfectamente racional que los "consolidados" de Alfonso Quiroz no invirtieran en levantar una base industrial o en desarrollar una moderna minería de exportación, sino más bien en especular con créditos al estado o enviar su dinero al exterior, que fue precisamente lo que hicieron.

Una tercera línea, aún poco nítida, ha sido el intento de continuar con la reconstrucción de la estadística económica del país iniciada en los años setenta por Pablo Macera, o por economistas peruanos y extranjeros como Shane Hunt, Albert Berry y Daniel Schyldowsky. Carlos Boloña (1994) y Bruno Seminario y Arlette Beltrán (1998) han presentado propuestas cuantitativas del producto bruto interno del país para la primera mitad del siglo XX, para que "enganchen" con las cifras oficiales ofrecidas por el Banco Central de Reserva desde 1942. Felipe Portocarrero, Arlete Beltrán, María Elena Romero y Luis Torrejón han colaborado en distintas oportunidades (Portocarrero y Torrejón 1992a, b; Portocarrero, Romero y Beltrán 1992) y ofrecido cifras acerca de la inversión, riqueza privada y el gasto público en la primera mitad del siglo XX. Mientras tanto, Carlos Lazo (1992) y Pablo Macera (1992) presentaron cifras acerca de la acuñación monetaria colonial y la evolución de los precios, respectivamente.

La reactualización de la historia económica en la coyuntura actual dependerá, en gran medida, de la habilidad de sus practicantes para conectar sus trabajos con los dilemas que el país enfrenta, precisamente la clave de la popularidad de esta disciplina en la generación anterior. Creo que la situación de cambio político y recesión económica que el país vive al comenzar este nuevo siglo ofrece un clima propicio para ello, ya que es en coyunturas semejantes que las miradas y reflexiones efectuadas a partir de la comprensión del pasado resultan tan bienvenidas como certeras.

24 Un importante precedente de ello fue el trabajo de Juan Martínez Alier (1974), economista catalán, sobre los "huacchilleros" de la sierra central, cuya resistencia al capitalismo derrotó la posibilidad de una modernización agraria en la región.

Bibliografía

- Adams y Valdivia 1991.
 Aldana Rivera 1988, 1999.
 Alfageme, Gálvez, Ponce y Troncoso 1992.
 Amayo 1988.
 Assadourian 1979, 1982.
 Bardella 1964, 1989.
 Barreto y Moll 1943.
 Basadre 1937b, 1945.
 Boloña 1994.
 Bonilla 1967-68, 1974, 1977, 1980.
 Bonilla, ed., 1986.
 Bonilla y Spalding 1972.
 Burga 1976.
 Burga y Reátegui 1981.
 Caballero 1981.
 Camprubí 1957, 1960-1961, 1964, 1967.
 Caravedo 1976a, 1976b, 1978.
 Dancuart y Rodríguez 1905-26.
 Dávalos y Lissón 1919-26.
 Deustua 1986.
 Esteves 1882.
 Fisher 1977b.
 Flores Galindo 1977.
 Flores Marín 1987.
 Garland 1905.
 Glave 1989, 1998.
 Glave y Remy 1983.
 Golte y Adams 1987.
 Gootenberg 1998.
 Hünefeldt, Alfageme, Gálvez y Deustua 1992.
 Hunt y Macera 1977.
 Jacobsen 2002.
 Klarén 1976² (1ra. ed., 1970).
 Lazo 1992.
 Lohmann Villena 1949, 1966a, 1968, 1969, 1976a.
 Long y Roberts 1984.
 Macera 1971, 1974, 1977, 1992.
 Manrique 1987.
 Mariátegui 1928.
 Martínez Alier 1974.
 Mastro 1991.
 Mazzeo 1994.
 Montoya 1980.
 Moreyra Paz Soldán 1980, 1994.
 Morón 1993.
 Noejovich 1996.
 Palacios Moreyra 1983.
 Pease G.Y. 1993a, 1995b.
 Ponce 1993.
 Portocarrero, F. 1995.
 Portocarrero y Torrejón 1992a, 1992b.
 Portocarrero, Romero y Beltrán 1992.
 Portocarrero, G. 1983.
 Quiroz, F. 1995.
 Quiroz, A. 1987, 1989, 1993a, 1993b, 1993c.
 Reyes Flores 1999.
 Rodríguez 1895.
 Roel Pineda 1970, 1971.
 Romero 1949.
 Salas de Coloma 1979, 1998.
 Seminario y Beltrán 1998.
 Silva Santisteban 1964.
 Soto (en colaboración con Ghersi y Ghibellini) 1986.
 Suárez 1995, 1997.
 Tantaleán 1983.
 Thorp y Bertram 1985.
 Tord y Lazo 1981.
 Trelles 1983.
 Ugarte 1926.
 Varón Gabai 1996.
 Wachtel 1976.
 Yepes del Castillo 1972.



Identidad e interculturalidad desde una perspectiva histórica: el caso de las poblaciones andinas¹

EN MEDIO DE LA discusión filosófica acerca de la modernidad y la postmodernidad, las ciencias contemporáneas han venido debatiendo la teoría, el método y la utilidad.² Tal debate naturalmente ha comprometido de manera particular a las ciencias humanas, puesto que lo que se ha tenido que contemplar, sobre todo en el último tercio del siglo XX, no podía limitarse a cuestiones epistemológicas y axiológicas, sino que, en medio de la era de la tecnología y de la información, resultaba indispensable también el tratamiento relativo a asuntos tan precisos como el desarrollo o las identidades, lo mismo que las relaciones interculturales, por citar algunos ejemplos.

Como acaba de afirmarse, todo esto se halla relacionado con el desenvolvimiento actual de las llamadas “globalización” y la “sociedad de la información”, aunque es preciso señalar que dichos términos han alcanzado un uso habitual y tan variado que pueden representar conceptos que han devenido en “mitos modernos”; asimismo han llegado a expresar desde hipótesis sujetas a discusión, hasta denominaciones tan genéricas que pueden ser tenidas como “lugares comunes” y adjetivaciones superficiales. En cualquier sentido, el desenvolvimiento del mundo contemporáneo fue percibido por las diferentes disciplinas como una realidad que en sí misma era objeto de estudio.

De otro lado, debe puntualizarse que la relación entre el mundo académico y la sociedad de la que forma parte se hizo cada vez más intensa y a ello contribuyó, sin lugar a dudas, la facilidad con la que se disemina la información en nuestra época. Un ejemplo lo tenemos en el caso de la historia, ya que la información permanente

1 Un resumen de este trabajo fue leído en el Seminario “De Spinoza a Levinas. El pensamiento judío en la enseñanza de la filosofía contemporánea. II Jornadas de Integración curricular”, llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), en agosto de 1999.

2 Se utiliza en este caso la noción de contemporáneo en su sentido de próximo en el tiempo. Más adelante le daremos otra connotación.

al público (bombardeado con información acerca de innumerables acontecimientos) a través de los numerosos medios de comunicación, le estimula gradualmente a conocer nuevos acontecimientos y ese deseo de saber, de comprender, en ocasiones ha llegado a transformar la historia en un producto de consumo. Pero a su vez, los nuevos paradigmas científicos han apuntado a la interdisciplinariedad y a la investigación en equipo, siendo así que el renovado interés por la historia no es, pues, sólo una cuestión relacionada estrictamente con el público lector, sino también con el sector académico.³ Así, todos estos fenómenos han generado una renovación de la disciplina y del trabajo del historiador (Barros Ribeiro 1993: 122).⁴

En suma, si bien el hombre moderno puede ser caracterizado a grandes rasgos por sus hábitos de medir y contar, el hombre contemporáneo quizás deba representarse por su inclinación a comunicarse. Esta comunicación no se agota, sin embargo, en el aprovechamiento de los recursos tecnológicos y el manejo de información cada vez más abundante y oportuna; se trata, sobre todo, de asuntos muy importantes y complejos como el reconocimiento del otro, la confrontación con una realidad caracterizada como caleidoscópica y evasiva, y la observación de la propia subjetividad.

Echando una mirada al proceso antes señalado, podríamos partir de la Ilustración, desde cuya perspectiva el culto a lo nuevo, a la conciencia y a la importancia del cambio adquirieron mayor desarrollo. Es entonces cuando se considera el curso de la historia como un progreso en medio del cual tendrá lugar la realización cada vez más perfecta del hombre ideal. Evidentemente tenía mayor valor lo más avanzado en el camino hacia la conclusión o término del proceso y por lo tanto, según esta visión, la historia debía entenderse como una marcha unitaria (Vattimo 1990: 74). En la actualidad, en cambio, si bien el progreso sigue siendo importante, la noción se asocia directamente más bien con el desarrollo de las tecnologías, las sociedades urbanas y en suma con la llamada civilización, a la par que se ha ido adquiriendo clara conciencia de sus desventajas y se han derrumbado las ideologías a partir de las cuales se consideraba que todo adelanto conducía a una especie de escatología temporal.

No hay que olvidar que la idea de una historia universal corrió el riesgo de quebrarse a fines del siglo XV con el descubrimiento de América, cuyas poblaciones contaban con organizaciones y culturas diferentes a las europeas. Es cierto que la novedad era relativa pues Europa ya había tomado contacto con Oriente y había pasado, por lo tanto, por la experiencia de confrontarse con espacios, pueblos y culturas distintas. De cualquier forma, la idea de una historia unitaria se mantuvo firme hasta ahora, que realmente se puede advertir una fisura en la noción (dado que no se puede decir que la idea de unidad y universalidad hayan desaparecido definitivamente), lo que justamente permitiría a algunos distinguir entre un mundo moderno y otro postmoderno. Esa transformación en la comprensión de

3 Un ejemplo es la importancia y el interés que alcanzó en nuestro medio la publicación del *Gran Atlas de la Historia del Perú* que dirigió Franklin Pease y que se publicó a través del diario *El Comercio* de Lima. No se trató sólo de una obra de divulgación histórica, sino que fue muy bien recibida por los estudiosos de diferentes disciplinas.

4 Véase también Pereira (1993).

la historia parece culminar, por el momento, en la aceptación de la existencia de la llamada sociedad de la información y de un mundo globalizado que no se tiene para nada como unitario o plenamente homogéneo.

En efecto, cuando el enorme desarrollo de la comunicación y del intercambio de informaciones culturales y políticas hacía posible el proyecto de una historia auténticamente mundial, sin embargo y paradójicamente, el declive de Europa y el surgimiento de otros mil centros de historia anulaban esa universalización y obligaban a la historiografía occidental y europea a enfrentarse con la necesidad de un cambio profundo en su propia concepción del mundo (Vattimo 1990: 103-104). Es así como todas las disciplinas sociales y humanas, y la filosofía en particular, se preguntan —en especial durante este último tercio del siglo pasado— por los factores que han determinado la crisis de la modernidad. Algunos sugieren que el cambio se ha operado porque ya no es posible hablar de la historia como algo unitario,⁵ y a que la idea de progreso entró en crisis a partir del punto de vista de un determinado ideal de hombre que asimismo se ha develado como uno más entre otros. También porque fenómenos como la descolonización y el fin del imperialismo han dado paso al desenvolvimiento de múltiples sociedades y organizaciones que marchan con autonomía y, por último, gracias al advenimiento de la sociedad de la comunicación, es decir al nacimiento de los medios de comunicación de masas: periódicos, radio, televisión y en general la llamada telemática, medios que no sólo muestran dicha diversidad sino que inclusive tienden a acentuarla, a pesar de que se piensa que estos recursos llevan a la uniformización de los hombres y de las sociedades (Vattimo 1990: 75-78). Todos estos factores evidentemente tienen su propia historicidad, de ahí que nuestra disciplina se haya visto particularmente comprometida en la búsqueda de la comprensión de las causas y las consecuencias de este complejo proceso. Esa misma comprensión o explicación de la realidad, querámoslo o no, está dotada de historicidad, es decir que corresponde a la mentalidad o ideología de la época. Pero naturalmente, la aceptación de este hecho es sólo un esfuerzo de contextualización y no significa asumir para nada la vieja postura historicista.

Volviendo al asunto, por ejemplo, cuando los historiadores ilustrados se comenzaron a interesar por América lo hicieron en parte porque les llamaba la atención su exotismo, lo diferente que parecían a sus ojos el espacio, la flora y la fauna, y sus sociedades en particular. Seguían pensando como siglos antes lo hizo el resto de los europeos, es decir en términos de una unidad de la humanidad y de la historia.⁶ De hecho, también fue interés de estos ilustres modernos llevar el progreso a los americanos, en particular los ideales revolucionarios de la Europa de entonces, cosa que harían los liberales un poco más tarde.

5 Estamos considerando esta pérdida de unidad de la historia como lo contrario a la que se comprendía de la idea de progreso, propia de la Ilustración, pero aquí no discutimos la noción de unidad que deviene de las creencias religiosas, como el cristianismo por ejemplo.

6 Los descubridores y exploradores, como Colón y Cortés, y los cronistas de los siglos XVI y XVII, creyeron ver en América la prolongación de Europa, y en el mejor de los casos la entendieron con los moldes europeos de la época.

La diferencia entre esa sociedad moderna e ilustrada y la actual es que a la nuestra la vamos viendo y entendiendo no como más "iluminada", sino por el contrario, como más compleja y caótica; en este caos relativo reside nuestra esperanza de emancipación, en la medida en que esta sociedad es más consciente de sí misma (Vattimo 1990: 78).

Considerando como verdadero el hecho de que vivimos la postmodernidad, aún cuando todavía está abierta la discusión al respecto y no es nuestro propósito alimentarla, tomaremos como válido el criterio porque nos interesa ahora tomar la noción de contemporaneidad con un significado nuevo, es decir definido en la época actual. Así pues, ¿qué es lo contemporáneo?

"La contemporaneidad de nuestra época se define no sólo por criterios de proximidad cronológica sino en el entendido de que se trata de un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar, concretamente, la tendencia a que la historia se reduzca al plano de la simultaneidad, a través de técnicas como por ejemplo la crónica televisiva en directo" (Vattimo 1990: 96).

Pero el asunto no tiene que ver sólo con la simultaneidad y la oportunidad de acceder rápidamente a la información, sino al conocimiento a partir de diversas perspectivas. Quiere decir que del positivismo que campeó en el siglo XIX y la primera mitad del XX, que ponía su acento en la observación empírica, en la objetividad y en la creencia de una captación más o menos plena de una realidad, observable al punto de que se podían alcanzar sus leyes de desenvolvimiento, hemos pasado al cuestionamiento radical de tales enunciados para detenernos en lo subjetivo y en la multiplicidad de las posibilidades de construcción de realidades tan múltiples como pueden serlo las diferentes intermediaciones posibles entre sujeto y objeto. Se ha enriquecido nuestra capacidad de conocimiento, entendido ahora de manera más amplia y libre, en la medida que también se ha puesto énfasis en los procesos internos (individuales y colectivos) de la construcción de la realidad. Todo lo cual resulta interesante y beneficioso (siempre que no se caiga en un absoluto relativismo) en relación también a lo que podemos entender como la configuración de identidades, lo mismo que en el caso de la dinámica de las relaciones interculturales.

Un ejemplo de esta nueva forma de encarar el asunto del conocimiento o acercamiento a la realidad lo ofrece la temática fenomenológica del "mundo de la vida" de Husserl, en particular si se reconoce su riqueza conceptual, sobre todo para abordar el ámbito de las subjetividades y su expresión en las mentalidades, lo mismo que para la comprensión de la dinámica de la construcción de identidades personales y colectivas.

"Con la introducción del 'mundo de la vida' la temática de la subjetividad queda esclarecida al destacarse la intencionalidad temporal como su estructura típica y la corporalidad, la historicidad y la intersubjetividad como sus formas universales" (Monteagudo 1998: 500).

Originalmente planteado por Husserl, el concepto ha tenido un desarrollo contemporáneo en manos de Habermas, otro filósofo también interesado en cuestionar el objetivismo y el funcionalismo en las ciencias sociales, y debe reconocerse

que Schutz divulgó el concepto en los predios de la sociología (Monteagudo 1998: 497-98). Este tipo de propuesta epistemológica ha tenido su correlato en discusiones desarrolladas también en las demás disciplinas, y particularmente entre lingüistas e historiadores.

Ya en la década de 1960, en Latinoamérica historiadores, sociólogos y antropólogos manejaban métodos y perspectivas que enfatizaban la necesidad de tomar puntos de vista distintos, en particular los de los hombres andinos, para obtener lecturas diferentes acerca de la realidad pasada o presente. Se mencionaba "la visión de los vencidos", se barajaba el concepto de lo andino entendido en términos sustantivos y no adjetivos, etc. De esa manera se contraponía una historia positivista o tradicional con la nueva historia y etnohistoria (cuando se enfatizaba un método con características interdisciplinarias). Se partía así de una búsqueda de la comprensión de la visión del mundo de las sociedades andinas tradicionales para transitar por su historia y cultura, escarbando en las fuentes para separar paradigmas y perspectivas occidentales respecto de aquellas propias de nuestras sociedades tradicionales. A esas alturas no se trataba del viejo indigenismo, sino que se advertía con claridad (por lo menos en la mayoría de los estudiosos) la idea de que las sociedades y culturas llamadas tradicionales, naturalmente no eran ni debían ser tenidas como entidades detenidas en el tiempo cuyos cambios debían evitarse, justamente a partir de su estudio.

Esta es una época en la que somos conscientes de que nos hallamos abiertos hacia el mundo interior, el exterior y circundante y aún el mundo del conocimiento. Esta convicción ha llevado a nuevas formas de entender y de explicar la realidad; algunos incluso han llegado a tratar de dilucidar por qué se consume y lo han hecho en términos culturales de comunicación, integración y diferenciación.

"Los hombres intercambiamos objetos para satisfacer necesidades que hemos fijado culturalmente, para integrarnos con otros y para distinguirnos de ellos, para realizar deseos y para pensar nuestra situación en el mundo, para controlar el flujo errático de los deseos y darles constancia y seguridad en instituciones y ritos" (García Canclini 1995: 53).

Pero más allá de este tipo de precisiones es importante considerar, en relación con nuestro asunto, las características de la ahora llamada "sociedad de la comunicación", ya que decir que la sociedad moderna es esencialmente de la comunicación y de las ciencias sociales, no significa dejar de lado la importancia de las ciencias de la naturaleza y de la tecnología, sino más bien constatar lo siguiente:

a) La orientación de la tecnología se dirige no tanto al dominio de la naturaleza por las máquinas, cuanto el desarrollo específico de la información y de la comunicación del mundo como "imagen"; y

b) Esta sociedad en la que la tecnología alcanza su cima en la información, es también la sociedad de las ciencias humanas, tanto en sentido objetivo como subjetivo: lo que se conoce y lo que se construye (Vattimo 1990: 95).

De otro lado, debe tenerse en cuenta que si bien no hay forma de negar que vivimos en una época diferente a otras, dado el desarrollo no sólo de la tecnología en general sino de aquella vinculada a la información, en la cual los medios han adquirido un peso enorme; tampoco debe soslayarse el hecho de que la comunica-

ción, tal cual se maneja hoy en día, no es tan universal y homogénea como proclamamos. En efecto, no toda la población en cualquier parte del mundo accede a internet o a la televisión por cable; más aún, no todos tienen acceso a la comunicación escrita, es decir a diarios, libros y revistas. De cualquier manera, a pesar de que el manejo de los medios ha llevado a establecer sectores de la población de modo tal que los contenidos de la programación y de la propaganda se orientan hacia cada uno de ellos, es posible sostener que nuestra época está marcada por el estallido de las diversidades, de las "racionalidades específicas" y del protagonismo de las minorías.

"En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades 'locales', minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas... Este proceso de liberación de las diferencias, dicho sea de paso, no supone necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez. ... La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas 'toman la palabra', hacen acto de presencia, y, por tanto, se 'ponen en forma' a fin de poder ser reconocidas, todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez" (Vattimo 1990: 84).

Esta puede ser también una razón por la cual se fue acentuando, en los estudios contemporáneos sobre el pasado prehispánico y la población andina colonial y republicana, la perspectiva que buscaba la diversidad, la misma que puede ser entendida en una doble dimensión, al interior del llamado "mundo andino" considerado como un todo y fuera de él, cuando dicho mundo es parte de los otros con los que a su vez se relaciona.

Otro asunto importante es que durante toda la época moderna se ha manejado la idea de vincular modernidad con tecnología, o desarrollo y progreso contraponiéndolo a lo tradicional. Sin embargo, entender a la cultura como lo tradicional y estático, y al desarrollo como un proceso de cambio y renovación, da lugar a apreciaciones prejuiciosas sobre el desenvolvimiento social y cultural (Tubino 1996: 43). No en vano durante la etapa de la colonización española en América, se desarrollaron políticas para procurar la civilización de los naturales, siendo así que ideas como "hacerlos vivir en policía" o que "habitaran en buenos pueblos", entre otras, aparecían en la legislación y se buscaba llevarlas a la práctica.

A pesar de todo, la experiencia de la modernidad determinó un contacto múltiple no sólo entre Europa y América, sino que se amplió la idea de ecumene abarcando Asia, África y luego Oceanía, y aquello significó que se llevaron a cabo múltiples encuentros entre personas de orígenes muy diversos. Lo que resultaría más propio de la época actual sería la intensidad de las relaciones y el hecho de que las personas, al haber sido quebradas las antiguas jerarquías corporativas, no pueden quedarse encerradas en su propio grupo y se ven obligadas a descubrir en la práctica que también son humanos los que se comportan de modo distinto (Ansión 1994: 15).

He aquí la gran diferencia, puesto que ahora tiende a estar generalizada la aceptación de las diferencias culturales, en contraste con lo que sucedió en el siglo XVI. Como sabemos, apenas realizado el descubrimiento de América, lo que se debatió de inmediato fue la humanidad de los indígenas y, luego de dilucidado este

asunto, se discutieron sus derechos y poco a poco fueron reconociéndose sus identidades culturales. En este último caso se partió de la admiración y el desconcierto hasta la investigación acerca de las costumbres de las poblaciones nativas, lo que siempre significó en alguna medida "el encuentro del otro". La mezcla de razas, amplia y abundante sobre todo en la América hispana y lusitana, fue un anticipo de esta diversidad e interculturalidad actuales; lo que sucede es que aquellas que se produjeron durante la colonización tuvieron marcos históricos diferentes y por lo tanto funcionaron con reglas y a través de instituciones totalmente distintas.

¿Cómo es la dinámica que lleva a la construcción de la identidad y a la interculturalidad? En primer lugar, puede decirse de manera esquemática que la cultura es una manera de ver y conocer el mundo, y que las identidades culturales son construcciones sociales históricas. Así pues, la interculturalidad podría entenderse como la situación vivida por las personas que están en contacto permanente e intenso con unos ámbitos de influencia cultural muy distintos a los suyos, situación que genera en su mundo interno un proceso complejo de acomodo, incorporación, integración, etc. Así definida, la interculturalidad genera tensiones en los individuos para recrear y dar coherencia a los elementos asimilados de las diversas partes (Ansión 1994: 12-13).

En tales condiciones, la interculturalidad pasa a ser un fenómeno contemporáneo y, para el caso de la cultura andina, el proceso desencadenado a partir de la conquista española ocurrida en el siglo XVI es un desarrollo moderno que ocasiona la desestructuración del orden tradicional, la aculturación y el sincretismo, pero también complejos procesos de asimilación, con la consiguiente conservación de rasgos culturales y la apropiación de otros. Este desenvolvimiento prosigue hasta el mismo siglo XX (y en estos días), en la medida en que la cultura tradicional se recrea permanentemente desde formaciones sociales también cambiantes.

Pero hay que anotar que en el último tercio de nuestro siglo, también las llamadas culturas tradicionales andinas, al igual que nuestras culturas modernas, se enfrentan a relaciones mucho más intensas y mucho más diversas que antaño, es decir con numerosas visiones del mundo, con otras tecnologías, etc., que serían propias de la época que algunos prefieren denominar postmodernidad.

Ubicados en esta fase de la historia, debe asumirse una postura crítica frente a las concepciones ontológico-fundamentalistas de las identidades. Naturalmente se ha dado el agotamiento del romanticismo y el nacionalismo como bases ideológicas de la conceptualización de la identidad. Ya no se puede considerar a los miembros de cada sociedad como parte de una sola cultura homogénea, teniendo por consiguiente una identidad única, distintiva y coherente, ya que existen por lo menos cinco procesos contemporáneos que desafían la caracterización "nacionalista y telúrica de identidades aisladas". Esos procesos son:

- a) Los movimientos poblacionales (inmigrantes, turistas, refugiados, exiliados y trabajadores temporales);
- b) Los flujos producidos por las tecnologías y las corporaciones multinacionales;
- c) Los intercambios de moneda en mercados internacionales;
- d) Los repertorios de imágenes e información creados para ser distribuidos a todo el planeta por las "industrias culturales"; y

e) Los modelos ideológicos representativos de lo que podría llamarse la modernidad occidental (democracia, libertad, bienestar, derechos humanos), que trascienden las identidades particulares. A estas matrices ideológicas hay que añadir otras formas de pensamiento (tradicional de Latinoamérica y Oriente) que se difunden en varios continentes (García Canclini 1995: 168-69).

La identificación de estos procesos actuando en la construcción de la identidad no anula, sin embargo, los aspectos más internos e individuales del montaje de la identidad relacionados con la conciencia, nuestra vida temporal y la apropiación de sentidos y el deseo individual de alcanzar alguna identidad (Monteagudo 1998: 510). Por esa causa, hablar de identidad en términos actuales sería conocer el pasado, tomar conciencia de los condicionantes que obran como tradiciones, internalizaciones e ideas directrices, pero al mismo tiempo no intentar volver a dicho pasado e incorporar, por ejemplo, la noción de libertad individual, y también asumir que las identidades no son esencias perennes, sino que se reproducen y construyen en el proceso de interacción social (Ansión 1994: 11-12). En efecto, aún en aquellas sociedades donde imperaba (y en alguna medida se mantiene) una visión cíclica del tiempo, la idea de cambio es admisible y lo nuevo es admitido aunque inmediatamente surja una explicación del mismo en términos tradicionales, bajo el amparo del mito.

La interacción social resulta cada vez más amplia, abarca ahora mayor espacio, una cantidad innumerable de personas y suele ser simultánea gracias a los medios de comunicación. La interacción nos presenta una realidad cambiante con una velocidad increíble (la modificación incesante de la tecnología) y una respuesta también veloz de las personas ante incalculables estímulos. Ante esta situación, las identidades entendidas de manera cerrada y prácticamente acabadas o completas no tienen sentido (nunca lo tuvieron en realidad, y menos ahora), de manera tal que con facilidad devienen en fundamentalismos o etnicismos.

Por eso no llama la atención, históricamente hablando, de que en el caso de la cultura andina podamos observar su capacidad de respuesta ante los cambios, habilidad que muchas veces ha sido caracterizada como aceptación, rechazo o resistencia consensual, observable con claridad a partir del siglo XVI en su relación con el mundo occidental, pero que sin lugar a dudas también caracterizó a las relaciones sostenidas entre las diferentes sociedades andinas antes de la llegada de los españoles. La cultura andina ha cambiado, se construyó y sigue construyendo a lo largo de un proceso milenario; pretender detener ese proceso resultaría antihistórico y dañino en lo que concierne al desarrollo vital de esa cultura. Quizás, sí, una de las características que más la tipifican es su capacidad para la transacción en términos culturales, modo de operar que observamos desde el período prehispánico hasta nuestros días.

Un ejemplo notable lo tenemos en el orden de lo social, en las transformaciones ocurridas en el seno de las llamadas "comunidades andinas", desde el período colonial hasta nuestros días, tal como lo ha visto, por ejemplo, Cañedo-Argüelles (1997: 247-67). Analizando el desarrollo de unas comunidades sureñas y cómo, a pesar de que algunos elementos esenciales de las mismas, como la tierra y las relaciones de cooperación (fundamentalmente económicas) estuvieron ausentes o se vieron seriamente afectadas en varios momentos de su historia, ella demuestra que

no se produjo la desaparición de las comunidades o de su ethos, pues otros rasgos más estables contribuyeron a su supervivencia. Estos elementos serían una conciencia de marginalidad con respecto a la sociedad global y/o a sectores de la misma a lo largo del tiempo, y la protesta cultural, de manera tal que quedan resumidos en *diferencia y supervivencia*. Sin embargo, hay que llamar la atención acerca del carácter negativo de tales rasgos y vemos que, si seguimos a la autora mencionada, bien podríamos concluir que la identidad surgiría de la confrontación.

La historiografía, y no sólo la etnología, tienen todavía mucho que decir sobre estos fenómenos. La aplicación de la perspectiva histórica, sobre la base de los pronunciamientos de otras disciplinas, permitirá que el tema de las identidades y de la interculturalidad sean todavía debatidos de manera amplia y pasen además a ser tópicos que no se refieran exclusivamente a la dicotomía clásica de lo tradicional versus lo moderno.

Bibliografía

- Ansión 1994.
- Barros Ribeiro 1993.
- Cañedo Argüelles 1997.
- García Canclini 1995.
- Monteagudo 1998.
- Pereira Gonçalves 1993.
- Tubino 1996.
- Vattimo 1990.



Los orígenes de la nación argentina: un tema que retorna

EN LA SEGUNDA mitad del siglo XIX, cuando la mayor parte de las nuevas naciones hispanoamericanas pusieron las bases de su historiografía, tomaron por tema central para ésta su historia nacional, entendida como la del surgimiento y maduración de una nacionalidad en el marco territorial que las divisiones administrativas imperiales —modificadas en más de un caso por las vicisitudes que habían marcado la transición a la independencia— habían legado a cada uno de los estados sucesores del imperio español.

La Argentina no fue, por cierto, la excepción. Entre la década de 1850 y la de 1880 el general Bartolomé Mitre, primer presidente de un país unificado bajo la égida de la constitución federal de 1853-60, organizó —en torno a la que en su primera versión había sido una sucinta biografía del doctor y General Manuel Belgrano— una poderosa narrativa del proceso del que iba a surgir la nacionalidad argentina, a la que presentaba como radicalmente distinta y aun opuesta, en sus rasgos definitorios, a las del resto de Hispanoamérica: su poblamiento por oriundos de los escasos rincones de la Península que participaban plenamente de las conquistas culturales del Renacimiento, era ya un capítulo de la expansión de la civilización europea en los albores de la modernidad, que iba a ser salvada de la regresiva feudalización cuyo legado negativo seguía pesando duramente sobre México y los Andes, por la heroica resistencia de las poblaciones nativas a ser incorporadas como etnias vencidas y subordinadas en la naciente sociedad colonial.

La experiencia comenzada bajo tan felices auspicios iba a seguir un curso igualmente venturoso, en el cual las potencialidades de esa sociedad tan apartada de las pautas dominantes en el resto de Hispanoamérica iban a realizarse plenamente, gracias a las insospechadas ventajas derivadas de un marco geográfico aparentemente inhóspito: esa llanura cubierta de enmarañadas malezas, que tenía tan poco que ofrecer a los ávidos conquistadores de las tierras del oro y la plata, pero que escondía una de las más vastas y fértiles praderas del planeta, estaba destinada a conocer una prosperidad en perpetuo avance, en el marco de la civilización mercantil que estaba apenas comenzando a nacer en el frente atlántico de Europa.

El presentimiento de ese futuro grandioso aceleró en la sociedad rioplatense la maduración de la conciencia de sí misma y del lugar que podía reivindicar en el

mundo, hasta tal punto que la crisis final del imperio español la encontró preparada para incidir en ella como un actor autónomo. Ello no impidió que por una década, la revolución de la que fue protagonista viviese en permanente tensión entre la exigencia democrática que la había inspirado, y las tendencias crecientemente oligárquicas de una dirigencia que había descubierto en el aparato estatal heredado del Antiguo Régimen, un instrumento imprescindible en el combate inesperadamente duro que debía librar contra los enemigos del nuevo.

En 1820, ese instrumento se deshizo en las manos de quienes durante esa década lo habían empleado con éxito para hacer de la revolución de Buenos Aires la única que la contrarrevolución no había logrado doblegar ni aun temporalmente; en lo que iba a ser la Argentina, ese estado central era reemplazado ahora por trece estados provinciales unidos por lazos que quedaba reservado al futuro definir y encuadrar institucionalmente. Mitre no hallaba demasiado que lamentar en ese desenlace: gracias a que en 1820, una revolución social había completado la política de 1810, la Argentina no tenía ya otro destino posible que esa democracia que había sido su secreta vocación desde el comienzo mismo de la presencia europea en el Plata. Pero se trataba aún de una democracia "inorgánica" y la tarea que quedaba por cumplir era organizarla, mientras la prosperidad argentina crecía a un ritmo cada vez más acelerado, destinado por otra parte a mantenerse por todo el futuro previsible.

Esta construcción historiográfica se justificaba con una muy precisa promesa en cuanto al porvenir, y en 1929 esa promesa parecía haberse cumplido con creces; en un marco constitucional que desde 1862 había superado con éxito varias crisis muy graves, la Argentina conocía desde 1912 una auténtica democracia de sufragio universal; desde 1810, las exportaciones de la agricultura pampeana habían multiplicado mil veces su valor, y esa robusta base económica había hecho ya posibles avances decisivos en la construcción de una sociedad que, en más de un aspecto, invitaba a la comparación con las europeas.

Pero precisamente entonces, la civilización mercantil y luego industrial que le había sido tan acogedora entró en misterioso derrumbe, mientras que a juicio de muchos, el avance de los totalitarismos en el Viejo Mundo anunciaba el eclipse definitivo de la democracia liberal. Aunque la Argentina atravesó la crisis económica con menos daño de lo que todo invitaba a temer, el alivio en cuanto al presente no eliminaba la incertidumbre acerca del futuro, y por añadidura, la herida abierta por la paralela crisis política se negaba a cicatrizar: la revolución militar que en 1930 introdujo la primera quiebra en la continuidad institucional inaugurada en 1862, dejó como legado una cruel parodia de la democracia de sufragio universal, en la que el veredicto del electorado era cada vez más sistemáticamente corregido por el fraude. De pronto los argentinos podían descubrir que la promesa sobre la cual se había edificado esa primera narrativa del nacimiento y consolidación de la nacionalidad no estaba destinada a cumplirse; no ha de extrañar que a partir de ese descubrimiento menudearan las propuestas de otras narrativas históricas que aspiraban a desplazar a la que la historia en curso había venido a desautorizar.

Todas esas propuestas no coincidían sino en el cuestionamiento de la premisa central de aquella que se proponían reemplazar; a saber, que el surgimiento de la nación en un territorio admirablemente dotado por la naturaleza para erigir, en él,

una economía complementaria de las industriales que estaban surgiendo en el Atlántico Norte, era un brillante capítulo en el avance de la civilización liberal y capitalista, cuya conquista del planeta entero era la meta última que la aventura histórica de la humanidad estaba cerca de alcanzar. Sus propuestas del futuro comenzaron por ser tan variadas como sus rebosadas imágenes del pasado: iba a ser necesaria todavía más de una década para que surgiera un consenso dominante en torno a la que proponía la industrialización orientada hacia el mercado interno como una opción permanente. Pero, desde que esa propuesta fuera llevada al triunfo en 1946 por el peronismo, ella sobrevivió por largas décadas tanto al derrocamiento del régimen que se había identificado con ella, como a una sucesión de esfuerzos cada vez más enérgicos por dejarla atrás, hasta que en 1991, cuando el país vacilaba ya al borde mismo del abismo, otro gobierno peronista impuso un violento cambio de rumbo. Aunque logró impedir la catástrofe final, este cambio sólo pudo asegurar una supervivencia económica demasiado precaria como para que desde entonces, una opinión absorbida por los duros dilemas que esa precariedad la obliga a afrontar a cada paso, se atreviera a extender su mirada hacia el futuro, más allá del breve tramo del mismo que puede esperarse todavía sometido al imperio de cada uno de esos sucesivos dilemas.

Desde entonces no sólo se hizo evidente que esas dos narrativas rivales de la génesis de la nacionalidad, que aspiraban ambas a legitimarse mediante una apuesta acerca del futuro, la habían perdido por igual. Por añadidura, un escepticismo más radical sobre la legitimidad de toda gran narrativa hizo dudar de la necesidad de optar por alguna de ellas. Como es sabido, ese escepticismo vino a imponerse después del fracaso de otras apuestas de futuro infinitamente más ambiciosas que las que por décadas se habían disputado el favor de los argentinos, ya que el terreno que se disputaban cubría el pasado, el presente y el porvenir de toda la humanidad.

Como se advierte, ya antes de que entrara en crisis la noción misma de narrativa, el redescubrimiento de que toda historia es una historia universal hacía difícil retener a la nación como el ámbito privilegiado para la construcción de estas narrativas. Fue en ese momento crepuscular cuando afloró la propuesta de un ámbito alternativo al de la nación como marco para la investigación histórica: era el de la formación económico-social. Aunque esta noción —integrante del aparato conceptual con que Althusser aspiraba a justificar plenamente y por vez primera a la reivindicación del marxismo como saber científico— no iba a permanecer por mucho tiempo en el horizonte de los historiadores, en la Argentina dejó una contribución permanente a la imagen de la economía y la sociedad coloniales que tenía poco que ver con su propuesta programática. Al aplicarla, los seguidores argentinos de Althusser fueron los primeros en abordar de modo sistemático la historia económico-social del Río de la Plata colonial como un capítulo de la de la América española; desde entonces ha sido imposible abordarla de otra manera.¹ Con ello, no es necesario decirlo, el itinerario de la nacionalidad, tal como había sido trazado por Mitre, veía desdibujarse irrevocablemente a su primer tramo.

1 En particular en las contribuciones de Carlos Sempat Assadourian y Juan Carlos Garavaglia en C. S. Assadourian et al. (1973).

Aun así, la erosión de la narrativa centrada en la génesis de la nacionalidad sólo iba a consumarse por entero luego de que el creciente escepticismo frente a la noción misma de gran narrativa le devolviera su actualidad a la actitud que Ranke había anticipado en la célebre fórmula en que invitaba a ver y apreciar a cada época "en sí misma, como ante Dios". Sus efectos se hicieron sentir sobre todo en lo que respecta a la economía y la sociedad de la campaña pampeana y litoral, cuya imagen se ha enriquecido en la última década y media con una abrumadora multitud de rasgos hasta la víspera insospechados, gracias a la labor tenaz de una nueva promoción de investigadores.² Sus esfuerzos han sido tan abundantemente recompensados gracias a que su exploración de la historia social de la campaña en la etapa colonial tardía ya no buscaba en ella tan sólo la prehistoria del surgimiento del capitalismo agrario, lo que había sido el objetivo de sus predecesores.³

Ese nuevo temple, que halla más urgente hacer justicia a la riqueza y complejidad de cada momento histórico que da cuenta del proceso que los vincula a todos, iba a hacerse sentir también en la historia política, y también en este campo iba a tener un papel esencial la nueva atención que se prestaba al contexto hispanoamericano. Sin embargo, aquí su gravitación iba a sentirse algo más tardíamente, cuando los historiadores argentinos ya se habían encuadrado en unas estructuras académicas que gozan, desde la restauración democrática de 1983, de una estabilidad que por décadas había parecido irrecuperable. Desde ellas se han integrado en una comunidad internacional de estudiosos del mundo ibérico que toma por tema de reflexión el desenlace de la crisis final del imperio español, en el curso de la cual el surgimiento de una constelación de estados sucesores —que unas décadas después buscarán consolidarse como estados nacionales— se entrelaza íntimamente con el no muy rectilíneo avance del principio representativo a la adopción de las pautas propias del individualismo moderno.⁴ Esa renaciente curiosidad colectiva da testimonio de que la pérdida de favor de las grandes narrativas no ha conseguido eliminar el interés por la historia como proceso del horizonte de los historiadores.

* * *

En la Argentina, ese interés ha fructificado recientemente en un importante libro que vuelve a abordar el problema de la génesis de la nación. Se trata de *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, de José Carlos Chiaramonte.⁵ Una de las razones que lo hace importante es la riqueza de las sugerencias disparadas hacia los más variados cuadrantes temáticos y problemáticos que el lector encontrará en él. Aquí se cometerá una injusticia, quizá inevitable, al tomar en cuenta toda esa riqueza tan sólo en la medida en que gracias a ella, esa

2 Sobre esto véase a Juan C. Garavaglia y Jorge Gelman (1985).

3 A partir de Ricardo Levene (1927-28).

4 De ello da testimonio su presencia en una serie de publicaciones que recogen las colaboraciones a otros tantos simposios consagrados a ese nudo temático: Annino, comp. (1987); A. Annino, L. Castro Leiva, F.-X. Guerra, comps. (1994); Annino, comp. (1975); Posada Carbó, comp. (1996); Sabato, coord. (1999).

5 Véase el volumen I de la *Biblioteca del Pensamiento Argentino*.

obra ofrece un testimonio particularmente relevante de las incógnitas planteadas por el retorno de los historiadores al tema de la génesis de la nacionalidad.

Ese retorno invita, en primer término, a preguntarse si es posible volver al tema sin renunciar a la abigarrada riqueza que el paisaje histórico ha adquirido durante la etapa en que ese tema estuvo en receso, por así decirlo. Anticipemos desde ya la conclusión que en cuanto a este punto surgirá del examen de una obra tan rica en sugerencias: si el origen de la nación puede resurgir como un legítimo problema historiográfico, en medio de un paisaje histórico tanto más rico que el que se desplegaba ante los ojos de Mitre cuando éste hizo de la génesis de la nacionalidad el tema central de la historia argentina, es porque se ha renunciado implícitamente a esa misma centralidad.

Pero aquí se hace difícil no preguntarse también si al perder su centralidad, para transformarse en un tema más entre los que pueden atraer la atención del historiador, el origen de la nación no está destinado a adquirir un sentido menos unívoco que en el pasado, ya que es susceptible de ser encarado desde perspectivas tan variables como las curiosidades que llevan a cada historiador a abordarlo. Y también en este punto, el resultado de esta exploración invita a una respuesta afirmativa.

José Carlos Chiaramonte aborda la temática de la nacionalidad luego de una extensa trayectoria como historiador. A lo largo de ella, ni las adversidades que le deparó, como a tantos otros, la convulsa etapa argentina que le tocó vivir (y que en su caso incluyó largos años de destierro en México), ni su constante —y nunca totalmente satisfecha— búsqueda del marco teórico capaz de avalar la plena validez científica de su trabajo de historiador —que lo ha llevado cada vez más lejos del muy ortodoxo marxismo de su punto de partida—, le han impedido producir obras que significaron otros tantos jalones en el avance de la historiografía argentina.

En 1991, *Mercaderes del Litoral* reflejaba la transición a la etapa más reciente de esa trayectoria. Esta recopilación de escritos, fechados entre 1974 y 1985, recogía los resultados de una investigación comenzada en 1970 en torno a un tema clásico en la historiografía argentina: el conflicto, que en las décadas de 1830 y 40 tuvo un fuerte impacto político, entre el librecambismo porteño y un proteccionismo que encontró su paladín más decidido en Corrientes. En 1914, en *Las guerras civiles argentinas*, Juan Álvarez había buscado la clave para el inesperado protagonismo de esa provincia marginal en las limitaciones de su economía, que la hacían vulnerable al impacto de cualquier apertura mercantil. Previsiblemente, los historiadores marxistas —y no sólo ellos— iban a proyectar este mismo conflicto sobre el horizonte de una lucha entre clases y fracciones de clase. El título mismo de su libro de 1991 parece sugerir que para ingresar en el tema, Chiaramonte había comenzado por tomar ese camino. Pero bien pronto iba a trasladar el foco de su atención a la construcción, en Corrientes, de una estructura estatal excepcionalmente madura y compleja, en la cual reconocía un correlato de la complejidad que conservaba la sociedad correntina, menos afectada que las restantes del Litoral por el avance unilateral de la ganadería. Pronto pudo concluir que en esa construcción, la opción proteccionista que había llevado al choque con el librecambismo porteño había ocupado un lugar sin duda no insignificante, pero de ningún modo central. Al pa-

sar así al primer plano al tema del estado, Chiaramonte imprimía a sus perspectivas históricas un giro que iba a seguir gravitando sobre sus contribuciones a la temática del origen de la nacionalidad.

Aun así, este giro no lo iba a llevar todavía a resolver, sin residuos, el problema de la génesis de la nacionalidad en el de la del estado. En un importante artículo de 1989, abriéndose a las sugerencias de otro enfoque histórico en avance, Chiaramonte aspiraba a la vez a ubicar esta génesis en el marco de la competencia entre tres identidades colectivas (la que aún no se llamaba Argentina, las provinciales y la americana) que se disputaban la lealtad de las poblaciones de las desunidas Provincias Unidas. Esas tres identidades se referían a otras tantas "formas alternativas de satisfacer la necesidad de organizar un nuevo estado que suplantase al dominio hispano", cuya "conflictiva coexistencia" era, a su juicio, una de las consecuencias de la "no existencia de una sociedad, una economía, un mercado de contornos superiores al ámbito provincial". Esto se reflejaba en "la inexistencia también de una clase social con un grado de desarrollo espacial de la amplitud geográfica que posteriormente correspondió al estado nacional argentino, y con un grado de maduración del que carecían las burguesías mercantiles coloniales" (Chiaramonte 1989; la cita en la p. 72).

Como se ve, la apertura a esa nueva problemática centrada en la génesis de las identidades colectivas, se acompañaba de un retorno a las posiciones más tempranas de Chiaramonte, tal como se podía descubrir aún más claramente en un escrito de 1981, incorporado diez años después como introducción al volumen que dedicó a la economía y sociedad de Corrientes en la primera mitad del ochocientos.⁶

La indudable originalidad de la imagen del siglo XIX argentino que Chiaramonte trazaba en 1981 —para la cual la sociedad rioplatense, afectada de modos localmente muy distintos y con intensidad también muy desigual por la expansión de la economía exportadora, había buscado primero a tientas y, a partir de 1852, con una clara noción de su objetivo, el marco político adecuado a un equilibrio social en constante transformación— no impedía que al trazarla avanzase por un camino que había comenzado a ser desbrozado en las dos décadas anteriores, de lo que daban, por otra parte, testimonio los títulos abundantemente invocados en sus notas a pie de página.

Nada de eso en *Ciudades, provincias, estados*, donde Chiaramonte presenta como predominantemente conflictiva a su relación con el momento historiográfico en que dicha obra viene a insertarse. Esa nueva actitud había tenido su preanuncio en dos breves escritos recogidos en 1991 en *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*. Allí alertaba contra la inclinación a retrotraer el punto de origen de las nacionalidades surgidas en los estados sucesores del imperio español a la crisis de éste y aun a la etapa colonial, proyectando anacrónicamente hacia el pasado una noción que sólo iba a ser acuñada bajo el signo del nacionalismo romántico. En esa preocupación por los peligros del anacronismo, Chiaramonte ve-

6 "Introducción. La cuestión regional en el proceso de gestación del estado nacional argentino", en J.C. Chiaramonte (1991b: 49-50, 54). El texto recoge una ponencia presentada en el simposio sobre "La cuestión regional como cuestión nacional en América Latina", celebrado en El Colegio de México en noviembre de 1981.

nía a coincidir con la corriente de estudios arriba mencionada sobre la crisis que puso fin al dominio español en la América continental. En su mirada a la transición abierta por el fin del Antiguo Régimen, ella descubría hasta qué punto había sido tortuoso y contrastado el avance hacia el individualismo político, que una visión igualmente anacrónica había presentado como una consecuencia inmediata de esa crisis; también denunciaba la huella de ese anacronismo cada vez que la invocación a “los pueblos”, tan frecuente en los textos originados durante la crisis de la monarquía, era leída como una referencia al pueblo, concebido como un conjunto de ciudadanos individuales, que caracteriza a la noción moderna de representación.

Aunque la denuncia —por otra parte plenamente justificada— de ese ejemplo específico de anacronismo encuentra también su lugar en *Naciones, provincias, estados*, ese lugar es más modesto que el reservado a ese otro ejemplo ya denunciado en *El mito de los orígenes*. En parte ello se debe a que los aspectos de la transición sobre los cuales esa corriente había ofrecido sus aportes más esclarecedores, habían tenido un limitadísimo impacto sobre el futuro territorio argentino. Si, como recuerda Chiaramonte, la afirmación del apoderado del Cabildo de la ciudad de México (“dos son las autoridades legítimas que reconocemos, la primera es de nuestros soberanos, y la segunda de los ayuntamientos”) era válida también para Buenos Aires en el punto inicial de la crisis imperial, pronto la revolución ríoplataense iba a tomar un camino distinto (Chiaramonte 1997: 63). Esto hizo que ya en 1813, la Canción Patria pudiese coronar el llamamiento al combate que dirigía a los que en lenguaje tradicional seguía denominando “pueblos de la ínclita Unión”, con la glorificación del “gran pueblo argentino” como héroe colectivo de la hazaña que estaba levantando “a la faz de la tierra una nueva y gloriosa nación”. Pero quizá se debe más aun a que Chiaramonte parece concentrar su interés, antes que en las ambigüedades de la transición de la colonia a la república, en las preguntas que suscita la posterior “historia anárquica argentina de la mayor parte del siglo XIX”, para las cuales propone una respuesta que innova significativamente la visión recibida de ese período.

Innova sobre todo —se diría— por los argumentos con que la funda. En efecto, si cotejamos las conclusiones que deduce de ellos con las dos interpretaciones de esa etapa que nos legaron los fundadores de la historiografía nacional —la de Vicente Fidel López, para quien, con la disolución, en 1820, del aparato estatal que había dirigido el combate por la independencia desde Buenos Aires, el glorioso primer capítulo en la historia del estado nacional había sido clausurado por una catástrofe de la que éste nunca había podido recuperarse del todo; y la de Bartolomé Mitre, para quien esa disolución, que había consagrado el triunfo de la “democracia inorgánica”, era en verdad el momento inaugural de esa historia—,⁷ no hay duda de dónde se ubica Chiaramonte.

Ello no impide que desde el momento mismo en que entra a encarar el “problema regional como problema nacional”, Chiaramonte recuse enérgicamente la

7 Sobre este punto contamos ahora con los esclarecedores análisis de Natalio Botana (“Mitre y Vicente Fidel López: dos interpretaciones de la revolución argentina”, primera parte de Natalio R. Botana 1991).

noción de que “la historia de ese anárquico y despiadado siglo XIX” es “la de una nación que demora en fraguar por resistencias internas ... pero indudablemente existente, aun en los peores momentos de aquella ‘anarquía’ de la primera mitad del siglo”. Tal como se ha anotado más arriba, suponer que así estaban las cosas importaba, a su juicio, incurrir en el anacronismo “de dar por realmente existente, en aquel lapso que se cierra a mediados de la centuria, lo que encontramos realizado al culminar la segunda parte del siglo”.⁸ Notemos, sin embargo, que esa recusación sólo es plenamente válida para las versiones más toscas de las que recogen la herencia de Mitre; lo que éste postula es que el Río de la Plata ha vivido un proceso de construcción nacional abierto por la conquista española y nunca interrumpido desde entonces. Y aunque este equivalente criollo de la versión *whig* de la historia inglesa, que la concebía como un constante avance hacia un objetivo presente como tal (pero sólo como tal) desde el momento inicial, presenta muchos flancos débiles, pretender ignorar lo que todos saben no es uno de ellos. En suma, Mitre había ya encarado, con un ánimo triunfalista que muy pocos estarían hoy dispuestos a compartir, el mismo “proceso de gestación del estado argentino” que Chiaramonte buscaba esclarecer en su ensayo de 1981. Desde luego que éste se apoya en una clave distinta de la preferida por Mitre, quien —a la vez que subrayaba la dimensión político-militar de esa “historia anárquica”— reservaba el centro de la escena para las masas que en 1820 habían deshecho el marco político demasiado estrecho de las instituciones coloniales, hasta entonces instrumentadas por el poder revolucionario. Chiaramonte va a interesarse más decididamente por la dimensión institucional del proceso abierto en 1820, y colocará en el centro de su problemática el surgimiento de la provincia como “una dimensión, la más sólida, de lo que podemos llamar región en la Argentina de la primera mitad del siglo XIX”. “Provincia-región —agrega— sólo en la medida en que consideremos un espacio mayor que la engloba, el definido por la débil relación que aun en los momentos de mayor fragilidad de los lazos que las unían, continuaron manteniendo las provincias que integrarían la República Argentina”. Es precisamente la debilidad de ese nexo la que tiene por contrapartida el surgimiento de las provincias como entidades soberanas, que les confiere “un status distinto y más complejo que el regional”. Hay en particular dos aspectos de ese surgimiento que a su juicio requieren ser indagados, a saber, “por qué la disolución de la antigua estructura virreinal cristaliza en unidades de esas dimensiones, de esa naturaleza”, pero también “el por qué de la no desaparición de todo vínculo entre ellas, de manera que a lo largo del siglo el proceso de nación logró sobrevivir hasta llegar a tiempos más propicios” (Chiaramonte 1991b: “Introducción”, 26).

Chiaramonte propone una única clave para responder a ambas interrogantes: el tortuoso camino que llevó a la instauración de un estado central para toda la Argentina, que sólo iba a completarse gracias a la victoria del mismo sobre el de la primera provincia en la guerra civil de 1880, se entiende mejor cuando se lo vincula con el no menos tortuoso que tuvo como punto de partida la hegemonía de

8 “Introducción. La cuestión regional en el proceso de gestación del estado nacional argentino”, en Chiaramonte (1991b: 21).

una clase mercantil durante la tardía colonia, cuyo predominio se apoyaba en el influjo que su control monopólico de la circulación le aseguraba sobre la esfera de la producción. Golpeada por las consecuencias de la revolución, la guerra y la apertura mercantil, esa clase debió ceder espacio a las hegemonías regionales de “burguesías mercantiles o mercantil-rurales, que controla[ba]n la producción y comercio locales”, y cuyo creciente protagonismo socioeconómico tuvo como correlato, a partir de 1820, al protagonismo político del estado provincial, sólo eliminado del todo en 1880 gracias al acceso a la hegemonía “de una clase nacional, distinta de los grupos particularistas” que habían caracterizado “la historia anárquica argentina de la mayor parte del siglo XIX”.

Mientras llegaba el momento del triunfo de la “clase nacional”, que era también el del estado nacional, la coexistencia de la burguesía mercantil-usuraria y sus rivales regionales se reflejaba en la constante tensión entre el “particularismo”, que signaba las orientaciones políticas de las provincias hegemónicas por éstas, y la ambición nunca del todo abandonada de dar al espacio rioplatense una organización política que excediese el marco provincial. Esta tensión se resolvía en un abierto conflicto cada vez que esa ambición inspiraba proyectos constitucionales cuyos reiterados fracasos no deben sorprender, dada la flaqueza de su base de apoyo en la sociedad, que no era otra que la proporcionada por la “burguesía comercial-usuraria”. En suma, esa “historia anárquica argentina” es la de una comarca que se debate por décadas ante un dilema que es tan incapaz de resolver como de ignorar.

La historia que subtiende los análisis textuales de *Ciudades, provincias, estados* ya no es exactamente la misma: las burguesías regionales y el particularismo que caracteriza a sus expresiones políticas, que son las provincias, ocupan más decididamente el primer plano, en tanto que la atención que tantos historiadores se obstinan en prestar a “la no desaparición de todo vínculo entre ellas” es achacada a una visión del proceso que no sólo lo contempla desde su punto de llegada, sino que también incurre en el anacronismo de asignar a sus etapas rasgos previos que iban a aflorar tan solo cuando alcanzara su desenlace.

¿A qué se debe ese cambio de perspectiva? En este punto no se puede ir más allá de la conjetura, y dos vienen aquí a la mente. Una invita a relacionarlo con el lugar central que Corrientes ha venido a ocupar en la agenda de investigaciones de Chiaromonte. Aunque lo que lo atrajo particularmente a esta provincia fue lo que la diferenciaba de todas las restantes, podría quizá temerse que la larga familiaridad con ella —que dio su fruto en la admirablemente precisa y detallada reconstrucción de su estructura económico-social incluida en *Mercaderes del Litoral*— le llevase a proyectar algunos de los rasgos allí descubiertos, y cuya excepcionalidad en la comarca rioplatense insistía en subrayar, sobre el más vasto marco de esa comarca, para el resto de la cual no contamos con reconstrucciones de precisión comparable a la que él nos dio para Corrientes.

Con todo, no creo que ésta haya sido la razón decisiva, ya que la experiencia correntina, tan excepcional en otros aspectos, sólo lo fue en sus relaciones con las demás provincias rioplatenses, en la medida que su excéntrica situación geográfica le permitió sostener más tenazmente unas reivindicaciones que las otras se reconocieron rápidamente incapaces de mantener, frente a la cada vez mejor consolidada hegemonía del Buenos Aires rosista. Y esa defensa más tenaz hace que, en los alega-

tos correntinos, se despliegue más plenamente un aspecto del particularismo provincial que Chiaramonte subraya con razón, y que no es de ningún modo exclusivo de Corrientes: lejos de favorecer la fragmentación del espacio económico rioplatense, ese particularismo aspira a la vez a su integración más plena y a ponerla al servicio de los intereses particulares de cada provincia.

En consecuencia, Corrientes ofrece un ejemplo particularmente persuasivo de la situación creada en la región rioplatense durante la larga etapa en que la coexistencia de esas burguesías heterogéneas se reflejó a la vez en la rápida consolidación de los estados provinciales, y en la persistente y siempre frustrada ambición de exceder su marco. Si ese equilibrio entre dos tendencias a la vez complementarias e incompatibles se rompe en *Ciudades, provincias, estados*, ello se debe —más que al papel cada vez más importante que Chiaramonte asigna al marco institucional como instancia mediadora entre una sociedad marcada por la conflictiva coexistencia de esos sectores burgueses, y una vida política azotada por las periódicas convulsiones de nuestro “despiadado y anárquico siglo XIX”— a su decisión de buscar esclarecimientos con los cuales explorar aquel marco en los tratadistas de historia y de derecho constitucional.

Es una decisión que no estoy seguro de que debamos celebrar, en buena medida porque el derecho constitucional (y aun la historia constitucional practicada, como es frecuentemente el caso en la Argentina, por estudiosos de formación jurídica) debe necesariamente encarar las nociones que interesan a Chiaramonte desde una perspectiva que las desglosa tanto del contexto histórico en cuyo marco han entrado en circulación, cuanto de las posteriores transformaciones de ese contexto, puesto que esas nociones aspiran a retener su vigencia a través de todas ellas (es éste, sin duda, un aspecto esencial de la diferencia a la que alude Joaquín Varela Suanzes-Carpegna [1983: 1] cuando previene que su estudio sobre la teoría del estado en las cortes de Cádiz, del que tanto han aprendido los historiadores, no es un trabajo de historia constitucional, sino de dogmática constitucional).

Es esa apertura a los criterios del derecho constitucional la que lleva a Chiaramonte a reconocer un indicio particularmente fidedigno del peso relativo de esos dos impulsos rivales a la vez que complementarios en la frecuencia — por otra parte, bien conocida por los historiadores del tema— con que a partir de 1828, los participantes en reuniones interprovinciales las proclaman sometidas a los mismos principios del derecho internacional que rigen los congresos diplomáticos en que participan estados soberanos, pese a que —como por otra parte advierte muy bien, y no deja de subrayar— lo hacen en un contexto en que la presencia o ausencia de un marco nacional que englobe a los provinciales es un punto contencioso que emerge una vez y otra, y —como subraya también— los participantes en ellas oscilan entre una y otra posición por razones claramente oportunistas.⁹ Esto

9 Así, en el Congreso Constituyente de 1824-27, los representantes de varias provincias interiores alegaron la existencia previa de la nación para reivindicar su derecho a participar en las rentas de aduana que percibía Buenos Aires, y la usaban para negarle al Congreso las atribuciones para crear un ejército nacional en una nación que sólo tendría existencia cuando se hubiese dado una constitución; en ambos casos, los representantes de Buenos Aires sostuvieron la posición opuesta (*loc. cit.* n. 8, p. 91).

sugiere lo que tiene de problemático el vínculo que postula Chiaramonte entre las posiciones asumidas en el debate, exquisitamente jurídico, acerca de la primacía de un estado nacional que por el momento existe sólo en proyecto frente a la del provincial, y las opciones favorecidas en el momento de escoger entre la "identidad colectiva" de la provincia y la de una nación, que no es seguro que en ese momento haya llegado, ella misma, a ser algo más que un proyecto.

Aunque no es ésta la única ocasión en que el lector se atreve a dudar de que la apertura al derecho constitucional haga más fácil vincular las vicisitudes de la historia social de esa etapa rioplatense, con las de la rivalidad entre esas identidades colectivas a través de la problemática institucional que Chiaramonte ha decidido explorar bajo su signo, que la que —en la imagen que de esa etapa había trazado con pulso seguro en su ensayo de 1981— postulaba un lazo menos mediado entre las tensiones de la sociedad y las tormentas de la política. Pero esa duda no impide reconocer que en *Ciudades, provincias, estados*, Chiaramonte ha venido a enriquecer de modo decisivo una perspectiva acerca de la génesis de la nación que tiene hondas raíces en nuestra tradición historiográfica. Como el título del volumen lo indica, esa génesis sigue siendo, para él, un avance de la ciudad a la nación a través de la provincia.

Al llegar aquí, el lector habrá quizá comenzado a temer que las discusiones a las que incita una obra tan rica en sugerencias están destinadas a avanzar hasta el infinito por los innumerables caminos que ellas mismas incitan a recorrer. Y ese temor totalmente justificado nos dice, me parece, algo esencial sobre lo que ha cambiado entre la historia de la nación como sujeto colectivo, que la historiografía liberal-nacionalista había concebido como el tema central necesario para la historia nacional, y la que hoy renace como historia de una más entre las *imagined communities* (para decirlo en el lenguaje de Benedict Anderson), destinada a compartir un lugar en el imaginario colectivo con otras comunidades con las cuales mantiene relaciones más complejas y ambiguas que las de una mera rivalidad. Es la gravitación del campo en que todas ellas establecen relaciones infinitamente ricas en matices y en posibilidades, el que hace que el tema del génesis de la nación, que vuelve hoy a la atención de los historiadores, se revele a la postre tan imposible de acotar como de agotar.

Bibliografía

- | | |
|----------------------------------------------|-------------------------------|
| Annino, comp., 1975, 1987. | Garavaglia y Gelman 1985. |
| Annino, Castro Leiva y Guerra, comps., 1994. | Levene 1927-28. |
| Assadourian et al. 1973. | Posada Carbó, comp., 1996. |
| Botana 1991. | Sábato, coord., 1999. |
| Chiaramonte 1989, 1991a, 1991b, 1997. | Varela Suanzes-Carpegna 1983. |



III

Lingüística
y literatura andina



Hurin: un espejismo léxico opuesto a *hanan*

Lo primero que [Pachacuti] hizo fue dividir toda la ciudad del Cuzco, que era ya muy populosa, en dos barrios o partes o bandos. El uno y más principal llamó Hanan Cuzco, que quiere decir 'la parte o barrio o bando de arriba del Cuzco'; a la otra puso nombre Rurin Cuzco, que significa 'la parte o barrio de abajo del Cuzco'.

Las Casas (1958c: 398 [1550: CCLI])

LA VOZ *HURIN* (con <h> muda) o *urin*, como opuesta a *hanan*, no se registra en ningún vocabulario de las lenguas quechua y aimara. Sin embargo, ello no ha sido obstáculo para que dicha palabra forme parte institucionalizada del léxico referido a la organización sociopolítica incaica, de carácter dualista, desde los tempranos años de la colonia, y no sólo entre los cronistas venidos de España sino también entre los criollos e incluso mestizos e indios. En la presente contribución ofrecemos la historia de dicho nombre, cuyo origen es el resultado a la vez de un fenómeno de carácter fónico y de una lectura errática que afectó a *lurin*, el término originariamente opuesto a *hanan*. En tal sentido, la dupla <hurin suyu/hanan suyu>, y su correlato aimara <hurin saya/hanan saya>, registrada en la documentación colonial de los siglos XVI y XVII, corresponde a una frase hecha a partir del entuerto de <hurin> que burló, entre otros, al propio Inca Garcilaso, aunque no a Guamán Poma. Todo ello estaría demostrando, además, que la mencionada oposición habría sido asimilada oficialmente por los incas tardíos, si no conceptual al menos formalmente, luego de la conquista de los territorios del viejo Chinchaisuyo.

1. El carácter dual de las sociedades andinas

Una de las características fundamentales de la organización social y espacial de los pueblos prehispánicos fue su dualidad complementaria. En virtud de ésta, las entidades sociales andinas aparecían divididas en dos mitades: una, la de arriba, igualmente llamada 'alta' o 'superior'; y la otra, la de abajo, referida también como 'baja' o 'inferior'. Tales expresiones locativas, empleadas en la documentación co-

lonial, buscarían traducir los términos opuestos de *hanan* y *urin*, respectivamente. Y aun cuando la misma documentación, particularmente la no cronística, hace referencia a otro tipo de nomenclatura, especialmente para los pueblos del antiguo Chinchaisuyo,¹ pero a la vez ilustrando la misma bipartición, la terminología estandarizada que se ha impuesto a partir de la versión oficial incaica recogida por los primeros historiadores del siglo XVI es la primera. Así la consignan, en efecto, cronistas tan tempranos como Betanzos (1987: 77 [1551: I, XVI]), Cieza de León (1984b: 257-58 [1553: XCII]) y Sarmiento de Gamboa (1965: 223-24 [1570]), y los historiadores posteriores no harán sino insistir en ella al punto de consagrarla definitivamente. De esta manera, la distinción *hanan/urin* (la última con variante ortográfica *hurin*), en forma y significado, ha pasado a formar parte de nuestra visión de la organización social de corte dual institucionalizada de los pueblos andinos prehispánicos (véase Rostworowski 1983: Cap. 5; Hocquenghem 1984; Espinoza Soriano 1987: Cap. II, 367; Zuidema 1989: Cap. 6, 221-22; Pease 1992a: Cap. III, 57). Como se verá, dicha distinción ha sido asumida de manera acrítica por la historiografía andina sin tomar en cuenta los problemas de significado y significante que dicha dicotomía involucra, cuando se la analiza desde el punto de vista lingüístico y filológico. Adelantemos, sin embargo, que los reparos que formularemos no están dirigidos a cuestionar el carácter dual de las sociedades andinas, que sin duda lo tuvieron, sino más bien a la manera en que la distinción bipartita de éstas fue procesada en términos formales y semánticos por los historiadores coloniales y aceptada sin reparos por nuestros estudiosos contemporáneos, a pesar de los constantes reclamos formulados por éstos a fin de evitar las “deformaciones” y los “errores interpretativos” en que a menudo incurrieron aquéllos al historiar la realidad andina.²

- 1 Nos referimos, por ejemplo, a la establecida entre los términos <allauca> /a λ awqa/ ‘derecha’ e <ychocha> /i \check{c} uqa/ ‘izquierda’, propia de los pueblos y curacazgos de la sierra centro-norteña (cf. Dávila Briceño 1965: 158 [1586]), que “traducida” al quechua sureño corresponde a <paña> y <lloque> / λ uq/i/, y al aimara sureño a <cupi> /kupi/ y <ccheca> / \check{c} iqa/, respectivamente. Notemos, de paso, que como quiera que la oposición ‘derecha’/‘izquierda’ se da como /a λ i-q/ e /i \check{c} u- \check{s} / en algunos dialectos del quechua central, como en los del valle del Mantaro, no parece haber duda de que entre /a λ awqa/ e /i \check{c} u-q/, especialmente en sus variantes respectivas /a λ aqwa/ e /i \check{c} u- \check{s} /, hay una relación etimológica estrecha. Es más, el paralelo formal entre /a λ a-q/ y /a λ i-q/ con /i \check{c} u-q/ resulta elocuente. Todo indica, entonces, que la forma originaria de ‘derecha’ habría sido */a λ i-q/ lit. ‘el que es bueno’ (proveniente de una antigua expresión *a λ i (ka)-q), con posterior armonía vocálica regresiva, para dar /a λ a-q/. La forma /a λ aqwa/ o /a λ awqa/ es producto de una aimarización temprana, pues, además de conllevar el sufijo -wa ‘validador’, sufrió una metátesis: *a λ aq-wa > a λ awqa. Nótese asimismo que /i \check{c} uqa/ delata aimarización al registrar la vocal final paragógica: *i \check{c} u-q > i \check{c} uq(a), obligatoria en la lengua aimara en general (cf. curaca < *kura-q(a) < *kura (ka)-q/ ‘el que es mayor’, de igual modo que yanapaque < */yana-pa-q/ ‘el que ayuda’). Para las etimologías de tipo predicativo postuladas, ver Cerrón-Palomino (1997a).
- 2 Estando el presente trabajo en pruebas de imprenta, caímos en la cuenta de que Carmen Arellano (1998) se había ocupado precisamente de un tema similar al que estudiamos. Al margen de algunas coincidencias, son muchas las observaciones que habríamos querido formular aquí respecto de los argumentos elaborados por la autora en dicho trabajo, cuya tesis central es que la dualidad *hanan/urin* habría sido parte de un paradigma cosmológico incaico. No lo creemos así, por las razones que se aducen a lo largo de nuestra exposición. Por lo demás, al aceptarse el entuerto de *urin* como raíz quechua originaria, y peor aún asociársela gratuitamente con el verbo *uri-* ‘crecer,

Se ha sostenido, asimismo, que la distinción bipartita, al ser panandina, se habría dado también en el Cuzco primitivo, antes de la expansión incaica (véase Rostworowski 1983: 182). El análisis filológico de la terminología dualista, especialmente en su manifestación *hanan/lurin*, parecería indicar, sin embargo, que dicha noción tiene una procedencia chinchaisuya, la misma que habría sido adoptada y adaptada por los incas tardíos, luego de su contacto con los pueblos norteños. Conforme se verá, incluso aceptando la existencia de un dualismo antiguo en la zona, hecho que pudo lexematizarse de modo diferente,³ lo cierto parece ser que la distinción dicotómica tradicional delata una “traducción” formal y semántica tardía que logró generalizarse no sólo en el área cuzqueña sino también, luego de la expansión incaica, en el territorio collavino.

2. Urin: voz fantasma

La oposición *hanan/lurin*, asumida como la forma canónica de la distinción geográfico-social de carácter dual de los pueblos prehispánicos, tiene el inconveniente de que uno de sus términos —el de *urin*— es un espejismo léxico. En efecto, completamente vanos serán los intentos por localizarlo en los repositorios léxicos coloniales: la voz está ausente en los vocabularios fundacionales del quechua, preparados por Domingo de Santo Tomás (1994 [1560]), el Anónimo (1586), González Holguín (1952 [1608]) y Torres Rubio (1754 [1619]). Tampoco aparece en los registros léxicos modernos correspondientes a los diversos dialectos quechuas (véase, por ejemplo, Propaganda Fide 1998 [1905]), por si se pensara que el vocablo tuvo un origen local, y, por ende, no consignado en los tratados léxicos coloniales que, después de todo, se circunscribieron a recoger las voces propias del quechua costeño o “marítimo” (Domingo de Santo Tomás) y las del sureño con base cuzqueña (Anónimo, González Holguín y Torres Rubio). Mucho menos se lo encontrará en los vocabularios aimaras clásicos de Bertonio (1984 [1612]) y de Torres Rubio (1616), que recogen el material léxico lupaca y potosino, respectivamente.

Lo dicho es cierto, efectivamente, si por registro del término referido entendemos su consignación como *lema* o entrada independiente en cualquiera de los vocabularios mencionados: búsquense allí las variantes <vrin>, <urin> o <hurin>, bajo las letras iniciales de éstas, y no se las encontrará. Por si esto fuera poco, inútil será también volver la mirada a la sección castellano-quechua (o aimara) de tales

madurar’ (y de allí, incluso con *yuri-* ‘nacer’!), lamentamos que el aparato argumental de la autora caiga por su propio peso. De paso, debemos reconocer que, gracias a la lectura del trabajo mencionado, nos dimos cuenta de que, en verdad, al lado de Guamán Poma, hay otro cronista, más importante que Las Casas y Román y Zamora, por su originalidad (ver nuestra nota 4, escrita antes de leer el trabajo de Arellano), que recoge la forma chinchaisuya genuina *lurin*: se trata de Hernando de Santillán (1968: 9, 105 [1563]).

3 Y, obviamente, respondiendo a la configuración del entorno geográfico, como en el caso de la conocida oposición *urquluma* en el altiplano (Capoche 1959: 139-40 [1585]), en la que, de paso, el primer término de la bipartición, de origen quechua, no es sino la traducción de su correlato aimara, que es /quɫu/, voz que ha sido totalmente desplazada, si es que la dicotomía llegó a funcionar (Cerrón-Palomino 1997b: § 3, nota 4).

repositorios en la esperanza de que la voz pudiera haber sido registrada como equivalente de los términos con los cuales se la traduce: 'bajo', 'abajo', e incluso 'interior'. Se la encontrará, en cambio, y a partir de la segunda mitad del siglo XVI, como elemento atributivo indisoluble de expresiones toponímicas particulares (del tipo <Urin Cuzco>) o genéricas (como en <urin saya>). Así, por ejemplo, el jesuita cacereño nos da <Hurin Suyu>, "el de [la parcialidad] de abaxo", en oposición a <Hanan Suyu>, "el de [la parcialidad] de arriba" (González Holguín, II: 333), siguiendo en esto al Anónimo, de cuyo vocabulario se sirvió aquel como de una plantilla. Fórmulas similares se registrarán tanto en las crónicas (a excepción de dos de ellas, como veremos) como en los documentos de tipo administrativo, entre los cuales caben destacar las *Relaciones geográficas*, según tendremos ocasión de ver. Las preguntas que debemos formularnos en este punto son entonces cómo, cuándo y de dónde sale la voz <urin> o <hurin>, que ciertamente no pudo haber sido una palabra aparecida *ex nihilo*. Además, lo que llama profundamente la atención es que no sólo González Holguín, eximio conocedor del quechua, sino también cronistas de reputada versación en dicha lengua como Betanzos (1987), Molina (1989: 74, 79 [1573]) y Murúa (1987: 501 [1613: III, XI]), e incluso hablantes nativos de ella como Garcilaso (1945, I: 43; II: 104 [1609: Lib. I, Cap. XVI; Lib. VII, Cap. VIII]) y Santa Cruz Pachacuti (1993: 8 [1613: 26v]), no hayan reparado en la naturaleza espuria del término.

3. *Rurin* o *lurin* como opuesto a *hanan*

Tal como se adelantó en la sección precedente, la documentación cronística es casi unánime en el registro de la oposición terminológica *hanan* versus *urin*. De hecho, las únicas excepciones a dicha regla se las debemos a Las Casas (véase epígrafe) y al cronista indio Guamán Poma (1936: 156, 1044 [1615], por ejemplo): el primero emplea <urin> y el segundo <lurin>, con las significaciones atribuidas a <urin>, y cuyo registro está ausente en los repositorios léxicos del quechua de base cuzqueña, y, naturalmente, en los del aimara.⁴ No así, en cambio, en el *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás (1994, I: 41v), quien proporciona la forma <ruripi> (o sea /ruri-pi/ 'dentro' + 'locativo') bajo "dentro" o "en lugar", y como equivalente de la expresión sureña <úcupi> (es decir /uku-pi/ lit. 'en dentro'). La misma voz, sin embargo, no aparece en la sección quechua bajo <R>, donde debería estar, omisión que no llama a sorpresa, toda vez que el dominico registra mu-

4 En realidad, hay otra excepción: la de Román y Zamora (1897: 27-28 [1575: II, Cap. XII]), quien, hablando de Pachacútec, señala que este Inca "dividió todo su reino en dos partes con nombres muy distintos llamando al medio reino *Hanan*, y al otro medio *Rurin*, que era tanto como decir nosotros, castellanos y aragoneses, y así cuando alguna provincia había de hacer alguna obra pública por mandado del Inga, ó pagar algún tributo, cuando venía al Cuzco tenía su distinto lugar la de *Hanan*, y distinto la de *Rurin*, y desta manera había gran concierto...". Sin embargo, como se sabe, las referencias al mundo andino de este cronista proceden, como lo advierte Pease (1995a: 382), de los manuscritos del obispo de Chiapas. Por lo demás, el mismo Román y Zamora, como delatando su información de segunda mano, usa también la forma aberrante <Hurincuzco> al lado de la correcta <Hanancuzco> (*ibid.*: 25).

chas veces, en la sección castellano-quechua, palabras que luego son omitidas en la parte quechua-castellana: *Quandoque bonus Homerus dormitat*.

Ahora bien, que la voz tenía amplia difusión en los dialectos ajenos al quechua cuzqueño lo demuestran no sólo la documentación colonial de carácter administrativo sino también la topinimia, amén de su supervivencia en las variedades modernas del quechua central. Ciertamente, el primer tipo de documentación sólo consigna la forma <lurin> (o su variante <lorin>) como término del opuesto <hanan> (o su variante <anan>). Así, en efecto, la documentación más antigua con que contamos a la fecha es la proporcionada por la "Relación de Chíncha" (Castro y Ortega y Morejón 1968: 479 [1558]; subrayado nuestro), donde leemos que "[Topa Ynga Yupangue] hizo esta división en toda la tierra que en todos los valles viuese dos parcialidades vna que se llamase *hanan* y otra *lorin*...". Así también, Dávila Briceño, en su "Descripción de la provincia de Yauyos", la consigna en los siguientes términos (Dávila Briceño 1965: 157 [1586]):

"Está esta provincia de *Yauyos* partida en dos partes, en *Anan Yauyos* y *Lorin Yauyos*: *Anan Yauyos* llaman las que están más a la parte del Sur, y *Lorin Yauyos* las que están hacia la parte del Norte. Quiere decir *Anan Yauyos*, *Yauyos de arriba* y *Lorin Yauyos*, *Yauyos de abajo*, ques, provincia superior y inferior".

Más interesantes aún, por corresponder a un territorio cercano al Cuzco, son las "descripciones" de los repartimientos de Atunsora y de Atunrucana, ofrecidas por Luis de Monzón (1965a: 220 [1586]; 1965b: 226 [1586], respectivamente). Se dice en la primera, por ejemplo, que:

"Hay en este repartimiento y provincia [de Atunsora] tres parcialidades, la una se llama *Anansoras*, que quiere decir los *Soras* de arriba, y otra que se dice *Lurinsora*, que quiere decir los *Soras* de abajo, y la tercera se llaman los *Chalcos*, cuya nominación es a diferencia de las otras ya dichas".

Dejando de lado por el momento la traducción del término (y la explicación de sus variantes fonéticas), bástenos señalar que tales designaciones, en las que aparecen <lorin> o <lurin> como opuesto a <hanan> o su variante <anan>, son sin lugar a dudas expresiones recogidas espontáneamente por los funcionarios mencionados de labios de los propios informantes indígenas asistidos por los indios ladinos o mestizos en calidad de intérpretes, durante el levantamiento de las informaciones respectivas. No parece haber ocurrido así, en cambio, en otros documentos contemporáneos no sólo referidos a territorios del sur, como los de Garci Díez (1964: 14 [1567]), Albornoz (1989: 179 [1581]), Mercado de Peñalosa (1965: 335 [¿1586?]) y Cabeza de Vaca (1965: 346 [1586]), sino también a una zona central como la del valle del Mantaro (Vega 1965: 167, 168, 169, 172-74 [1586]), en los que el término opuesto a *hanan* es el de *urin*. Y así, para referirnos a la última documentación, mientras que Andrés de Vega nos habla de la división entre <Hanan Guanca> y <Hurin Guanca>, Guamán Poma se refiere a ella como <Hanan [y] Lurin Guanca>, respectivamente (1936: 156), del mismo modo en que, en otra parte, hace referencia a los "yndios de hacari hanan y lurin" (1936: 1044). No es difícil advertir, entonces, que quienes emplean <urin>, incluso en contextos inesperados, no hacen sino seguir el empleo canonizado de dicha voz, corriente ya

—salvo las excepciones mencionadas— en las crónicas y documentos de carácter oficial y administrativo.

De otra parte, la evidencia toponímica en favor del uso generalizado del radical *luri-n* (o su variante más conservada *ruri-n*), sobre todo en la vieja región denominada Chinchaisuyo, es mucho más contundente, lo que nos permite, incluso, deslindar áreas en las que predomina una u otra forma. Así, tanto Paz Soldán (1877) como Stiglich (1922) registran la variante *luri-n*, en forma aislada o en combinación con otros radicales, en una vasta región que comprende, con esporádicas incidencias fuera del área, el centro-sur andino, a partir de Huánuco hasta cubrir el actual territorio ayacuchano; la forma *ruri-n*, por su parte, y con las mismas características de ocurrencia,⁵ se circunscribe, fundamentalmente, al moderno departamento de Ancash, con prolongaciones al este (Huánuco) y al sureste (norte de Lima). Dicha distribución geográfica responde, sin duda alguna, a los efectos de la acción sustratística que, en mayor o menor medida, ejerció el aimara sobre los dialectos locales del quechua. Conforme se verá más adelante (cf. § 5), la forma *luri-n* acusa influencia aimara en tanto que la variante *ruri-n* mantiene la pronunciación originaria quechua.

Finalmente, por lo que toca a la evidencia dialectal del quechua, hay que señalar que la voz *ruri*, y derivados, corresponde básicamente a las variedades centrales comprendidas entre los departamentos de Ancash y Junín. Ya se vio cómo el primer gramático quechua, que describe una variedad sureña (aunque con un léxico pluridialectal; Cerrón-Palomino 1995), propia además de un dialecto puente entre aquella y la central, recoge subsidiariamente la expresión <ruri-pi>, lit. 'en den-

- 5 La conmutación de las designaciones toponímicas que conllevan el radical en consideración permite aislar el elemento irreductible *ruri* (o su variante *luri*), cuyo significado, presente en los dialectos del quechua central, es 'dentro' o 'interior'. De manera que *ruri-n* (o *luri-n*), contrastado con <ruri-c> o <ruri-s>, permite aislar el sufijo -n, que hemos identificado como 'partitivo', presente por lo demás en numerosos topónimos de la región (cf. *Churín*, *Oyón*, *Junín*, *Huancán*, *Chunán*, etc.), cuyo significado literal sería 'su interior (del lugar)', donde el elemento modificado, que es la entidad designada, ha sido absorbido por el modificador. De igual manera, <ruri-c>, que porta el sufijo agentivo, proviene de **ruri* (*ka*)-q 'el (lugar) que está dentro' (con absorción total del verbo *ka*- 'ser', fenómeno documentado en la lengua); y <ruri-s>, a su vez, conlleva el sufijo atributivo -s, vigente aún en los dialectos centrales, de modo que la expresión significaría '(lugar que insinúa una) interioridad' (cf. la ocurrencia del mismo sufijo en *Cajas* <**kasa*-s 'espinoso', *Ancash* <**anqa*-s 'azulenco', *Pampas* <**pampa*-s 'aplanado', *Ocros* <**ukru*-s 'ahuecado', etc.). Como elemento irreductible o como tema portador de tales sufijos, el nombre aparece también, y de modo más recurrente, con el elemento modificado explícito: éstos son, por ejemplo, <qucha> 'laguna', <bamba> 'llanura', <marca> 'pueblo', etc. Así, entonces, en nombres como *Luricocha*, *Luribamba*, *Lurimarca*. Así también en *Lurigancho* <**luri-wanču* ('el grupo étnico *guanchu* del interior'), *Lurinchincha* 'el grupo étnico *chincha* del interior', etc. Por lo demás, incidencias fuera del área señalada son los topónimos *Luricuchu* 'rincón del interior' (Cajabamba), *Luripongo* 'entrada profunda' (Pichacani, Puno). Y, para que se vea cuán complejo es el panorama lingüístico ofrecido por el quechua y el aimara, sobre todo cuando uno se remonta a etapas muy antiguas, es de advertirse que **ru-ri*, voz que hemos analizado como de origen quechua, no parece estar desligada del deverbativo aimara -ru, que indica 'dirección hacia adentro' (<malu->, 'entrar', proveniente de **maya-ru*-, en el lupaca de Bertonio 1984: II: 212), seguido del verbo quechua *ri*- 'ir': todo ello apunta, de ser correcta la hipótesis, a una etapa en la cual tales formas eran lexemas independientes (como *ri*- todavía lo es en el quechua).

tro, en el interior', como equivalente de la forma sureña respectiva <úcupi> (es decir, /uku-pi/). La expresión, tal como aparece consignada, no puede ser más extraña, por lo menos para un hablante moderno del quechua central, pues ella porta el sufijo locativo 'en', propio de las variedades sureñas (véase a /ruri-ĉaw/, y variantes, en los dialectos centrales) y septentrionales. Extraña, asimismo, que en el primer vocabulario de la "lengua chinchaisuya", preparado por el jesuita huancavelicano Juan de Figueredo, como apéndice a la reedición de 1754 de la obra de Torres Rubio (213-31), volvamos a encontrar la misma expresión <ruripi> 'dentro' (1754: 223-26).⁶ En ambos casos estamos, como se ve, ante una expresión de procedencia chinchaisuya (más propiamente central) pero con gramática sureña. ¿Cómo explicar semejante hibridismo? Al respecto, debemos señalar que tanto la evidencia documental como la toponímica indican que la voz *ruri* (o su variante *luri*) logró penetrar en los dialectos sureños, como sinónima de *uku*, adaptándose, por consiguiente, dentro de la gramática respectiva (de allí el sufijo -*pi*). De hecho, el denominado quechua chinchaisuyo, en su avance en dirección sureste, acarreo consigo muchos vocablos de la variedad central, que luego fueron cediendo ante el empuje cuzqueñizador tardío de los incas. Así, por ejemplo, del mismo modo que *rurin*, la voz *qarwa* 'amarillo, dorado', tuvo amplia difusión en la región ayacuchana: testimonio de ello es el nombre del nevado *Carhuarasu* 'nieve amarilla' (Monzón 1965a: 222 [1586]), en lugar de un esperable **Quelluriti* (es decir, /q'ílu rit'i/), donde *rasu*, 'nieve', es igualmente vocablo norteño (pero véase *Lasuntay*, híbrido quechua-aimara que significaría 'lugar donde cae la nieve'). En la actualidad, tanto *ruri* como *qarwa* son voces desconocidas en el quechua sureño, y más aún en su variante cuzqueña, en la que incluso en el siglo XVI pasaban por ser completamente extrañas.⁷

6 Con razón, entonces, el religioso anónimo que reedita a Torres Rubio y Figueredo, de "la misma compañía", le enmendará la plana al segundo de los nombrados, en estos términos: "Reparo también, que el Author [Figueredo] se contradice, ó no guarda las reglas que asienta, por que assentado por regla general (como es) que en el Ablativo de quietud, en lugar del *pi*, de que vsan los Generales, deben los Chinchaysuyos vsar *chau*, para decir adentro dice: *ruripi*, debiendo decir: *rurichau*, y assi no observa su regla" (Torres Rubio 1754: 215v).

7 En forma aislada, y formando un compuesto, González Holguín registra <ccaruinchu quisca>, "cardon de flor amarilla" (cf. *op. cit.*: I, 63), donde encontramos la raíz *qarwa*, seguida del sufijo fosilizado -*nchu* (cf. en los mitos de Huarochirí, las variantes *Carhuanchu* - *Carhuinchu*), construcción que puede traducirse como 'amarillento'; de allí, entonces, más propiamente, 'cardón de flor amarillenta', y donde <quisca> (proveniente de /kička/ 'espino') es la forma correspondiente a su equivalente central /kaša/, y que, de paso sea dicho, también ocurre en la toponimia ayacuchana (Monzón 1965b: I, 230 <Caxamalca [1586]). A decir verdad, sin embargo, Lira (1982: 254) registra *ruri* con el significado de "interior, parte interna", y proporciona incluso, como ejemplo, la exclamación <má ruri>, "¡qué profundo!". Perroud y Chouvenec (1970: 150), por su parte, también recogen para el ayacuchano *ruri* "interior, oculto" (con el ejemplo de <sonkoikip rurin> "el interior de tu alma"). Es muy probable que en ambos casos estemos ante un uso restringido, propio del léxico religioso arcaizante (los autores son eclesiásticos), cosa que no debe llamar a sorpresa, toda vez que dichos autores se caracterizan, además, por incorporar en sus diccionarios vocablos ajenos al área descrita, sin señalar su procedencia.

4. La oposición *hanan* versus *uran*

Al lado de la bipartición que venimos estudiando y que, como dijimos, constituye la versión estandarizada del carácter dual de la organización socio-espacial de los pueblos prehispánicos, se da otra que, no por haber sido ignorada en la historiografía andina deja de haber tenido un uso generalizado, incluso hasta la fecha, tal como puede verse en la organización de algunos pueblos y comunidades de la serranía.⁸ Sin embargo, dicha partición en mitades, que en parte parece confundirse con la anterior, tiene a *uran* como término opuesto al de *hanan*. Esta nueva división corresponde a la oposición entre 'arriba' y 'abajo', y aunque semánticamente parece superponerse a la expresada por *hanan/urin*, en parte por las glosas castellanas con que se traducen los términos de la oposición, en realidad la distinción implicada, como veremos, no es la misma. Para demostrarlo, conviene que nos remitamos en busca de apoyo a las fuentes lexicográficas así como a los registros toponímicos.

Pues bien, a diferencia de lo que ocurre con *urin*, que conforme se vio no aparece en ningún diccionario quechua (menos aún en los del aimara), el radical *ura* y sus derivados está documentado en todos los repositorios léxicos, tanto coloniales como modernos del quechua, y en forma unánime entre todos sus dialectos. Así, para referirnos únicamente a los vocabularios coloniales iniciales, tanto Domingo de Santo Tomás como González Holguín recogen <vrapi> con el significado de 'abajo' (Santo Tomás 1994, II: <vrapi> "abaxo", 178v; González Holguín 1952, I: <vrapi> "abajo", 356). Es más, siguiendo a su anónimo compañero de orden, el jesuita también consigna la forma irreductible *ura*, con el significado más preciso de "lugar bajo" o "lo bajo" (González Holguín 1952, I: <vra o vrapacha>, 356; Anónimo 1586, I: <vra>). Advuértase que, según las glosas proporcionadas, mientras que el radical puro *ura* tiene un significado estrictamente locacional, la forma compleja *ura-pi* expresa más bien una dirección gracias al sufijo locativo *-pi*, hecho que capta perfectamente la glosa castellana 'abajo' (= 'hacia un lugar inferior'). Si, de otro lado, <hana> o <hanac> significa "alto" (Santo Tomás 1994, I: 9v; II: 137), entonces la oposición que se obtiene es entre [+alto] y [+bajo]. Con esto parecería que la distinción se duplica e iguala con la de *hanan/rurin*, pero ello, como veremos, se da por el espejismo de las glosas ofrecidas, especialmente por los historiadores coloniales. Por de pronto, baste constatar que las oposiciones no son excluyentes, pudiendo darse en una misma región, de manera complementaria y no tautológica, y si ellas se complementan es porque, lejos de ser idénticas, conllevan una distinción, única razón de su coexistencia.

Confirmando el registro universal del radical *ura* por parte de los dialectos quechuas, la toponimia peruana, tal como la registran los diccionarios clásicos de Paz Soldán y Stiglich, está sembrada, esta vez sin las restricciones observadas para *ruri* (o su variante *luri*), de nombres que lo contienen, ya sea en su forma simple (*ura*) o

8 Así, por ejemplo, la distinción entre *hana partitula parti* (o híbridos semejantes como *hana laadulula laadu*), en los pueblos del valle del Mantaro, o entre *hana barriyulura barriyu*, en el Callejón de Conchucos.

como elemento derivado (<urac>, <uran>, <uray>),⁹ o actuando como atributo en compuestos cuyo núcleo alude a <bamba>, ‘llanura’, <cancha>, ‘aposento’, <cocha>, ‘laguna’, <chacra>, ‘fundo’, <huasi>, ‘casa’, <llacta>, ‘pueblo’, <marka>, ‘pueblo’, <pata>, ‘andén’ y <puquio>, ‘manantial’. Obviamente, como en el caso de *ruri*, su ocurrencia como radical o como derivado expresa en forma embebida el referente topográfico contextual implícito. Ello es mucho más “descriptivo” en el topónimo huanuqueño <Uranioc> (en verdad /ura-n-ni-yuq/) ‘(lugar) que tiene su parte baja’, o en la designación de <Uranda> (Palpa, Ica), en la que el sufijo direccional aimara *-nda* < **-nta*, con sonorización de la dental, propia del quechua marítimo, indica ‘hacia adentro’, de modo que su significado aproximado vendría a ser ‘(parte) interior de la zona baja’. Es más, el topónimo yungaíno <Uranruri> es un compuesto formado por los dos términos que venimos analizando, y que tiene la virtud de desechar cualquier apariencia de sinonimia, pues aquí literalmente estamos ante la dupla ‘bajo’ (*ura*)/‘dentro’ (*ruri*). De manera que el significado correspondiente vendría a ser ‘el interior de la parte baja’ (algo similar a <Uranda>), donde *ruri* funciona en verdad como postposición de *uran*, que es el núcleo modificado (véase *wasi ruri(n)*, ‘interior de la casa’, diferente de *ruri wasi* ‘casa del interior’): todo alude ciertamente a una topografía en bajada con hondonadas.

La excursión lexicográfica y toponímica efectuada en los párrafos precedentes nos ha permitido no sólo llamar la atención sobre la distinción (implícita por lo general) entre *hanan/uran*, sino también precisar la diferencia que hay entre *uran* y *rurin* —que distan de ser sinónimos—, la misma que está dada por los semas [-interior] y [+interior], respectivamente. Se pudo apreciar, de igual manera, que la oposición *hanan/uran* atraviesa todo el territorio andino de habla actualmente quechua, mientras que la de *hanan/rurin* se circunscribe al correspondiente a la región del antiguo Chinchaisuyo. La pregunta que debemos plantearnos ahora es entonces la siguiente: ¿cómo y de dónde surge el término *urin* (o su variante *lurin*) de la oposición estandarizada que nos trasmitió la historiografía tradicional? En lo que sigue trataremos de dar respuesta a la interrogante formulada.

5. El carácter espurio de *urin*

Si, conforme vimos, la oposición meramente léxica entre *hanan* [+alto, -exterior] y *uran* [-alto, -interior] es propia del quechua general, atestiguada por todos sus dialectos, ¿cómo se lexematizaba la distinción entre [+alto, +exterior] y [-alto, +interior] en el quechua cuzqueño, toda vez que ella se manifestaba, respectiva-

9 Tal como se vio en relación con *ruri* y derivados (ver nota 3), el radical *ura* también puede asumir los mismos sufijos que aquél, entre ellos el agentivo *-q*, el partitivo *-n*, el atributivo *-s*, pero también *-y*, antiguo locativo (cf. Cerrón-Palomino 1998a: 437). Siendo una raíz nominal con valor adverbial, la única manera de aceptar un sufijo nominalizador, como *-q*, por ejemplo, es a partir de una expresión antigua como **ura (ka)-q*, ‘(aquello) que está en parte baja’, de la misma manera en que se postuló **ruri (ka)-q* para <ruric>, y como debe postularse también para *hana-q*, a partir de **hana (ka)-q*, ‘(aquello) que está en parte alta’. Incidentalmente, el topónimo yungaíno <Uraqui> (distrito de Shupluy) no parece ser sino un aimarismo (Bertonio 1984: II: <Vraque> “tierra, o provincia de alguna nación”, 378), pero que a su vez podría provenir inicialmente de **ura-q(i)*, con vocal epitética aimara, que solo modernamente es /al/ (véase, en el jacaru, *úriqi*).

mente, como *hanan* versus *rurin* en el Chinchaisuyo? La respuesta no se deja esperar, ya que ella aparece registrada desde muy temprano: la voz opuesta a *hanan* en tales términos es *uku* (Santo Tomás 1994, I: <úcupi>, “dentro”, 41v; Anónimo 1586, I: <Vcu>, “dentro, hondo”; González Holguín 1952, II: <Vcupi>, “dentro”, 478). Así, pues, al par *hanan/rurin* del quechua central le correspondía la dupla *hanan/uku* del sureño. En tal sentido, el par *ruri: uku* constituye uno de los tantos dobles léxicos que —como *yaku: unu* ‘agua’ o *tamya: para* ‘lluvia’— dividen el territorio quechua en dos grandes áreas: norteña y sureña.¹⁰

Ahora bien, si en el quechua sureño propugnado por la Iglesia se hizo la distinción normal, en consonancia con ello, entre *hana pacha* ‘mundo de arriba’ (= cielo) y *uku pacha* ‘mundo de abajo’ (= infierno), aprovechando la disponibilidad de la lengua en cuanto al registro de *uku* [+bajo, +interior], que simbólicamente parecía ajustarse a la noción del infierno judeo-cristiano, la pregunta que surge es por qué razón, en esa misma variedad lingüística, no se dio la oposición *hanan/ukun* para expresar la dualidad sociopolítica y geográfica que venimos estudiando. Lejos de eso, según la tradición histórica, dicho dualismo se tradujo en el par *hanan/urin* (o *hurin*), atestiguado mayoritariamente por la documentación colonial (y sacramentado hasta la actualidad), o, más bien menos “ortodoxamente”, en la dupla *hanan/rurin* (o *lurin*). Siendo que la distinción *hanan/urin* (o *hurin*) es formalmente apócrifa, habrá que admitir que, en todo caso, la ofrecida por *hanan/rurin* (o *lurin*) fue la más genuina, no sólo ya en el Chinchaisuyo, donde está probado su registro milenario, sino incluso en el área cuzqueña de los últimos incas: de este modo, el testimonio de un bilingüe incipiente como Guamán Poma resulta siendo mucho más fidedigno que el del eximio prosista mestizo Garcilaso Inca. La razón es sencilla: mientras que el primero se limitó a consignar lo que veía y escuchaba, sobre todo en su Lucanas de origen, el segundo no tendría tiempo de interiorizar plenamente el quechua en el Cuzco de sus mocedades y, pese a sus buenos intentos, más tarde en el ostracismo, ya no podrá depurarlo de las contaminaciones y distorsiones de que era objeto por parte de los historiadores españoles.

Distorsión formal y contaminación semántica es la que sufrió, en efecto, la voz *rurin*. Formalmente, como se vio, esta palabra, propia del quechua central, había sufrido un proceso de aimarización consistente en el cambio de su consonante inicial (*r> l), habiendo devenido en *lurin*. Esta es la forma que será asimilada por el quechua cuzqueño, también de sustrato aimara (Cerrón-Palomino 1998a, 1998b). Dicha asimilación se hacía no dentro del vocabulario doméstico, donde no hacía falta, pues allí estaba *uku*, sino más bien en el léxico administrativo de carácter sociopolítico y geográfico: ingresaba formando parte de la distinción *hanan* versus *lurin*, general en el Chinchaisuyo. Es esta dupla, con toda seguridad, la que los incas postreros difundieron en sus conquistas de la región collavina, donde comenzarían a emplearse las designaciones de *hanan saya* y *lurin saya* como expresiones demarcatorias de tipo socioespacial, y que la documentación colonial consig-

10 Dicha partición léxica ya fue advertida nitidamente por los traductores de la *Doctrina Christiana* del Tercer Concilio Limense (1984: fol. 83 [1584]). Para esto, véase Cerrón-Palomino (1992).

nará, distorsión previa, como *hanan saya* y *hurin saya* (Cabeza de Vaca 1965: 346), esta última con su variante *urin saya* (Mercado de Peñalosa 1965: 335).¹¹

Pues bien, es precisamente dicha voz *lurin* la que fue malinterpretada por los españoles, ayudada simultáneamente por su representación escrita y los remedos de pronunciación vacilantes de éstos (que “con quatro palabras” conquistaron el Perú). Es nuestra convicción que una forma registrada como <lurin> fue leída y escrita como <hurin>, con una consonante aspirada que nunca existió, pronunciándose [urin], es decir con <h> muda. De manera paralela, en expresiones como “el Lurin Cuzco”, se interpretó la [l] inicial de [lurin] como si fuera la consonante líquida del artículo castellano *el*, de modo que la secuencia [el lurin] devino en [el urin], produciéndose el fenómeno que se conoce con el nombre de aféresis. Así, pues, mientras que la variante <hurin> es producto de una lectura errática, <urin> es el resultado de una aféresis. En la pronunciación, sin embargo, ambas formas se igualaban en [urin], al ser la <h> de <hurin> muda. Tales variantes, de vistas la primera y de oídas la segunda, fueron consolidándose gracias a la pluma de los historiadores, funcionarios administrativos y escribanos, de manera que, en palabras del Inca Garcilaso, “aun los mestizos, [se iban] ya tras [los españoles] en la pronunciación y en el escribir” (Garcilaso 1945, II: 65 [Lib. VI, Cap. XXIX]). Sólo que en este caso el propio Inca sucumbió ante dicha práctica, como lo haría también Santa Cruz Pachacuti. Contribuyó a ello, como se dijo, el carácter postizo del término, que no emanaba del fondo léxico patrimonial del quechua sureño, que después de todo no hacía mucho que había conseguido imponerse sobre el aimara cuzqueño. No así en el caso de Guamán Poma, familiarizado con la voz *lurin*, propia del léxico común de su dialecto, y que escribía conforme escuchaba, como lo hacían también los funcionarios administrativos que recogían con mayor fidelidad (es decir, sin “normalizar”) las expresiones quechuas locales. Fuera de ellos, como se dijo, el único otro testimonio solitario de la voz genuina proviene de quien me-

11 Las designaciones generales de *hanan suyulurin suyu*, y su contraparte aimara de *hanan sayallurin saya*, tienen como referente modificado las voces respectivas de *suyu*, en quechua, y *saya* en aimara. Ambas voces tienen probablemente un origen común, el mismo que se remontaría a una etapa primordial (los cambios vocálicos que afectaron a ambas lenguas, vía disimilación o armonía, no se dejan explicar, al menos por el momento, a medida que uno retrocede a etapas arcaicas; véase también la alternancia <Omasuyu> - <Omasayu>), y el significado compartido se refleja en los campos semánticos de la agricultura y del tejido, en los que designa la parte o porción de trabajo que le corresponde a un individuo, en el primer caso, o a las listas de un tejido (González Holguín 1952, I: 333; Bertonio 1984: II: 303-304), en el segundo. Ambas formas se registran en el aimara, donde *suyu* tiene el significado de ‘parcialidad’, ‘bando’ o ‘barrio’: este valor, así como el término mismo, es un préstamo tardío en la lengua, que patrimonialmente registraba *saya* (Bertonio 1984: II: 331-32). En esta lengua ambos términos sufren, además, el conocido cambio de elisión de yod en posición intervocálica, deviniendo en <suu> y <sa>, respectivamente (Bertonio 1984: II: 331, II: 303-304, respectivamente), sobre todo en el lupaca (Bertonio 1984: II: “los Lupacas no dicen Suyu, sino Suu”, 332). Que la expresión *luri* (sin la antigua -n partitiva), sola o modificando a *saya*, se empleaba en la región collavina, nos lo ilustran los topónimos <Luripongo>, ‘acceso al interior’ (Pichacani); <Lurisa>, ‘región del interior’ (Chucuito), y <Lurisani>, ‘(lugar) que tiene una zona interior’ (Cojata), todos en el departamento de Puno. Las posibles formas restauradas de los dos últimos nombres son **luri saya* y **luri saya-ni*, donde la vocal larga (**saya* > *saá*) fue pasada por alto en la notación castellana. El último topónimo tiene su equivalente quechua parcial en <Uranico>, es decir /ura-n-ni-yuq/, ‘(lugar) que tiene su parte baja’; véase la sección 4.

nos podía esperarse, por haber recogido sus informaciones de terceros: el padre Las Casas. El ilustre dominico consigna, en efecto, no la forma prototípica que hemos propuesto, sino otra mucho más “genuina”, al menos desde el punto de vista etimológico: *urín* (véase epígrafe). ¿Cómo explicar esta “desviación”? En primer lugar, nótese que se trata de una notación relativamente temprana, contemporánea con la de fray Domingo de Santo Tomás. De otro lado, no se olvide que uno de los más fervientes colaboradores e informadores de asuntos incaicos del obispo de Chiapas fue nada menos que nuestro primer gramático del quechua, su compañero de orden. Creemos justificada, entonces, la sospecha de que fue el futuro obispo de Charcas quien, al informarle sobre la organización sociopolítica del Cuzco prehispánico, empleó la forma <Rurin Cuzco> en vez de <Lurin Cuzco>. Nadie más que él para saber que la forma *lurin* era, según expresión de la época, “corrupción” de *urín*, y así como, pese a la realidad que describe (el quechua costeño, no se olvide), normaliza las palabras que tenían <l> inicial (del tipo [luna] por <runa>, ‘gente’; [luŋgu] por <rongo>, ‘talega’, etc.), escribiéndolas con <r> (de hecho, recordémoslo, en su lexicón no encuentra cabida <L>), del mismo modo, como se vio, asienta <ruripi> en lugar del espontáneo [luripi] (véase, para dicho tratamiento, Cerrón-Palomino 1990). Cieza de León, discípulo reconocido del ilustre sevillano en materia de antiguallas incaicas, no sabrá aprovechar en este punto el ejemplo del maestro, y escribirá <Orencuzco> (1984b: 257-58). Su ejemplo cundirá, así como el de Betanzos.

Por lo demás, aféresis como la de *Lurin* > *Urin* no han sido infrecuentes en la escritura y pronunciación de topónimos a raíz de su incorporación en el castellano. Su registro en la documentación ilustra, en unos casos, el triunfo de la forma cercenada, y en otros, la recuperación posterior del elemento segregado. Entre los primeros tenemos los casos de *Ate* < <Latim> (Lima), *Nasca* < <Lanasca> (Ica), *Puná* < <Lampuna> (Guayaquil), e incluso el de *Sapallanga* < <Llaxapallanga>, ‘lugar donde se recoge *llaq̄sha* (= cinabrio)’ (Huancayo), donde la aféresis afectó a toda una sílaba compleja, previa depalatalización de la *elle* inicial (que no era un fenómeno local).¹² Como ejemplos del segundo tipo citaremos los de <Aricaxa> < *Lari-*

12 Aunque esporádicamente, también se dio aféresis de *yod*, fenómeno que no llegó a triunfar. Tal los casos de <Amparaes> < *Yamparaes*, <Opangui> < *Yupangui*, <anacona> < *yanacona*>, y, de modo más interesante, el de <Chuquiapo> < *Chuqi yapu*. En este último ejemplo, el contexto en el que aparece la *yod* (tras *i* o *e*, según el caso) contribuyó a su elisión, favorecida al mismo tiempo por la escritura “fonética” de que fue objeto. Pese a la distorsión formal del topónimo, Cabeza de Vaca (1965: 345) le asigna el étimo correcto: “heredad de oro”. En el Inca Garcilaso la desfiguración es no sólo formal sino también significacional, tanto que lo interpreta como “lança capitana” o “lança principal”, a partir de los supuestos componentes quechuas <(chuqui), ‘lanza’, y <apu>, ‘capitán’ o ‘principal’ (Garcilaso 1945, I: 147 [lib. III, Cap. VII]). A medio camino queda Murúa, quien por un lado malinterpreta *yapu*, ‘heredad’, como *apu*, ‘señor’ (en quechua), pero rescata el significado correcto de la voz aimara *chuqi* como ‘oro’: para él <Chuquiapu> significaría “señor de oro”, donde el señor sería, de acuerdo con la etimología popular, la montaña donde se encontró el oro. El clérigo Bartolomé Álvarez, que conocía mejor la lengua collavina, nos da la etimología correcta, en forma y significado, del antiguo nombre de la actual ciudad de La Paz, observando que “Chuquiabo —nombre corrompido por los españoles— se llama *Chuquiyapu*, que quiere decir “*chácara* de oro” por unas minas que allí junto están, [a] poca distancia” (Álvarez 1998: 702, 383 [1588]).

caxa (es decir, /lari qaşa/, ‘quebrada de los *laris*’), <Recollaguas> <*Lari collaguas* (o sea /lari quλawa/, ‘los collaguas del grupo *lari*’) y <Tacunga> <*Latacunga*>, de etimología incierta (¿quizás de **lata kunga* ‘cuellicorto’?). Un caso particular lo ofrece la voz <ayme> <*layme* (*/raymi/ ‘fiesta’), por formar parte del léxico religioso institucional (Polo de Ondegardo 1990: 80 [1571: I, XI])¹³. La inseguridad en la escritura y pronunciación de las expresiones quechuas (o indígenas en general) se advierte también, por ultracorrección, en formas como <linga> - <ilinga> <del *inga* (en una expresión como ‘la lengua del *inga*’); <lumantu> <el *umantu* ‘variedad de pez del Titicaca’; <lurito> <el *uritu* (de donde *loro*, por derivación regresiva); y hasta el moderno <Layzón> <(Cerro del) *Ayzón*> (Cajamarca). Después de todo, fenómenos como éstos y los anteriores son bien conocidos en la asimilación de los préstamos de una lengua a otra.¹⁴ De manera que el revés fónico y gráfico que sufrió la voz *lurin* no ha sido un caso único ni menos aislado.

La contaminación semántica de que fue objeto <urin> - <hurin>, a su vez se debió al hecho de que *lurin* —que en términos absolutos compatibilizaba semánticamente con *uku*, al compartir ambos los rasgos [+bajo, +interior]— fue igualado, tras su distorsión fónica, con *ura(n)* [+bajo, -interior] a partir del rasgo común [+bajo], neutralizando su sema diferencial con éste, que era [+interior], para devenir en [-interior]. La trampa de ello estuvo en que sólo se tomó en cuenta el rasgo [+bajo], mediado por una traducción castellana no exhaustiva, y ayudada por la cuasi homofonía entre el espurio *urin* y el patrimonial *uran*. Como quiera que entre los tratadistas de antaño, así como entre los no lingüistas de la actualidad, igual

13 Somos perfectamente conscientes de que en éste, como en los demás casos, haría falta, para su verificación completa, acceder a los manuscritos mismos de las fuentes citadas. Sin lugar a dudas, algunos de los casos mencionados bien podrían ser producto de paleografiados erráticos o transliteraciones mal hechas, con pleno desconocimiento de las lenguas indígenas, como lamentablemente sigue siendo la práctica entre nuestros editores nacionales y extranjeros. Que el fenómeno de aféresis se dio, sin embargo, queda ampliamente probado no sólo por las vacilaciones en la escritura de las formas afectadas sino también por la restitución consonántica de que fueron objeto algunas de ellas.

14 Un caso concreto es el bien conocido ejemplo del inglés *orange*, que proviene de **norange* ‘naranja’, a partir de una mala interpretación de <a norange> *an orange* ‘una naranja’. A propósito de los casos de ultracorrección vistos, el de <linga> - <ilinga> merece una consideración especial. Así las registra el arzobispo Toribio de Mogrovejo en el “Diario” de su visita pastoral (Mogrovejo 1920-21: 250, 251, 255, 263, 266 [1593]), al hacer mención a la lengua que se hablaba en el área de Huamachuco y Huánuco. Esta referencia, así como la ubicación geográfica, en la medida en que parece coincidir con el área de ocupación de la lengua *culli*, fue interpretada como una indicación no sólo de la presencia de ésta sino de su probable nombre propio, que sería *linga* o *ilinga*. Posteriormente se confirmó nuestra sospecha de que con dicho nombre en verdad se estaba aludiendo al quechua, no solamente al encontrar la misma designación en los escritos de fray Juan de Santa Gertrudis acerca del Popayán colonial, donde hace mención a la <lengua *linga*>, “que es la general de los indios del Perú” (Triana y Antorveza 1987: Cap. V, 169), sino también este pasaje de Las Casas en el que leemos: “Pocos días ha: que acañauerearon y mataron una gran Reyna muger de Elingue: el que quedo por rey de aquellos Reynos [del Perú]” (Las Casas 1977: fol. IIIv [1552]), donde <Elingue> debe leerse naturalmente como “el *inga*”. Ver también, para el caso de <linga> - <ilinga>, Andrade (1995: 77-78), autor a quien agradecemos por llamar nuestra atención sobre el nombre del sitio arqueológico Layzón (Silva Santisteban 1985: 12), así como por otras sugerencias formuladas tras la lectura de una primera versión del presente artículo. Para <Lumantu>, véase la nota de Jiménez de la Espada a Contreras y Valverde (1965: 5 [1649]).

da que a una palabra le falte o sobre una vocal o consonante, o que tenga una de éstas en lugar de otra,¹⁵ no debe extrañar que *urin* y *uran* hayan sido tomadas como variantes de un mismo lexema, cuando sabemos que, etimológicamente, se remontan a raíces diferentes, es decir **ruri* y **ura*, respectivamente. Tal fue, con seguridad, la reacción de un González Holguín, quien recoge, conforme vimos, la expresión <Hurin suyu> con el significado de “el [suyo] de abaxo”, sin registrar sin embargo la misma voz <hurin>, que ciertamente no existía. Como muchos de su tiempo, pensaría que el desaguisado, pronunciado [urin], era mera variante de *uran*. De esta manera estaba asegurada la distorsión, y así llegamos al siglo XXI, en el que historiadores y científicos sociales en general hemos venido echando mano del mismo terminaje.

6. A modo de conclusión

Del análisis ofrecido en las secciones precedentes se desprende que la distinción geográfica y sociopolítica binaria expresada por la dupla *hanan/lurin* no parece haber sido originaria del Cuzco sino más bien importada por los últimos incas tras la conquista, por parte de éstos, de los pueblos del Chinchaisuyo. No es que, conforme se dijo, carecieran aquellos, así como las sociedades collavinas, de sistemas duales (y hasta triádicos) organizativos; lo que ocurre es que al incorporarse el sistema chinchaisuyo dentro del nuevo contexto, franqueado ya por el registro común de *hanan* [+alto, +exterior], se elige como correlato de [+bajo, +interior] no el

15 Como muestra de ello, veamos lo que nos dice Margot Beyersdorff (2000: 201), a propósito de las glosas que propone para los nombres de las huacas de los *ceques* del Cuzco (Cobo 1956a [1653: XIII, XI-XVI]), como un apéndice al libro reciente de Bauer (2000: Apéndice 3): “[...] en vez de un error atribuido a Cobo o a sus antecesores, los escribientes oficiales (aunque esto no se puede del todo descartar) [sic], los hablantes podían estar insertando una *n*, *s*, *u* o entre los términos de un nombre impuesto, como en *Illanquerque* <illa warqi> para facilitar la pronunciación [¡sic!]. Y continúa: “Es evidente que varios nombres compuestos carecen de sílaba final. Específicamente, es el caso, donde los hablantes normalmente habrían empleado la partícula del genitivo *p/pa* en el primer término y *n* en el segundo, como en *Amarocti*, en que “asiento de la serpiente” <amarup tiyanan> se convierte simplemente en “serpiente-asiento [¡sic!]. Aparte de la incorrección de la glosa, que en todo caso debería ser “asiento-serpiente”, según el orden quechua, de acuerdo con los razonamientos de la autora, los hablantes podrían alterar *ad libitum* los nombres para “facilitar la pronunciación” (de los españoles, se supone), suprimiendo incluso sílabas íntegras. Curiosa interpretación ésta, familiar entre los estructuralistas del área andina, para quienes, paradójicamente, las lenguas no tendrían estructura, ya que, al no existir reglas estructurales, cualquier cosa puede pasar en ellas. Nada más lejos de la realidad, por cierto. Incidentalmente, la explicación etimológica que se da de <Amarocti> es enteramente gratuita, aunque debemos reconocer que la autora haya acertado en el *cambio* (regular y no caprichoso) que afectó al genitivo *-p*, en posición final de sílaba, deviniendo en *-k*: [amaru-p] > [amaru-k]. En verdad, el núcleo de la frase no es *tiyanan* (¡el hablante habría suprimido dos sílabas!) sino la palabra aimara <tiy> (Bertonio 1984: II: 350), que significa “Cuenca, o concavidad en las peñas donde puede dormir algunas personas”; de donde <Amarocti> se explica mejor como ‘cueva de la serpiente’. Conforme hemos llamado la atención en otro lugar (Cerrón-Palomino 1997d: § 5.1, y especialmente § 5.2), buena parte de los nombres de las huacas de los *ceques* constituyen aimarismos o hibridismos quechua-aimaras, o viceversa, como en el presente caso. Sobra decir, pues, que las etimologías propuestas por nuestra amiga Beyersdorff en el trabajo citado se resienten de un análisis las más de las veces caprichoso.

término nativo *uku* sino el préstamo *lurin*. Es en dicho contexto que debe entenderse el pasaje citado de Cristóbal de Castro y Ortega y Morejón, cuando nos dicen que fue Túpac Inca Yupanqui quien, “a ymitazion del Cuzco”, dispuso la división bipartita de los pueblos del incario: sólo que dicha partición ya existía, con designación propia, en los curacazgos del Chinchaisuyo, y en la región de Ica particularmente.

Pues bien, la rareza del vocablo *lurin*, que sólo se empleaba en la fórmula dualista, dio lugar a que se lo distorsionara posteriormente, en significativo y significado, llegando a asociárselo, por falsa etimología, con *uran*. La introducción del concepto en el aimara collavino, por el contrario, no implicó intromisión formal alguna, pues éste se ahormó perfectamente dentro de la ecuación <ara> ~ <ala>¹⁶ / <mancca> ~ <maa>¹⁷, respectivamente. Así, en efecto, Bertonio registra lo siguiente: <Alasaa> “Vna parcialidad de los indios: cuyo contrario es Maasaa: y suele auerlas en todos los pueblos” (Bertonio 1984: II, 9). No obstante ello, sin embargo, la terminología administrativa colonial favorecerá el híbrido quechua-aimara *hanan sayalurin saya*, conforme se vio.¹⁸

Ahora bien, en relación con el empleo de los términos *suyu* y *saya* como sinónimos de ‘parcialidad’, ‘provincia’ o ‘región’ en expresiones como *Chinchay suyu* (o

16 Obviamente, la forma lupaca <ala>, proveniente de /ara/, está relacionada con su equivalente quechua *hana* ~ *ana*, donde el cambio entre la líquida y la nasal no debe sorprender, pues es frecuente en estas lenguas (y en el aimara central es un cambio sistemático en inicial de palabra; Cerrón-Palomino 2000a: Cap. V, § 1.6.1). Las versiones actuales del aimara sureño: <alaxa> en Juli y <araxa> en Oruro, provienen de la forma originaria **ara-g*, con el sufijo quechua del agentivo (al igual que *hana-g*; ver nota 7), que, una vez espirantizado, se acomodó al aimara apoyándose en la vocal final consabida. Otro tanto ocurrió en el aimara central, donde la forma actual <arqa> (cf. Belleza 1995: 37, sub *aricana*) proviene de *ara-g*, pasando por la forma intermedia *araq(a)*. La variante <alaya>, que también se encuentra en el lupaca, remonta a **ara-y*, y es equivalente del quechua *hana-y*. Digamos, en fin, que la forma quechua <anan>, que compite con <hanan> en la documentación colonial, más parece producto de una lectura de la segunda variante con <h> muda; ello, porque se la da como forma correspondiente a realidades dialectales en las cuales no se registra precisamente el cambio de supresión de /h/ inicial, como sí ocurre en los dialectos norteños del quechua (Ferreañafe y Cajamarca, por ejemplo). En todo esto queda por explicar justamente el surgimiento de la /h/ inicial de <hana> en el quechua, sabiendo que la etimología más remota de dicha forma es **sana*, tal como lo atestigua aún el dialecto jaujino, que es la única variedad quechua que preserva la /s/ inicial en forma intacta. Queda suelto también el hecho de que la forma aimara no registra la consonante inicial en cuestión.

17 Esta variante, registrada por Bertonio, y correspondiente por tanto al lupaca, es producto del cambio singular que afectó a la forma original /manqha/, ‘dentro, interior, íntimo’, que primero perdió su consonante postvelar aspirada para dar [maça] (así aparece en el aimara de Oruro), y es a partir de esta variante intermedia que se generó [ma:], con elisión de la nasal velar y posterior contracción vocálica en una sola vocal larga, que Bertonio representa duplicándola: <maa>. Para la vigencia del término y su contrario en la comunidad chipaya sobreviviente, véase Wachtel (1990: Cap. I).

18 Aun así, por lo general siempre refiriéndose a zonas aimaras. Tales son los casos de Mercado de Peñalosa y Cabeza de Vaca, ya citados (ver § 3); pero también el de Ulloa y Mogollón (1965 [1586]: 326), en su informe sobre los collaguas. Tampoco sorprende dicho empleo en el primer oidor de Charcas y posterior gobernador de Potosí, el licenciado Juan de Matienzo (1967 [1567]: 20). Ni mucho menos en el historiador de Copacabana (Ramos Gavilán 1988: 216-17 [1621: Lib. II, Cap. II]).

Colla suyu, etc.) o *hanan sayalurin saya*, el conocido etnohistoriador Tom Zuidema (1989: 221-22) cree ver una oposición entre, por un lado, la horizontalidad (sin implicancia de jerarquía social), y por el otro, la verticalidad (esta vez con jerarquización social), respectivamente (Zuidema 1989: 264-65; y Zuidema 1995: 29). ¿Qué hay de cierto en ello? De acuerdo con nuestras averiguaciones, creemos que no hay base para tal distinción. De hecho, lo que parece haber desorientado al ilustre investigador holandés es que, en sus indagaciones léxicas sobre *saya*, tomó un término por otro. En efecto, creemos que la noción de verticalidad, y su correlato simbólico de 'masculinidad', que Zuidema le atribuye a dicha voz (Regalado 1996a: 29), corresponde en verdad al verbo homófono *saya-t'a-*, 'estar en pie' o 'ponerse de pie' (Bertonio 1984: II: <saatta->, 304; con elisión de yod normal en el lupaca), y cuyo derivado lexematizado era *saya*, "la estatura, o tamaño de un hombre" (Bertonio 1984: II: <saa>, 303), vocablo compartido además por el quechua (González Holguín 1952: I: <sayay>, 325). Dicha forma *saya*, o su variante lupaca <saa>, nada tiene que ver, excepto por su homofonía, con <saya> - <saa>, el equivalente de <suyu> - <suu>, incorporado también en el aimara (véase la nota 8). Si, como dice Zuidema, no se encuentran expresiones como *hanan suyu/hurin suyu*, lo cual no es cierto (González Holguín 1952: II: 333, ¡que precisamente trae dichas formas!) así como tampoco **Chinchay saya* (o **Colla saya*, etc.), ello se debe a que las designaciones con *saya* se acuñaron teniendo en cuenta el contexto aimara (de allí que *hanan sayalurin saya* se empleen en las descripciones de los pueblos del Collao), mientras que el correlato *suyu* tenía que emplearse en la nueva lengua oficial del imperio, es decir, en el quechua. De esta manera, las voces *suyu-saya*, semánticamente equivalentes, correspondían simplemente a realidades lingüísticas diferentes.

Donde, sin embargo, creemos que parece haberse perdido la distinción originaria entre verticalidad, expresada por el par *hanan/lurin*, en favor de la horizontalidad codificada por la dupla *hanan/uran*, fue cuando se hizo la ecuación entre *lurin* y *uran*, que después de todo compatibilizaba mejor, mediada por la traducción unilateral del primer término como [+bajo], con una perspectiva de corte más bien occidental. Para ser más exactos, incluso, estamos hablando aquí de una verticalidad en profundidad en contraste con una horizontalidad en declive, más acorde con la topografía andina. Es esta horizontalidad en pendiente la que finalmente llegó a expresar la distinción entre *hanan* y *lurin* (devenido este último en <hurin> - <urin>), traducida por ello como 'alto' y 'bajo', y no ya como 'encima' y 'dentro'.

Como habrá podido apreciarse, nuestra disquisición, efectuada sobre la base del análisis documental y filológico-lingüístico, estuvo centrada básicamente en la dilucidación formal y semántica de la etimología primaria —es decir no metafórico-simbólica— de los términos de la oposición. Es en esa medida que corresponde a los historiadores seguir escudriñando, a partir de la revisión ofrecida aquí en calidad de hipótesis, los correlatos sociopolíticos asociados con ella, de los que tanta información nos proporciona la documentación colonial. De una cosa debemos estar seguros en el entretanto: que dicha tarea no puede hacerse con seriedad en tanto se siga descuidando, como hasta ahora, el análisis filológico-lingüístico del material estudiado.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Albornoz 1989 [1581].
 Álvarez 1998 [1588].
 Anónimo (¿Alonso de Barzana?) 1586.
 Belleza Castro 1995.
 Bertonio 1984 [1612].
 Betanzos 1987 [1551].
 Cabeza de Vaca 1965 [1586].
 Capoche 1959 [1585].
 Castro y Ortega Morejón 1968 [1558].
 Cieza de León 1984b [1553].
 Cobo 1956a, II [1653].
 Contreras y Valverde 1965 [1649].
 Dávila Briceño 1965 [1586].
 Díez de San Miguel 1964 [1567].
 Garcilaso de la Vega 1945 [1609].
 González Holguín 1952 [1608].
 Guamán Poma de Ayala 1936 [1615].
 Jiménez de la Espada, ed., 1965 [1881-1897].
 Las Casas 1958c [1550], 1977 [1552].
 Lira 1982.
 Matienzo 1967 [1567].
 Mercado de Peñalosa 1965 [¿1586?].
 Molina 1989 [1573].
 Mogrovejo 1920-21 [1593].
 Monzón 1965a [1586], 1965b [1586].
 Murúa 1987 [1613].
 Paz Soldán 1877.
 Perroud y Chouvinc 1970.
 Polo de Ondegardo 1990 [1571].
 Propaganda Fide del Perú 1998 [1905].
 Ramos Gavilán 1988 [1621].
 Román y Zamora 1897 [1575].
 Santa Cruz Pachacuti 1993 [1613].
 Santillán 1968 [1563].
 Santo Tomás 1994 [1560].
 Sarmiento de Gamboa 1965 [1570].
 Stiglich 1922.
 Tercer Concilio Limense 1984a [1584].
 Torres Rubio 1616, 1754 [1619].
 Ulloa y Mogollón 1965 [1586].
 Vega 1965 [1586].

Fuentes secundarias

- Andrade Ciudad 1995.
 Arellano Hoffmann 1998.
 Bauer 2000.
 Beyersdorff 2000.
 Cerrón-Palomino 1990, 1992, 1995, 1997a, 1997b, 1997d, 1998a, 1998b, 2000a.
 Espinoza Soriano 1987.
 Hocquenghem 1984.
 Pease G.Y. 1992a, 1995a.
 Regalado de Hurtado 1996a.
 Rostworowski 1983.
 Silva Santisteban 1985.
 Triana y Antorveza 1987.
 Wachtel 1990.
 Zuidema 1989, 1995.

Evolución léxica y área enunciativa original del vocablo quechua *papa*

*La historia de la palabra se convierte, en su
sentido más propio, en historia de la cultura.*
G. Rohlfs¹

AL TRAZAR, AUNQUE someramente, la evolución del *uso* de una palabra y su área de enunciación, no es legítimo excluir las vicisitudes de sus orígenes ancestrales. Sin embargo, cuando registran los usos diacrónicos de las palabras quechuas y aimaras tomadas en préstamo por el castellano, ciertos tratados de lexicografía recientes precisamente hacen caso omiso de su empleo en los discursos sobre la sociedad quechumara, donde dichos términos se originaron y tienen plena vigencia hasta hoy (por ejemplo, Alvar Ezquerro, coord., 1997: 293-94). Así, al tomar como tema de este artículo la evolución léxica de la palabra 'papa' y su área enunciativa, observaremos sus usos primigenios en el mundo andino —empleos documentados en las crónicas, relaciones y vocabularios de la colonia— para luego averiguar su consideración en los repositorios léxicos actuales.

1. Cultivo, distribución, consumo, aprovisionamiento, conservación y tributación

Al ser transcritos en los documentos coloniales de los siglos XVI y XVII en relación específica a la vida cotidiana del hombre andino, los términos quechuas y aimaras que sirvieron para nombrar este tubérculo —cultivado desde el neolítico inicial y, por lo tanto, incluido desde entonces en la dieta alimenticia de la sociedad andina— aparecen mencionados en enunciados que producen efectos de sentido relativos a su producción (cultivo, distribución, consumo), sus funciones rituales o mágicas, e incluso su empleo como tributo incaico y otras extensiones terminográficas.

1 Citado por Baldinger (1964:12, nota 18) quien advierte que estas "reflexiones que hacen una impresión bien moderna se encuentran ya en Fr. Sarcey, *Le mot et la chose*, 1863 (examinada en la 5a. ed., 1890, XI, p. 342)".

En este orden de temas, la primera ocurrencia léxica² fue documentada por Polo de Ondegardo (1990 [1571]) quien, al describir la calidad de las tierras del altiplano, anota que los campesinos quechumaras que habitan esa zona “cogen *papas* y quinoa” cada seis o siete años, en razón de la esterilidad de dichas tierras.³ Otro tanto consigna Matienzo (1910 [antes de 1573: Cap. XLI, ítem 26 del Cap. LI]), que menciona el permiso dado a los “Indios” por la real audiencia de Charcas para la “*roça para mayz, papas y otra comida*”, y también Murúa (1946 [¿1590-1600?: Lib. II, Cap. III]), que cuenta el acarreo de tierra fértil desde Quito hasta el Cuzco “para sembrar *papas* para el Inga”. Pero sobre todo habremos de mencionar los cuatro dibujos que trae la *Nueva coronica* de Guamán Poma de Ayala (1980a [1614]: 1132, 1147, 1159, 1165), donde figuran campesinos preparando el terreno para las papas durante el “tiempo de lluvias y de aporque” (enero), el “tiempo de cava de *papa*” (junio), el “mes de cargar el maíz y la *papa cosechados*” (julio) y el “tiempo de sembrar *papas* y ocas” (diciembre). Finalmente tenemos los datos que proporciona Cobo (1956a [1613-1653: Lib. II, Cap. V; Lib. IX, Caps. IV y XXIII]) sobre el Inca “Cinchi-Roca”, quien “mandó que todos cultivasen las tierras que hubiesen menester para sembrar *papas*”, y sobre el deterioro de los cultivos causados por ciertas “moscas negras” (*siñacoy*) que “se cría[n] en las hojas verdes de las *papas*” y el “gusano” (*ticompa*) que “roe las *papas*”.

A estas menciones léxicas iniciales le suceden, en la crónica de Murúa, las referencias a la distribución y abastecimiento del tubérculo durante el gobierno de Pachacútec Inca Yupanqui quien, se dice, entregaba “a cada indio que fuese de edad” una porción de papas, entre otras “legumbres” (Murúa 1946 [Lib. III, Cap. VIII]); y en la anónima *Relación del distrito del cerro de Zaruma* (Anónimo 1965 [1592]), donde consta el transporte de papas desde las zonas de cultivo hasta las minas.

La *Descripción y relación de la Ciudad de La Paz*, de Diego Cabeza de Vaca (1965 [1586]), deja constancia, por su parte, de la dieta andina que incluye a este tubérculo (considerado “verdura”), lo mismo que las *Relaciones* de Mercado de Peñalosa, ya citadas, donde se dice que “las comidas son las que antiguamente comían: *papa*, luqui,⁴ quinua, cañagua”. No obstante, es Acosta (1962 [1590]) quien alude por vez primera a un potaje andino a base de papas, el *locro*,⁵ referencia que

2 La historia léxica del término ‘papa’ en la lengua española, desde su inscripción inicial en la carta que Fray Vicente de Valverde dirigiera al emperador Carlos V de fecha 20 de marzo de 1539 hasta la actualidad, ha sido retrazada en Ballón Aguirre y Cerrón Palomino (2002).

3 Véanse, a este respecto, los comentarios de Markham en Salaman (1985:126 nota 5). Otros testimonios de época sobre los cultivos indígenas se recogen en Jiménez de la Espada, ed. (1965), por ejemplo el apartado 64 de la *Relación* [¿1571-1572?] de la ciudad de Loxa enviada por Salinas de Loyola al Lic. Ovando, las *Relaciones* de Pedro de Mercado de Peñalosa sobre la provincia de los Pacaxes de la jurisdicción de La Paz, y la anónima *Descripción de la villa y minas de Potosí* [1603], tierra inhóspita en cuyas “chacarillas” se cultivan “algunas *papas*”.

4 Como no deja de notarlo Jiménez de la Espada, ed. (1965, I: 338, nota 4), en realidad se trata de una variedad de papa, la llamada *papa amarga* (*Sodlanum montanum*), es decir, *luk'i*.

5 “Cómense también las *papas* así frescas, cocidas o asadas, y de un género de ellas más apacible que se da también en lugares calientes, hacen [los indígenas] cierto guisado o cazuela, que llaman *locro*” (Acosta 1962 [Libro IV, Cap. XVII; véase el Cap. XX]).

reitera el mismo Cobo (1956a [Lib. XIV, Cap. V]) como “una suerte de olla o guisado”, y también la anónima *Descripción del virreinato del Perú*, del temprano siglo XVII Anónimo Portugués 1958). En el manuscrito anónimo de Huarochirí (1608) se alude a otro potaje en el enunciado: “*chay pacha cay huatyacuri ñisca huacchalla micuspapas huatyacuspalla causaptinsi sutiachircan huatyacurim ñispa*”, que Taylor traduce así: “[Se dice que] la gente de aquella época lo llamaba Huatiacuri porque, siendo muy pobre, se sustentaba sólo con *papas* huatiadas”.⁶ Igualmente en la *Nueva crónica* de Guamán Poma de Ayala (1980a: 243, 1141, 1159, 1162, 1165, 1174), donde —además de referirse a las numerosas actividades agrarias en relación a la papa—⁷ se hace especial mención a su consumo durante el mes de mayo, en que “se haze mucho *tamos papa* cozido y mondado” (Guamán Poma de Ayala 1980a: 1156).⁸ En este orden de cosas, en la *Historia* de Rosales (1969 [1674]) se da, por último, cuenta de una sorprendente costumbre misógina atribuida a los nativos de Chile:⁹

“en otras ocasiones guisan las mujeres la carne con alguna más curiosidad, echando en el guisado *papas* y otros adherentes, y a este potaje llaman *locro* y le sirven en sus platos de palo con sus cucharas de lo mismo. Y es costumbre muy establecida que las mujeres no han de comer con cuchara, sino solamente los hombres; lo uno, porque no se les igualan, y lo otro, porque están muy persuadidos a que el que come con los dedos se chupa los tuétanos y se consume, quita las fuerzas y envejece, y por esta causa no ha de comer el hombre con los dedos, y que las mujeres importa poco que coman con ellos, porque aunque se chupen los tuétanos por los dedos y se debiliten y enflaquezcan, importa poco, porque no han de ser soldados, y aunque se envejezcan, no hace al caso, que importa poco y hay muchas y hacen menos falta que los hombres...”.

- 6 Véase Taylor, ed., 1999: 42-43. Cerrón-Palomino advierte que en realidad, en la traducción de este pasaje, se asume que la *huatia* se hace mayormente a base de papas; sin embargo, dicho plato puede prepararse también con otros ingredientes. Diremos, de paso, que el nombre *Huatiacuri* puede prepararse como proveniente de *watya-ku-ri* ‘el que hace huatias para su propio beneficio’, donde el sufijo *-ri* es el agentivo aimara. Esta cita revela además, según Murra (1975: 52), que en el siglo XVI el cultivo de la papa, “pese a ser éste un cultivo primario, su prestigio como alimento era más bien bajo”, opinión que en nuestro criterio debe relativizarse no sólo frente a la papa como signo de pobreza y de riqueza, es decir, respecto de sus funciones simbólicas de orden pecuniario, sino más directamente, por ejemplo, el testimonio de Fernando de Montesinos en sus *Anales del Perú* (véase Levillier 1935: 308) que, al referirse a la visita de Sayri Túpac al Virrey Toledo en Lima el 5 de enero de 1558, describe la invitación que recibió el primero de parte del arzobispo, y cuenta que en esta ocasión “hízole un banquete muy bueno, con comida a uso de España, y con agí y *papas* al de las Indias”; y a la *Nueva Crónica* de Guamán Poma de Ayala (1980a: 334, 704) donde se registra la inclusión de las papas en las comidas del Inca y del visitador.
- 7 Puede compararse este calendario de los cultivos con el que presentan Valderrama y Escalante (1988: 89-90).
- 8 Anotaremos, además, que esta célebre crónica registra un enunciado diglósico donde se emplean, a la vez, la denominación quechua y el nombre en boga durante la colonia: “de cómo tenían bastimento de comida y regalos de mays, zara says maneras y de *papas*, *turmas de tierra* de tres maneras” (1980a: 55).
- 9 Buesa Oliver (1965: 57) agrega, además de los nombres de las comidas campesinas ya reseñadas, la voz ‘chupe’ (*chupi*) definida como “guisado de patatas cocidas y huevos o pescado”.

A diferencia de los temas precedentes, el aprovisionamiento, la conservación de la papa en forma de chuño (*ch'uñu*) y su función de pago tributario cuenta con numerosas muestras textuales. Veamos algunas de las más notables. Al tratar los diversos aspectos de la vida cotidiana del incanato, Las Casas (1967 [1556-59: Lib. III, Cap. LXVIII]) anota el gran acopio que hacen los nativos de la papa entre las “raíces comestibles y buenas”, actividad igualmente descrita a comienzos del siglo XVII por Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1905 [1603: Cap. LXIII]). Esta información se combina con la utilización del chuño como bien tributario en, por ejemplo, la *Relación* de Santillán (1927 [c. 1563: apartado 51, sobre los “tributos al inga”]) y en la *Descripción* de Balthasar Ramírez (1906 [1597]).¹⁰

Ahora bien, siempre en relación al *chuño*, anotaremos que Buesa Oliver y Engüita Utrilla (1992: 106) le otorgan un significado muy restrictivo.¹¹ Tal como lo hace notar Cerrón Palomino (Ballón Aguirre y Cerrón Palomino 2002), *ch'uñu* se refería entonces y aun ahora, a todo objeto que conteniendo originalmente líquido (agua, jugo, sangre) lo pierde al enjugarse, secarse o arrugarse, sucediéndole entonces algo parecido a lo que ocurre con el vocablo castellano ‘pasa’, significado general que ya Cabeza de Vaca consignaba entre otros datos enciclopédicos relativos a la población de la ciudad de La Paz.¹² Además de los textos citados, otros más traen importantes informaciones sobre el trato que el campesinado andino colonial daba al *ch'uñu*. Por ejemplo, Mendoza (1549) refiere a que con él “hacen un género de mazamorra” (Zavala 1978, II: 91); la *Descripción de la villa y minas de Potosí* nos informa que “se vende la fanega a 6 pesos ensayados, que son 120 mill pesos” (véase la nota 2); los datos de Matienzo sobre la provincia de Chucuito,¹³ que el *ch'uñu* tenía “gran contratación” para el alimento de los mineros de Potosí

10 Ramírez (1906: 289) escribe: “Házese de esto [*ch'uñu*] gran cantidad, porque, aliende de serles mantenimiento tan ordinario, pagan tributo en las tasas á sus encomenderos, conforme á como están tasados; y así para esto, como para sus tratos y grangerías, lo siembran y tratan con mucho cuidado y diligencia”.

11 Tal es la cita: “los antiguos peruanos congelaban y desecaban alternativamente la *papa*, llamándola entonces *chuño* (de *chuñu*, con la acepción de “papas pasadas con el yelo”, en el *Vocabulario* anónimo de 1586; consta asimismo en Gutiérrez de Santa Clara, 1544, Cieza de León y Acosta), lo mismo que hoy en Perú y Bol[ivia], donde machacada y cocida en agua, sigue constituyendo un alimento apreciado; designa también este término la ‘fécula de la *patata*’ (*sic*) en Perú, Bol[ivia], Chile, Arg[entina] y Ur[uguay], así como el ‘alimento que se hace de esta fécula’”. A propósito de la fécula en el *ch'uñu*; Ballón Aguirre (1987: 313-14).

12 “Hacia la parte de Mediodía desta dicha ciudad [La Paz] hay muy gran cantidad de tierras llanas pobladas de indios, como adelante se dirá, en las cuales se siembran *papas* por el mes de octubre, porques necesario questén maduras en todo el mes de marzo, porque los hielos le hacen daño, y se vienen a coger por el mes de mayo; las cuales se echan en unas parvas o almijares de paja en el suelo y allí tendidas las secan y pasan al sol y al hielo, y desta manera hacen un género de mantenimiento que se llama *chuño*, que quiere decir “cosa seca y pasada”, y esto, cosido en agua, se come y les sirve de pan; y también hacen con él otros potajes, con lo cual se sustentan todos los indios con mucha hartura”; véanse la *Relación de un distrito del cerro de Zaruma* (1592) y la *Descripción y relación de la ciudad de La Paz* en Jiménez de la Espada, ed. (1965).

13 “De orden como los (*sic*) *papas*, *chuno* o *mayz* que se cogiere para el común, lo que sobrare proveydo el hospital, y pobres se venda y beneficio de la qual ha de tener cuenta el corregidor español, o protector que entre los Indios estuviere” (Matienzo 1910 [Cap. XV, apartado 13]).

según Acosta (1962 [Lib. IV, Cap. XVII]); sus varios empleos en la anónima *Descripción del virreinato del Perú* (Anónimo Portugués 1958);¹⁴ los comentarios relativos al *chuño* por Garcilaso (véase Hawkes 1967: 221); la referencia de Cobo (1956a [Lib. XIV, Cap. XXIII]) al “*chuño* que les sirve de pan” a los mitimaes en el Collao; la muy amplia información enciclopédica proporcionada por Ramírez (1906: 289-90) a fines del siglo XVI, etc.

2. Extensiones terminográficas de ‘papa’ en el quechua y aimara coloniales

En los documentos coloniales constan, igualmente, enunciados donde aparece que el quechua y el aimara de entonces incorporaron significaciones connotativas distintas a la simple, denotativa, de tubérculo comestible.

Así, Murra (1975: 46) ha hecho notar que no obstante las menciones puntuales a las papas en la alimentación del hombre andino frente, sobre todo, al maíz, del cual se encuentran mayores datos, estos tubérculos “eran tan comunes en la dieta andina que una de las unidades de tiempo empleadas antes de 1532 equivalía al tiempo necesario para cocer una olla de *papas*”.

Un testimonio posterior sobre este hecho lo trae el jesuita italiano Ludovico Bertonio, quien en su *Vocabulario* (1612) define la entrada <*Luki huaycu*> del siguiente modo: “Vna hora, porque [las papas llamadas *luki*] tanto tardan en cocerse”, dato ampliado por Cobo en su *Historia*, donde constan igualmente tales informaciones relativas al cómputo del tiempo.¹⁵

Otra extensión de la significación de ‘papa’, correlativa a la anterior, es la de unidad de espacio. Mejías (1980: 116) anota que en un documento cuzqueño de 1601 se habla de “tres *papacanchas* y dos cuartas de tierra de sembrar *papas*” (véase la *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 8, 1950: 199), vocablo que Rostworowski encuentra también en la declaración hecha en 1713 por don Guillermo Gato, medidor oficial de tierras en el Cuzco.¹⁶

Un nuevo orden de connotación es el relativo a los estados de pobreza y de riqueza indígena. En la mayor parte de los documentos coloniales ‘papa’ aparece como señal de pobreza. Tales son los casos, en primer lugar, de la *Relación* de Pe-

14 Allí consta que “de este *chuña* (*sic*) se fazen hormiguillos para los enfermos y gente regalada, y siempre se hallan verdes y secas y son muy sanas y de gran sustento”.

15 “Casi en todo este reino del Perú —escribe Cobo— cogen los indios ciertas raíces llamadas *papas*, que les sirven de pan, las cuales se cuecen en una hora poco más o menos; este tiempo, pues, que se tardan en cocer las *papas* toman para medir la duración de las cosas que se hacen en breve, respondiendo en haber gastado en hacer tal o tal cosa tanto tiempo cuanto basta en cocerse una olla de *papas*; y esto es lo que alcanzó esta gente de los tiempos y la cuenta y orden que en ellos tenían” (Cobo 1956a [Libro II. Cap. XXXVII]).

16 “Se usa en la tierra fría de *papas* donde a reconocido que un topo que se reparte a un yndio se supone a ser por siete en tierras frías... y a ueces por diez. Y que la razón de esto es que como las *papas* no se siembran cada año en un mesmo paraxe porque no le permite la tierra sino al cauo de cinco años... o al cauo de siete en tierras más frías y al cauo de nuebe en las punas mas bravas. Si se diera un solo topo... a un yndio para su sustento anual... solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes no tuviera donde sembrar... Todas las medidas de puna de yndios deuen ser quanto menos sextuplicadas” (transcrito de Murra 1975: 49-50).

dro Pizarro (1978 [1571: XVII]), donde se da cuenta de que “la comida de los yndios proues hera este maíz ya dicho, y yeruas y *papas* y otras legumbres que cogían”; de Cabello de Valboa (1951 [1586]: Lib. III, Cap. XXX), quien cuenta el caso de un indígena que, perseguido por sus enemigos, se esconde entre “pastores muy pobres” que cultivaban “*papas*, ullucos, otras rayces y yerbas”; de Rodríguez Docampo sobre los indios de Quito, los cuales, siendo “muy pobres y necesitados”, se sustentan de *papas* (1965 [1650]); o de Cobo en su *Fundación de Lima*, donde señala que “la gente pobre y menos regalada” se sustenta de “*papas* y otros géneros de raíces” (1956b [Cap. XIII]). Al contrario de estos enunciados, Alonso de Mendoza [1549] informa al Presidente Gasca que “el sustento principal que se da en el Collao son las *papas*” (véase Zavala 1978: 91), y Guamán Poma de Ayala (1980a: 180) dice que la señora Capac Ometa Llama era “rica de *papa*, *chuno* y moraya ‘*chuño* blanco’”¹⁷.

Finalmente, en el mismo orden de extensiones del sentido de ‘papa’, tenemos su uso dentro del campo semántico de la minería como “trozos de plata desparrramados en el suelo”, que los diccionarios actuales del español todavía adjudican al uso regional peruano. Fuera de verificársele en la *Relación muy particular del cerro y minas de Potosí*, de Nicolás Benino (1965), enviada al virrey Toledo en 1573; en la tantas veces mencionada *Historia* de Cobo (1956a [Lib. XI, Cap. XXXIII]) y los textos posteriores al siglo XVIII recogidos por Carrión Ordóñez,¹⁸ sólo recordaremos ahora que su primera anotación corresponde a Pedro Pizarro.¹⁹

17 Mejías (1980:116), al comentar y transcribir este mismo pasaje, copia equivocadamente <*papa-chuño*> como un solo término y lo consigna en una entrada independiente.

18 En la cita que sigue, Carrión Ordóñez (1983: 289) trae una detallada relación de textos posteriores que mencionan el vocablo ‘papa’ con ese sentido extensivo. Nuestro lexicógrafo escribe que es una “acepción derivada de *papa* ‘tubérculo’ frecuente en los textos del XVIII. Probablemente antes aún de Bueno [1765] la usó Travada [1752] pero la ed. (1958 p. 100) transcribe *pepa*. La información de Bueno se repite en Alcedo *DGHA* t. 1, s. Arica, con referencia a Huatajaya. Igualmente se refieren a ese yacimiento Ureta, en *MP VI* (1792) 141; y también Echeverría (1804) 171: ‘se fueron encontrando los trozos de metal que llaman *papas*, al rumbo y dirección de varias vetas [...]. Estas *papas* producían de 15 a 20 marcos el quintal’. Con valor análogo se registra en Chile (Román IV, 1913/16:130) de donde ha pasado a otros repertorios americanos (Malaret, *DGA*, Morínigo), pero falta en el *DAcad* (1970). Pereira no explica la metáfora porque es obvia para un canario”.

19 “Lucas Martínez, vezino de Arequipa, uno de los conquistadores de este rreyno, labraua estas minas porque tenía en encomienda este pueblo de Tarapacá. Pues labrando en una queba de donde primero sacauan plata para el Ynga, hallaua unas *papas* rredondas como a manera de *turmas de tierra*, quiero dezir como bolas rredondas, que los yndios llaman acá *papas*, un mantenimiento que comen los naturales del Collao, como tengo dicho. Halláuanse estas *papas de plata* sueltas entre la tierra, de peso de dozientos pesos, y de trezientos, y de quinientos, y de arroba y de dos arrobas, y a vezes de un quintal. Labráuase esto con grandes costas y halláuanse estas *papas* a tiempos, que se criauan en esta cueba” (Pizarro 1978 [Cap. XXVI]).

3. Rituales y abusiones de los campesinos quechuas sobre la papa durante la colonia

En la *Crónica del Perú* de Cieza de León se incluye un importante testimonio ritual relativo a este tubérculo andino. Allí Cieza dice haber recogido en “el pueblo de Assángaro” el relato de una ceremonia de la siembra de papas en el pueblo de Lampaz (Lampa), rito interrumpido por un converso y un cura.²⁰ Además de esta

20 El hecho ocurrido, “sin tirar ni poner cosa alguna”, es el siguiente: “Marcos Otaço, clérigo vezino de Valladolid estando en el pueblo de Lampaz doctrinando los indios a nuestra sancta fe christiana año de. M.D. y xlvii. en el mes de mayo: siendo la luna llena: vinieron a mí todos los caciques y principales a me rogar muy ahincadamente les diesse licencia para que hiziessem lo que ellos en aquel tiempo acostumbrauan hazer: yo les respondí que auía de estar presente, porque si fuesse cosa no lícita en nuestra sancta fe cathólica, de allí adelante no la hiziessem. Ellos lo tuuieron por bien, y assí fueron todos a sus casas. Y siendo a mi ver el mediodía en punto, començaron a tocar en diuersas partes de ella echadas por el suelo mantas a manera de tapices para se assentar los Caciques y principales, muy adereçados y vestidos de sus mejores ropas: los cabellos hechos trenças hasta abaxo, como tienen por costumbre: de cada lado vna crizneja de quatro ramales texida. Sentados en sus lugares, vi que salieron derecho para cada cacique vn mochacho de edad de hasta doze años, el más hermoso y dispuesto de todos muy ricamente vestido a su modo: de las rodillas abaxo las piernas a manera de saluage, cubiertas de borlas coloradas: assímismo los braços. Y en el cuerpo muchas medallas y estampas de oro y plata. Traya en la mano derecha vna manera de arma como alabarda: y en la yzquierda vna bolsa de lana grande, en que ellos echan la Coca. Y al lado yzquierdo venía vna mochacha de hasta diez años muy hermosa vestida de su mismo trage: saluo que por detrás traya gran falda, que no acostumbrauan traer las otras mugeres. La qual falda le traya vna india mayor, hermosa de mucha authoridad. Tras estas venían otras muchas Indias a manera de dueñas con mucha mesura y criança. Y aquella niña lleuaua en la mano derecha vna bolsa de lana muy rica llena de muchas estampas de oro y plata. De las espaldas le colgaua vn cuero de león pequeño que las cubría todas. Tras estas dueñas venían seys Indios a manera de labradores, cada vno con su arado en el ombro, y en las cabeças sus diademas y plumas muy hermosas de muchas colores. Luego venían otros seys como sus moços, con vnos costales de *papa* tocando su atambor. Y por su orden llegaron hasta vn passo del señor. El muchacho y niña ya dichos, y todos los demás como yuan en su orden le hizieron vna muy gran reuerencia baxando sus cabeças. Y el cacique y los demás la recibieron inclinando las suyas. Hecho esto cada qual a su cacique, que eran dos parcialidades: por la misma orden que yuan el niño y los demás, se boluieron hazia atrás sin quitar el rostro dellos, quanto veynte passos, por la orden que tengo dicho. Y allí los labradores hincaron sus arados en el suelo en ringlera: y dellos colgaron aquellos costales de *papas* muy escogidas y grandes. Lo qual hecho, tocando sus atabales, todos en pie sin se mudar de vn lugar hazían esto estos que tengo dicho: que eran los que yuan con aquel mochacho y mochacha, con todas sus dueñas. Porque todos los caciques y las demás gente estauan por su orden sentados en el suelo, con muy gran silencio escuchando y mirando lo que hazían. Esto hecho se sentaron y traxeron vn cordero de hasta vn año sin ninguna mancha todo de vna color otros indios que auían ydo por él: y adelante del señor principal cercado de muchos indios alrededor, porque yo no lo viesse: tendido en el suelo biuo le sacaron por vn lado toda la assadura: y esta fue dada a sus agores, que ellos llamauan Guacacamayos, como sacerdotes entre nosotros. Y vi que ciertos indios de ellos lleuauan a priessa quanto más podían de la sangre del cordero en las manos, y la echauan entre las *papas* que tenían en los costales. Y en este instante salió vn principal, que auía pocos días que se auía buuelto Christiano como diré abaxo: dando bozes llamándolos de perros y otras cosas en su lengua que no entendí. Y se fue al pie de vna cruz alta que estaua en medio de la plaça: desde donde a mayores bozes, sin ningún temor osadamente reprehendía aquel rito diabólico. De manera que con sus dichos y mis amonestaciones se fueron muy temerosos y corridos sin auer dado fin a su sacrificio: donde pronostican sus sementeras y sucessos de todo el año” (Cieza de León 1984b [Ia pte., Cap. CXVII]).

ceremonia frustrada, los documentos coloniales consignan un amplio espectro de costumbres rituales,²¹ que van desde invocaciones como aquella hoy célebre consignada por Cristóbal de Molina (el Cuzqueño) (1959 [1572], apartado dedicado al mes de agosto), donde se pide al Hacedor que “acreciente” las papas entre otros alimentos,²² hasta las abusiones relatadas por Fray Juan de la Paz Maldonado (Jiménez de la Espada, ed., 1965 [¿1582?]);²³ la prohibición de “hurtar valor de una hanega de maíz ó de *papas*, que son *turmas de tierra*”, al referirse a los adivinos del incanato en la crónica anónima y sin fecha de un jesuita (atribuida al P. Blas Valera por Porras Barrenechea y Loayza), titulada *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*; los ritos utilizando la papa llamada *llallagua* mencionados por Murúa (1946 [Cap. XLIX]),²⁴ o las papas en general según el *Manuscrito de Huarochiri*.²⁵ Nos remitiremos, finalmente, a la *Nueva crónica* de Guamán Poma de Ayala (1980a: 285, 292, 690), donde se habla “del agüero que en cada año lo tienen quando coxen mays o *papas*, ocas que nasen dos juntos masorcas o dos *papas* juntos [sic] y o muy grande mayor que todos”; la enfermedad causada por la *papa urmachisca*, es decir, por “haber dejado caer una *papa*”; y, en el entierro de los *chinchai svios*, la ceremonia en que “ueuian sangre cruda o que hazían *llapisca* ‘estrujando’ con *papas*, sangre cruda”.

4. El lexema ‘papa’ en los grandes vocabularios quechuas y aimaras coloniales

Como era de esperarse, el *Lexicón* de Fray Domingo de Santo Tomás [1560] no recoge aun el quechuismo *papa* en la sección castellano-quechua, pero se le en-

- 21 Aunque, como advirtiera Murra (1975: 50), “en los cronistas del siglo XVI hay muy poca información acerca de ritos de la *papa* o la quinua”.
- 22 Véanse Rhoades (1982: 694) y Salaman (1985: 102); Farfán recompuso filológicamente esta invocación a partir del texto quechua (véase Bendezú Aybar 1980: 12).
- 23 “Cuando van a las chacaras de *papas* y están floridas, para entrar en ellas y quitalles las flores, azótanse primero los pies con ortigas y amortíguanselo; porque entienden que si no hacen aquello, que no harán cepa abajo y se secarán”.
- 24 Dice así: “en tiempo de la cosecha, viendo las *papas*, llamadas *llallaguas*, que son de diferente forma que las demás, y viendo mazorcas de maíz y otras raíces de diversa hechura que las otras, las solían adorar, e hacer muchas ceremonias particulares de adoración, bebiendo y bailando, teniéndolo por agüero; (...) y para el mismo efecto, en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar y coger maíz y *papas* y quinua, yucas y camotes y otras legumbres y frutas de la tierra, suelen ofrecerle [a *guayras*, el viento] asimismo, sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas, y todo esto bebiendo y bailando”.
- 25 El enunciado 73 del Cap. XXIV que trata de las tradiciones de los checa dice así: “*cayantin ponchaomi çarahuanpas papahuanpas yma ayca coscanhuanpas huaracunac carcan*”. Taylor lo traduce como sigue: “Al día siguiente, colgaban maíz, *papas* y cualquier otro tipo de ofrenda (alrededor del cuello)”. El enunciado 19 del Cap. XXVIII dice: “*chaymantam canan guarocheripi o quintipapas cay todos santos ñiscampchicpi ygleçipi coñicllacta churapuson ñispa papactatpas yanospa chayma(n)ta charquincunactari alli huchoyucta runap miconcampacyna. churapuncu camchacta aycha yanuscactapas chaymantari çapa runanpi huc cantarillo ashuantawan*”. La traducción del mismo Taylor es la siguiente: “Ahora, en Huarochiri o en Quinti, en la época de Todos [los] Santos, suelen decir: ‘¡Vamos a la iglesia a colocar sólo [comida] caliente [para nuestros muertos]!’. Cocinan *papas* así como charqui muy bien sazonado con ají como si estuviera destinado a ser comido por seres humanos y dejan allí [estas ofrendas] junto con cancha y carne cocida y también un *cantari- llo* de chicha por persona”.

cuentra como entrada bajo <turma de tierra>, hecho que no parece condecir, sino más bien todo lo contrario, la supuesta “defensa” de la cultura andina que algunos atribuyen a Santo Tomás. Es de notarse, sin embargo, que en esta sección ya se incluyen las entradas <acssu> “*papas*, manjar de los indios”, y nuevamente <*papa*>, “turma de tierra” o “cierto manjar de indios”. Por su lado, el *Arte*, y *Vocabulario* anónimo (1584) incluye algunas entradas que manifiestan un amplio espectro semántico en la primera parte quechua-español.²⁶

A pesar de que el *Arte de la lengua aymara* de Torres Rubio (1616) dice consignar “los vocablos más comunes de que ordinariamente usamos”, inexplicablemente suprime toda referencia a nuestro tubérculo, pero al menos su *Arte de la lengua quechua* (1619) trae estas dos entradas: *Allani*. Sacar *papas* debajo de la tierra y *Acsu*. *Papas*.

Aparte de las obras de Torres Rubio, las dos muestras lexicográficas mayores de las lenguas quechua y aimara publicadas en el siglo XVII son, como es bien sabido, los vocabularios generales de González Holguín y Bertonio; ambos definen los términos que recogen con definiciones parafásticas no reguladas sino enciclopédicas, cosa que también sucede con los vocablos que conforman un léxico aparte en la *Nueva crónica* de Guamán Poma de Ayala. Veamos a continuación, en lo que nos concierne, estos grandes repositorios terminológicos.

Publicado tres años antes del *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián Covarrubias, el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*, del P. Diego González Holguín [1608], trae varias voces pertinentes, consignando, primero, dos variedades de papa que atienden, una a su propiedad de maduración pronta (<*chhaucha*>. “*papa* que madura en breve tiempo”), y otra a su coloración (<*chhapina papa*>. “las *papas* moradas que seca[s] se hacen color morado”). Luego incluye dos variedades que responden más bien a una peculiaridad resultante de su cosecha (<*cachu* o *putu papa*>: “las *papas* que se quedan por coger y brotan”; y <*koyu papa*>: “las *papas* dexadas en la tierra al tiempo de cogerlas”), añadiendo en seguida varias otras voces pertinentes.²⁷

26 He aquí algunas: “*Chuñu*. *Papas* passadas con el yelo; *Llallahua*. *Papas* grandes que sacrificaban los indios; *Papa*. Ciertas rayces de comer, que sirve[n] de pan como turmas de tierra; *Papa auqui*. Pelota para jugar; *Papa chuñu*. *Papas* passadas al yelo; *Papacta cuçani*. Assar *papas*; *Putuni*, *putucuni*. Rebuscar *papas*”, etc.

27 Por ejemplo, las de la primera parte: “*Papa*. Rayzes de comer que siruen de pan como *turmas de tierra*; *Papacta cuçani*. Assar *papas*; *Papa chhuñu* o *chhuñu*. *Papas* passadas al yelo; *Papa ñaui*. El de ojos grandes o saltados”. A ello se agregan estas otras entradas en la segunda parte: “*Papas para niños*; *Api tekte*. *Papas*. *Papa*; *Papas crudas*. *Chaua papa*; *Papas secas*. *Chuñu* que se hazen exprimiendoles el verdor, o xugo pisandolas y puestas al yelo; *Papas al yelo despues de cozidas*. *Tontay chuñu*; *Papas en remojo*, y luego *eladas*. *Moray chuñu*” (González Holguín 1989). Por otro lado, en esta obra lexicográfica se diferencia claramente *papa* de *batata* (sobre los nombres quechuas del ‘camote’ véase Cook 1916), con entradas independientes (<*Apichu*, o *cumar*>. <Camote o batata>; <Batata camote. *Apichu*>) y el paralexema castellano tantas veces repetido en la documentación colonial <turmas de tierra> no se da como paráfrasis léxica de *papa* sino como término de comparación definicional; se consigna también la entrada <Turmas de animal y hombre. *Ccorota*>. Indicaremos, al pasar, que Hampe Martínez (1993: 84) encuentra en esta obra un confuso “fenómeno de mestización [sic] del lenguaje” cuando, en realidad, de lo que allí se trata es del registro léxico inicial de la triglosia quechumara surandina.

El gran *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio (1612) trae en su segunda parte, que contiene “los vocablos de la lengua Aymara para hallar los que se corresponden en la Española”, ciertas entradas que incluyen la designación genérica y algunos derivados relativos a su crecimiento y cosecha;²⁸ sin embargo, en la primera parte aparece la nómina de las distintas clases bajo el ya consagrado peruanismo <papa>, registrándose entonces expresiones castellanas cuyos artículos explicativos contienen denominaciones de ciertas variedades (“especies”) de papa en pleno uso hoy en día, como *ch’uqi pitu*, *luk’i*, *surimana*, etc.; algunas referencias (presajos: <*piu irutaña*>) y datos valiosos sobre el cultivo, crecimiento, maduración, cosecha, transporte y procesamiento del tubérculo por los campesinos andinos.²⁹

- 28 Los vocablos consignados a modo de entrada son: “*Amca* vel *choque*. *Papa*, comida ordinaria destos indios; *Amcachathaa*. Coger vn surco, o dos de *papas* delas primerizas; *Amca llamayu*. Cosecha dellas; *Amkachasitha*. Estar en cierce las *papas*; *Choque*. *Papas*, comida ordinaria de los indios, es vocablo de los Pacases; *Colo cchuñu*, vel *cchuñu colo*. Vna sola *papa* hecha *chuño*, como si dixeramos vn grano de *chuño*” (Bertonio 1984). ‘Batata’ tiene, igualmente, entrada independiente (<Batata, camote. *Apichu*>); en cuanto a ‘turma’ remite a “testículos: *Amqa*, *maccu*, *maqhuwa*, *q’uruta*”, y se distingue la homonimia entre la designación del tubérculo y la del Sumo Pontífice (“Papa, Vicario de Christo”. Idem. I: “Santo Padre. *Taqque christianona apupa*, *Ahuatiripa*, *Iesu Christona haccha lantipa*”).
- 29 Las entradas son las siguientes: “*Papa*, comida ordinaria de los indios. *Amcca*. I. *Choque*: algunas especies dellas iremos poniendo; *Papas* las más conocidas y buenas en esta tierra son: *Puma coyllu*, *Amajaa*, *Ahuachucha*, *Ppatticalla*, *Nayrappoco*, *vlla talla*, *Allaca hamacorani*, *Allca phiñu*, *Kusku*, *Vila Kapi*, *Huatoca*, *Apichu*, *Ccullukauna*; *Papas* malas de su género. *Pocokhahua*, *Iurama*, *Choquehinchu*, *Choque phitu*, *Luki*, *Cchaara*; *Papas* escogidas entre las buenas de qualquiera especie. *Chikilla*, vel *Qhueni*, *Trumiri*; *Papas* blancas y larguillas. *Surimana*; *Papas* aguanosas. *Cchiqui*; *Papa silvestre*. *Apharu*; *Papa* que degeneró de su bondad. *Hanka amcca*; *Papa* como *Batata*, de que hacen *caui*. *Apilla*; *Papas* tempranas. *Ccochi*; *Papas* sarnosas. *Choco choco*, I: *Hanka*, y assi se llama el sarampión; *Papas* moradas por dentro, y suelen hacer tinta dellas. *Cchapina*; *Papas* silvestres muy pequeñas. *Ipi amca*. Y porque nacen en grande número *Ipina ipipa*, sinifica mucho en número, o muchísimo; *Papas* que nacen quando las otras se siembran, por haverse quedado debaxo de la tierra. *Kea*; *Papas* que quedaron muy pequeñas por causa del yelo. *Llullu*, vel *Piki*; *Papas* que resisten mucho al yelo. *Luki*, *Hakhayari*; *Papas* mezcladas de diversas especies y colores. *Chalu*, *Cchakhru*; *Papas* curadas en el agua. *Tunta*. De que hazen mazamorra o las cuezen como *chuño* enteras; *Papas* curadas al sol y al yelo. *Cchuñu*, que es comida ordinaria destos indios; *Papas* cozidas. *Ccati*; *Papas* assadas al rescoldo. *Sirque*; *Papas* assadas en hornillas con terrones que abrasan. *Huankha*. Si es de coger, *Hapu*, al tiempo de sembrar; *Papa assada* y *arrugada*. *Sonco huankha*; *Papas* prolongadillas. *Sucuya luki*. + Sembrarlas, Deserbarlas, Cogerlas a la cosecha, Cozerlas, &c. Búsqese en sus lugares [En efecto, allí se encuentran entradas como las siguientes: *Sembrar papas* o *mayz* y *todo lo que se va poniendo a mano aun que san piedras*: *Satatha*, *Satantatha*, *Yaurintatha*. | *Desheruar*. *Coratha*, *ñoketha*, *I. thumitha*. | *Coger*, o *hazer gran cosecha* de *papas*: *Amca hilestaasitha*, *I. Hilattito*, *hilesquiptyto*, y así de otras cosas anteponiéndolas. | *Cozer chuño*: *Chamcachasitha*. | *Creer las papas muy derechas sin ramas*. *Champi champi alitha*, etc.] y aquí solamente diremos lo que particularmente conuiene a ellas. + Sacarlas después de sembradas hurtándolas, o por otras causas y pleytos: *Lantatha*. + Sacarlas sin arrancar la mata: *Ñacatha*. + Coger parte de las *papas* antes de bien maduras: *Amccachatha*, *Amccachasitha*. + Contar vna almorçada de ellas para saber si será el año bueno o malo: *Piu irutatha*, es gran superstición; *Papas monstruosas que nacen como una mano o balastradas*, o como una cabeza, &c. *Llallahua*, y hacen supersticiones con ellas”.

Entre estos términos, la designación aimara genérica que consigna Bertonio para la papa es <amca> o <amcca>, propia de la variedad aimara lupaca (básicamente la de Juli), descrita como equivalente de <choque>, que es atribuida a la variedad pacase o paceña moderna. Según constata Cerrón-Palomino, por razones que ignoramos el término <amca>, que subsiste en algunos dialectos locales a ambos lados de la frontera peruano-boliviana, ha sido reemplazado —en el aimara general de Puno— por el de <choque> (esto es *ch'uqi* en la ortografía moderna), que es la actual designación genérica de la papa en esa lengua. Como designaciones genéricas de significación oscuro figuran <amahaya> o <amahaa> y <huatoca> (versión moderna: *wataku*).

Por último, habremos de recordar que, como el *Vocabulario* de Bertonio, la *Nueva corónica* de Guamán Poma nos proporciona un amplio panorama de los diferentes empleos del tubérculo en los primeros años del siglo XVII.³⁰

5. El lexema 'papa' en los vocabularios y diccionarios quechuas y aimaras actuales

Son innumerables los lexicones quechuas y aimaras modernos que, como es de suponer, recogen el término 'papa'. A continuación mencionaremos algunos de ellos a modo de muestra.

En 1905, los religiosos franciscanos misioneros de los Colegios de Propaganda Fide del Perú publicaron su *Vocabulario políglota incaico* en Lima, que recoge voces del aimara y de los dialectos quechuas de Cuzco, Ayacucho, Junín y Ancash, sin detalles definitorios.³¹ A mediados de la década de 1970, el Ministerio de Educación del Perú publicó cinco diccionarios dialectales de la lengua quechua bajo la dirección de Alberto Escobar; en ellos se recogen los vocablos zonales correspondientes al tubérculo.³² En seguida tenemos el *Diccionario aymara-castellano caste-*

30 Respecto de las denominaciones específicas de variedades de papas, allí se encuentran estos nombres: *Chaucha papa*: "papa chica" (Guamán Poma 1980a: 334, 911, 1141, 1156, 1159, 1162, 1165); *Hatun papa*: "papa grande" (1980: 911); *Llullu papa*: "papa tierna" (1980a: 243); *Mauay papa*: "papa temprana" (1980a: 334, 911, 1156, 1159, 1162, 1165); *Capu papa*: "papa en forma de rueda" (1980a: 911, 1141); *Siri papa*: "papa siri" (1980a: 911, 1141). Apuntaremos, de paso, que Boyd-Bowman (1983: 2) afirma que esta crónica es "autógrafa" pero al no comprender su carácter diglósico, apostrofa el "pésimo castellano que usó el indio Guamán Poma de Ayala".

31 Las entradas que nos conciernen se encuentran organizadas así: - *Papa* (tubérculo). n. Cuzco: *papa*. Ayacucho: *papa, chawcha* <Chaucha>. Junín: *akshu, chawcha* <Acssu, Chaucha>. Ancash: *papa, akshu* <Acshu>. Aimara: *ch'uqi* <Cchooque>. - *Papas* (heladas y frescas). n. Cuzco: *q'achi ch'uñu* <Kachi-chhuñu>. Ayacucho: *qasasqa papa, chuñu* <Ccasasca papa, Chuño>. Junín: *qasashqa akshu, chuñu* <Hasassa acssu>. Ancash: *chuuñu* <Chuñu>. Aimara: *jachu ch'uñu* <Kcachu chuu>. - *Papas* (heladas y secas). n. Cuzco: *ch'uñu, muraya, tunta* <Chhuñu, moraya>. Ayacucho: *chuñu* <Chuño>. Junín: *chuñu* <chuño>. Ancash: *tsakishqa chuuñu* <chakuishqa chuñu>. Aimara: *ch'uñu* <Chuñu> (véase Religiosos Franciscanos Misioneros de los Colegios de Propaganda Fide del Perú 1998).

32 Salvo el diccionario dedicado al quechua de San Martín, que justificadamente no trae ninguna entrada relativa a 'papa', tenemos algunos datos escuetos para los dialectos quechuas de: - Ancash-Huailas: *Papa. Akshu*. - Cajamarca-Cañaris: *Papa. Akshu*; fruto aéreo: *limta, ampullku*; sopa de papa: *akshu timpuchi*. - Cuzco-Collao: *Papa. Papa, patata; papa wayk'u: papa sancochada*.

llano-aymara publicado por Manuel de Lucca (1983) que reitera, en primer lugar, las voces <ch'oke>, <amca>³³ - <papa>, consignando luego otras importantes extensiones de sentido.³⁴

- Variedades: *Araq papa*. *Papa* no cultivada. *Atoq papan*. *Papa* silvestre. *Boli papa*. *Papa* colorada. *K'usi papa*. *Papa* azul. *Qompis*. *Papa* compis. *Suyt'u papa*. *Papa* alargada. *Waña papa*. *Papa* de moraya. *Wayruru* o *alqa wayruru*. *Papa* huayruru. *Yana suyt'u*. *Papa* alargada morada. *Yuraq papa*. *Papa* blanca. - Junín-Huanca: *Papa*. *Akshu*; frutecimiento de la flor de la *papa*: *qampulu*. *Variedades*: *Kurmay*. *Papa* grande. *Matrkash*. *Papa* harinosa. A este respecto, apuntaremos que Brush (1980: 39-46) y Brush *et alii* (1981: 76-79), organizan su taxonomía de la 'papa' andina a partir del gen *akshu* ("usado por los hablantes quechuas huancas en la región del Mantaro del Centro del Perú") y las especies <akshu>, <shiri-akshu>, <kurao-akshu> y <atoqpa-akshu> de las cuales derivan algunas variedades y sub-variedades. Véanse Cerrón-Palomino (1976), Cusi-huamán (1976a), Parker y Chávez (1976a), y Quesada (1976).
- 33 Villamor (1981) incluye las voces <ch'okke> y <amkba>; en cambio, Ayala Loayza (1988: 46, 68) consigna <ch'oge> - <papa> y los derivados <q'eni ch'oge>: *papa* dulce, <q'olla ch'oge>: *papa* amarga y <q'ita ch'oge>: *papa* silvestre; pero no trae <amka> sino únicamente con el significado de "[acción de] extraer las primeras *papas* antes de la cosecha". Sin embargo, agrega como entradas diferentes: <amkacha>: sacar algunas *papas*, no maduras, antes de la cosecha, sin dañar la planta (*Ch'oq amkachä*: sacaré algunas *papas*); <amkachanma>: anda saca algunas *papas*. Saca *papa* tierna; <amkachanta>: sacarás *papas* tiernas; <amkachaña>: extraer *papas* tiernas antes de la cosecha; y <amkachata>: buscaron *papas* tiernas. Gallego (1994), por su parte, sólo repertoría <ch'uqi> y algunas variedades como <milli>: *papa* temprana, <walusa>: *papa* japonesa, <ch'uqi ch'angbata>: *papa* malograda por la herramienta, <ch'uqi laq'uta>: *papa* agusanada, <ch'uqi pujsa>: *papa* farinosa [sic], feculenta, y <axawiri papa>: de primera calidad. Anotemos, por último, que de Lucca (1983: 785) incluye un artículo dedicado al vocablo aimara <papalisa> - <ullucu>, <ulluma>.
- 34 Dichas extensiones de sentido, son: *Amcachaña*. Ceremonia que se realiza el martes de Carnaval y que consiste en cosechar algunas plantas de *papa* que de inmediato son objeto de algunos ritos. Esta misma ceremonia en el Altiplano Norte se le llama *Yapu catuña*; *Amca llamayu*. Cosecha de *papas*. (u.a.) *ch'oke llamayu*; *Amca yapu*. Campo, sembradío de *papas*. (u.a.) *ch'oke yapu*. Más adelante, en la entrada <papa> - <ch'oke>, <amca>, se afirma que los "nombres populares" de sus variedades "sólo en el pueblo aimara sobrepasan el millar"; las "más comunes" son distribuidas por grupos, de la siguiente manera: - entre las silvestres: *Apharu* / *añacachu* / *ipi* / *ipi amca*: *papas* silvestres muy menudas. - entre las cultivadas: *puma koyllu* / *amajaya* / *awachucha* / *phat'ikalla* / *nayrapoko* / *ullatalla* / *allka jamakorani* / *allka phiñu* / *C'usc'u* / *wila c'api* / *watoka* / *apichu* / *qhullu c'awna*. *Papas* muy apreciadas por su sabor y calidad; *Wayruru* / *jank'o imilla* / *wila imilla* / *ch'iyar imilla* / *komp* / *waca lajira* / *waca ñuñu*; *kawinchu* / *surimana* / *laram surimana* / *pinawa* / *parko larama* / *chapina* / *lekechu*. *Papas* de buena calidad y muy comunes en el mercado; *Phurejja* / *koyllu* / *thumiri*. *Papas* muy estimadas que se cuecen con primer hervor; *Pala* / *jajjayari* / *chulu*. *Papas* comunes, muy resistentes a la helada; *Kheni* / *thumiri* / *chiquilla*. *Papas* escogidas de entre las mejores; *Milli* / *khochi* / *misca*. *Papas* tempranas; *Llullu ch'oke* / *lluch'isir ch'oke*. *Papas* tiernas, aun no maduras; *Kata* / *sunura*. *Papas* estériles, sin ojos; *Llullu* / *phiq'i*. *Papas* que se quedan menudas por la helada; *Q'ipha* / *k'ella*. *Papa* producida de las que el año anterior se quedaron en el terreno; *Llallaw ch'oke*. *Papa* monstruosa; *Khati*. *Papa* cocida con cáscara; *Jank'o ch'oke* / *k'allu*. *Papa* cocida sin cáscara; *Murmu*. *Papas* chicas; *Paju* / *pajurata*. *Papas* quemadas por la helada; *Chhapina*. *Papa* que tiene el corazón morado, se le emplea para teñir; *Sani imilla*. *Papa* de reciente aparición, de buen desarrollo; *Ch'iqhi*. *Papa* aguanosa; *Janc'a amca*. *Papa* degenerada; *Phiq'i ch'oke*. *Papa* medio podrida que se encuentra en el troje; *Choko choc ch'oke* / *janc'a cho'ke*. *Papa* enferma con una especie de sarna; *Ch'enkat ch'oke*. *Papa* maltratada, desollada; *Cata amca*. *Papa* que echada a cocer no cuece o que sembrada no germina; *Qhullu* / *callmu* / *khawllu*. *Papa* a medio cocer. En cuanto al <ch'uñu> - 'chuño' ("papas que después de haber sido puestas a la helada, han sido secadas al sol") se consideran: *Tunta* / *muraya*. *Papas* que después de haber sido

Anotaremos, finalmente, que en 1995 aparecieron dos lexicones, el *Vocabulario jacaru-castellano, castellano-jacaru (aimara tupino)*,³⁵ de Belleza Castro, y otro titulado *Diccionario quechua-español-quechua. qheswa-español-qheswa simi taqe*, de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (*Qheswa Simi Hamut'ana Kurk Suntur*).³⁶ Examinemos este último, que se da como diccionario normativo de la lengua quechua, y en tal condición incluye el siguiente artículo definitorio de 'papa':

"*Papa*. s. Bot. (*Solanum andigenum tuberosum* Linneo. *Solanum andigenum* Jus. et Buk.) Planta alimenticia del primer orden, oriunda del Perú, domesticada y utilizada por los inkas [sic]. De la familia de las solanáceas, con tallos subterráneos en tubérculo[s] que almacenan abundante almidón, hojas compuestas, flores blancas, moradas y rosadas. Existen numerosas variedades con colores, formas y portes diferentes. Constituye en la actualidad la base de la alimentación mundial por su alto valor nutritivo".

En este artículo definitorio,³⁷ que intenta ser enciclopédico, se deslizan inexactitudes (la papa es originaria de la vasta región andina), vaguedades (entre las "plantas alimenticias", ¿cuáles son las "del primer orden"?) y errores (la domesticación de la papa no puede ser atribuida a los incas, ya que las evidencias arqueológicas demuestran que ésta fue domesticada por lo menos hacia 4000 a.C.).³⁸ Se incluyen, además, las siguientes variedades de 'papa', que ofrecemos en su versión normalizada:

- Allqay warmi*: rojizo blanquecina.
Ch'iqchi phura: de color blanquecino.
Muru phuquya: apropiada para chuño.
Pisqap runtun: de color amarillento.
Puka mama: de yemas rojas y corazón amarillo.
Puka p'alta: rojiza.
Phuquya: sancochable.
P'ala phuquya: apropiada para frituras.
Qumpis: rosado amarillenta.

pasadas por la helada han sido puestas al agua durante cierto tiempo y recién secadas; *Mosk'o. Papas* que después de haber estado en el agua durante cierto tiempo han sido pasadas por la helada y recién secadas.

- 35 Este diccionario trae la entrada <papa> registrada con la acepción de tubérculo y planta, incluyendo estas variedades y extensiones significativas: *Chawcha*: *papa* que se desarrolla en menos tiempo que las otras; *Iqaqu*: tipo de *papa* cimarrona; *Kúkupa*: *papa* sancochada y puesta a secar; *Kukupá nujru*: sopa de *papa* seca; *Múyuku*: *papa* de planta grande que da pocos frutos; *Papa nayra*: párpado; *Phurku*: asar *papas*; *Ulla*: *papa* asada. Luego, en la segunda parte se incluyen estas otras variedades: *Papa* alargada: *shutyqu*; *Papa* asada: *ulla*; *Papa* negra y grande: *mawaya papa*; *Papa* silvestre: *aya papa*; *Papa* seca: *chuchuqa*; *Papa* verga de caballo: *ch'ara allu papa*.
- 36 Patrocinado por la "Municipalidad del Qosqo"; véase Cerrón-Palomino (1997c). Para una crítica general de este defectuoso diccionario véanse Calvo Pérez (1996) y Cerrón-Palomino (1997d); en relación a esa y otras academias de las lenguas peruanas, véase Ballón Aguirre (1993).
- 37 Calcado, sin duda, del artículo definitorio de *patata* por el DRAE.
- 38 Véanse al respecto Gade (1975: 17-27), Hawkes (1947: 211; 1967: 213-17), Towle (1961: 84-87, 141-43), Salaman (1985: 1-33) y Bonavia (1994).

Qunusitu: de crecimiento precoz.
Waman uma: grande y harinosa.
Yuraq phuquya: de corazón blanco.
Yuraq waqutu: blanquecina.

Entre las variedades amargas se menciona a estas otras:

Araq papa: no productiva al año.
Kusi: negruzca.
K'iti papa: silvestre.
Puka waña: rojiza.
Urqu ruk'i: blanquecina.
Waña: plumiza.
Yuraq waña: blanquecina.

Todas las variedades mencionadas, que indudablemente sólo son muestras, aparecen, como vemos, caracterizadas por atributos asistemáticos (unas por el color, otras por la consistencia, su empleo, sabor, naturaleza, etc.) y no responden a la etimología de cada uno de los términos proporcionados que, en su mayor parte, es transparente; por ejemplo, *pisqup runtun*, 'huevo de pájaro'; *waman uma*, 'cabeza de águila'; *puka p'alta*, 'aplanada roja'; *urqu ruk'i*, 'amarga del cerro', etc.³⁹

6. La discursivización del lexema 'papa'

¿Qué podemos obtener, con alguna plausibilidad, de la rápida y panorámica visión que acabamos de dar al uso del término 'papa' en las lenguas quechua y aimara, a partir de los documentos coloniales y actuales, es decir según el ancestral intertexto histórico peruano? Ante todo, que el vocablo 'papa' no es un *término prototípico* o verdadero representante de la categoría referida, a su vez, a un supuesto ejemplar prototípico del tubérculo, tal como lo presenta —desde criterios extra-lingüísticos—, por ejemplo, Rhoades (1982: 681),⁴⁰ sino un *término genérico*⁴¹ de vigencia plena no sólo en el español, sino en las denominaciones adaptadas por cualquier otra lengua. Enseguida tenemos que debe desestimarse la repetida hipótesis de Tschudi (1847), Salaman (1985: 128) y Hawkes (1967: 221-22), sobre el origen y expansión del uso del vocablo 'papa'. Como se desprende de los documentos revisados, cada una de las dos ramas fundamentales del quechua usa, sin solución de continuidad, sus respectivos términos genéricos —los que, a su vez, comprenden una serie de variedades particulares— para denominar el tubérculo: 'akshu' en el centro-norteño (quechua chinchaisuyo) y 'papa' en el del norte,

39 Observación de Cerrón-Palomino.

40 A partir de su mayor venta y procesamiento, Rhoades determina como prototipo de papa para la sociedad norteamericana ("America's hottest potatoes") a la variedad 'Russet Burbank' ("but one spud —Russet Burbank— captures almost 40 percent of all sales. A top choice for baking, its shape is also perfect for French fries; half become frozen products and flakes"), lograda, sostiene, "in a game of genetic roulette in 1872".

41 Véase Rastier (1991: 105, 148, 179-204) y Rastier *et alii* (1994: 34-35, 45).

del sur y la ceja de selva; en cuanto al aimara, sigue vigente en ella el término genérico ‘choque’.⁴² En suma, los términos quechuas y aimaras para nombrar a la papa, como ‘papa’ y ‘akshu’ en el quechua (sureño y central, respectivamente), y ‘amqa’ y ‘ch’uqi’ en el aimara (lupaca y paceño, respectivamente), se impusieron como términos genéricos en el territorio tradicionalmente fijado para el imperio incaico, generalidad que hoy persiste en esas lenguas ancestrales.

Por lo que respecta a los contextos que sistemáticamente valorizaron ‘papa’ y los demás nombres asignados al tubérculo en las comunidades quechuas y aimaras durante el incario y la colonia hasta la actualidad,⁴³ tanto positiva como negativamente (por ejemplo, “lindísimas *papas*” [Murúa] vs “*papas* monstruosas” [Bertonio]), ellos dan una idea más o menos pormenorizada de sus valorizaciones culturales, sus normalizaciones y metafóricas aleatorias (por ejemplo, <*papa ñauí*>: ojos saltones; <*papas sarnosas*>: sarampión, etc.). A continuación circunscribiremos los *usos* tanto restrictivos como extensivos de los atributos otorgados a ‘papa’ en los documentos mencionados, según la serie de participios verbales y adjetivos calificativos allí concurrentes (véanse Thom 1978: 86; 1980: 267; Rastier 1999: 346) o *espectro* verbo-adjetival, que determina las actividades funcionales o modalizaciones factitivas⁴⁴ susceptibles de permitir orientar la construcción de su significación, en tanto entidad discursiva *temático-cualitativa* y *espacio-temporal* en los pueblos quechumaras. Dichos participios verbo-adjetivales indican, efectivamente, los elementos semánticos que conforman su significación tradicional en el discurso, espacio semántico relativamente permanente que, para nosotros, perfila los *criterios de identidad* capaces de asegurar su estabilidad linguo-cognoscitiva y su reconocimiento. He aquí su organización descriptiva:

a) ‘papa’: entidad temático-cualitativa

A la inversa de los lexicones, que se inclinan —en sus artículos definitorios— por describir las propiedades referenciales espacio-temporales de las entradas y minimizan los aspectos temático-cualitativos que pudieran concernirles, los géneros discursivos mencionados (crónicas, relaciones, literatura oral, etc.), cuando no hacen del relato —histórico o anecdótico— su enfoque principal y en cambio describen los entes naturales del mundo andino aprovechan, de preferencia, estos úl-

42 Cerrón-Palomino (véase Ballón Aguirre y Cerrón-Palomino, 2002) advierte que ha sido sin duda fortuito el hecho de que el vocablo que ingresó al castellano fuera ‘papa’, pues igualmente pudo haber sido tomado en préstamo ‘akshu’. Por ejemplo, el término que los españoles usaron para ‘chicha’ fue ‘aswa’ (como aparece en los vocabularios de González Holguín y Bertonio) y no ‘aqhá’, que es sureño. Algo similar ocurrió en aimara con respecto a la denominación de la papa: en la zona lupaca (hoy peruana) se empleaba ‘amqa’ y en la pacaca (hoy boliviana) se usaba ‘ch’uqi’, habiendo prevalecido esta última en la actualidad. El nuestro es, entonces, un caso entre otros de un fenómeno mayor, donde los términos genéricos para muchas entidades y procesos léxico-terminológicos presentan duplicaciones constantes, similares a las mostradas.

43 Esto, no obstante el hecho de que para un aimara-hablante o un hablante de quechua centro-sureño el vocablo ‘papa’ sea prácticamente un hispanismo, y hay razón para ello aunque, como hemos visto, no etimológicamente hablando.

44 Recordemos que según Greimas (1970: 529), el *tema* depende de una actividad funcional ligada a las “propiedades del sujeto de hacer”.

timos aspectos. Tomaremos, pues, en cuenta la proliferación de *sentidos temático-cualitativos* que se hallan en tales documentos, gracias al nombre 'papa' o a las distintas figuras nominales repertoriadas ('verdura', 'raíz', etc.) y la sintaxis que lo predica, es decir, nombre (o figura nominal) unido al participio, este último expresión de la transformación de un verbo (ligado a ese nombre) en adjetivo calificativo. En efecto, el participio expresa directamente el semantismo inscrito en la organización sintáctica o, en otras palabras, la *temática resultante de los valores axiológico-etnoculturales andinos*. Estos sentidos temático-cualitativos así estilizados⁴⁵ pueden agruparse siguiendo las *valorizaciones de la temática* que expresan, como las siguientes:

I. *Valorizaciones singulares:*

1. 'papas primerizas' (Guamán Poma).
2. 'papas frescas' (Guamán Poma).
3. 'papas infestadas' (Cobo).
4. 'papas cocinadas' (Acosta, Cobo, Anónimo Portugués, Manuscrito de Huarochirí, Rosales).
5. 'papas sustitutorias' (Matienzo)

II. *Valorizaciones reiteradas:*

1. 'papas cultivadas' (Polo de Ondegardo, Mercado de Peñaloza, Cobo); 'papas sembradas' (Guamán Poma, Cobo, Cabeza de Vaca, Cieza, Me-sías); 'papas [*chaucha*] sembradas' (Guamán Poma).
2. 'papas recogidas' (Polo de Ondegardo, Guamán Poma); 'papas cosechadas' (Guamán Poma).
3. 'papas ensiladas' (Las Casas, Santillán); 'papas depositadas' (Gutiérrez de Santa Clara).
4. 'papas conservadas' (Descripción de Potosí); 'papas (chuño) secadas' (Matienzo, Ramírez).
10. 'papas alimenticias' (Murúa, Relación de Zamora, Mercado de Peñalosa, Acosta, Manuscrito de Huarochirí, Guamán Poma, Rosales); 'papas (verduras) alimenticias' (Cabeza de Vaca); 'papas (raíces) alimenticias' (Las Casas); 'papas (chuño) alimenticias' (Matienzo, Ramírez, Anónimo Portugués).
11. 'papas festivas' (Guamán Poma); 'papas ritualizadas' (Cieza, Molina, Paz Maldonado, Manuscrito de Huarochirí, Guamán Poma); 'papas (Illa-gua) ritualizadas' (Murúa).
12. 'papas prohibidas' (anónimo [¿Valera?]); 'papas (*urmachisca*, *llapisca*) abjuradas' (Guamán Poma).

III. *Valorizaciones opositivas contrarias:*

13. 'papas escasas' (Descripción de Potosí) *vs* 'papas (legumbres) donadas' *vs* 'papas transportadas' (Murúa, Relación de Zamora) *vs* 'papas [chuño]

45 "Estilizar una forma, dice Thom (1980: 265), equivale a reducirla a sus accidentes orgánicos fundamentales".

vendidas' (Matienzo, Acosta) vs 'papas sustraídas' (Ari Velásquez) vs 'papas tributadas' (Santillán, Ramírez).

IV. *Valorizaciones opositivas contradictorias:*

14. 'papas, comida prestigiada' (Montesinos, Ramírez, Guamán Poma) vs 'papas, comida desprestigiada' (Pizarro, Cabello Valboa, Docampo, Cobo).

Notemos que en estas series, independientemente de sus calidades singulares, reiteradas u opositivas, los enunciados que enuncian valorizaciones temáticas referidas a la agricultura y la alimentación son los más abundantes (para la primera: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9 y 11; para la segunda: 4, 10 y 14), mientras que las otras valorizaciones o son esporádicas o su incidencia es menor (12 y 13). Es importante destacar este aspecto, en la medida que ello determina las indexaciones principales y secundarias de los valores (genéricos y específicos) etnoculturales andinos tradicionales.

b) '*papa*': *extensiones de sentido.*

Los lexicones del quechua y del aimara se caracterizan, a su vez, por no contener informaciones enciclopédicas, de tal manera que sólo colectan términos en calidad de entradas designativas; y aquel que intenta ser definitorio presenta, desde el punto de vista analítico, predicaciones adjetivales no reguladas, como sucede con el *Diccionario quechua* de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, que ya hemos observado. No repetiremos, pues, esas adjetivaciones dadas al tubérculo y a la planta; sólo queremos destacar aquí los órdenes atributivos únicos o insistentes de uno a otro de esos lexicones (repetidos en algunas crónicas) y las extensiones de sentido o aferencias por metáfora que les ha sido dable puntualizar. Son los que siguen:

'papas' (tubérculo):

I. *Atribuciones simples:*

Tamaño, coloración, preparación (*tunta*), conservación (chuño).

II. *Atribuciones contradictorias:*

Cultivadas/silvestres, formadas/deformadas, alimenticias/no alimenticias, signo de pobreza/signo de riqueza.

III. *Valorizaciones opositivas contrarias:*

'Papas temporalizadas' (Bertonio, Cobo) vs 'papas [*papacancha*] espacializadas' (Gato).

IV. *Aferencias diversas:*

- 'Pelota para jugar' - <*papa auki*> (anónimo [¿Barzana?]).
- 'El de los ojos grandes o saltones' - <*papa ñauí*> (González Holguín).
- 'Sarampión' - <*choco choco*> o <*hanka*> (Bertonio).
- 'Trozos de plata desparramados en el suelo' - <*papas*> (Pizarro, de Benino, Cobo).

Estas valorizaciones semánticas que, hemos dicho, permiten clasificar los significados genéricos y específicos de la palabra 'papa' en el mundo andino, especialmente en la triglosia quechumara, se encuentran así confirmadas merced al estu-

dio sistemático de dichas valorizaciones ahora desde las declaraciones directamente registradas de los informantes campesinos de la zona (véase Ballón Aguirre y Cerrón-Palomino, en prensa) a todo lo cual justifica, a partir de dichos rasgos diferenciales, la *identificación* de los valores de cultura que porta el vocablo 'papa' en las lenguas ancestrales andinas vigentes, frente a la evolución de los significados de la misma palabra tomada en préstamo tanto por la lengua castellana como por las otras lenguas habladas hoy en día.

Bibliografía

Fuentes impresas

Academia Mayor de la Lengua Quechua 1995.
 Acosta 1962.
 Anónimo 1965.
 Anónimo (¿Blas Valera?) 1950.
 Anónimo Portugués 1958.
 Ayala Loayza 1988.
 Belleza Castro 1995.
 Bertonio 1984 [1612].
 Cabello Valboa 1951 [1586].
 Cabeza de Vaca 1965.
 Cerrón-Palomino 1976.
 Cieza de León 1984b.
 Cobo 1956a [1613-1653], 1956b [1613-1653].
 Cusihamán G. 1976a.
 De Lucca 1983.
 Gallego 1994.
 González Holguín 1989 [1608].
 Guamán Poma de Ayala 1980a [1614].
 Gutiérrez de Santa Clara 1905, III.
 Jiménez de la Espada, ed., 1965.
 Las Casas 1967.
 Matienzo 1910 [a. de 1573].
 Molina 1959.
 Murúa 1946 [¿1590-1600?].
 Parker y Chávez 1976.
 Pizarro 1978.
 Polo de Ondegardo 1990 [1571].
 Quesada 1976.
 Ramírez 1906.
 Religiosos Franciscanos Misioneros de los Colegios de Propaganda Fide del Perú 1998 [1905].
 Rodríguez Docampo 1965 [1650].
 Rosales 1969.
 Santillán 1927.

Santo Tomás 1994 [1560].
 Taylor, ed., 1999 [1608].
 Tschudi 1847.
 Villamor 1981.

Fuentes secundarias

Alvar Ezquerro, coord., 1997.
 Baldinger 1964.
 Ballón Aguirre 1987, 1993.
 Ballón Aguirre y Cerrón-Palomino 1992, 2002.
 Bendejú Aybar 1980.
 Bonavia 1994.
 Boyd-Bowman 1983.
 Brush 1980.
 Brush, Carney y Huamán 1981.
 Buesa Oliver 1965.
 Buesa Oliver y Engüita Utrilla 1992.
 Calvo Pérez 1996.
 Carrión Ordóñez 1983.
 Cerrón-Palomino 1997c, 1997d.
 Cook 1916.
 Gade 1975.
 Greimas 1970.
 Hampe Martínez 1993.
 Hawkes 1947, 1967.
 Levillier 1935.
 Mejías 1980.
 Murra 1975.
 Rastier 1991, 1999.
 Rastier, Cavazza y Abeillé 1994.
 Rhoades 1982.
 Salaman 1985 [1949].
 Thom 1978, 1980.
 Towle 1961.
 Valderrama y Escalante 1988.
 Zavala 1978.

La elegía por Atahualpa como encrucijada textual

A la memoria de Franklin Pease, cuya generosidad supo tender un puente vivo —suerte de tinku de la amistad— entre los Andes y las Antillas

Introducción

La elegía quechua anónima *Apu Inka Atawallpaman* fue descubierta por José María Farfán y publicada por primera vez en 1942. A partir de ese hallazgo el poema ha sido publicado varias veces, con diferentes traducciones y transcripciones, entre ellas las de Jesús Lara (1947), José María Arguedas (1955), Teodoro Meneses (1957) y López-Baralt/Solá (1980). Este trabajo propone una relectura de la elegía desde diversas perspectivas. Consideraremos varias entradas a este texto múltiple, examinando su primera versión, visual, en un dibujo de Guamán Poma, y abordándolo como texto andino, poema mestizo, poema elegíaco, poema dramático, poema mesiánico, poema moderno, poema culto e intertexto para la literatura peruana del siglo XX.

En el mundo andino el mesianismo cuajó desde temprano. Pues la conquista del Perú enfrentó cuarenta años de resistencia armada por parte de los incas y una proliferación de movimientos mesiánicos tras el fracaso de ésta, entre los que destaca el *Taki Onqoy* o “enfermedad de la danza”, que surgiera con fuerza en 1565 con un fuerte rechazo de la aculturación. Juan Ossio ha editado un importante libro en torno al tema (1973), en el que incluye el trabajo pionero de José María Arguedas sobre el mito de Inkarrí. Éste —una contracción de la palabra quechua *Inka* y la palabra española *rey*— es la fusión mítica de los últimos Incas, a quienes los españoles ejecutaron públicamente. Atahualpa fue estrangulado por garrote vil y Túpac Amaru decapitado. La decapitación —lo sugiere Franklin Pease (1973b)— presentaba posibilidades mitológicas más ricas y por eso la historia se modificó: según la memoria colectiva andina, ambos Incas fueron decapitados. Y es que la imaginación hace posible que lo escindido vuelva a reconstituirse, permitiendo la expresión metafórica de la esperanza mesiánica. En la década de 1950 tanto Arguedas como Óscar Núñez del Prado recogieron las primeras manifestaciones conocidas de un mito que ya registra muchas versiones y cuya estructura co-

mún es la siguiente: los españoles decapitan al Inca, se entierra su cabeza, pero bajo tierra le está creciendo el cuerpo. Cuando el Inca recupere su integridad emergerá del subsuelo y volverá a reinar, restaurando así el tiempo primordial. Se trata de un mito del tipo universal que Mircea Eliade nombrara como de *regressus ad uterum*, sobre la gestación anunciadora de un nuevo nacimiento; pero también hay que advertir en él la impronta andina en la alusión metafórica a la papa que crece bajo tierra y sustenta al pueblo quechua. La primera versión publicada es la que recogiera y tradujera del quechua Arguedas en Puquio (1956),¹ y que nos permite añadir un

- 1 Arguedas la recogió de boca de Mateo Gariaso, cabecilla de la comunidad de Chauipi, en el pueblo de Puquio de la provincia de Lucanas, en Ayacucho. Dice así:

“Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí, que fue engendrado por el Padre Sol.

El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Aqnu. En la pampa de Qellqata está hirviendo el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande. “Si podrá caber el Cuzco”, diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia dentro, “No quepo”, diciendo. Se mudó hasta el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación anterior a Atahualpa, la conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia dentro; dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva” (1973: 221).

Pero quizás la versión más hermosa del mito en cuestión es la recogida en 1970 por Alejandro Ortiz Rescaniere, de boca de un pastor monolingüe quechua en Chancaray. Cito la traducción de Edmundo Bendezú (1980: 283):

“Yo soy indio puro, legítimo. En mi pueblo también son indios puros. Ustedes no son peruanos. Ustedes son de la familia de Pizarro. Yo soy Reyes, de la familia de Inkarrí. Hijo de Inkarrí, hijo de la Madre Luna, hijo del Padre Sol. Inkarrí amarró al sol para que dure más tiempo. También al toro lo amarró. Ese hombre era un buen hombre, hasta las piedras hacía caminar. A España lo mandaron llamar. Dicen que por eso, estubo haciendo un puente en el agua del mar. Cuando todavía no había terminado el puente, Pizarro lo mató a causa del dinero. Ese Pizarro era el hombre de los puercos. A Inkarrí lo mató con sus armas, con sus balas. Inkarrí sólo tenía una honda. Le cortó la cabeza y la mandó a España. Su cuerpo se quedó en un pueblo peruano. Dicen que en España su cabeza está viviendo y la barba le está creciendo y cada mes se la afeita.

Hoy no hay Inkarrí. Cuando se murió Inkarrí, llegó Jesucristo lleno de voluntad, poderoso del cielo. Jesucristo no quiso ni enterarse que Inkarrí está en la tierra. Cristo está en otro lugar, no se mete con nosotros. Jesucristo está sosteniendo el mundo en la mano como a una naranja. Cuando el mundo se voltee, dicen que Inkarrí volverá, entonces caminará como los hombres de los tiempos antiguos. Todos los hombres nos encontraremos entonces, los gentiles y los cristianos.

Estas cosas las saben las cumbres y los cerros...”.

tercer componente al arquetipo del Inca, un híbrido entre Atahualpa y Túpac Amaru: la figura mítica de Manco Cápac, que fundara el Cuzco por órdenes del Padre Sol hincando una vara de oro en la tierra. Allí donde la vara se hundió, tuvo lugar la fundación de la capital del Tahuantinsuyo: la metáfora de la legitimación del imperio asume visos sexuales en la penetración de la madre tierra por el primer Inca, según lo narra Garcilaso, entre otros cronistas.

En *El retorno del Inca rey: mito y profecía en el mundo andino* (1987) he examinado el tema del mesianismo, enfocando sobre todo los mitos orales y la elegía quechua anónima por Atahualpa, *Apu Inka Atawallpaman*. Abordo la esperanza andina en la restauración del tiempo primordial insertando estos textos en un ciclo más amplio que incluye todas aquellas expresiones que transforman la muerte histórica de Atahualpa por la muerte mítica de decapitación. En el *ciclo de Inkarrí* tenemos no sólo los mitos orales recientes, sino también los dramas rituales de la *tragedia del fin de Atahualpa*, estudiados por Jesús Lara, Teodoro Meneses, Nathan Wachtel, Jean-Philippe Husson, Luis Millones y Manuel Burga, y cuya versión más antigua es la de Chayanta, Bolivia, de 1871. También textos visuales (la pintura colonial y los dibujos de Guamán Poma) y elegías escritas como *Apu Inka Atawallpaman*. Quisiera detenerme en este último texto, posiblemente la expresión más moderna del ciclo en tanto texto tardío y fruto de un poeta culto. Esta es la traducción al español que publicáramos Donald Solá y yo en 1980, que reproduzco —con su transcripción en quechua— en el apéndice de *El retorno del Inca rey*.

Al poderoso Inca Atahualpa

- I. ¿Qué arco iris es este negro arco iris
 que se alza?
El horrible rayo del enemigo del Cuzco
 fulgura,
Y por doquier granizada siniestra
 golpea.
- II. Mi corazón presentía,
 a cada instante
y en mi soñar —desasosegado,
 atónito—
el mal agujero de la mosca azul.
 ¡Dolor inacabable!
- III. El sol, palideciendo, anochece
 —otra señal—
y amortaja a Atahualpa,
 —y en su nombre
consagra esta muerte—
 en un cerrar de ojos.

- IV. Dicen que su amada cabeza ya la ha cortado
 el enemigo atroz;
y que un río de sangre ya fluye
 bifurcándose por todas partes.
sus dientes crujidores ya se destrozán.
 ¡Oh bárbara tristeza!
- V. Cuentan que ya se vuelven de plomo los ojos de sol
 del gran Inca;
que ya se hiela el noble corazón
 de Atahualpa;
dicen que las cuatro regiones lo lloran,
 gimiendo sin cesar.
- VI. Cuentan que caen las nubes,
 anocheciendo;
que palidece la madre luna,
 empequeñeciendo;
y que todo se oculta,
 padeciendo.
- VII. Dicen que la tierra le niega su regazo
 a su señor,
como avergonzada de desear
 su cadáver,
como temerosa de tragar
 a su dueño.
- VIII. Y las peñas gritan por su señor
 entonando cantos fúnebres;
también brama el río de dolor,
 hinchándose
y entremezclándose
 con las lágrimas.
- IX. ¿Qué hombre no lloraría
 por aquél que lo quiso?
¿Qué hijo no estaría gimiente
 por su padre,
doliente, corazón herido
 y sin amor?
- X. ¿Qué paloma no estaría delirante
 por su compañera?
¿Qué venado salvaje no llorara sangre
 por su amada,

- completamente despojado
de su alegría?
- XI. Bañando con la brillante cascada de sus lágrimas
al noble cadáver,
al que acogen tiernamente
en su regazo,
al que acarician sus diez manos
con regalo,
- XII. amortajándolo
con las alas de su corazón,
cubriéndolo
con sus entretelas,
gritando
con bramido de viuda dolorida,
- XIII. las pallas se arremolinan
en negro torbellino
y el gran sacerdote del Sol
ya se viste de luto.
Todos los hombres
Desfilan hasta su tumba.
- XIV. La Madre Coya, mortalmente desgarrada,
delira de tristeza,
sus lágrimas corren en torrentes;
amarillo cadáver,
yertos su rostro y su boca:
- XV. ¿A dónde te vas, perdiéndote
de mis ojos,
abandonando este mundo
para mi desgracia,
desgarrándote para siempre
de mi corazón?
- XVI. Repleta de oro y plata la casa,
el enemigo blanco
—su horrible corazón por el poder devorado,
empujándose unos a otros,
con ansias cada vez más turbias,
fiera enfurecida—.
- XVII. Te mató,
habiéndole tú entregado todo.

- Tú, tú solo
 colmaste todos sus deseos,
y muriéndote en Cajamarca,
 te extingues.
- XVIII. Ya se coagula en tus venas
 la sangre,
Ya se apaga en tus ojos
 la luz,
tu mirada
 con su resplandor de intensa estrella.
- XIX. Gime, sufre, camina, corre
 tu palomita,
delirante delirante, padece, llora
 tu amada,
corazón desgarrado
 por la ruptura de la separación infinita.
- XX. Usurpado
 el asiento de tus andas de oro,
repartidos
 todos los vasos dorados,
destrozado —en manos ajenas—
 el botín maldito,
- XXI. perplejos, negada la memoria,
 solos,
viéndonos desamparados,
 lloramos,
sin tener a quién o a dónde volvernos,
 estamos delirando.
- XXII. ¿Permitirá tu corazón,
 poderoso Inca,
que estemos completamente perdidos,
 desunidos,
dispersos, en poder de otros,
 pisoteados?
- XXIII. Tus dulces ojos que lanzan dardos de luz,
 ven y ábrelos;
Tus manos dadivosas,
 ven y extiéndelas;
Y con esa dicha reconfortados
 despídenos.

Apu Inka Atawallpaman como poema moderno

Al poderoso Inca Atahualpa es una elegía quechua anónima que José María Farfán copió del desaparecido cantoral de Cosme Ticona, una colección de poemas y canciones recogidos en el área del Cuzco antes de 1930. El poema —publicado por Farfán en 1942— plantea problemas de autoría y fechado. En cuanto a la fecha, Lara (1947) afirma que fue compuesto en el siglo dieciséis, pero por razones ideológicas es difícil que un poema cuzqueño celebre tan tempranamente la memoria de Atahualpa, el Inca de Quito, enemigo y rival de su hermano, el cuzqueño Huáscar. Arguedas (1955) no aventura hipótesis concreta en cuanto a la fecha de composición, pero sí afirma que no se trata de un poema temprano. En cuanto al autor, propongo que pudo ser un nativo aculturado de fines del siglo dieciocho o comienzos del diecinueve. El dominio del lenguaje deja pocas dudas acerca de la naturaleza autóctona del autor. Hay que aclarar, sin embargo, que ésta no debe inferirse de la ausencia de palabras en español en los 138 versos del poema (sólo hay un posible préstamo: la palabra *ch'ilan* —VIII: 43—, de “chillan” o “gritan”). Los diccionarios del siglo dieciséis dan fe de la temprana interferencia del español en el léxico nativo. En un contexto colonial, el purismo lingüístico sólo es posible como intencionalidad, y en este caso se trata probablemente de la voluntad purista —decididamente política— de un autor nativo. Postura política que depende necesariamente de la noción moderna de nacionalidad, que no puede ser sino tardía en el Perú. El poeta anónimo pudo haber estado vinculado, al menos ideológicamente, a la sublevación de Tupac Amaru en 1781 o al movimiento de independencia de las primeras dos décadas del siglo diecinueve. Y es que la emancipación americana empleó a menudo la reivindicación indígena como bandera de lucha. Hace unos años encontré un documento en la sección de manuscritos antiguos de la Universidad de Cornell, que abona la hipótesis que ahora propongo: un panfleto libertario anónimo de 1809 titulado *Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*, que circulaba en Chuquisaca (hoy Sucre, Bolivia).

No creo que el poeta anónimo estuviera relacionado con la resistencia neo-inca de Vilcabamba que terminó en 1572, porque su aculturación es demasiado refinada para un período tan temprano. Esta marcada aculturación del autor se manifiesta en su nivel de alfabetismo, que le permite el manejo exacto de una forma métrica muy frecuente en la poesía española: el pie quebrado (alternancia de versos largos y cortos) de las *Coplas* de Jorge Manrique, con una regularidad de rima y ritmo casi perfecta. Contra la opinión de Lara, que sin aducir razones válidas considera el poema como un *wanka* (elegía incaica), Arguedas observa que el texto se acerca mucho a la concepción occidental de poesía. Y es que la poesía oral quechua —tanto la prehispánica, consignada en las crónicas, como la oral, actual— es preferentemente de versos cortos y rima asonante. El Inca Garcilaso, por ejemplo, al hablar de la poesía incaica, apunta que “[l]os versos eran pocos, por que la memoria los guardasse, empero muy compendiosos, como cifras. No usaron de consonante en los versos; todos eran sueltos” (1945, I: 121). Lara (1947: 71) afirma que “los *arawikus* [poetas incaicos] nunca se mostraban partidarios de complicaciones métricas”. Por su parte, Arguedas nota que “la rima, tan elemental pero tan expresamente cuidada en la elegía a Atahualpa, difiere nítidamente de la que aparece en

los trozos de poesía incaica que algunos cronistas tan imperfectamente transcribieron” (1955: 8). En el caso de la elegía que nos ocupa, su lectura oral en quechua nos permite apreciar la belleza sonora del texto, fundada en una musicalidad que descansa en la regularidad métrica, la repetición, la aliteración y la rima consonante.

Apu Inka Atawallpaman como poema visual

En un ensayo que titulé “Guaman Poma, primer autor del ciclo de Inkarrí”, y que forma parte de *Guaman Poma, autor y artista* (1993), propongo la *Nueva corónica i buen gobierno* de 1615 como la primera fuente, tanto para el mito oral como para la elegía anónima. Me refiero a la pareja simétrica de dibujos en torno a la decapitación de Atahualpa y Túpac Amaru.

Ya de por sí el dibujo de Guamán Poma sobre Atahualpa transforma la realidad histórica de la muerte por garrote vil en muerte por decapitación, elemento indispensable del ciclo de Inkarrí. Pero en el dibujo sobre la decapitación de Túpac Amaru sucede algo muy curioso: el espacio visual se divide en dos, horizontalmente, por una línea. División que nos remite a la dualidad que rige la geografía mítica andina, cuya interpretación abordó el Inca Garcilaso al recoger en sus *Comentarios reales* el mito de origen del Cuzco, que muestra a los primeros Incas, Manco Cápac y Mama Ocllo, fundando Hanan Cuzco y Hurin Cuzco, respectivamente. La noción de *hanan*, que en quechua quiere decir alto, adquiere prestigio ritual al asociarse en el mito al varón; *hurin* o bajo resulta entonces una categoría subordinada al ligarse a la mujer. Aún hoy las comunidades indígenas del Perú se dividen en estas dos mitades, que se juntan ritualmente en *tinkus* o encuentros periódicos, a veces violentos, que expresan simbólicamente la conflictiva totalidad que constituye el grupo social. Volviendo al dibujo de Guamán Poma, arriba podemos observar la muerte del Inca (justo en el espacio privilegiado de *hanan*, el de los dominadores); abajo (en *hurin*, lugar de los vencidos) llora el pueblo andino —en quechua— su desolación por la muerte del Inca, en un tono claramente elegíaco, que traduzco en español como: “Inca Huanacauri, ¿a dónde te has ido? ¿Es que nuestro enemigo barbado te ha cortado el cuello, siendo tú inocente?”. Podemos leer el pasaje como un poema breve, ya que tiene una regularidad rítmica y fónica que permite su disposición gráfica en versos:

“*Ynca uana cauri*
Maytam rinquí
Sapra aucanchicho
Mana huchayocta
Concayquita cuchon”.

Notemos, en primer lugar, que se trata de versos de seis sílabas, a excepción del segundo, que consta de cuatro. En segundo lugar, la rima asonante en “i” en los versos 1 y 2, y consonante en “cho” en los versos 3 y 5. En tercer lugar, los acentos rítmicos en quinta sílaba en los versos 1, 3 y 4.

Este hermoso textito, que convierte al dibujo en archivo visual de la tradición oral andina, tiene el mérito de ser la primera expresión en quechua del dolor por la muerte del Inca que se conserva por escrito, y como tal se constituye en germen de *Apu Inka Atawallpaman*. El patetismo de la queja anticipa varios motivos de la elegía: la decapitación de Atahualpa; el reclamo de la coya, herida de ausencia; los epítetos al enemigo blanco; la injusticia de esta muerte, dada la generosidad del Inca. Garcilaso, al describir en su *Historia general del Perú* (1617) la reacción de dolor del pueblo andino ante la muerte pública de Túpac Amaru, habla en términos parecidos a los de Guamán Poma pero lo hace en castellano, sin reproducir el lamento en quechua.² Sea como fuere, lo importante es notar, a partir de la simetría retórica entre *Apu Inka Atawallpaman*, la “mini” elegía de Guamán Poma y el testimonio de Garcilaso, que un discurso oral muy antiguo subyace a los tres textos.

Apu Inka Atawallpaman como poema andino

En *El retorno del Inca rey* esboqué una aproximación etnohistórica a la elegía, intentando interpretarla desde parámetros andinos. Para ello me guié por la noción de *símbolo dominante* de Victor Turner (1974): aquel símbolo persistente a través del tiempo, que metaforiza valores axiomáticos de la cultura que lo produce, y que condensa sentidos múltiples y aun contradictorios. Tomé como signo de referencia la poderosa metáfora del arco iris negro, que abre y a la vez contiene el poema.

Trazar la trayectoria del arco iris desde su aparición —en la era preincaica— en las vasijas incisas de Ancón, los vasos efigie mochicas y los frisos de las ruinas del templo chimú conocido como la Huaca del Arco Iris, hasta su presencia colonial (tanto en la tradición oral de Huarochirí como en las crónicas del Inca Garcilaso, Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui y Guamán Poma, sin dejar de lado su recurrencia obsesiva en pinturas y *qeros*), y aun republicana (un mito cashinawa actual), me permitió hacer acopio de las connotaciones simbólicas asociadas a dicho motivo: poder religioso, poder político, fecundidad, lluvia, victoria, fundación de una nueva era... Pero sobre todo, su posición entre el sol y la tierra (gráficamente manifiesta en el esquema cosmológico andino de Pachacuti Yamqui, de 1613, que representa el altar mayor del templo del sol en el Coricancha del Cuzco), o su función como tocado de deidades y guerreros (en vasos y frisos de templos preincaicos, *qeros*, crónicas), apunta a una significación medular de mediación entre tierra

2 Garcilaso dice así:

“Con esto pasaron adelante los ministros de la justicia. A la entrada de la plaza salieron una gran banda de mujeres de todas las edades, algunas dellas de sangre real, y las demás mujeres e hijas de los caciques de la comarca de aquella ciudad, y con grandes voces y alaridos, y muchas lágrimas (que también las causaron en los religiosos y seculares españoles) le dijeron: “Inca, ¿por qué te llevan a cortar la cabeza? ¿Qué delitos, qué traiciones has hecho para merecer tal suerte? Pide a quien te la da que mande matarnos a todas, pues somos tuyas por sangre y naturaleza, que más contentas y dichosas iremos en tu compañía que quedar por siervas y esclavas de los que te matan. Entonces temieron que hubiera algún alboroto en la ciudad, según el ruido, grito y vocerío que levantaron los que miraban la ejecución de aquella sentencia, tan no pensada ni imaginada por ellos. Pasaban de trescientas mil ánimas las que estaban en aquellas dos plazas, calles, ventanas y tejados para poderla ver” (1962, IV: 1167).

y cielo, entre el Inca y su padre el Sol. Descubrir este hecho me permitió confirmar una primera intuición: en la elegía el arco iris negro no es sino una transformación de la decapitación de Atahualpa, moneda de dos caras que constituye una poderosa metáfora de la destrucción de un mundo. La negrura del arco iris (o la anulación de su poder mediador entre cielo y tierra), augurio y a la vez resultado de la decapitación de Atahualpa, rompe la armonía cósmica y causa la desolación del Tahuantinsuyo. Que las dos imágenes son inseparables se hace elocuente en el cuadro ya mencionado sobre *La degollación de don Juan de Atahualpa en Cajamarca*, supuestamente de 1600, pero que Gisbert (1980) fecha hacia fines del siglo dieciocho o principios del diecinueve; la misma fecha que propongo para *Apu Inka Atawallpaman*. No me parece casualidad.

Pero más allá de la importancia prehispánica del símbolo del arco iris, el carácter andino de la elegía queda confirmado por la constatación de su forma germinal en el aludido dibujo de Guamán Poma sobre la muerte de Túpac Amaru.

Apu Inka Atawallpaman como poema mesiánico

Es de notar que el mesianismo en *Apu Inka Atawallpaman* es débil. Los textos del ciclo de Inkarrí suelen anunciar con mayor o menor certeza el regreso del Inca rey, aunque terminan siempre en la etapa liminal de un rito de paso colectivo en que el pueblo andino, perdida su soberanía, aún no accede al tiempo primordial de los orígenes. El emblema de esta incertidumbre vital es la cabeza del Inca enterrada y un cuerpo en proceso de recomposición. Pero en la elegía, el sujeto poético se limita a pedirle al Inca, no su regreso, sino una mera señal, una breve aparición que pueda consolar a su pueblo con la esperanza del retorno definitivo. Pienso que el hecho de que la esperanza mesiánica no sea fuerte en esta versión del mito de Inkarrí se debe a la naturaleza misma del texto. *Apu Inka Atawallpaman* no es un mito, sino un poema mítico. Eva Hunt (1977) ha precisado la diferencia entre ambos: mientras en el mito el significante *es* el significado y los símbolos se toman como la verdad absoluta, la poesía se percibe como símil. La obvia aculturación del poeta anónimo hace que su esfuerzo sea una recreación consciente, intelectual e individual de un tema importante de la tradición oral andina. Se trata, a fin de cuentas, de un poema culto y por lo tanto moderno. Para este autor en particular, el regreso de Inkarrí puede ser más una metáfora que una promesa concreta. El mesianismo ha cedido a la utopía.

Apu Inka Atawallpaman como poema dramático

Una lectura comparativa de la estructura y los motivos dentro del ciclo de Inkarrí —que incluye mitos orales, elegías escritas y dramas ceremoniales— puede revelar el lugar de *Apu Inka Atawallpaman* en el mismo. En términos estructurales, los textos dentro de estas tres categorías son homólogos: comienzan con la noticia de la muerte del Inca y terminan con la promesa de su regreso (aunque la intensidad de la promesa mesiánica pueda variar). El corpus mítico y el ciclo ritual comparten algunos motivos, pero entre los dramas rituales y la elegía encontramos más elementos comunes e incluso se puede decir que el poema tiene una estructura

dramática. En ambas expresiones están presentes los siguientes elementos: el presagio onírico como motivo, la imagen del Inca como protector de su pueblo, el dolor y el luto del Tahuantinsuyo y la muerte de Atahualpa como un cataclismo cósmico que se anuncia con fenómenos naturales que se truecan en augurios de desgracia: un eclipse solar, una tormenta de granizo y el ennegrecimiento de las nubes.

La estructura dramática de *Apu Inka Atawallpaman* se revela mediante los cambios en el foco narrativo, indicados con el empleo de adjetivos posesivos. La voz anónima que introduce los augurios de desgracia (primera persona singular, segunda estrofa) deja su lugar a otras voces. Así, esa voz enmarca el soliloquio de la coya (estrofas XV-XVIII): primero la presenta y después intercede por ella ante el Inca (segunda persona singular, estrofa XIX). Un coro quechua llora la muerte del Inca en la estrofa XXI (primera persona del plural quechua exclusivo que opone nosotros a los otros, "sapallayku: solos"). A esta voz colectiva —equivalente a la tradición oral— parece referirse el primer narrador cuando utiliza el sufijo *s* del validador reportativo quechua (traducible como "dicen que"), para implicar que él no es testigo presencial de los acontecimientos y que sólo los conoce de oídas (estrofa IV: "umallantas", "yawar mayus", "kirus"; estrofa V: "titiyanñas", "chiriyañas", "Tawantinsuyus"; estrofa VI: "pacha phuyus", "mama killas"; y en la estrofa VII, "Allpas").

Apu Inka Atawallpaman como poema elegíaco

Aunque sabemos poco sobre la poesía quechua prehispánica, son útiles los datos que los diccionarios tempranos nos dan sobre sus géneros. En "La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura" (1986), Margot Beyersdorff alude a la información que ofrecen los dos más importantes: el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, de fray Domingo de Santo Tomás (1560), y el *Arte y diccionario quechua-español*, de fray Diego González Holguín (1608). Los cronistas, entre ellos Garcilaso y Guamán Poma, son también fuente de información acerca de la lírica incaica. Por su parte, Jesús Lara (1947) ofrece su repertorio de géneros de la poesía quechua, con el problema de que sólo en tres casos da fuentes que sustentan el hecho de que se trata de lírica prehispánica.

La información con que contamos nos ofrece, pues, un cuadro elocuente de la pujanza de la poesía en el incario, pero escaso en datos acerca del género elegíaco en el mundo andino prehispánico. Es por ello que, aunque Lara aluda a *Apu Inka Atawallpaman* como un poema típico del género *wanka*, esta elegía también podría relacionarse con los géneros mencionados por González Holguín, tales como el *wañupaq harawi* (teniendo en cuenta que *wañuy* significa morir) y el *waqapayapuni* (endecha funeraria). Y sobre todo, con la brevísima elegía por Túpac Amaru que Guamán Poma consiga en el dibujo que examináramos, ejemplo contundente aunque innominado del género. Lo que sí parece incuestionable, desde una perspectiva comparatista, es la universalidad de un género que ha tenido una trayectoria importantísima en el mundo hispánico, desde que en el siglo catorce Juan Ruiz llorara a su Trotaconventos en una elegía irónica que pone en duda el consuelo del trasmundo. Del siglo quince data el poema que hoy consideramos paradigmático

del género, las *Coplas* por la muerte de su padre, de Jorge Manrique. El temprano acceso de este hermoso poema al canon hispánico se revela cuando en 1499 ya Fernando de Rojas lo parafrasea en *La Celestina*, en la voz de Pleberio, cuyo llanto por Melibea es aun otra conmovedora elegía, esta vez en prosa y agnóstica por ser la atormentada expresión de la mentalidad de un converso.³

Como texto tardío, *Apu Inka Atawallpaman* responde, en términos genéricos, a dos tradiciones, la indígena y la hispánica. Ya examinamos su cercanía al poema oral del dibujo de Guamán Poma, cabe ahora considerar su filiación castellana. El metro de pie quebrado, cuyos versos cortos imitan el redoble fúnebre de una procesión medieval, vincula inmediatamente a nuestra elegía con el poema canónico de Manrique. También están presentes en ella varios de los elementos que caracterizan a las *Coplas*: la pregunta retórica del *ubi sunt* (dónde están aquellos que vivieron antes que nosotros) aflora en labios de la desesperada coya; la evocación de un pasado esplendoroso y ya perdido se da en la estrofa XX. El elogio o retrato tanto moral como físico del difunto está presente en las estrofas V, XVII y XVIII. La aparición de la muerte, en las estrofas IV, V y XVII. Por último, el final consolador —aunque de muy diverso signo— vuelve a recordarnos a Manrique: si para el poeta español el consuelo final de la vida eterna corona la virtud, para el poeta andino el consuelo será tan sólo una señal del regreso del Inca. En ambos casos, es de notar, está implícita la resurrección.

Apu Inka Atawallpaman como poema mestizo

En *Guaman Poma, autor y artista*, insistí en la complejidad y el carácter necesariamente mestizo de los textos coloniales. En el caso de la utopía andina, Flores Galindo (1986) comienza reconociendo los factores occidentales que propician su nacimiento,⁴ señalando la condición mestiza del ciclo de Inkarrí, marcado por el joaquinismo (el mito inscribe el *pachakuti* o mundo al revés de la conquista en la segunda edad, y la salvación final en la tercera); por el libro *Agonía del tránsito de la*

3 En España el género ha prodigado frutos, como el inolvidable *Llanto* por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías, de Lorca, o la desgarradora *Elegía* por Ramón Sijé, de Miguel Hernández; de América valga mencionar dos ejemplos, no por distantes del texto canónico menos significativos: la elegía por Alfonso Silva en los *Poemas humanos* de Vallejo, y el llanto ritual del protagonista indígena por la Cunshi en *Huasipungo*, de Jorge Icaza.

4 Estos factores tienen que ver con el anhelo de justicia terrenal, de nivelación social o de un paraíso en la tierra. Entre ellos se cuentan la tradición literaria de la *Utopía*, iniciada por Tomás Moro en 1516, y cultivada por Campanella y Bacon; el milenarismo del monje calabrés Joaquín de Fiori (1145-1202), quien concibe la historia como una sucesión de tres edades, la del Padre (el pasado), la del Hijo (la época de Cristo y el presente) y la del Espíritu Santo (el porvenir); las rebeliones campesinas de Thomas Münzer en Alemania (1525); la incesante búsqueda de El Dorado por Orellana y Aguirre en la Amazonía; el anuncio del dominico Francisco de la Cruz de la destrucción de España y la realización del milenio en las Indias, que terminó con su muerte en la hoguera inquisitorial en 1578; la llegada de judíos expulsados de España y Portugal a Lima, donde creen encontrar el pueblo elegido... Sólo cabría añadir a este inventario el carnaval o mundo al revés del medioevo y renacimiento europeos, tan magistralmente estudiado por Bajtin, y la afirmación de Colón, en su cuarto viaje, de haber encontrado el Paraíso Terrenal en el Golfo de Parí, en una colina con forma de pecho de mujer.

muerte, del español Alejo Venegas, quien en 1537 retoma la metáfora de San Pablo de comparar la cristiandad con un cuerpo y Cristo con la cabeza; y por las promesas cristianas de la resurrección de Cristo al tercer día de muerto, y de la resurrección de los cuerpos al final del Apocalipsis.

Por mi parte, sugiero que una nueva mirada a *Apu Inka Atawallpaman* podría revelar en este texto andino más elementos occidentales de los que Flores Galindo señala y de los que ya he mencionado al hablar del texto como poema elegíaco. Piénsese, por ejemplo, en el hecho de que las antiguas representaciones pictóricas de la crucifixión enmarcan la escena en el contexto de una naturaleza convulsa, con relámpagos y terremotos, un arco iris en el cielo y una calavera al pie de la cruz (es de notar la semejanza de este último detalle a la relación estereotipada del arco iris encima de la cabeza, típica del arte andino). Pero también hay varios pasajes bíblicos que bien pueden subyacer a algunas de las estrofas de la elegía: el capítulo cuarto del Génesis, en el que la alianza de Dios con la tierra tras salvar a Noé del diluvio se sella con un arco iris; el capítulo 53 de Isaías, en que Cristo es llevado al matadero como un cordero (está implícita aquí la degollación), el capítulo cuarto del Apocalipsis, en que un arco iris enmarca el trono de Dios... La estrofa X de la elegía, que presenta al pueblo andino como un venado que llora, parece remitirnos al *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, con su alusión al ciervo herido. Como si todo ello fuera poco, al leer la estrofa XI, que describe cómo las pallas acogen en su regazo el cadáver de Atahualpa, no podemos menos que evocar la imagen de la *Pietà*, en la famosa escultura de Miguel Ángel.

Apu Inka Atawallpaman como poema culto

Al abordar la elegía como poema moderno defendí la hipótesis de que se trata de un texto escrito, aunque con hondas raíces en la tradición oral andina. El pie quebrado, la rima consonante y las aliteraciones, la cercanía del texto a la forma elegíaca hispánica y el posible nacionalismo de su autor, nos hacen pensar en un poema culto. Si por *culto* entendemos un texto escrito e inserto en la tradición occidental, un texto que privilegia la forma y la belleza como fines en sí mismos. Este es el caso de la elegía, sin menoscabo de que, al mismo tiempo, forme parte del ciclo de Inkarrí. Y es que el autor trabaja su hermosísimo poema como si de una filigrana se tratase, cuidando el mínimo detalle. Examinados ya los aspectos sonoro y genérico del texto, quisiera ahora detenerme en su imaginería y su coherencia.

El poema comienza con una imagen poderosa, por imposible: el arco iris negro. Esta alusión a "luz oscura", que podríamos llamar —conscientes del anacronismo— surrealista, por su carencia de un referente real, es en el poema la primera señal de una naturaleza fuera de sí, desbocada, que apunta a la anomalía al vincular dos términos opuestos: el arco iris (luz) y el negro (ausencia de luz). La sorprendente imagen es en el fondo una metáfora de la destrucción cultural,⁵ en la cual la

5 No sólo hay que considerar el hecho de que la naturaleza se convulsiona de dolor por la muerte del Inca: desde una perspectiva andina, como ya vimos, el arco iris negro —o la negación del arco solar— señala la ruptura de la relación dinámica entre el sol y la tierra, causada por la muerte de Atahualpa, el mediador. Esta ruptura ocurre en dos planos: entre el Inca y sus súbditos, y entre la

mediación mítica entre la tierra y el cielo se rompe, o al menos se hace invisible por la oscuridad. Entonces no es difícil entender que se trata de una transformación de otra imagen que es a la vez su causa: la decapitación de Atahualpa. Una doble metáfora alusiva a la destrucción de un mundo abre y cierra el poema, potenciando dos campos semánticos que desencadenan imágenes paralelas. Veamos.

Por un lado, el arco iris negro produce una serie de imágenes de oscuridad. Le sucede un eclipse solar (II) que se repite en el cuerpo de Atahualpa, a medida que sus ojos solares se tornan plomizos en la muerte (V). La luna también palidece, empequeñeciéndose (VI). El poeta insiste en vincular la muerte del Inca — metonímicamente expresada como la pérdida de visión o luz — con el eclipse que marca el colapso del Tahuantinsuyu: “Ya se coagula en tus venas/la sangre,/ya se apaga en tus ojos/la luz,/tu mirada/con su resplandor de intensa estrella” (XVIII). En la descripción de los ritos funerarios del Inca (XIII), el sacerdote del Sol vestido de luto resulta una personificación más del eclipse solar, u otra transformación del arco iris negro.

Por el otro lado, la decapitación de Atahualpa crea un estado general de *aqoy-raki* o separación infinita que desencadena imágenes de ruptura y desgarramiento. El pueblo, separado de su cabeza espiritual, sufre con el corazón herido (IX). La coya está mortalmente desgarrada (XIV) porque Atahualpa ha sido arrancado de su corazón (XV). Para describir el dolor de la coya, el poeta emplea una poderosa metáfora basada en tres imágenes de ruptura: un “corazón *destrozado* por la *ruptura* de la *separación* infinita” (XIX). Los artefactos materiales de la cultura incaica también sufren una división de divisiones o *raki-raki*, al separarse de su contexto ritual para ser luego distribuidos entre los conquistadores (XX).

Hemos visto cómo el arco iris negro y la decapitación de Atahualpa constituyen las dos caras inseparables de una poderosa metáfora de destrucción cósmica a lo largo del poema. Pero es interesante notar cómo el autor anónimo lo anuncia de manera oblicua desde la primera estrofa. Aunque la imagen del arco iris parece preceder a la de la decapitación, por figurar justo en el primer verso del poema (te-

tierra y el sol. Para entender mejor la dimensión cósmica del desastre debemos volver por un momento al dibujo de Pachacuti Yamqui al que ya aludíramos. Tom Zuidema (1977a) y Billie Jean Isbell (1978) lo interpretan como un modelo cosmológico que describe la creación del mundo andino como el resultado de la fecundidad de los principios masculino y femenino a partir del dios creador Viracocha, autor del tiempo (día y noche, invierno y verano) y el espacio con sus fenómenos atmosféricos (sol y luna, tierra y mar, arco iris, rayo, granizo), así como del hombre y la mujer y los frutos del trabajo agrario. Pues bien, el cataclismo desatado por la muerte de Atahualpa puede calibrarse en el poema por sus señales: el arco iris negro, el relámpago y el trueno, el granizo, el eclipse solar y el lunar. El esquema cosmológico del Coricancha —modelo de creación que parece sugerir que el mundo está bien hecho— se invierte al prevalecer en la elegía el *pachakuti* de la destrucción: el arco iris es negro, el trueno lo produce el hombre blanco con sus armas de fuego, el granizo tiene una naturaleza siniestra al ser inesperado (estrofa I), y el sol y la luna, como afectados por repentina enfermedad, se esconden (III, VI). Queda entonces rota la comunión entre el cielo y la tierra —propuesta como una relación sexual desde la perspectiva tradicional andina de la complementariedad entre lo masculino y lo femenino, que ha estudiado Isbell— y la tierra se avergüenza de desear el cuerpo de Atahualpa (VII). Las peñas gritan y el río (¿el Pilcomayo, río de origen del esquema del Coricancha?) brama de dolor (VIII), vuelto sangre por la muerte del Inca (IV).

nemos que esperar a la cuarta estrofa para recibir la noticia de la muerte del Inca), no es cierto que las dos caras de la imagen dual de destrucción estén separadas por tres estrofas. El poeta, en un despliegue de su maestría en el manejo de la dimensión semántica del arte de la versificación, ha logrado proponer desde la primera estrofa la conexión indisoluble entre las dos imágenes:

*“Ima k’uychin kay yana k’uychi
sayarimun?
Qosqoq awqampa millay wach’i
illarimun;
tukuy imapi saqra chickchi
t’akakamun”.*

(¿Qué arco iris es este negro arco iris
que *se alza*?
El horrible rayo del enemigo del Cuzco
fulgura,
y por doquier granizada siniestra
golpea.)

De manera apenas perceptible, pero contundente, el poeta ha creado en los verbos subrayados una metonimia para el acto de decapitación. El verdugo alza el cuchillo, que fulgura amenazante, y luego lo baja con un golpe seco que cercena la cabeza de Atahualpa. Y la escena está enmarcada —como lo podemos constatar en el óleo sobre la muerte de Atahualpa en Cajamarca— por un arco iris negro, que en este caso abre la estrofa.

Un último detalle, esta vez sobre el hábil manejo poético de la lengua quechua en el poema. La elegía termina con una promesa de restauración: su última estrofa transforma radicalmente la ominosa metáfora dual de destrucción (arco iris negro/decapitación), afirmando la esperanza mesiánica. El pueblo quechua hace un último ruego a Atahualpa ya muerto: le pide que vuelva a ellos, abriendo sus ojos que destellan rayos de luz y extendiendo sus brazos:

*“Ñubñu wach’eq ñawillaykita
kicharimuy;
ancha qokoq makillaykita
mast’arimuy;
chay samiwan kallpanchasqata
ripyu niway”.*

Subrayo el sufijo verbal de dirección (translocativo) —*mu*, que incorporado a los verbos *kichariy* (abre) y *mast’ariy* (extiende), ambos en forma imperativa, intensifica la noción de movimiento, dando la impresión de que se ha reducido la distancia entre el que habla y el que escucha. Imposible de traducir al español, propongo: “Tus dulces ojos que lanzan dardos de luz, / *ven* y ábrelos; / tus manos dadas, / *ven* y extiéndelas; / y con esa dicha reconfortados / *despídenos*”. De manera

que el Inca no sólo abrirá sus ojos para mirar a su pueblo y extenderá sus manos para bendecirlo o acogerlo, sino que *vendrá a él* a realizar estas acciones que dan el fundamento a la esperanza de su regreso definitivo. Esta sutileza lingüística es importante porque, al sugerir la presencia del Inca, ella refuerza la esperanza mesiánica del poema.

En el deseo del sujeto poético, el Inca responde a la súplica de los suyos, y a la vez que sus ojos van recobrando su calidad solar, el arco iris negro se exorciza. La decapitación también queda anulada: el Inca recupera el movimiento pues su cuerpo está otra vez completo, y sus brazos extendidos son el puente que tiende sobre la brecha que lo separa de su pueblo. Cielo y tierra se han reconciliado: la vida triunfa sobre la muerte una vez más en la esperanza colectiva de un pueblo que aún vive la marginalidad.

Apu Inka Atawallpaman como intertexto en la literatura peruana del siglo XX

Hasta aquí hemos asediado nuestra elegía desde diversas perspectivas, proponiendo ocho entradas a este hermosísimo texto en tantos sentidos múltiple. Falta una más. Para terminar, cabe explorar, si bien someramente, sus repercusiones en la literatura peruana posterior, vale decir, la del siglo XX. El convertirse en motor de diálogo para otros importantísimos escritores del Perú contemporáneo bien podría acercar a *Apu Inka Atawallpaman* a la categoría de texto canónico o consagrado por la ciudad letrada peruana. Pues bien: podemos constatar que *Apu Inka Atawallpaman* ha dejado su huella indeleble tanto en los dos narradores indigenistas más importantes del Perú, José María Arguedas — el creador del neindigenismo — y Manuel Scorza, quien cierra de manera magistral el género a fines de la década de 1970, como en la poesía quechua urbana contemporánea.⁶

En el caso de Arguedas —y no podemos olvidar el hecho de que fue traductor de la elegía que nos ocupa—, ésta marca de modo palpable su poema de 1962, *Tupac Amaru kamaq taytanchisman* (“A nuestro Padre Creador Túpac Amaru”), recogido en la antología bibliográfica titulada *Temblar. El sueño del pongo/Katatay. Pon-*

6 Sobre la noción de canon literario vale citar a T.S. Eliot, quien en “What is a Classic” (1975) señala como factores claves para la consagración de un texto su institucionalización a través del sistema de enseñanza, de la política editorial y del consenso de la crítica y los autores más importantes de la sociedad que lo produjo. Ventas, ediciones, traducciones, reseñas, homenajes, parodias, la crítica y la docencia son, pues, elementos imprescindibles para la constitución del canon. Entre estos requisitos, *Apu Inka Atawallpaman* cumple con dos muy importantes: ediciones y traducciones, por un lado, y por el otro, su influencia en autores posteriores.

La presencia textual del texto canónico en la literatura posterior puede darse de diversas maneras. Cabría invocar aquí la noción de *transtextualidad* (Genette 1982), consustancial a la obra literaria. La co-presencia textual asume, entre otras, las formas de la *intertextualidad* (en que un texto se hace presente en otro de forma explícita, a través de la cita o la alusión) y la *hipertextualidad* (en que un texto A —el hipotexto— posibilita la creación de un texto B, el hipertexto, que de alguna forma reescribe al primero). En el caso de Arguedas, su poema a Túpac Amaru resulta un hipertexto o reelaboración del hipotexto de la elegía. A la vez, *Apu Inka Atawallpaman* se hace presente en el poema arguediano de manera intertextual, mediante citas o alusiones. En el caso de Scorza, la relación de *El jinete insomne* con la elegía es intertextual, pues su novela cita estrofas enteras de aquella.

gop masqoynin. Martin Lienhard (1989) ha apuntado certeramente a la huella de dos géneros de la poesía quechua incaica en este texto: el del *qaylli* y el de los himnos a Viracocha. El Túpac Amaru celebrado aquí por Arguedas es, como señala Lienhard, un Túpac Amaru múltiple: tanto el último líder de la resistencia incaica que muriera decapitado en 1572, como el líder de la sublevación mestiza de 1781, también ajusticiado por los españoles. A esta lúcida interpretación me permitiría añadir dos elementos que estimo necesarios para potenciar el poema a una dimensión más amplia: en el Túpac Amaru de Arguedas late implícito Atahualpa, y entre las fuentes andinas que nutren su texto está *Apu Inka Atawallpaman*. Porque, más allá de las fuentes incaicas, que no pueden cifrar la esperanza mesiánica por ser prehispanicas, el poema arguediano propone la salvación colectiva para el pueblo andino gracias a la intervención de la antigua deidad, que ha de propiciar el asedio a la altiva ciudad blanca de Lima para lograr el *pachakuti* salvador que voltee al mundo de una vez.⁷

En el caso de Scorza, podríamos considerarlo como el último autor del ciclo de Inkarrí, ya que comienza la última novela de su ciclo *Baladas —La tumba del relámpago*, de 1979— con una reescritura antimesiánica del mito oral descubierto por Arguedas (en el capítulo “Origen de los cataclismos que amenazaron con rajarse al mundo”). Pero antes, en *El jinete insomne* (1973), había ensayado su reescritura intertextual del ciclo, al canibalizar la elegía por Atahualpa en el capítulo 29. Rosario Ventura Miguel (1996) ha estudiado esta apropiación de la voz ajena en el discurso narrativo de Scorza, que se da en el momento en que la novela narra la muerte de don Raymundo Herrera, “el jinete insomne”, personero de la comunidad de Yanacocha. En su entierro, un escuadrón del ejército comienza a disparar sobre los campesinos congregados en el cementerio, ocasionando una masacre. Mientras las lanchas que llevan la tropa se alejan lentamente por el lago Yawarcocha, las madres de los campesinos asesinados por los soldados se acercan gritando a sus orillas, y continúan milagrosamente su marcha sobre sus aguas como si caminaran por tierra firme, entonando nada menos que la elegía por Atahualpa. Precursoras del heroísmo reivindicador que anima hoy a las madres de la Plaza de Mayo en Argentina, estas madres andinas de Scorza cantan las estrofas I, II, XVIII, XXI y IX de la esperanzada elegía, rescatando a sus muertos del olvido final de la muerte.

Apu Inka Atawallpaman termina aludiendo a la orfandad colectiva del pueblo andino:

7 El poema de Arguedas también establece otras relaciones intertextuales con nuestra elegía. Por una parte consigna el llanto del pueblo andino, abandonado por la muerte de su dios; también invoca al dios ausente con la pregunta elegíaca del *ubi sunt*. Alude a la “paloma abandonada”, de la misma forma en que el sujeto poético de la elegía le presentaba al Inca a su desolada coya como “tu palomita”. También, parafraseándolos, rescata motivos de *Apu Inka Atawallpaman*, como el del rayo del enemigo del Cuzco, la mosca azul anunciadora de la muerte y el dolor inacabable. El ruego que hace el sujeto poético en la última estrofa de la elegía a su antiguo dios para que regrese, reverbera en los versos finales de *Tupac Amaru kamaq taytanchisman* (cito de *Temblar!Katatay*):

Baja a la tierra, Serpiente Dios, infúndeme tu aliento; pon tus manos sobre la tela imperceptible que cubre el corazón. Dame tu fuerza, padre amado (p. 21).

“perplejos, negada la memoria,
 solos,
 viéndonos desamparados,
 lloramos,
 sin tener a quién o a dónde volvernos,
 estamos delirando”.

Al hacerlo, el poeta anónimo incide en uno de los motivos más persistentes de la cultura quechua, motor de la obra de José María Arguedas y presente tanto en los mitos de Huarochirí como en la *Nueva crónica* de Guamán Poma y en *El sueño del pongo*. Me refiero a la noción de *wakcha*, con sus connotaciones de huérfano, desposeído, forastero, peregrino y mendigo, que he examinado en dos trabajos recientes.⁸ Pues bien: el *wakcha* es el nuevo héroe de la lírica quechua escrita por los migrantes a Lima en estos últimos años, de lo que da fe la espléndida antología de Julio Noriega, *Poesía quechua escrita en el Perú* (1993).

Quisiera terminar estas palabras con el retorno del Inca rey a Lima en la década de 1960. Se trata del poema bilingüe de un profesor secundario en el Cuzco, publicado en la revista *Túpac Amaru* en 1963 y recogido por Noriega en su antología. Tomando a la elegía como modelo o hipotexto, Rafael Pezo Mercado la reescribe para reafirmar porfiado, aun otra vez, la esperanza mesiánica:

INKAN WANUNAYAN

Wuiñay kanchak
Intillay
Allin uywak,
Yayallay.
Kkayllarimuy
Inkayman
Kkawarillay
Muchuskanta.
Maskasunkin,
Ñawuinwan
Wajasunkin
Makinwan.
Manan simin
Kañachu
Ttipinkkañan
Samaynin.
Kkayllaykuriy
Inkayman
Makiykiwan
Allchaykuy.

LA AGONÍA DEL INCA

Eterna luz,
 Sol mío,
 Padre justo,
 Díos mío.
 Acércate
 a mi Inca
 compadécete
 en su sufrimiento.
 Él te busca
 con sus ojos,
 Él te llama
 con sus manos.
 Sus labios
 ya no sienten,
 desaparecerá
 su aliento.
 Asómate
 a mi Inca
 con tus manos
 cúralo.

8 En López Baralt (1995 y 1996).

*Ninaykiwan
Samaykuy
Sunkuykiwan
Janpiykuy.*

*Kausarichiy
Inkayta;
Kkohskkon munan
Payllata.*

*Tukuy suyun
Wakkaskan
Kausayninta*

*Mañaspa.
Churiykita
Kausachiy
Wajchaykikunak
Kusinapak.*

Con tu fuego
dale aliento
con tu corazón
cúralo.

Revívelo
a mi Inca
el Cuzco quiere
sólo a él.

El universo todo
está llorando
su vida
implorando.

A tu hijo
revívelo
para que los pobres
se alegren.

La andinización de la costa, y más aún, de la capital, la vieja Ciudad de los Reyes, se da plena —como lo anunciara Arguedas en su himno a Túpac Amaru— en la invasión serrana de sus calles y en el regreso de los antiguos dioses de la mano de estos migrantes de larga estirpe mítica. Con ellos, Atahualpa vence a la muerte una vez más, siempre vivo en las reverberaciones de una vieja elegía anónima.

Bibliografía

Fuentes impresas

Bendezú Aybar, ed., 1980.
Cusihuamán 1976a, 1976b.
Farfán 1942.
Garcilaso de la Vega 1945, 1959b.
Guamán Poma de Ayala 1980a.
Lara, ed., 1957.
Meneses 1957.
Murra y López-Baralt, eds., 1996.
Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua 1879 [1613].

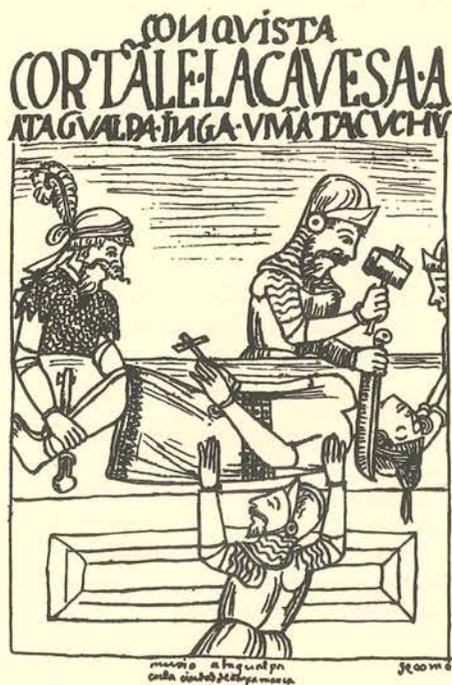
Fuentes secundarias

Arguedas 1955, 1956 [1964], 1973, s.f.
Arguedas, ed., 1965.
Beyersdorff 1986.
Cohn 1970.
Eliot 1975.
Flores Galindo 1986.
Genette 1982.

Gisbert 1980.
Guillén 1985.
Hunt 1977.
Husson 1997.
Isbell 1978.
Lara 1947.
Lienhard 1989.
López-Baralt 1987, 1988, 1993, 1995, 1996.
López-Baralt y Solá 1980.
Noriega Bernuy 1993, 1995.
Núñez del Prado, 1964.
Ossio, ed., 1973.
Pease G.Y. 1973b.
Scorza 1988, 1991.
Thrupp, ed., 1970.
Turner 1974.
Ventura Miguel 1996.
Zuidema 1977a.



Fig. 1. La muerte del Inca (Guamán Poma 1980a, II: 362, 418)



IV

Crónicas
y otros escritos coloniales

Del camino de la sierra a la conquista del Perú¹

CON LA SEGURIDAD DE que parte de la información de Hernando Pizarro, y de otros testimonios de los protagonistas de los encuentros entre europeos y americanos, fueron perennizados en la carta a los oidores de Santo Domingo (1533), ésta debe haber sido la fuente usada por Gonzalo Fernández de Oviedo para presentar su “verdadera relación” de la conquista del Perú. Oviedo, vecino principal y alcalde de Santo Domingo, se nutrió de las informaciones dadas por Francisco de Xerez, el secretario de Pizarro, y gracias a ella construyó su “verdadera relación”. Aunque Ake Wedin (1966) se refiere a la crónica de Oviedo como una fuente de segunda mano, no niega la importancia del material que reúne y lo califica de valioso y temprano, adjetivos de gran importancia en el caso del análisis de las crónicas, dado que no son muchas las informaciones de este tipo. Uno de los tópicos que con frecuencia vamos a encontrar en la lectura está referido principalmente a la justificación de la acción española en el proceso de la conquista.

Cuando el gobernador Pizarro inició las averiguaciones sobre Atahualpa, sus informantes le dijeron que

“este Atabalipa era hijo del Cuzco Viejo que es ya fallecido el cual señoreo todas esas tierras, y a este su hijo Atabalipa deixo por señor de una gran prouincia que estaba adelante de Tomipunxala qual se dice Quito, i a su otro hijo mayor dexo todas las otras tierras y señorío principal y por ser sucesor del señorío se llama Cuzco como su padre y no contento con el señorío que tenia vino a dar guerra a su hermano Atabalipa” (Xerez 1983 [1534]).

A partir de este texto, y de otras citas que el autor incluye, es posible aproximarse a la personalidad de Huayna Cápac, a quien Atahualpa llamó “el Cuzco” o “el Cuzco Viejo”, señor de toda aquella tierra de más de trescientas leguas, natural —se-

1 El estudio de los Andes fue uno de los temas predilectos del Dr. Franklin Pease, y en muchas oportunidades discutimos en torno a la edición de la “Verdadera relación de la conquista del Peru y prouincia del Cuzco llamada la nueva Castilla...”, editada por Juan de Junta en Salamanca, en 1547. Justamente en recuerdo a estas conversaciones (y continuando el análisis publicado en *His-tórica* [1998]), es que presentamos el siguiente texto.

gún él— de una provincia más allá de Quito, apacible y rica, “y [que] puso nombre a una gran ciudad donde estaba la ciudad del Cuzco” (Xerez 1983 [1534]: fol. XVIIIv):²

“Era temido y obedesido que lo tuvieron quasi por su Dios; y en muchos pueblos le tenían hecho de bulto” (Xerez 1983 [1534] fol. XIIIv). [Se dice que su heredero se llamaba como él y era hijo de su] “muger legitima... la mas principal a quien mas quiere el marido... El Cuzco Viejo dexo por señor en la provincia de Quito apartada del otro señorío principal a Atabalipa; y el cuerpo del Cuzco esta en la provincia de Quito donde murio: i la cabeça llevaron a la ciudad del Cuzco: y la tienen con mucha veneracion con mucha riqueza de oro y plata entretexido uno con otro; y en esta ciudad ay otras veynte casas las paredes chapadas de una hoja delgada de oro por de dentro y por de fuera. Esta ciudad tiene muy ricos edificios: en ella tenia el Cuzco su thesoro... delante de esta ciudad ay otra llamada Collao donde hay un rio que tiene mucha cantidad de oro...” (Xerez 1983 [1534]).

En su avance en pos del Cuzco, Atahualpa y sus capitanes frecuentemente enviaban presentes (“trayan diez ovejas”: Xerez 1983 [1534]) a los cristianos, tratando de alguna manera de ubicar su posición con respecto a la ciudad de Cajamarca. Según las crónicas de la época se les atendía con comida en el camino, lo que nos recuerda que los tambos demostraban el poder y control que Atahualpa tenía en el mantenimiento de las vías que llevaban hasta sus aposentos. Una de las principales interrogantes de los cristianos fue cuánto tiempo permanecía Atahualpa en ellos, siendo la respuesta que tenía cinco días esperando a Pizarro con poca gente, porque “avia embiado [a sus hombres] a dar guerra al Cuzco su hermano” (Xerez 1983 [1534]). La versión que la hueste española recibió indicaba que fue Huáscar quien había iniciado la guerra; procediendo primero con el “ritual del ruego”, fueron mensajeros que se adelantaron a cumplir este propósito, “rogandole que le dexasse pacificamente [a Atahualpa] en lo que su padre le avia dejado por herencia” (Xerez 1983 [1534]: fol. IX). Ya Franklin Pease (1972) se refirió a la guerra entre Huáscar y Atahualpa como una guerra ritual; los españoles llegaron a la región andina en el momento que se daba la sucesión del poder. Muerto Huayna Cápac debía realizarse un ritual que llevaría a la designación del nuevo gobernante. ¿Fue acaso una guerra dinástica entre quienes se sentían con derecho a gobernar?

El hermano de Atahualpa no aceptó el ruego y a cambio dio muerte “a sus herederos y a un hermano de los dos que fue en la embajada” (Xerez 1983 [1534]: fol. IX), un testimonio que nos permite suponer, casi sin lugar a error, que las embajadas enviadas por el Inca no las conformaban simples soldados sino miembros de la panaca real, y en este caso con mayor razón ya que Atahualpa señoreaba muchas tierras, entre ellas “Tumeponba” [sic], provincia cuyo pueblo principal fue incendiado y muerta la gente. Ya para entonces era evidente que el enfrentamiento estaba dado. Atahualpa avanzaba y no había quien se resistiese ante el temor de que ocurriese lo mismo que en Tumeponba, incrementando así sus huestes con la población sometida.

2 Cabe anotar que la crónica impresa en Sevilla en 1534, atribuida por Raúl Porras Barrenechea a Cristóbal de Mena, se refiere a Huáscar con el nombre de Cuzco.

Atahualpa había llegado a Cajamarca, desde donde envió soldados para combatir a su hermano. Según Oviedo fueron dos mil los hombres del Inca, cifra que no consta en otros documentos de primer orden como el caso de la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571). Sólo después de este enfrentamiento, una nueva misión conducida por dos capitanes³ debía dominar las tierras del Cuzco, capturándolo a Huáscar y su gente, y recogiendo mucho oro y plata.

Según los escritos de la época, Pizarro había usado una frase aleccionadora para referirse a lo que sucedería: “a los sobervios les acaesce como al Cuzco que no solamente no alcançan lo que malamente dessean pero aun ellos quedan perdidos en bienes i personas” (Xerez 1983 [1534]: fol. IX). Evidentemente intentaba mostrar una actitud favorable hacia Atahualpa, añadiendo que

“... Atabalipa es gran señor: y tengo nuevas que es buen guerrero; mas hagote saber que Mi Señor El Emperador que es Rey de las Españas i de todas las indias y Tierra Firme y Señor de todo el Mundo tiene muchos criados mayores señores que Atabalipa y capitanes suyos han vencido y prendido a muy mayores que Atabalipa i su hermano i su padre...” (Xerez 1983 [1534]).

Después de la muerte de Huayna Cápac, Atahualpa y su hermano estuvieron en paz siete años, cada uno en la tierra que les dejó su padre,

“y podra aver un año poco mas que su hermano el Cuzco se levanto contra el con voluntad de tomarle su señorío: y despues le embio a rogar a Atabalipa que no le hiziesse guerra si no que se contentasse con lo que su padre le avia dexado ... i Atabalipa salio de su tierra que se dize Quito con la mas gente de guerra que pudo y vino a Tomepomba donde uvo con su hermano una batalla i mato Atabalipa con su gente mas de mil de la gente del Cuzco: y lo hizo bolver huyendo ... seys meses avia que Atabalipa avia enviado dos pages suyos muy valientes hombres el uno llamado Quisas y el otro Chaliachin... i fueron ganado toda la tierra hasta aquella ciudad donde el Cuzco estava: y se la tomaron y mataron mucha gente y prendieron su persona y le tomaron todo el thesoro de su padre...” (fol. XIII).

La actitud de superioridad con que Oviedo explica la razón de la presencia de los cristianos en América buscaba demostrar abiertamente la validez de la conquista, a lo que se sumaba el hecho de describir a Pizarro como “el enviado” del Emperador, para que juntamente con los pocos hombres que lo acompañaban, transmitiesen el conocimiento de Dios y su obediencia, y demostrasen a los indígenas su superioridad al haber vencido “mayores señores que Atabalipa”. En este caso el “héroe” debe cumplir con ciertos estereotipos creados en la época medieval: debía ser fuerte, dominador, justiciero y violento, pero la violencia que el enfrentamiento creaba era de alguna manera justificada con la cristianización y la incorporación de los americanos a la civilización del mundo occidental. La justa represión era un recurso válido en esas circunstancias.

Las negociaciones se dieron por iniciadas entre ambas partes cuando Pizarro propuso a la embajada enviada por Atahualpa que de aceptar su amistad, le apoyaría en su conquista y le aseguraría su permanencia en las tierras que le pertenecieran, pero de no aceptar le haría la guerra como la que le hizo a otros caciques.

3 Oviedo utiliza un término netamente hispano para identificar a los jefes de esta hueste.

La huaste prosiguió por el camino a la sierra, siendo nuevamente visitada por el principal mensajero que Atahualpa antes había enviado con el presente de unas fortalezas. Esta vez venía con 10 ovejas para los cristianos y a través de las lenguas supo que era esperado con paz y con deseos de expresarle amistad.

Es interesante, una vez, más indagar en torno a la importancia de esta embajada. La crónica dice que “traya servicio de señor y cinco o seys vasos de oro fino con que bevia y con ellos dava a beber a los españoles de la chicha que traya...” (Xerez 1983 [1534]). Debemos entender que con el uso del metal, y de manera especial con el oro (¿por ser incorruptible?), los indígenas expresaron su ideología y su religión, otorgándole un valor simbólico que no se podía medir con el criterio que manejaba el español de esa época.

Resulta interesante advertir en esta etapa de la narración el episodio correspondiente al enfrentamiento entre el mensajero del gobernador Pizarro (un indio principal de la provincia de San Miguel) y el embajador de Atahualpa, asegurando que fue amenazado de muerte por la gente del Inca. Debemos recordar que en la *Noticia del Perú* atribuida a Estete aparece la categoría Inca (Ynga, “Yngua que quiere dezir rey”). Según Franklin Pease (1999a: XXVI), la misma palabra derivaría después en Inga y fue empleada en dos cédulas reales emitidas en Valladolid en 1537, donde Manco Inca, quien se había sublevado, sería perdonado si se rendía ante Pizarro. En uno de estos documentos el rey se dirige al “Cacique Yngua”. ¿Debemos entender que se trataba de un nombre propio o de un cargo? Los cronistas de la conquista identificaron al Inca como “el cacique”, “el señor”, “el Cuzco”; “Tubalipa, Atabalica, Atabalipa”, fue el nombre adjudicado al gobernante que recibiría a la huaste en Cajamarca.

Atahualpa se encontraba ayunando y no podía hablar con nadie; sabemos que el ayuno era considerado como la antesala de las ceremonias, conquistas, expediciones, etc., y que nadie se atrevería a interrumpirlo.

En *La verdadera relación de la conquista del Perú*, el autor pone en boca de los protagonistas hispanos ciertas frases que evidencian su valentía; son descritos como guerreros aguerridos acompañados de caballos que “corren como viento” y que llevan largas lanzas con las que son capaces de dar muerte; los que iban a pie estaban armados con rodela de madera con las que se defendían, jubones fuertes acolchados de algodón y espadas muy agudas que cortaban por ambas partes; también traían ballestas que tiraban de lejos y “tiros de pólvora que tiran pelotas de fuego que matan mucha gente”. Las armas de los naturales eran lanzas largas como picas (Xerez 1983 [1534]: fol. XI), talegas de piedras y hondas.

Es de suponer que estas armas se utilizaban durante los enfrentamientos, en los cuales los honderos tiraban “con hondas piedras guigeñas lisas y hechas a mano de hechura de huevos” (Xerez 1983 [1534]: fol. XIII) y portaban las ya mencionadas rodela y jubones acolchados de algodón. A ellos seguían los indios con porras “de braça y media de largo y tan gruesas como una lança gineta” (Xerez 1983 [1534]: fol. XIII). Como sabemos por los estudios realizados, las descripciones, dibujos y hallazgos, las porras que se mencionan eran de metal con cinco o seis puntas. Otros iban con hachas cuya cuchilla sería de metal, también los habría con lanzas pequeñas arrojadas como dardos, y piqueros en la retaguardia. Eran conducidos por quienes los españoles identificarían como sus capitanes, portando banderas.

Pizarro continuó en su ruta hacia Cajamarca, descansando en un llano de Cavana; hasta su ingreso, era permanente la presencia de mensajeros de Atahualpa, algunos portando comida para los cristianos, otros, con el propósito de observar los movimientos de los españoles. Finalmente, el 15 de noviembre de 1532 “[v]ieron estar el real de Atabalipa una legua de Caxamalca en la halda de una sierra” (Xerez 1983 [1534]: fol. X). A los ojos de los visitantes había en medio del pueblo una gran plaza cercada de tapias, mayor que cualquiera de España, cercada con dos puertas que daban a las calles del pueblo, y una fortaleza con escalera de piedra de cantería. Otra plaza pequeña pareció cercada, según narra el cronista, de aposentos en los que había muchas mujeres para el servicio de Atabalipa.

Debemos recordar que se menciona que en los principales centros administrativos incas, así como en los santuarios de costa y sierra, ciertas mujeres ocupaban un lugar importante en la jerarquía social; las alianzas matrimoniales daban origen a las relaciones recíprocas y redistributivas, pero muchas de ellas estaban destinadas a cumplir con el ritual religioso. En realidad fueron múltiples las funciones para las cuales se destinó a las mujeres. Muchas de ellas venían del Cuzco, otras de Chachapoyas y Huánuco, y eran hijas de los curacas principales. Murúa (1987[1616]) señala que estaban dedicadas a labores estatales y que podían ser *ñustas*, *cayanguarme* o *viñachicuy*: las primeras solamente fabricaban ropa para el Inca, tenían acceso al monarca y podían pedirle favores; las segundas, tejían sus vestidos y las ropas de cumbi para el Inca; y las últimas eran las vírgenes dedicadas al culto.

Pero más les sorprendió la “casa cercada de un corral de tapias: y en el una arboleda puesta por mano. Esta casa dicen que es del Sol”. Ya Túpac Inca Yupanqui había repetido el modelo administrativo y ceremonial en cada uno de los lugares conquistados durante su época de expansión. Esa casa, a la cual Oviedo se refiere, fue descrita como pequeña, hecha en “uatro quartos” con un patio y en él un estanque de agua muy caliente: “esta agua nasce hirviendo en una sierra que esta cerca de allí” (evidentemente las referencias aluden a las aguas termales de la región). Por otro caño se trasladaba el agua fría que desembocaba, al igual que la anterior, en un estanque al cual se bajaba por gradas, y que era usado para lavarse. Las paredes estaban

“enxalvegadas de un betumen bermejo mejor que almagre... i la madera de la casa esta teñida de la mesma color y el. Otro quarto frontero es de quatro bovedas redondas como campanas todas quatro encorporadas en una: este es encalado blanco como nieve” (Xerez 1983 [1534]: fol. X).

El tema de la arquitectura incaica es fascinante. Aunque entre las características que más se han difundido están las que la identifican como monumental y de fina mampostería, también se ha de destacar el uso al cual fueron destinadas las construcciones, un tema que tanto Rowe (1944) como Agurto (1987) y Morris (1999) han planteado con detenimiento. Pareciera que el propósito de estos constructores fue el de crear pueblos y ciudades que se distinguieran, sobresaliendo de las construcciones anteriores y/o contemporáneas, ya fueran en adobe o en piedra, distinguiendo la simetría de las construcciones, así como la utilización de elementos arquitectónicos, de las de las demás (son pruebas ineludibles de esta singularidad las puertas, ventanas y nichos trapezoidales, por ejemplo). Los techos incaicos han

despertado el interés de famosos estudiosos como Gasparini y Margolies (1977), quienes se han referido a la inclinación de los mismos, así como a sus complejas cubiertas.

Morris (1999), señala que los edificios incaicos más grandes fueron las *kallankas*, que generalmente miraban hacia la gran plaza, abriéndose sus múltiples puertas hacia un solo lado. Probablemente estaban destinadas a albergar gente de paso, o a desarrollar grandes ceremonias.

Los edificios más comunes constaban de dos o tres unidades agrupadas simétricamente alrededor de un patio, cercadas por el muro o *kancha*.

La planificación de las ciudades tuvo fines funcionales y la ubicación de las estructuras urbanas y ceremoniales se basó en los fundamentos ideológicos, religiosos y en la organización social.

A partir de la lectura de *La verdadera relación de la conquista del Peru* es también posible obtener información sobre ciertas costumbres y hábitos indígenas. Entre ellos destaca la limpieza que caracterizaba a la gente y la honestidad de las mujeres, así como su dedicación a la tarea de tejer lana y algodón para la fabricación de ropa y calzado. Se las describe con unas ropas sobre las cuales llevan "unas reatas muy labradas faxadas por la barriga: sobre esta ropa traen cubierta una manta desde la cabeza hasta media pierna que parece mantillo de muger. Los hombres visten camisetitas sin mangas i unas mantas cubiertas" (Xerez 1983 [1534]: fol. Xv). Sobre el vestido, los hombres se ponían una manta o *yacolla*, y las mujeres una *lliclla*. Al referirse al *uncu*, el Padre Cobo (1653) dice: "Llegales comúnmente a la rodilla ... y ... [e]l vestido de las mujeres, que les sirve de saya y manto son dos mantas, la una se ponen como sotana sin mangas... y les cubre desde el cuello hasta los pies ... Esta saya o sotana se llama anacu...".

La primera impresión que los españoles tuvieron de Atahualpa se dio cuando el capitán Hernando Pizarro llegó a sus aposentos. Los testimonios de época coinciden en señalar que estaba rodeado por mucha gente de guarda. A ojos de los españoles apareció "sentado en un asiento baxo... en la frente, una borla de lana que parecía de seda de color carmesi de dos manos asida de la cabeza con sus cordones que le baxaba hasta los ojos" (Xerez 1983 [1534]: fol. Xv). Era "...hombre de treynta años bien apersonado i dispuesto algo grueso el rostro grande hermoso y feroz los ojos encarnizados en sangre hablava con mucha gravedad como gran señor hazia bivos razonamientos... era hombre alegre aunque crudo" (Xerez 1983 [1534]).⁴

Las primeras frases dichas delante de Atahualpa fueron para referirse a las declaraciones de "Mayabilica", el curaca en el río Luricara. Éste denunció el mal trato dado por los españoles, por lo cual había matado a tres cristianos y un caballo, aseveraciones que fueron rechazadas por los hispanos y de la que se dedujo que era uno de los curacas rebeldes.

Los españoles armados recibieron la orden de prender al Inca al grito de Santiago, cuando éste ingresara a la plaza.

4 Pease (1995a) menciona que la imagen del Inca como tirano alcanzó su mejor explicación en la necesidad de los cronistas de justificar la conquista española de los Andes.

Oviedo se refiere al gran número de naturales (500 por cada cristiano) y a la valentía de los españoles que estaban protegidos por Dios. Se trataba de otro pueblo infiel que, al igual que el de los musulmanes ibéricos, debía ser convertido a la religión cristiana. Recién hoy podemos identificar este prejuicio a partir de las múltiples lecturas de las fuentes, que nos obligan a repensar su visión del habitante andino.

El ingreso de Atahualpa fue precedido por indios que preparaban el camino, en tanto que otros vestían armaduras, patenas y coronas de oro y plata. Entre ellos se encontraba el Inca, “en una litera aforrada de pluma de papagayos de muchos colores guarnecida de chapas de oro y plata (Xerez 1983 [1534]: fol. XI). Detrás de él, otros principales indígenas también eran llevados en literas y hamacas, y seguidos por mucha gente con coronas de oro y plata. En otro acápite de la crónica se deja saber que entre éstos se hallaba un “page y gran señor a quien el mucho estimava”, otros consejeros y también el señor de Caxamalca.

Fray Vicente Valverde, llevando “una cruz en la mano i con su Biblia en la otra” (Xerez 1983 [1534]: fol. XII), le dio el encuentro a través de un “farante” [sic (= faurante.— Ed.)], transmitiéndole la palabra del Dios de los cristianos. A esto respondió el Inca con reclamos por haberle tomado ropa y maltratado a los curacas, arrojando el libro que el religioso le había alcanzado.

Los testigos presenciales narraron con especial preocupación lo que siguió a este acontecimiento, ya que en ese momento se jugaba el prestigio de los españoles, la doctrina cristiana y todo aquello que pudiese afrentar las creencias y tradiciones de los conquistadores, quienes se creían superiores y con derecho a reclamar parabienes para ellos y su rey. Oviedo insiste en la gran matanza que se suscitó y cómo Pizarro fue herido en la mano al defender a su prisionero (la conducta de Pizarro es alabada de alguna manera por el cronista, ya que se jugó su propia integridad física en estas circunstancias, frente al gran señor de otro mundo totalmente desconocido). Estando el Inca en prisión, Pizarro trató de demostrar la misión que habrían de cumplir los cristianos en América. Usó entonces el perdón, como ya lo había hecho en la isla con los señores de Tumbes y Chilimas, y sostuvo que si había hecho prisionero al Inca, fue por no acercarse en paz y por ofender a los cristianos.

Seguidamente los españoles iniciaron el recojo de mujeres, animales, oro, plata y ropa, entre lo cual “uvo ochenta mil pesos y siete mil marcos de plata i catorce esmeraldas: el oro i la plata en piezas monstruosas i platos grandes i pequeños y cantaros i hollas y braseros i copones grandes y otras piezas diversas” (Xerez 1983 [1534]: fol. XIII). El cronista no disimula el interés y la codicia de parte de los españoles por acopiar oro y plata, la motivación principal de estas aventuras, pero también todo aquello que les produjera placer (recordemos una vez más con qué precisión toca el tema vinculado al botín). Entre los hallazgos de los españoles destaca la gran cantidad de ropa “liada en fardos arrimados hasta los techos de las casas”, almacenaje que como sabemos debe haberse dado en los tambos, los cuales estaban destinados a satisfacer el cumplimiento de los principios básicos de organización del Tahuantinsuyo, la reciprocidad y la redistribución:

“Dicen que eran destinados para bastecer el ejercito. La ropa es la mejor que en las Indias se ha visto, la mayor parte della es de lana muy delgada y prima, y otra de algodón de diversos colores i bien matizadas” (Xerez 1983 [1534])

Pero en medio de tantas riquezas, el oro y la plata significaron para los conquistadores el esplendor, la riqueza y el poder, y su obtención se convirtió en “causa justa” de la conquista, olvidando que para el hombre andino la riqueza material no conllevaba este significado; poseer más metal, oro o plata, no le significaba ascender socialmente; más bien, como afirma Carcedo (1999), el metal precioso

“...llegó a formar un complejo sistema simbólico regido por divinidades míticas, rituales, creencias y simbolismos que estaban profundamente arraigados en el pensamiento andino... El metal hará, por tanto, de soporte, de medio tangible que ayude a expresar una religiosidad, una cosmovisión del mundo dentro de una colectividad”.

Atahualpa ofreció a los españoles mucha cantidad de oro i plata:

“dixo: que daría de oro una sala que tiene veynte y dos pies en largo y diez y siete en ancho llena hasta una raya blanca que esta a la mitad del altor de la sala que sera lo dixo de altura de estado y medio: y dixo que hasta alli henchiria la sala de diversas pieças de oro cantaros ollas y tesuelos i otras pieças: y que de plata daría todo aquel bohio dos vezes lleno...” (Xerez 1983 [1534]: fol. XIVv)

Para obtener el oro y la plata Atahualpa envió mensajeros, los cuales demoraron “quinze dias en yr” al Cuzco. Al indicarle a Pizarro otros lugares donde buscaría el oro, el Inca describió un adoratorio distante “diez jornadas de Caxamalca camino del Cuzco” (Xerez 1983 [1534]: fol. XIVv) que tenía muchas riquezas y donde “estava el general ydolo de todos ellos: y que por guarda... estava un gran sabio... porque hablava con aquel ydolo” (Xerez 1983 [1534]: fol. XIVv) ¿Se trata de Pachacamac?

Atahualpa ordenó además que los indios regresaran a sus lugares de origen puesto que venían de diversas provincias, lo que una vez más demuestra la capacidad de convocatoria para sostener una guerra y para que la gente formara parte de su servicio. Según Xerez (1534), el Inca tenía a su lado a todos los caciques de los pueblos que había conquistado y disponía de gobernadores suyos. La presencia de los españoles en Cajamarca convocó a ciertos indios principales de otros lugares y Pizarro pudo conocer el poder que tenía el Inca, en la medida que algunos resultaron ser señores de hasta treinta mil indios. Éstos se presentaban ante él portando una serie de ofrendas en señal de respeto y dependencia.

Estando Atahualpa prisionero se conocieron varias noticias, entre ellas que su hermano había sido muerto. También para entonces Pizarro recibió la noticia del arribo de seis navíos con más de 100 hombres al puerto de Cancebí, llegados de Panamá bajo el mando de Almagro, y que había gente de guerra en Huamachuco, para lo cual se enviaría a Hernando Pizarro. Igualmente supo que en Xauxa había mucho oro. Acto seguido, Pizarro mandó tomar posesión del pueblo del Cuzco y de sus comarcas, para lo cual designó rey a un hermano de Atahualpa, con el cual partieron de Cajamarca alrededor del 15 de febrero.

En la *Verdadera relación...*, Oviedo consigna el itinerario del viaje de Hernando Pizarro, desde Cajamarca a Parcoma y a Jauja, y esta noticia fue la que reci-

bió Miguel de Estete. La relación se inicia (según el documento) el 5 de enero, día de la Epifanía, y en su recorrido toparon con pueblos como “Ychoca” y “Guanca-sanga” (sujeto al pueblo de “Guamachuco”); también tendrán noticias de la presencia de Chilicuchima y sus hombres de guerra a siete leguas de distancia, en Andamarca. De allí pasaron luego a “Tambo” (sujeto a Huamachuco) y a Andamarca, donde se enteraron de la existencia del santuario de Pachacamac.

Por un lado, el cronista deja entrever la importancia religiosa de Pachacamac, que además de ser un centro de adoración tenía mucho oro, mientras que por el otro lado, el deseo de conocer la tierra y poblarla con cristianos fueron las principales razones que hicieron que Hernando Pizarro cruzara ríos y caminos difíciles hasta arribar a “Totopamba” donde fue bien recibido; a “Coronga”, un pueblo sujeto a Guamachoro; al pueblo señoreado por Pumapaccha; a “Guarax”, donde estaba el señor de Pumacapillay; y a “Sucaracoay” y “Pachicoto”.

Hernando dejó luego el camino real que iba al Cuzco y tomó el de los llanos, llegando a “Marcara”, lugar a donde llevaban el ganado a pastar en ciertas épocas del año y en el cual el camino se tornaba difícil. De allí se dirigieron a “Guaracanga” (donde describiré un paisaje costero), “Parpunga” (junto al mar), “Guamaymayo” (en un barranco sobre el mar), “Guarua”, “Llachu” (así llamado por las perdices, por que habían muchas en jaulas), “Sukulacumbi” y “Pacalcami”, de gran importancia por su santuario y por el oro, uno de los objetivos de este viaje. Aquí visitaron al “[y]dolo hecho de palo muy suzio” del que “dicen ser su dios, el que los cria y sostiene”. A sus pies tenía como ofrendas algunas joyas de oro y sólo ciertas personas estaban destinadas a su servicio. Según lo que narraron los españoles, “el diablo se reviste de aquel Ydolo: i habla con aquellos sus aliados: y les dize cosas diabolicas... a este tienen por dios y le hazzen muchos sacrificios” (Estete en Xerez 1983 [1534]: fol. XVIIv). En el pueblo habían muchos “ydolos de palo i los adoran a imitacion de su diablo”, de modo que desde el pueblo de “Catainez” (que es el principio de la gobernación) toda la gente servía al santuario con oro y plata, entregando anualmente el tributo en casas destinadas para ese fin (sobran los comentarios al respecto; sabemos la importancia del santuario por los múltiples trabajos al respecto; véase Rostworowski 1999b).

El cronista, de acuerdo a la mentalidad propia de su época, convulsionada por luchas y alianzas pero imbuida del fervor religioso que caracterizó a su siglo, quiere mostrar a través de su escrito que los españoles dieron una verdadera lección de cristianismo al tratar de demostrar a los indígenas que las idolatrías debían desecharse y que era tarea de ellos (de los conquistadores) destruir la morada de falsas divinidades: “el Capitan mando deshazer la boveda donde el ydolo estava y quebrarle delante de todos...” (Estete en Xerez 1983 [1534]: fol. XVIIv).

En el pueblo de “Xachacama” también ubicaron la casa del Sol, “puesta en un cerro bien labrada con cinco cercas” (Estete en Xerez 1983 [1534]: fol. XVIIv). Su señor principal era Taurichumbi y a este pueblo llegaron ciertos indios principales portando ofrendas para los cristianos:

- El señor de Malaque, llamado Lincoto, trajo oro y plata.
- El señor de Hoar, llamado Alincay.
- El señor de Gualco, llamado Guarilli.

El señor de Chíncha con diez principales, llamado Tambianuca.
 El señor de Goarua, llamado Guarchapicho.
 El señor de Colixa, llamado Aci.
 El señor de Sallicaimarca, llamado Yspilo.

Hernando Pizarro salió al encuentro de Chilicuchima al llegar a "Guarua" (en el llano junto al mar), y dejando la costa se avanzó a los pueblos de "Guaranga" (sujeto a Guarua), "Ayllon" (sujeto a Aratambo, zona de ganado y maíz), "Chíncha" (sujeto de Caxatambo) y "Caxatambo" (el señor del pueblo era Sachao). Luego se dirigió a "Pombo" (en el camino real), "Oyu", "Xacamalca",⁵ "Carma", "Yanaymalca" y "Xauxa", lugar apreciado por su tierra templada.

De allí siguieron a "Pombo", "Tambo", "Tonnicancha" (donde el cacique principal era Tillima) y "Guaneso" (que tenía otros comarcanos que le eran sujetos), prosiguiendo hasta llegar a un puente de madera sobre un caudaloso río, donde habían porteros que cobraban el "portazgo", como era costumbre (según los españoles, un impuesto que se pagaba por el uso de este tipo de servicio). De allí pasaron a "Pincosmarca" (cuyo cacique era Parpay), "Guari" (donde también había un importante puente y —según Chilicuchima— "avia avido un recuento con la gente del Cuzco"; Estete en Xerez 1983 [1534]: fol. XIXv), "Guacango", "Piscobamba" y "Guacacamba", donde habían dos puentes "hechos de red":

"sacan un cimiento de piedra de junto al agua y de una parte a otra ay unas maromas tan gruessas como el musio hechas de bimbres: y sobre ellas atraviessan muchos cordel-les gruessos y muy texidos y hazen sus bordos altos: y por debaxo estan unas piedras muy grandes atadas para tener rezia la puente...".

Está demás mencionar que en todos los puentes habían guardianes.

Los españoles pasaron luego a "Agora", "Conchucho" y a "Andamarca que es donde se aparto para ir a Pachacama: a este pueblo se vienen a juntar los dos caminos reales que van al Cuzco..." (Estete en Xerez 1983 [1534]: fol. XX). Según el cronista, en "Pombo" habían tres leguas de camino "agrio", con bajadas y subidas hechas las escaleras de piedra por las laderas (¿estaría el cronista refiriéndose a los andenes?), y también habían tambos con aposentos donde los señores de aquellas tierras tenían banquetes y fiestas.

En esta parte del relato, Miguel de Estete menciona el encuentro de Chilicuchima con su señor. Éste y ciertos indígenas llevaban muchas cargas y al producirse el encuentro agradecieron al Sol, besando el rostro, manos y pies del señor, ceremonia que según los propios indígenas se había hecho a los gobernantes anteriores.

La crónica prosigue narrando la fundición del oro que Atahualpa había ordenado juntar y con el relato de uno de los españoles sobre la forma en que tomaron posesión del Cuzco. Éste mencionó la existencia de treinta pueblos en el camino y describió la ciudad del Cuzco señalando que era tan grande como se había dicho;

5 Un lugar con una laguna grande, mucho ganado, aves y peces, a donde se decía que el padre de Atahualpa había llevado balsas desde Tumbes para su recreación; de la laguna sale un río que llega a Pombo y al cual se denominó Guadiana.

que en ella había una casa que “tenía chapería de oro”, “i de las Chapas de Oro que esta casa tenía quitaron setecientas planchas que una con otra tenían quinientos pesos: y de otra casa quitaron los Indios cantidad de dozientos mil pesos...” (Xerez 1983 [1534]: fol. XXv). Del Cuzco llegaron a Cajamarca 200 cargas de oro, equivalentes a más de 130 quintales y 25 de plata, más otras sesenta cargas de oro bajo (Xerez 1983 [1534]: fol. XXI). Se mencionan algunas de las más destacadas piezas de oro:

“Pieça uvo de asiento que peso ocho arrobas de oro: y otras fuentes grandes con sus caños corriendo agua en un lago hecho en la misma fuente donde ay muchas aves hechas de diversas maneras y hombres sacando agua de la fuente todo hecho de oro” (Xerez 1983 [1534]: fol. XXI).

Hubo también ovejas y pastores de gran tamaño, todo de oro, que según las anotaciones del cronista pertenecieron al padre de Atahualpa. También menciona que entre las piezas llevadas a España en cuatro naves, en una de las cuales viajaron Cristóbal de Mena y Juan de Sosa, figuraban 38 vasijas de oro y 48 de plata, entre ellas un águila de plata, ollas grandes de oro y plata, ídolos del tamaño de un niño de cuatro años y muchos objetos más que fueron llevados a la Casa de Contratación. La segunda nave fue la Santa María del Campo, que llevaba a Hernando Pizarro, y la tercera tuvo como maestre a Francisco Rodríguez y era propiedad de Francisco de Xerez, quien escribió esta relación por mandato de Francisco Pizarro estando en la provincia de la Nueva Castilla, en la ciudad de Cajamarca; en la cuarta nave fue Francisco Pavón.⁶

Por un cacique del pueblo de Cajamarca, los españoles supieron que estando Atahualpa preso, mandó a “Guito... y por todas las otras provincias a hacer ayuntamiento de mucha gente de guerra...”, conduciéndolos un capitán llamado Llu-minabe. Ante estas amenazas, el gobernador decidió darle muerte. Primero ordenó que se le quemase, después dispuso que fuera bautizado y ordenó que “lo ahogasen atado a un palo en la plaza y assi fue hecho: y estuvo allí hasta otro día por la mañana que... lo llevaron a enterrar a la yglesia con mucha solemnidad...” (Xerez 1983 [1534]).

El cronista presenta diversos argumentos que justifican la muerte del Inca. Por un lado se le presenta como cruel y sanguinario, pero también sostiene que causó muchas muertes, actitudes gracias a las cuales la imagen del gobernador quedaba, una vez más, como la del hombre justo con respecto a la de Atahualpa.

Por último, la crónica incluye algunos pasajes relacionados con el embarque de los españoles para Sevilla.

Antes de concluir, quisiera anotar que ya Franklin Pease (1995a) había señalado que Oviedo copió la carta dirigida “A los magníficos señores los señores oydo-

6 En base a las anotaciones de Modesto Bargalló (1955), Paloma Carcedo (1999) sostiene que Francisco Xerez, secretario de Pizarro, describió detalladamente las riquezas que fueron llevadas, entre las cuales figuraban tejones de oro y barras de plata. Muchas de estas piezas ciertamente provenían del rescate del Inca, no obstante que el acta de Pedro Sancho (junio de 1533) no concuerda con los objetos llegados a la casa de Contratación de Sevilla. El segundo navío llegó a España un año más tarde; además de pesos de oro y marcos de plata se mencionan vasijas de oro y plata, cántaros y hasta un ídolo.

res de la Audiencia Real de Su Magestad que residen en la ciudad de Sancto Domingo" (1533), además de otros textos como el de Diego de Molina y, por qué no, también el de Francisco Xerez. Lamentablemente aún no estamos seguros de esto, pero no lo descartamos porque muchos de los datos registrados por los primeros cronistas fueron repetidos en etapas posteriores. Sin ánimo de refutar cualquier hipótesis, es importante señalar que entre los manuscritos de la biblioteca de Felipe II (inventariada en 1567) figuraban "las comparaciones de Gonzalo Fernandez de Oviedo", alcalde de la isla de Santo Domingo, encuadradas en pergamino y, como indica Dadson (1994), un borrador de lo que sería su gran obra, *La historia general de las Indias*. No está demás recordar que la biblioteca del cronista, a la que Dadson se refiere, incluía textos que seguramente le permitieron elaborar gran parte de sus materiales sobre las Indias. En ellos se aprecian elementos propios de la literatura del siglo XVI, en la cual era común la permanente interacción entre lo real y lo imaginario, siendo el tema de la conquista de los Andes particularmente preferida. En muchas de estas narraciones abundaban la imaginación y las comparaciones con el modelo europeo que les era familiar, o con los esquemas que la literatura de época les inspiraba.

Bibliografía

Fuentes impresas

Calancha 1974-81.

Murúa 1987 [1616].

Ramos Gavilán 1988 [1621].

Xerez 1983 [1534].

Fuentes secundarias

Agurto Calvo 1987.

Bargalló 1955.

Busto 2000, I.

Carcedo 1999.

Castelli 1998.

Dadson 1994.

Gasparini y Margolies 1977.

Morris 1999.

Pease G.Y. 1972, 1995a, 1999a.

Porras Barrenechea 1933.

Rostworowski 1999b.

Rowe 1944.

Wedin 1966.

De la autodefensa a la autodeterminación: Las Casas ante el alzamiento de los incas

EN MAYO DE 1536, el Inca Manco II, no pudiendo soportar ya las crueldades y tratamientos desdeñosos e inhumanos de los conquistadores capitaneados por Francisco Pizarro, a quienes había recibido como aliados para derrotar a los incas quiteños, salió del Cuzco, capital del Tahuantinsuyo, y arrojó el guante a los españoles que intentaban establecer su hegemonía en los Andes, en la recién fundada Ciudad de los Reyes. Esta lucha antiespañola, que comenzó con el cerco del Cuzco por parte de las tropas de Manco II, fue continuada aun después de que fuera asesinado el líder a mediados de 1544, por Sayri Túpac, Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru. Este último fue capturado en Vilcabamba y ajusticiado en el Cuzco en septiembre de 1572 por el virrey Francisco de Toledo (Hemming 1982a; Guillén Guillén 1994). Ello significó el derrumbe del imperio de los incas en el sentido militar.

Es en un texto poco conocido hasta ahora, que Las Casas se refirió por vez primera al alzamiento de la elite incaica atrincherada en Vilcabamba en contra de la dominación española; dicho texto habría de ser publicado diez años después en Sevilla, con unas modificaciones y añadiduras, bajo el título de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Esto es, a principios de 1542, el padre dominico escribe que pocos días ha —quiere decir en noviembre de 1539— que los españoles mataron a Cura Ocllo, hermana y coya de Manco II —según él, “Elingue”— en Yucay, sólo para causar dolor a su marido (2000: 510-11).

Es bien sabido que Las Casas nunca había estado en los Andes y que jamás volvió a pisar las tierras de las Indias después de su regreso a España en 1547, pero a sus manos llegaron sin cesar cartas o relaciones de los misioneros que se dedicaban a la obra evangelizadora en los Andes, por lo que pudo enterarse con relativa exactitud de su situación real (Hanke y Giménez Fernández 1954: Docs. 248-464; Fabié 1879: Apéndice XX, 165-206; Pérez Fernández 1988: 264-70, 293-301). Sus principales informantes fueron dominicos como Domingo de Santo Tomás, Tomás de San Martín y Gil González de San Nicolás, y los franciscanos Juan Cristóbal de Rabaneda y Antonio de Carvajal, entre otros (Giménez Fernández 1948-50: 343-47, 375-76).

Hacia 1553, el padre sevillano escribió una carta al obispo de Charcas, Tomás de San Martín; se trata de un documento que redactó para contestar a una duda planteada dos veces por el obispo sobre si el encomendero recién fallecido, Lope de Mendieta, tenía obligación de hacer la restitución a los indios (1958a: 425-29; véase Lohmann Villena 1966b). Como bien lo demuestra el ejemplo de Mendieta, la década de 1550 fue una época en la cual el final de la vida llegaba para los conquistadores. Ello quiere decir que el problema de la obligación de la restitución llegó a preocuparles mucho, ya que de acuerdo con la doctrina lascasiana, los religiosos podían exigirles el cumplimiento de dicha obligación antes de administrarles la extremaunción.

Las Casas había escrito un tratado titulado *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores* (el llamado *Confesionario*), que imprimió en Sevilla en 1552. Eso irritó tanto a Fr. Toribio de Motolinía, uno de los famosos “doce apóstoles” de México, que envió una carta a Carlos V en 1555, en la que se refería a Las Casas llamándole “un hombre tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, en habito de religión tan desasosegado, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo” (Pérez Fernández 1989: 115). Como bien adivinó Motolinía, los religiosos de hecho se sentían intranquilos al administrar el sacramento de la confesión a los españoles. Es decir, los misioneros dominicos del Perú tenían ciertas dudas al aplicar los principios lascasianos sobre la obligación de restitución que debían cumplir los españoles. Todo esto motivó a Las Casas a escribir un tratado en sus últimos años (1564), titulado el *Tratado de las doce dudas* (en adelante lo abreviaremos como *Doce Dudas*). Allí contestaba tajantemente que todos los españoles que tuviesen alguna relación con la ganancia adquirida en la conquista del Perú, estaban obligados a restituir lo robado a los indios para que su confesión pudiera ser oída antes de recibir la extremaunción. Y en la undécima duda, que se refiere al verdadero señor del Perú, Las Casas trató con minuciosidad el alzamiento de los Incas.

Antes de entrar en el tema, quisiéramos señalar dos hechos muy importantes para comprender la transformación ideológica que Las Casas tuvo en sus últimos años, con respecto a la dominación española en las Indias. El primero es que, como demostramos en otra ocasión (Sameda 1981), uno de los asuntos concretos referentes a las Indias que le llamaron mucho la atención después de la controversia con Juan Ginés de Sepúlveda, fue el problema de la perpetuidad de las encomiendas en el Perú, sobre todo después de 1559, cuando fue nombrado apoderado en la corte —junto con Fr. Domingo de Santo Tomás y Fr. Alonso Méndez, todos dominicos— por los *curacas* principales de la zona central del Perú para obstruir la perpetuidad.¹ Las Casas entonces intervino activamente en los asuntos peruanos.

El segundo hecho es que hacia mediados de la década de 1550 el padre sevillano inició la redacción de una obra, que posteriormente dividiría en dos libros, la *Historia de las Indias* y la *Apologetica historia sumaria*, con un fuerte pesimismo sobre

1 El documento fue publicado por Hanke (1941: 204-208) con el título de “Poder legal dado por indios peruanos al fray Bartolomé de Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás. 19 de julio de 1559”. Fue sobre todo en la década de 1550 que Las Casas recibió poderes de diversos grupos de indios:

23 de enero de 1554: de los indios de Chimalhuacán.
2 de mayo de 1556: poder de los indios de México.

la reforma de la política indiana de la corona y la realidad de las Indias. Podemos percibir este pesimismo con claridad en su carta a Fr. Bartolomé Carranza de Miranda, fechada en agosto de 1555. En esta carta, que es tan larga que él mismo la denominó “parvus libellus”, Las Casas acusó con mucha vehemencia al príncipe Felipe por su decisión de permitir la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. Como señalan Wagner y Parish (1967: 284), la carta es una de las más abiertas o atrevidas de Las Casas. En ella declara que:

“Ha sesenta años y uno más que se roban y tiranizan y asuelan aquellas inocentes gentes, y cuarenta que reina el Emperador en Castilla, y nunca las ha remediado sino a remiendos, después que yo vine a desencantar lo que tenían los tiranos...” (1958a: 431a).

De manera que el blanco de sus flechas iba cambiando de los conquistadores o pobladores españoles llamados “cristianos”, al soberano cristiano de España.

Teniendo esto en cuenta, veamos a continuación cómo trata nuestro padre el alzamiento de los incas, y qué conclusión saca de esa resistencia indígena contra la dominación española. Las Casas había intervenido, directa o indirectamente, por lo menos en dos grandes levantamientos indígenas: uno fue el del cacique Enriquillo —según el padre dominico, “Enrique”— en la isla Española que duró desde 1519 hasta 1534 (Mira Caballos 1997: 316-29), y el otro, la llamada guerra de Mixtón (1540-42), provocada por las crueldades inhumanas de la conquista de la Nueva Galicia (Nueva España) por parte de Nuño de Guzman, y que fue encabezada por el cacique caxcán de Nochistlán-Jalisco, Francisco Tenamaztle (Portillo y Weber 1975; Powell 1974).

En cuanto al primero, el padre dominico lo menciona en su carta al Consejo de las Indias del 30 de abril de 1534, donde enfatizó su propio protagonismo por haberle convencido con éxito, y por el modo pacífico en que obedeció al monarca de España (1958a: 56-59). El levantamiento de Enriquillo abrió el camino a Las Casas para que reapareciera de nuevo en el mundo agitado de la conquista y la colonización españolas, tras unos diez años de vida monástica de estudios y meditación en el convento de Santo Domingo, a fin de luchar por la justicia en favor de los indios y apelar por la evangelización pacífica. Unos veinte años más tarde, Las Casas, en su magna obra titulada *Historia de las Indias*, trata más detalladamente el levantamiento en cuestión (Lib. III, Caps. CXXV-CXXVIII), sosteniendo que:

“...nunca hubo en esta isla jamás justicia, ni jamás se hizo en desagrar a los indios vecinos y moradores della, y, dondequiera que faltaba justicia se la puede hacer a sí mismo el opreso y agraviado” (1965a: 262).

Nuestro religioso toma por justa guerra al alzamiento de Enriquillo porque, según él, el cacique tenía derecho a vengarse y castigar las injusticias, daños, muertes y usurpación de las tierras que recibió y recibieron sus gentes de los españoles. Esta

1556: de los indígenas de Río Hacha.

26 de febrero de 1566: de los indios de Lima.

En base a este hecho, Galmés sostiene que la actividad de Las Casas como procurador de los nativos fue en aumento (1982: 214).

guerra para “los perseguir, destruir e punir e asolar como a capitales hostes y enemigos”, no era una guerra propiamente dicha, sino “la defensión natural” (1965a: 262). Así, Las Casas sostiene que los indios, es decir, los injustamente oprimidos, pueden con justicia hacer la guerra a los opresores españoles de acuerdo con el derecho de autodefensa, y obligarles a expiar sus inauditos crímenes por las armas.

Aquí es de señalar que fue hacia mediados de la década de 1550 que Las Casas describió y explicó por primera vez con viveza y con todo detalle el desarrollo del levantamiento de Enriquillo, cosa que está comprobada por el hecho de que en la *Brevísima relación*, impresa en 1552, no podemos hallar ni una descripción de él. En este contexto hay un punto que no podemos pasar por alto. Hacia la misma época, o mejor dicho en 1555, fue presentada una memoria al Consejo de Indias, en la que el autor decía:

“...viendo que (los españoles) inhumanamente, a los nueve caciques juntos, sin justicia... habían ahorcado, y muchos e innumerables de mis vasallos habían perecido, no quedando dellos de todos los vecinos de aquel reino una de ciento partes, no habiendo justicia ni remedio de haberla, ni persona a quien nos quejar, y a quien pedirla, porque todos eran y son nuestros enemigos y capitales, porque todos nos roban y afligían y oprimían y tiranizaban... acordé también huir con la poca gente que me quedaba, por salvar a ellos y a mí, como de ley natural obligado... Y este huir, y esta natural defensa... hallan y han llamado siempre los españoles, usando mal de la propiedad de los vocablos, en todas las Indias, contra el Rey levantarse” (León-Portilla 1995: 142-43).

A primera vista, parece que el autor no es español sino un indio de alta categoría, pero juzgando por el estilo del texto y la capacidad de la composición castellana, sin duda alguna que el redactor no es su autor. De hecho, se considera que éste fue Francisco Tenamaztle, líder de la guerra de Mixtón, y el redactor el P. Las Casas. Es verdad que nuestro dominico tuvo oportunidad de conocerle personalmente hacia 1553, en Valladolid,² cuando comenzaba a escribir de nuevo una obra sobre la historia y la civilización de las Indias.

Es seguro que Las Casas obtuvo ciertas noticias sobre el levantamiento de los indios al norte de la Nueva España, levantamiento que provocó una gran intranquilidad entre las altas autoridades coloniales, porque lo describió brevemente en la *Brevísima relación*:

“... con las injusticias y agravios de otros modernos tiranos que por allí pasaron para destruir, que ellos llaman descubrir, se juntaron muchos indios, haciéndose fuertes en ciertos peñones, en los cuales agora de nuevo ha hecho en ellos tan grandes crueldades...” (2000: 452-53).

Y enterándose directamente por boca de Tenamaztle de las causas del levantamiento de los indios y las peticiones del cacique —el regreso a su tierra natal y la

2 Francisco de Tenamaztle había sido preso y deportado de la Nueva España para ser transportado como prisionero a la Península. Llegó a Valladolid en algún momento después de 1552. Según el testimonio de Tenamaztle, después de nueve años de vida como fugitivo, a los que se vio forzado por el fracaso del levantamiento, se dirigió voluntariamente a la autoridad eclesiástica de la ciudad de México para así recuperar su vida pacífica en Nueva Galicia, su tierra natal (León Portilla 1995).

derogación de la encomienda—, Las Casas se ofreció como su colaborador para luchar en la corte en favor de los indios oprimidos, y “redactó lo que expresó y suscribió Tenamaztle” (León-Portilla 1995: 123). Gracias a León-Portilla podemos leer la memoria que el cacique presentó ante el Consejo de Indias el 1 de julio de 1555, y unos documentos referentes al proceso promovido por él sobre su destierro.³ Aunque el investigador mexicano conjetura que el documento es un trabajo colectivo de ambos luchadores, no sería exagerado decir que el verdadero autor de la memoria no es más que el mismo Las Casas, porque la concepción sobre la defensa natural de los indios que vemos en ella coincide perfectamente con la que expuso el padre dominico al describir el alzamiento de Enriquillo.⁴ Esto insinúa que Las Casas describió dicho alzamiento poco después de empezar la lucha por la justicia en favor de Tenamaztle en la corte. Entonces, para Las Casas, Enriquillo y Tenamaztle son los líderes del mismo movimiento cuyo objetivo principal consiste en pedir justicia al Rey.

Así, el dominico sevillano ve las causas del “levantamiento” de los indios del todo justas y, a diferencia de sus contemporáneos, no lo considera una “rebelión” en el sentido estricto, sino un acto legítimo basado en el derecho de autodefensa —en palabras de Las Casas, una “defensión natural” —, ya que no pensaban ni intentaban negar el derecho de dominio del rey sobre las Indias. De hecho, Tenamaztle declara en un escrito posterior que:

“... a Vuestra Alteza humildemente suplico me haga justicia mandándome restituir a mi tierra y patria natural... haciendo como hice pleito homenaje de siempre guardar obediencia y servicio a los reyes de Castilla como señores universales y de trabajar de traer a su servicio todos los indios que pudiere...” (León-Portilla 1995: 176).

Hasta aquí hemos visto la posición ideológica de Las Casas ante dos levantamientos indígenas que estallaron en la primera mitad del siglo XVI; veamos ahora su opinión sobre el alzamiento de los incas que seguía perturbando a las autorida-

3 · Además de la memoria en cuestión, que fuera publicada por primera vez por Hanke (1941: 196-203), como académico indigenista, León Portilla sacó a la luz unos documentos valiosos e interesantes, en la convicción de un compromiso con la causa de la natural defensa de los indios que durante medio milenio han sobrevivido sometidos, privados de lo que era suyo, desde sus tierras hasta de sus creencias, marginados, ellos, sus lenguas y sus vidas (1995: 20).

4 · En su *Historia de las Indias* (Lib. III, Cap. CXXV), Las Casas dice que “[Enrique] determinó de no ir a servir más a su enemigo, ni enviarle indio suyo, y por consiguiente, en su tierra se defender; y esto llamaron los españoles y llaman hoy alzarse y ser rebelde Enrique, y rebeldes y alzados los indios, que con verdad hablando, no es otra cosa que huir de sus crueles enemigos, que los matan y consumen, como huye la vaca y buey de la carnicería...” (1965a: 261). Por su parte, en la *Memoria* se lee lo siguiente: “...Ahorcaron [Juan de Oñate y Cristóbal de Oñate y Miguel de Ibarra] nueve principales señores, otros deudos míos, nobles y vasallos principales por que por las vejaciones y azotes y palos, y otros diversos malos y crueles y no sufribles malos tratamientos que recibían los comunes vecinos indios, no pudiendo mas sufrir tanta impiedad y maldad, hufanse a los montes, como naturalmente se huye el buey manso de la carnicería... Juzgue Vuestra Alteza... como jueces rectísimos, quién de las naciones aunque carezcan de Fe de Christo, ni otra ley divina ni humana, sino enseñada por sola razón natural y qué especie de bestias hobera entre las criaturas irracionales a quien no fuera lícito y justísimo el tal huir, y la tal defensa, y el tal levantamiento como ellos lo quieren llamar” (León Portilla 1995: 142-43).

des coloniales del Perú. Hacia finales de la década de 1550, Las Casas llegó a tener muchas informaciones sobre el movimiento de los incas en contra de la dominación española, y lo trató concretamente en las *Doce Dudas*.⁵

Las Casas dice que el Inca Tito (Titu Cusi Yupanqui) es adorado y acatado como señor natural del reino del Perú, considerandolo legítimo sucesor de Guaynacapac (Huayna Cápac), e informa que muchos nietos de este último huyeron a las montañas de los Andes por temor a la tiranía de los españoles. Luego menciona que desde hacía dos años el Inca Titu estaba atrincherado en Vilcabamba; éste había hecho saber al provisor del Cuzco (Esteban de Villarón) su deseo de salir de allí y convertirse al cristianismo, pidiéndole al provisor que en su nombre intentase negociar con el virrey el trato que habría de recibir después de su rendición voluntaria (1958a: 484b). Nuestro padre describe entonces una duda que tuvieron los dominicos del Perú, la cual es como sigue:

“si está obligado el rey de España a sacar este inga llamado Tito de allí y dalle el reino del Perú, guardando para sí el señorío universal y supremo poder para coercelle y reprimille si se rebelase, o podrá con buena conciencia dejalle estar en los Andes como ahora está, privado de su señorío” (1958a: 489b).

Según Las Casas, había dos opiniones contrapuestas sobre esta duda: un grupo de dominicos subrayaba la necesidad de sacar al Inca de los Andes y se oponía firmemente a la restitución del señorío y el reino del Perú al Inca. En cambio, el otro insistía en que, con tal que el soberano de España reinase en los Andes como señor universal y superior al Inca, no había ningún inconveniente en sacar a éste de los Andes y devolverle el reino. Los misioneros del primer grupo argumentaban que, de devolverse el señorío, el Inca se levantaría con toda su gente contra los españoles y obstaculizaría la obra evangelizadora y la conversión de los indios. El segundo grupo refutaba estas dos objeciones: en cuanto a la primera, decían que no habría posibilidad alguna de un levantamiento e insistían en que, si acaso se sublevaran los indios con el Inca, no sería tan difícil sofocarlos porque ya vivían en el Perú más de seis mil españoles. Y a la segunda razón replicaban que de convertirse el Inca al cristianismo, los indios, que son de índole muy obediente, querrían hacerse cristianos libremente, imitando a su señor (1958a: 484b-85a).

Es de notar que ambos grupos de misioneros coincidían en no admitir que el Inca siguiera encerrado en los montes, privado del señorío y sin convertirse; algo natural, teniendo en cuenta que su misión principal consistía en convertir a los indios “idólatras” a la “verdadera” religión. Por consiguiente, aunque tenían opiniones opuestas en torno a la restitución del señorío, todos coincidían en que era preciso sacar al Inca de Vilcabamba y convertirlo al cristianismo. El caso es que, aunque los misioneros admitían que al Inca se le había privado por la fuerza del señorío natural de los Andes, no llegaban a reflexionar sobre el significado de este

5 Coincidiendo con Giménez Fernández (1948-50: 368), Bataillon afirma que las *Doce dudas* es uno de los tratados más categóricos de Las Casas en favor de los derechos de los indios sobre sus patrias americanas, escrito en torno a la política gubernamental seguida con el Inca refugiado en los Andes de Vilcabamba (1965b: 260).

hecho trascendental y discutir la legitimidad de la dominación española en los Andes. Así se ponían cómodamente en una posición paternalista ante el alzamiento de los incas, admitiendo únicamente que su causa principal podía ser atribuida a la mala conducta de los conquistadores.

Veamos brevemente la respuesta de Las Casas, quien extrajo las tres conclusiones siguientes:

1) Para salvarse, el rey de España estaba obligado a sacar de los Andes a Titu Cusi por todos los medios posibles, llevarle a tierra de cristianos y convertirle junto con su gente al cristianismo.

2) Para salvarse, el rey debía restituírle al Inca el señorío y el reino del Perú.

3) El rey estaba obligado a hacer la guerra a los encomenderos que se sublevaran con motivo de la restitución del reino al señor natural, a fin de sacar a los indios de su tiranía y, de ser necesario, resignarse a la muerte (1958a: 531-34).

A juzgar por las dos primeras conclusiones, parecería que Las Casas estaba de acuerdo con el segundo grupo, pero la posición teórica sobre el señorío universal del rey era básicamente distinta entre nuestro dominico y dicho grupo. Es decir, Las Casas no dice que el rey de España tiene un señorío universal que sea incondicional y absolutamente superior al de los Incas. Aquí es de recordar que —antes en su *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, impreso en Sevilla en 1553— el padre dominico insistía en que, si el señor natural se convertía voluntariamente al cristianismo con su gente, el rey, basándose en la bula alejandrina de la donación, podía ejercitar la jurisdicción coercitiva (el señorío universal) sobre los indios (1965b: 1147). Sin embargo, hacia 1563 modificó dicha teoría. En su libro titulado *De thesauris in Peru*, Las Casas dijo que:

“... después de recibida la fe, [los indios] no están obligados a creer que el Papa pudo, con autoridad a él concedida por Dios, instituir a los reyes de España en príncipes universales de todo aquel orbe, sin culpa propia y en perjuicio de los reyes y magistrados naturales...” (1958b: 257).

En otras palabras, para Las Casas, el hecho de que los indios se conviertan en miembros de la cristiandad por su voluntad no quiere decir que deban acatar incondicionalmente el dominio de determinado príncipe cristiano, instituido por el Sumo Pontífice.

El apóstol de los indios, en su obra arriba citada, menciona once condiciones que el rey debería cumplir para que su superioridad como señor universal pudiera ser aceptada por los indios, y aun insistía en que, para que pudiera ejercitar legítimamente la jurisdicción coercitiva, debería firmarse un pacto político entre él y el señor natural —en este caso el Inca—, aún después de que su superioridad hubiese sido admitida voluntariamente por los indios (1958b: 269-71).

Es natural que, de acuerdo con esta tesis, Las Casas explique en las *Doce dudas*, la actitud que el monarca español debería tomar ante el Inca, que seguía resistiendo la dominación española. Es de notar que mientras en *De thesauris*, nuestro dominico menciona once condiciones que el rey estaba obligado a cumplir al ejercitar el derecho de la evangelización, único, según él, que el Sumo Pontífice otorgó a los monarcas españoles en la bula de donación, en las *Doce dudas* trata las medidas que tendría que llevar a cabo éste para con el Inca Titu Cusi, en el supuesto de que

dichas condiciones no fueran cumplidas del todo. En otras palabras, aquí partía de la premisa de que la actual dominación española en los Andes era ilegítima. Esa premisa la expuso en *De thesauris*, al escribir que:

“... Nuestros Reyes Católicos de las Españas se encuentran ahora en cuanto al dominio y jurisdicción actual o al ejercicio de su regia potestad sobre aquel mundo de las Indias, en aquel estado en que se encontraba cuando en Roma promulgó el Sumo Pontífice la institución a su favor con respecto a aquel mundo” (1958b: 317-19).

Veamos a continuación las medidas concretas que Las Casas propone en “la orden que se debe tener en sacar al Inga, rey del Perú, de los Andes adonde está”. En primer lugar, señala que el provisor del Cuzco y algunos de los religiosos más prudentes y sabios de la lengua vernácula debían ir a ver al Inca Titu Cusi con algunos regalos y la carta del rey; ellos le harían saber que el monarca se dolía mucho de las crueldades de los españoles, sus vasallos, además de prometerle a él y a los suyos darles la seguridad y la libertad, y concederles tierras dignas de su calidad. Si el Inca saliese pacíficamente de los Andes, Las Casas, de acuerdo con su propia opinión expuesta en su *De único modo de atraer...*, insiste en que los religiosos tienen que predicarle la doctrina cristiana sin prisa y con mucho amor (1958a: 534a). Ésta es la obligación que el rey debía cumplir por la policitación con el Sumo Pontífice.

Además, Las Casas sostenía que, para que el rey pudiese ejercitar con legitimidad la jurisdicción universal en el Perú una vez aplicadas dichas medidas, debían asimismo cumplirse dos condiciones: una, que si la Fe cristiana era recibida voluntariamente, los predicadores debían persuadir a Titu y los suyos que aceptaran y admitiesen que el monarca español reinase como señor supremo de los indios, según la bula de donación —lo que Las Casas llamaba la “promoción apostólica”—; la otra condición era que si tal promoción era aceptada por el Inca Titu, debía concertarse un pacto político entre éste y Felipe II para la buena gobernación del reino del Perú (1958a: 534a-b).

En lo que respecta al primer requisito, Las Casas afirma que los misioneros debían avisar a Titu y su gente que “está en su mano consentir o no consentir” (1958b: 530b) la promoción e institución que el Sumo Pontífice hizo a los reyes de España en 1493. De este modo, Las Casas pone más énfasis en la libre voluntad de los indígenas en lo que respecta al dominio político, que en la bula alejandrina. De modo que en sus últimos años llegó a dar mucha importancia a la libre decisión de los indios, no sólo en el campo espiritual (conversión) sino también en el temporal (dominación). Esta posición la podemos ver cuando refutó la tesis de que la dominación incaica en los Andes era tiránica y que los Incas no eran legítimos señores naturales, sino tiranos crueles.

En la última parte de la duodécima duda, Las Casas afirma lo siguiente:

“Cerca de esta materia es de notar otro punto, y es que Guainacápac, abuelo de este Tito, fue legítimo rey de algunas partes del Perú, de las cuales fueron reyes sus antepasados. Mas algunas provincias las sujetó el dicho Guainacápac y las hizo tributarios sin causa, así como los españoles han sujetado todo el Perú y héchole tributario sin causa” (1958a: 485a).

hecho trascendental y discutir la legitimidad de la dominación española en los Andes. Así se ponían cómodamente en una posición paternalista ante el alzamiento de los incas, admitiendo únicamente que su causa principal podía ser atribuida a la mala conducta de los conquistadores.

Veamos brevemente la respuesta de Las Casas, quien extrajo las tres conclusiones siguientes:

1) Para salvarse, el rey de España estaba obligado a sacar de los Andes a Titu Cusi por todos los medios posibles, llevarle a tierra de cristianos y convertirlo junto con su gente al cristianismo.

2) Para salvarse, el rey debía restituírle al Inca el señorío y el reino del Perú.

3) El rey estaba obligado a hacer la guerra a los encomenderos que se sublevaran con motivo de la restitución del reino al señor natural, a fin de sacar a los indios de su tiranía y, de ser necesario, resignarse a la muerte (1958a: 531-34).

A juzgar por las dos primeras conclusiones, parecería que Las Casas estaba de acuerdo con el segundo grupo, pero la posición teórica sobre el señorío universal del rey era básicamente distinta entre nuestro dominico y dicho grupo. Es decir, Las Casas no dice que el rey de España tiene un señorío universal que sea incondicional y absolutamente superior al de los Incas. Aquí es de recordar que —antes en su *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, impreso en Sevilla en 1553— el padre dominico insistía en que, si el señor natural se convertía voluntariamente al cristianismo con su gente, el rey, basándose en la bula alejandrina de la donación, podía ejercitar la jurisdicción coercitiva (el señorío universal) sobre los indios (1965b: 1147). Sin embargo, hacia 1563 modificó dicha teoría. En su libro titulado *De thesauris in Peru*, Las Casas dijo que:

“... después de recibida la fe, [los indios] no están obligados a creer que el Papa pudo, con autoridad a él concedida por Dios, instituir a los reyes de España en príncipes universales de todo aquel orbe, sin culpa propia y en perjuicio de los reyes y magistrados naturales...” (1958b: 257).

En otras palabras, para Las Casas, el hecho de que los indios se conviertan en miembros de la cristiandad por su voluntad no quiere decir que deban acatar incondicionalmente el dominio de determinado príncipe cristiano, instituido por el Sumo Pontífice.

El apóstol de los indios, en su obra arriba citada, menciona once condiciones que el rey debería cumplir para que su superioridad como señor universal pudiera ser aceptada por los indios, y aun insistía en que, para que pudiera ejercitar legítimamente la jurisdicción coercitiva, debería firmarse un pacto político entre él y el señor natural —en este caso el Inca—, aún después de que su superioridad hubiese sido admitida voluntariamente por los indios (1958b: 269-71).

Es natural que, de acuerdo con esta tesis, Las Casas explique en las *Doce dudas*, la actitud que el monarca español debería tomar ante el Inca, que seguía resistiendo la dominación española. Es de notar que mientras en *De thesauris*, nuestro dominico menciona once condiciones que el rey estaba obligado a cumplir al ejercitar el derecho de la evangelización, único, según él, que el Sumo Pontífice otorgó a los monarcas españoles en la bula de donación, en las *Doce dudas* trata las medidas que tendría que llevar a cabo éste para con el Inca Titu Cusi, en el supuesto de que

dichas condiciones no fueran cumplidas del todo. En otras palabras, aquí partía de la premisa de que la actual dominación española en los Andes era ilegítima. Esa premisa la expuso en *De thesauris*, al escribir que:

“... Nuestros Reyes Católicos de las Españas se encuentran ahora en cuanto al dominio y jurisdicción actual o al ejercicio de su regia potestad sobre aquel mundo de las Indias, en aquel estado en que se encontraba cuando en Roma promulgó el Sumo Pontífice la institución a su favor con respecto a aquel mundo” (1958b: 317-19).

Veamos a continuación las medidas concretas que Las Casas propone en “la orden que se debe tener en sacar al Inca, rey del Perú, de los Andes adonde está”. En primer lugar, señala que el provisor del Cuzco y algunos de los religiosos más prudentes y sabios de la lengua vernácula debían ir a ver al Inca Titu Cusi con algunos regalos y la carta del rey; ellos le harían saber que el monarca se dolía mucho de las crueldades de los españoles, sus vasallos, además de prometerle a él y a los suyos darles la seguridad y la libertad, y concederles tierras dignas de su calidad. Si el Inca saliese pacíficamente de los Andes, Las Casas, de acuerdo con su propia opinión expuesta en su *De único modo de atraer...*, insiste en que los religiosos tienen que predicarle la doctrina cristiana sin prisa y con mucho amor (1958a: 534a). Ésta es la obligación que el rey debía cumplir por la policitación con el Sumo Pontífice.

Además, Las Casas sostenía que, para que el rey pudiese ejercitar con legitimidad la jurisdicción universal en el Perú una vez aplicadas dichas medidas, debían asimismo cumplirse dos condiciones: una, que si la Fe cristiana era recibida voluntariamente, los predicadores debían persuadir a Titu y los suyos que aceptaran y admitiesen que el monarca español reinase como señor supremo de los indios, según la bula de donación —lo que Las Casas llamaba la “promoción apostólica”—; la otra condición era que si tal promoción era aceptada por el Inca Titu, debía concertarse un pacto político entre éste y Felipe II para la buena gobernación del reino del Perú (1958a: 534a-b).

En lo que respecta al primer requisito, Las Casas afirma que los misioneros debían avisar a Titu y su gente que “está en su mano consentir o no consentir” (1958b: 530b) la promoción e institución que el Sumo Pontífice hizo a los reyes de España en 1493. De este modo, Las Casas pone más énfasis en la libre voluntad de los indígenas en lo que respecta al dominio político, que en la bula alejandrina. De modo que en sus últimos años llegó a dar mucha importancia a la libre decisión de los indios, no sólo en el campo espiritual (conversión) sino también en el temporal (dominación). Esta posición la podemos ver cuando refutó la tesis de que la dominación incaica en los Andes era tiránica y que los Incas no eran legítimos señores naturales, sino tiranos crueles.

En la última parte de la duodécima duda, Las Casas afirma lo siguiente:

“Cerca de esta materia es de notar otro punto, y es que Guainacápac, abuelo de este Tito, fue legítimo rey de algunas partes del Perú, de las cuales fueron reyes sus antepasados. Mas algunas provincias las sujetó el dicho Guainacápac y las hizo tributarios sin causa, así como los españoles han sujetado todo el Perú y héchole tributario sin causa” (1958a: 485a).

Como es bien sabido, después del fallecimiento de Las Casas, la tesis de la tiranía incaica fue profusamente difundida para legitimar la conquista y dominación española de los Andes, sobre todo durante el gobierno del virrey Toledo (Hanke 1949: 256-74; Gutiérrez 1989: 55-105). Las Casas denuncia esta tesis de modo sumamente categórico al afirmar que si Huayna Cápac era un tirano por haberse enseñoreado de algunas provincias por la fuerza, entonces "...muy mayores tiranos somos nosotros, por habernos enseñoreado de todas aquellas Indias" (1958a: 529b). Además insistió en que si bien Huayna Cápac era un tirano, no había ningún señor que tuviese una jurisdicción que le permitiese castigarlo por ello (1958a: 529b). Esto no quiere decir que Las Casas creyera que debían quedarse indiferentes ante la tiranía que el soberano ejercía sobre sus vasallos.

Aquí es conveniente recordar que Vitoria, el fundador del derecho internacional "cristiano", decía en el quinto título de la guerra justa que si el soberano ejerce la tiranía, se puede con legitimidad hacerle la guerra para salvar a los inocentes de una muerte injusta, como los sacrificios humanos (1960: 720-21). En su *Tratado comprobatorio del imperio soberano...*, Las Casas también afirma que por derecho natural y divino, todos los hombres del mundo tienen el deber de salvar a los inocentes que son maltratados o están agobiados por la violencia y la tiranía (1965b: 1015).

Sin embargo y a diferencia de Vitoria, que intentaba sentar las bases jurídicas del orden mundial recién establecido y centralizado en la Europa cristiana, nuestro dominico plantea una duda sobre la posibilidad de comprobar la tiranía de los Incas. En las *Doce dudas* declaró que:

"dado que Guainacápac fuera tirano, lo que podían hacer los españoles y cualesquier rey, era hacelle restituir, sacalle de su poder los que injustamente tuviese opresos y ponerles en libertad con el reino o provincia que dél queja tenía... Empero ningún rey le podía castigar, por falta de jurisdicción, por ser el Guainacápac rey que no reconocía superior" (1958a: 530a).

Esto quiere decir que para Las Casas, no se le podía quitar su señorío natural al Inca aun en el caso de que fuera un tirano. Aquí podemos ver la diferencia que había entre las doctrinas vitoriana y lascasiana en lo que respecta a la jurisdicción coercitiva del soberano cristiano. Las Casas concedía mucha importancia a la necesidad de investigar si la opresión era cierta o no, antes de recurrir a un acto para salvar a los presuntos opresos de la tiranía. En contra de Vitoria, quien pensaba que el quinto título de la guerra justa no perdía su eficacia jurídica incluso si los indios tiranizados u oprimidos sin causa alguna no solicitaban socorro a los españoles (1960: 721), nuestro padre afirma en su *Doce dudas* que, si el rey intenta intervenir en los asuntos de otro reino sobre el que no tiene jurisdicción alguna, le es necesario e indispensable saber bien la voluntad de sus habitantes (1958a: 530a). Así, Las Casas estimaba en mucho la libre voluntad de los habitantes y pensaba que de ella dependía acudir en su ayuda o no. Por eso, concretando aún más el problema, nuestro padre llegó a decir que "... como quiera que fuera, eran obligados los españoles a ofrle sus descargos a él o a sus herederos que eran vivos, antes que procedieran a ningún otro acto" (1958a: 530a). Por último, nuestro padre menciona el contenido del pacto o contrato político que se habría de concertar en-

tre Felipe II y el Inca Titu, encareciendo aún más la obligación que pesaría sobre el monarca español, que la que debía cumplir el Inca.

En esta forma, al tratar del modo de sacar al Inca Titu de los Andes, Las Casas hizo mucho caso de la libre voluntad del pueblo, no sólo para su conversión sino también para que el rey de España pudiera reinar con justicia en el Perú como soberano supremo. El defensor de los indios proponía así una nueva teoría política cristiana, basada principalmente en el derecho del pueblo a la autodeterminación. Al referirse a los dos levantamientos arriba citados, Las Casas no dijo nada de este derecho porque de hecho ambos caciques, Enriquillo y Tenamaztle, eran señores convertidos al cristianismo. Por ello, teóricamente, la finalidad de sus alzamientos no era negar el señorío universal del rey, sino más bien pedirle justicia para sus vasallos, los indios, resistiéndose por las armas a las crueldades y barbaridades que los conquistadores o pobladores españoles cometían: la justa guerra de autodefensa.

Pero el Inca Titu seguía reinando como señor legítimo de los Andes, adorando el Sol sin convertirse, lo que significaba, según el modo de pensar de Las Casas, que Felipe II y el Inca eran soberanos igualmente independientes en cada reino, y que de hecho y de derecho, el alzamiento de este último era un acto justo porque su soberanía había sido violada sin causa alguna por los conquistadores, vasallos del rey español. Por eso mismo subrayaba la restitución del señorío y del reino al Inca, obligación que pesaba sobre el rey de España, y encarecía el respeto por la autodeterminación del pueblo para así establecer legítimamente la nueva y debida relación política entre ambos soberanos.⁶

A pesar de ello, Las Casas, bien enterado de la realidad de las Indias, reconocía con claridad que los encomenderos peruanos se sublevarían si el rey llevaba a cabo debidamente tal obligación, y que ello provocaría gran daño a los indios andinos. Al igual que todos, él sabía que los encomenderos se habían rebelado bajo el mando de Gonzalo Pizarro contra la política rigurosa de la corona sobre la encomienda, es decir contra la promulgación de las llamadas Leyes Nuevas de 1543, y que luego volvieron a sublevarse con Francisco Hernández Girón. Entonces, ¿por qué se atrevía a exigirle al rey que cumpliera tal obligación a sabiendas de eso? Para entender su verdadera intención tenemos que recordar que Las Casas sostuvo, en su tercera conclusión, que para su salvación eterna el rey debía salvar también a los indios de la tiranía de los encomenderos españoles, aun con riesgo de muerte. Su intención principal no era salvar a los indios de una tiranía que seguía siendo insostenible, sino exigirle al rey que para salvarse cumpliera con la restitución. Por eso, en la primera y la segunda conclusión, Las Casas sostuvo repetidas veces que el rey "es obligado de necesidad de salvarse, a restituir...". En otras palabras, Felipe II debía cumplir con esta obligación para salvarse, no como uno de los bautizados⁷ sino

6 Marcus trata este tema desde el punto de vista del derecho de guerra y sostiene que a diferencia de Vitoria, Las Casas teóricamente reconocía a los indios del Perú el derecho de guerra justa en contra de los españoles hasta el día del Juicio Final (1985: 89). Por su parte, Queraltó-Moreno analiza la doctrina lascasiana de la autodeterminación, expuesta en *De thesauris* y las *Doce dudas*, como una idea política y la considera precursora del moderno liberalismo político (1976: 225-43).

7 Fr. Domingo de Santo Tomás denomina "bautizados" a los españoles en el Perú, diciendo que "por no mentir ni les oso dezir cristianos" (Lissón Chávez 1943-56. T. I, Doc. 52: 192).

como verdadero soberano cristiano. Las medidas que él proponía para sacar al Inca de los Andes eran las que el rey debía llevar a cabo a toda costa pues no había hecho caso de la realización de la voluntad divina, que era edificar una nueva cristiandad en las Indias, llena de amor, paz y justicia. Por eso, las medidas que proponía no le servían en nada al rey para justificar su dominio de los Andes, sino que eran más bien para expiar su crimen, ya que según el dominico, él era un cómplice implícito de los crímenes cometidos en los Andes por los españoles (1958b: 371).

Como vemos, aunque estaba convencido de que su propuesta era absolutamente irrealizable, Las Casas sostuvo que un nuevo acto basado en la libre voluntad, es decir, en la autodeterminación del pueblo andino —concertar un pacto o contrato—, era indispensable para que el rey de España pudiera reinar en los Andes como soberano supremo. Esto quiere decir que nuestro dominico captó muy perspicazmente la diferencia fundamental entre el alzamiento de los incas y los dos levantamientos indígenas encabezados por Enriquillo y Tenamaztle, y que modificó y profundizó el pensamiento político referente a la legitimidad del dominio español en las Indias, atribuyendo gran valor al derecho a la autodeterminación del pueblo. Por ello no sería exagerado decir que ante el alzamiento de los incas, Las Casas llegó a subrayar —mucho más que antes— la importancia de este derecho. La realidad misma de las Indias y su propia experiencia como defensor de los oprimidos, siguieron forjando su personalidad e ideología en forma ininterrumpida, desde que en 1514 lanzase el movimiento indigenista del siglo XVI, hasta su muerte dos años después de escribir las *Doce dudas*, en 1566. Por eso mismo, la doctrina lascasiana sigue disfrutando de un valor universal sin perder nada de su actualidad.

Bibliografía

Fuentes impresas

Hanke 1941.
 Hanke y Giménez Fernández 1954.
 Las Casas 1958a, 1958b, 1965a, 1965b, II;
 2000.
 Lissón Chávez 1943-56.
 Vitoria 1960.

Fuentes secundarias

Bataillon 1965b.
 Fabié 1879.
 Galmés 1982.
 Giménez Fernández 1948-50.
 Guillén Guillén 1994.

Gutiérrez 1989.
 Hanke 1949.
 Hemming 1982a.
 León Portilla 1995.
 Lohmann Villena 1966b.
 Marcus 1985.
 Mira Caballos 1997.
 Pérez Fernández 1988, 1989.
 Portillo y Weber 1975.
 Powell 1974.
 Queraltó Moreno 1976.
 Someda 1981, 1984.
 Wagner y Parish 1967.

El cronista Juan Díez de Betanzos: ¿en Santo Domingo y en Cubagua?¹

*A la memoria del Dr. Franklin Pease,
quien generosamente guió los inicios de esta investigación*

EN 1987 SE PUBLICÓ, partiendo de un manuscrito completo, una nueva versión de la *Suma y narración de los Incas* de Juan Díez de Betanzos (1987 [ms. 1551b]).² Se continuaba así con la labor de Marcos Jiménez de la Espada, quien en 1880 publicó por primera vez la crónica, aunque a partir de un manuscrito incompleto.³ El valor del texto, escrito originalmente en 1551, radica en que constituye la primera narración histórica occidental sobre el imperio de los incas cuzqueños. Desafortunadamente, la nueva edición de la crónica resultó sumamente deficiente (Betanzos 1987 [ms 1551b]).⁴

En esta nota analizamos críticamente un importante detalle biográfico sobre el cronista Betanzos: el de su supuesta permanencia en el Caribe como escribano antes de pasar a los Andes. Esta hipótesis fue formulada por la editora María del Carmen Martín Rubio, quien la incluyó en su introducción a la edición de 1987.

- 1 El Dr. Franklin Pease fue nuestro asesor en la elaboración de la Memoria de Bachillerato en Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Domínguez 1992). Este texto es un desarrollo posterior, basado en una sección del primer capítulo de ese trabajo, posible gracias a la riqueza de los fondos latinoamericanos de la Biblioteca de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign (Estados Unidos).
- 2 El manuscrito completo de la *Suma y narración* se encuentra en la Biblioteca de la Fundación Bartolomé March, en Palma de Mallorca, y originalmente formó parte de la biblioteca del duque de Medinaceli (Martín Rubio 1987: XVII-XVIII).
- 3 Betanzos (1880 [ms. 1551a]), Jiménez de la Espada (1879 y 1880). El manuscrito incompleto de la *Suma y narración* forma parte de un códice de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Véase una descripción del códice manuscrito en Vargas Ugarte (1935, I: 327-28, 336). La descripción definitiva en Campos y Fernández de Sevilla (1993: 357-62).
- 4 Véanse los comentarios de Pease (1988a), Urbano (1989), Domínguez (1992 y 1998: 213, n. 12). También los de los traductores de la obra al inglés, Hamilton (1996: xii-xiii) y Buchanan (1996: xvi-xvii), quienes han cotejado la edición de 1987 con el manuscrito original.

Consideramos que la hipótesis es inexacta y equívoca pues, como veremos más adelante, esta errónea identificación ha dado origen a especulaciones sobre el pasado "caribeño" del cronista Betanzos.⁵

Juan Díez de Betanzos, ¿en Santo Domingo?

En el prólogo a su edición, Martín Rubio dedica algunas páginas a la biografía de Betanzos (1987: XI-XVI). Toma como base los estudios biográficos previos de Jiménez de la Espada (1880), el Padre Domingo Angulo (1924), Francisco Esteve Barba (1968) y Julián Santisteban Ochoa (1947). Sorprende, sin embargo, que no incluya los estudios de Raúl Porras (1962, 1986), mucho más originales y agudos que los de éstos dos últimos autores (Domínguez, en prensa). El punto a discutir aquí es la problemática identificación del cronista Betanzos con un homónimo Juan de Betanzos que fuera escribano en Santo Domingo hacia 1537-39. La editora se basa en dos documentos de la *Colección Torres de Mendoza* (Madrid, 1864, t. I: 560-65). Son dos cartas, la primera de julio de 1539, mientras que la segunda, que es *un resumen* de la carta original, es de diciembre del mismo año. La primera menciona a un "Juan de Betanzos de Valladolid, escribano, que ha dieciséis años que vino dejando en Valladolid mujer e hijos..." (citado en Martín Rubio 1987: XI).⁶ La segunda es el resumen de una carta del propio Juan de Betanzos, que nos lo presenta como "escribano de la Real Audiencia de Santo Domingo" (cit. en Martín Rubio 1987: XII).⁷

Si la identificación fuese correcta, significaría que el cronista habría llegado a América hacia 1523, siendo quizás ya escribano. Hay que señalar que el ejercicio del oficio y cargo de escribano era posible sólo con un nombramiento oficial, debido a las responsabilidades que conllevaba como notario y registrador de documentos legales.⁸ Además, para dejar en España "mujer e hijos" debería haber tenido por lo menos unos 25 o más años, con lo cual habría de haber nacido poco antes del

5 Por encontrarse al inicio de la edición completa de la Suma y narración, el estudio de Martín Rubio resulta sumamente influyente, arrastrando con sus inexactitudes a quienes se acercan confiadamente a la crónica con variados fines de estudio y análisis.

6 "Al emperador en su Real Consejo de Indias, el Licenciado Castañeda. De Santo Domingo, 25 de julio de 1539", Colección de documentos inéditos del Real Archivo de Indias relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América (Madrid 1864, I: 560-63); reproducido en Martín Rubio (1987: XXIII-XXIV).

En el índice de Schäfer (1946-47, II: 317) figura: "2.279 / 1539.VII.22. Sto. Domingo.- El Lic. Castañeda al Consejo de Indias: Refiere su comisión a Puerto Rico, Cubagua y Tierra Firme. Está enfermo 10 meses hace por una caída del caballo. Describe la situación geográfica de Cubagua y de la costa. Lic. Castañeda: I 1, 560-563".

7 El índice de Schäfer (1946-47, II: 322) registra: "2.309 / 1539.XII.1. Sto. Domingo.- Juan de Betanzos, Escrib. de la Audiencia, al Consejo de Indias: [Un capítulo] sobre los malos procedimientos del Lic. Castañeda, con quien fué como Escribano a Tierra Firme: I 1, 564s".

8 El problema de considerar al cronista Betanzos como escribano, para el que suele mencionarse su participación en las llamadas "Declaraciones de los quipucamayos a Vaca de Castro" (véase Martín Rubio 1987; Pease 1988b, y 1995a: 231), sale de los límites de la presente nota (véase Domínguez 1999). Sobre los escribanos en la época colonial, véanse Luján Muñoz (1977), Consejo General del Notariado (1993), Pérez Fernández del Castillo (1994).

comienzo del siglo XVI, durante la década de 1490. Martín Rubio insiste en la identidad de estos homónimos, afirmando que:

“Obviamente, sería muy extraña la coincidencia de dos nombres y apellidos iguales, y además ambos relacionados con el arte de la escritura, en idéntico período de tiempo y en América del Sur” (Martín Rubio 1987: XIII).

Ya desde los primeros años que siguieron al descubrimiento de América hallamos ejemplos de funcionarios españoles cuyos nombres se repiten en los de homónimos que nunca llegaron a cruzar el Atlántico. Tal es el caso del gobernador enviado por los Reyes Católicos a la Española en 1500, quien apresó y mandó encadenados al Almirante Colón y a sus hermanos Bartolomé y Diego, frey don Francisco de Bobadilla, comendador de la Orden de Calatrava, a quien se ha confundido con Francisco de Bobadilla, corregidor de Córdoba, muerto allí en 1496.⁹ Por su parte, antes de pronunciarse tajantemente sobre este tipo de “coincidencias”, Franklin Pease (1988b, 1995a) reparó, dentro de los estudios de las crónicas andinas, en los casos de los clérigos homónimos Cristóbal de Molina (llamados “el almagrista” y “el cuzqueño” para distinguirlos), o de los conquistadores homónimos Miguel de Estete, que constituyen un antecedente importante. En cuanto a homonimias en los Andes durante el siglo XVI, podemos decir que hubo un alguacil Juan de Betanzos, activo en Lima entre 1561 y 1574.¹⁰ Peter Boyd-Bowman, quien ha estudiado minuciosamente la emigración española a América en el siglo XVI, ha señalado el problema con meridiana claridad:

“La poca variedad de los nombres de pila y de los patronímicos españoles producía en esta época innumerables confusiones. Para resolverlas se solía agregar como apellido auxiliar el nombre del lugar de origen. Claro que a un Gonzalo Martín de Llerena, mientras no abandonara su pueblo natal, no lo iban a llamar sus parientes y amigos mas que Gonzalo Martín. Pero al salir de su pueblo y confundirse en Sevilla o en el Nuevo Mundo con otros Gonzalo Martín de diversas procedencias comenzaban a llamarlo Gonzalo Martín de Llerena o simplemente Gonzalo de Llerena. (Así Sebastián Moyano de Benalcázar, al pasar a América, dejó el apellido Moyano y llegó a llamarse exclusivamente por el lugar de origen)” (Boyd-Bowman 1964-68, I: XXXI, y nota).

Al insistir en la identidad de los homónimos, la editora se ve en problemas para explicar cómo un escribano llegado a la Española en 1523 y activo en su oficio en 1539, hubiera podido llegar a ser traductor de quechua en el Cuzco, en la “Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro de 1542 [sic]”.¹¹ A este dilema se

9 Hubo un tercer homónimo contemporáneo, fray Francisco de Bobadilla, de la Orden de Santa Clara (Incháustegui 1964: 4, 6, 12, 15-17, 391, 459, 469-74). “Fray” o “fraile” es el término para referirse a los miembros de las órdenes religiosas, y “frey” a un clérigo miembro de una orden militar.

10 Este homónimo fue teniente de alguacil, alguacil del crimen y alcaide de la cárcel de corte del cabildo de Lima entre 1561 y 1574 (Concejo provincial de Lima 1935-64, V: 412; VI: 431, 516-17; VIII: 111). Alberto Tauro, en la biografía de Betanzos que figura en su Diccionario (1966-67, 1: 188; 1987, 1: 299-300), registra los datos de los Libros del cabildo, aunque los asigna al cronista: “parece que en Lima fue teniente de alguacil (1561) y alguacil del crimen (1567)”. Ver también Pease (1995a: 230 y n. 496).

11 Título que Horacio Urteaga le dió al “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas” (ms. 1543-1608) al publicar el texto en la *Colección de libros y documentos referentes a la historia*

añade que, en la introducción a la *Suma y narración* (1551), el cronista señala haber escrito una doctrina cristiana y dos vocabularios en “seis años de mi mocedad”, lo que lleva a la editora a concluir que “desde joven conocía la lengua de los incas” (Martín Rubio 1987: XIII). Si hubiera reparado en los cálculos de edades que aquí hemos hecho, vería que el escribano Betanzos debía tener más de 40 años en el lapso entre su estadía en Santo Domingo y su presencia en el Cuzco en 1542-43. Sin embargo, Martín Rubio se pregunta cómo en sólo dos años —suponiendo que el escribano Betanzos llegó al Perú en 1540— pudo aprender suficientemente el idioma oficial de los incas como para ser traductor del licenciado Vaca de Castro.¹² Su respuesta fuerza increíblemente los argumentos, señalando que con “naborías” o fondos provenientes de repartimientos de indios, destinados a financiar

“el conocimiento de las lenguas aborígenes ... no le habría sido difícil a Betanzos, desde el cargo de escribano, disfrutar de algunas de estas provisiones [de dineros], con las cuales facilitaría sus estudios de quechua” (Martín Rubio 1987: XIII).

Antes de seguir adelante, aclaremos el uso erróneo del término “naboria”. La editora define: “Naboría [sic], repartimiento de cierto número de indios para fondos de gobierno” (Martín Rubio 1987: XIII, n. 6; no cita fuente). Naboria es en realidad el nombre dado en el Caribe a los indios de servicio no esclavizados (Boyd-Bowman 1971: 613).¹³ Como otros términos aprendidos por los españoles en las Antillas (“cacique”, “chicha”, “mafz”), éste también pasó a los Andes con los primeros conquistadores,¹⁴ aunque no prosperó ante el uso de “yanacona”, toma-

del Perú (Quipucamayos 1921). La edición original, titulada *Una antigualla peruana* (Madrid, 1892), fue publicada por Jiménez de la Espada. Hay una tercera edición de Juan José Vega (Lima, 1974). Sobre 1543 como la fecha correcta, véase Domínguez (1999).

- 12 Ya en 1910 Adolph Bandelier había reparado en el problema: “On December 1, 1539, one Juan de Betanzos directed a letter to the Council of the Indies from Santo Domingo, concerning affairs of Cubagua ... It is hardly possible this was the same as the author under consideration, since the latter would scarcely have had time to acquaint himself with the languages of Peru in the course of about three years”. Véase Bandelier (1910: 332, n. 11).
- 13 “El término naboria, como observa Zavala en sus Estudios indios, se presta a muchas confusiones. Empleado desde la época precolombina, fue adaptado por los españoles con significación algo distinta: “Naborias, que quiere decir en lengua desta Isla, criados”, decía Las Casas. “Es un indio que no es esclavo, pero está obligado a servir aunque no quiera”, decía Oviedo. La palabra, como lo ilustra Remesal, pasó de aquí a las demás colonias: “Este vocablo Naboría ... trajéronle a estas partes, dice el Obispo de Chiapa [Las Casas] en su Historia, los españoles que estuvieron en la Isla de Santo Domingo, adonde era muy usado y quiere decir, criado; y dábanle a los indios que servían y no eran esclavos”. Para la Corte había diferencia entre el naboria y el esclavo. En reales cédulas de diciembre de 1512 y enero de 1513, se dice que “indios que se tomaren de buena guerra en San Juan [de Puerto Rico], sean Naborias y no esclavos”. Y en cédulas de diciembre de 1531 se ordenaba que “los indios Naborias que vacaren en la Española no se encomiendan a nadie por ser libres, sino que sirvan a quien quisieren” (Rodríguez 1971: 76, n. 7). Véase también la discusión del término “naborías [sic] de casa” en Arranz (1991: 246-50).
- 14 “Los indios ... comenzaron á decir cantando á voces muy altas: “Mañana mataremos á estos cristianos, porque ya tienen cansados los caballos y no se nos podrán por ninguna vía escapar”. Las naborias de los españoles, como lo entendian, lloraban muy de corazon, teniéndolo así por muy cierto” (Anónimo 1879: 64 [1539]). Este anónimo ha sido a veces atribuido al dominico fray Vicente de Valverde, pero su autor parece haber sido Diego de Silva (véase Hemming

do del quechua “yana” (plural “yanakuna”), para referirse a los sirvientes personales no adscritos a la jurisdicción de alguna autoridad indígena.¹⁵ Lo confirman las declaraciones que en mayo de 1543 hiciera en Sevilla el bachiller Luis de Morales, quien fue cura en Santo Domingo entre 1525-35, visitó la costa venezolana hacia 1535-36 y luego pasó al Perú, nombrado deán del obispado del Cuzco en tiempos del primer obispo fray Vicente Valverde O.P. (1538-41).¹⁶ De las condiciones de los trabajadores indígenas en la Española decía:

“los yndios naturales de la d[ic]ha ysla que se dize ayti [= Haití] se llamaban naborias q[ue] es un bocablo Palrado [¿sic?] p[ar]a serbir contra su boluntad casi como esclabos aunq[ue] no se bendian y es desta manera q[ue] los tenian despositados [en] personas p[ar]a serbirse dellos en las minas y en sus haziendas y si se q[ue]rian yr [a] algun cabo no podian”.¹⁷

Y sobre las condiciones análogas en el Perú afirmaba:

“ay una man[er]a de serbidumbre en la d[ic]ha p[ro]vincia del Perú entre los x.tianos [= cristianos] con los yndios a los q[ue] llaman Anaconas p[ar]a q[ue] les sirban aunq[ue] los yndios no quieren y contra su boluntad ... sirbele el yndio ... de balde ... q[ue] no se bende p[er]o sienpre sirbe contra su boluntad” (Informaciones de 1543, 1951: 230).

Volviendo a la idea de haber podido aprender el idioma quechua en Santo Domingo de la Española, ya Franklin Pease mostró sus dudas al señalar que:

“Muy discutible es ... la hipótesis propuesta de que Betanzos pudo aprender el runasimi en Santo Domingo. La duda surge por el poco conocimiento del idioma andino, aun entre los españoles residentes entonces en el Perú” (Pease 1988b: 187; 1995a: 28, 58 [n. 43], 230-31).

Por nuestra parte preguntamos: ¿quién le habría podido enseñar quechua en la isla Española a este escribano de 40 años de edad? Si estaba ahí desde 1523, ¿supo de la carta que una década después escribió Hernando Pizarro en Santa María del Puerto de Yaguana (hoy en Haití), el 23 de noviembre de 1533,¹⁸ dirigida a los oi-

1970b: 523, 575 n. 208, 583 n. 250; en base a textos reunidos en Porras 1986: 730-31, y 843-44, no. 418).

- 15 “Yana” significa “criado, moço de seruicio” según el diccionario quechua del jesuita González Holguín (1951 [1608]: 363; cit. en Murra 1978 [1955]: 26). Sobre el tema véase Murra (1978 [1955]: 230-48; y 1975: 225-42).
- 16 Como provisor y deán del cabildo eclesiástico del Cuzco, el 9 de agosto de 1539 presentó al cabildo secular una provisión del gobernador Pizarro sobre la construcción de la iglesia catedral de la ciudad; Valverde había sido recibido por obispo en junio de 1538 y murió en octubre de 1541 (Esquivel 1980, I: 108, 112, 118-20). Morales regresó a España en 1541; véanse las *Informaciones de 1543* (1951: 233). Véase también Porras (1986: 725-28); y para su experiencia en la costa venezolana Jiménez (1986: 187-88), quien lo hace frayle pero sin decir de qué orden religiosa.
- 17 *Informaciones de 1543* (1951: 226). Me he visto obligado a modificar la división de sílabas y palabras del texto impreso pues esta transcripción es caótica; naboria se transcribe en la misma página como “naborras” y “Abosias”.
- 18 La carta la conservó el entonces alcaide de la fortaleza de Santo Domingo, Gonzalo Fernández de Oviedo, incluyéndola en su *Historia general y natural de las Indias*. Reproducida en Porras, ed. (1959, No. 55: 77-84). Véanse Porras (1986: 79-84, 177-89); y Hemming (1970b: 548-49, n. 31), quien erróneamente lo hace oidor de la audiencia.

dores de la audiencia de Santo Domingo, anunciando las riquezas del botín de Cajamarca? En todo caso, ¿las riquezas del Perú habrán movido a este ambicioso escribano a aprender febrilmente el idioma de los incas para luego tentar suerte en los Andes? Por último, ¿por qué motivo un español asentado en Santo Domingo esperaría a desarrollar una sofisticada especialización —la de intérprete— para trasladarse al Perú y buscar fortuna, cuando todos los demás iban simplemente como lo que eran: nobles, hidalgos, profesionales, artesanos¹⁹ o villanos?²⁰ Pudo sencillamente haber seguido el ejemplo de su colega Juan de Soto, escribano en 1525 del cabildo de la ciudad de la Concepción de la Vega en la isla Española, que pasó tempranamente al Perú, pues ya en 1534 figura como escribano en la ciudad de San Miguel de Piura²¹

Pese a todo, decidida a demostrar esta problemática identificación, la editora recurre a argumentos poco convincentes. Primero y fundamentalmente, se basa en una frase de la *carta resumida* del escribano Betanzos, de diciembre de 1539. Querellado, como veremos luego en detalle, con un visitador enviado de Santo Domingo a la isla de Cubagua (actual costa venezolana),²² al que acompañó en una irregular visita, enumera sus acusaciones, rematando la carta con un párrafo que se inicia con la frase: “En suma ha hecho mil maldades...” (Martín Rubio 1987: XII, XIV). Es partiendo de esta frase que se pretende demostrar la identidad del escribano Betanzos y la del autor de la *Suma y narración*, por el simple hecho de coincidir el título de la crónica con la frase “en suma” de esta *carta resumida*.²³

Los demás argumentos que presenta Martín Rubio intentan apuntalar este endeble razonamiento. Sin embargo, éstos sí resultan de interés. Señala la editora que Vaca de Castro era oidor en la chancillería de Valladolid,²⁴ y que “la llegada de un

19 “El Rey - por la presente doy licencia y facultad a vos melchor morcillo platero y vezino de la cibdad de Santo Domingo que es en la isla española para que llevando vuestra muger y casa poblada podays pasar a la prouincia del peru syn que en ello vos sea puesto embargo ni enpedimento alguno”, Real cédula, Valladolid, 19 de julio de 1534 (Porras, ed., 1944-48, II: 11-12).

20 El estudio de la composición social de los españoles en el Perú entre 1532 y 1550 es obra de James Lockhart (1982).

21 Ver Schäfer (1946-47, I: 493). En base a ésta y otras fuentes, se lo registra en Polanco (1989: 230).

22 Porras, quizás basado en el índice de Schäfer, afirmó: “se sabe de un Juan de Betanzos que residía en Cuba [sic] en 1539” (1986: 309); lo sigue del Busto (1986-87, II: 42). Evidentemente se ha deslizado la errata “Cuba” en lugar de “Cubagua”.

23 Boyd-Bowman (1971) registra una ocurrencia de la frase “en suma” (: 347), y 13 de la palabra “suma” (: 885); por el contexto, once de éstas se refieren a una cantidad numérica, y sólo dos a resumen o síntesis. Véase la discusión del título de la crónica de Betanzos que hace Fossa (2000a: 195-97).

24 Dice “Chancillería de Santo Domingo”, error que se aclara en la Fe de erratas. El primer tribunal territorial de justicia, establecido por los Reyes Católicos tras las cortes de 1480, fue la chancillería de Valladolid; en 1504 se estableció una segunda en Granada. Posteriormente se crearon tribunales regionales en Galicia y Sevilla que recibieron el nombre de audiencias (Molas 1990: 17-18, 56). Valladolid fue sede de la corte española durante la primera mitad del siglo XVI; sólo en 1561 el joven rey Felipe II decidió instalar permanentemente su corte en la villa de Madrid (Kamen 1986: 55; Molas 1990: 39-40).

gobernador, relacionado con su tierra”,²⁵ habría movido al escribano vallisoletano a viajar al Perú —concretamente al Cuzco— en 1540 (Martín Rubio 1987: XIV). Recordemos, sin embargo, que Vaca de Castro salió de España en octubre-noviembre de 1540, hizo escala en la Española (donde realizó una breve visita a las fortificaciones defensivas), pasó a Tierra Firme y cruzó el istmo de Panamá, embarcándose en esta última ciudad con destino al Perú en enero-marzo de 1541 (Vargas Ugarte 1966, I: 163; Viforcós y Paniagua 1991: 41-43). Además, y como se desprende de una lectura atenta de la *Suma y narración*,²⁶ el cronista Betanzos ya estaba en el Perú cuando asesinaron a Pizarro el 29 de junio de 1541, y Vaca de Castro recién se encontraba en Quito en noviembre de ese año (Vargas Ugarte, 1966, I: 164; Viforcós y Paniagua 1991: 53, 56-58).

Finalmente, la editora plantea cierta cercanía entre el cronista —supuestamente “vallisoletano”— Betanzos y el licenciado Lope García de Castro, que también había sido oidor en Valladolid.²⁷ Éste en efecto poseía una copia de la *Suma y narración* hacia 1574, de la que se obtuvo el manuscrito incompleto que se guarda hoy en El Escorial (Martín Rubio 1987: XIV-XV). Así, pese a que consideramos errónea la identificación propuesta, y a no poder ni confirmar ni negar el supuesto origen vallisoletano del cronista,²⁸ las sugerencias de Martín Rubio sobre la relación entre Betanzos y los gobernadores Vaca de Castro y García de Castro abren una interesante posibilidad de explorar sus orígenes y las relaciones con los representantes del poder colonial en el Perú durante las décadas de 1540 y 1560, respectivamente.

- 25 Sin embargo, Vaca de Castro era natural de Izagre (o de Mayorga), en el obispado de León (Viforcós y Paniagua 1991: 19-23). Fué elegido para ser asesor letrado del gobernador Pizarro en 1539, por recomendación del poderoso Cardenal don fray García de Loayza, O.P. (confesor del emperador Carlos V, presidente del Consejo de Indias desde su creación en 1524 hasta su muerte en 1546, y pariente del futuro arzobispo de Lima, el también dominico Fr. Jerónimo de Loayza, O.P.), y del no menos influyente secretario Francisco de los Cobos; sus instrucciones (del 15 junio de 1540) preveían que asumiera el mando si moría Pizarro (véase Schäfer 1935-47, I: 45-46, 75; II: 16, y n. 31; Viforcós y Paniagua 1991: 35-40). Véanse las cartas del cardenal Loayza a Vaca de Castro expresando su favoritismo por Pizarro (Madrid, 27 de ago. y 19 de set., 1540 en Porras, ed. 1959, No. 248: 386-87, y No. 251: 388). Lohmann (1977: 91) consigna sobre el cardenal: “se decía que había sido cohechado por Hernando Pizarro para nombrar a Vaca de Castro”.
- 26 Betanzos (1987: 293-305 [1551b: 2a. parte, caps. XXX-XXXII]); y especialmente éste último capítulo (: 302), donde se habla de Almagro el mozo y la derrota de Chupas, ¡pero no se menciona a Vaca de Castro!
- 27 El licenciado García de Castro, de linaje gallego, nació en Villanueva de Valdueza, jurisdicción del obispado de Astorga (en León), pero “en las inmediaciones de Galicia” (Crespo 1952-53: 135). Oidor en Valladolid, Felipe II lo nombró miembro del Consejo de Indias (1558), y en 1564 fue enviado al Perú como visitador y juez de residencia del virrey conde de Nieva. Se reincorporó al Consejo en marzo de 1573, y murió en ejercicio del cargo en enero de 1576 (Schäfer 1935-47, I: 111, n. 2; 355, No. 25; 389-90; II: 45-46).
- 28 No hemos podido hallar ninguna referencia documental que permita confirmar la hipótesis sugerida por Jiménez de la Espada (1880), y seguida por la mayoría de biógrafos, de un origen gallego para el cronista. Betanzos es el nombre de una ciudad en Galicia, y el apellido se considera originario de esa localidad gallega (Atienza 1948: 466). Es Martín Rubio (1987) la que sugiere la hipótesis del origen vallisoletano, basada en la identificación que aquí criticamos. Sin embargo, ella ahora también parece considerar al cronista Betanzos como “escritor de origen gallego” (Martín Rubio 1998: XXXVIII).

Las islas de la Española y de Cubagua

Es bien sabido que la primera sociedad colonial americana se desarrolló en la isla de Haití, bautizada por Colón como “isla Española”. La base económica inicial del asentamiento hispano en las actuales República Dominicana y Haití fue la explotación del oro con mano de obra indígena distribuida a los colonizadores mediante el sistema de encomiendas (Moya Pons 1977: cap. III, 49-69). Esta inicial economía aurífera subsistió por un cuarto de siglo, controlada por una elite en la que sobresalían las primeras autoridades coloniales, en especial los jueces de la audiencia de Santo Domingo, creada en 1511-12. En la década de 1520 se hizo evidente que la caída demográfica indígena —pese al paliativo de la esclavitud de indios traídos de otras islas y de la Tierra Firme— y el agotamiento de los yacimientos hacían peligrar la estabilidad de la emergente colonia. En esos mismos años, la conquista de México produjo la migración de aquellos españoles para quienes las limitadas posibilidades de enriquecimiento de la Española no ofrecían un porvenir halagüeño. La solución a esta crisis fue la transformación económica de la colonia, convirtiéndose —tras la crucial década de 1520— en una economía agroexportadora de azúcar trabajada con mano de obra esclava importada del África (Moya Pons 1977: cap. IV, 71-89). Es en el contexto de este cambio demográfico, social y económico en la Española que, hacia 1523, el escribano Juan de Betanzos habría llegado a Santo Domingo, “dejando en Valladolid mujer e hijos”.

Su llegada coincidiría con la salida de Santo Domingo del virrey-almirante don Diego Colón, a fines de 1523, marcando el final de la “dinastía colombina” en el Caribe (véase Floyd 1973). Los tres años de su segundo período de gobierno (1520-23) se tradujeron en la disminución de la actividad judicial de la audiencia, así como en conflictos jurisdiccionales en Cuba y con otras autoridades en la Española. La audiencia recuperaría paulatinamente su autoridad a partir de 1527 con la llegada del obispo-presidente Sebastián Ramírez de Fuenleal, pese a su traslado a México como presidente de aquella audiencia (1531); fue reemplazado en 1533 por el licenciado Alonso de Fuenmayor (Floyd 1973: 201-2, 213, 220; Mejía 1948-54, IV: 387, 421, 427-28, 436, 460-62). La caída del virrey-almirante en 1523 se produjo tras la vuelta a España del emperador Carlos desde Alemania, y como parte de las medidas de control tras la supresión de la rebelión de las comunidades de Castilla (1520-22). Para controlar el creciente espacio de las Indias, que ya no sólo incluía las Grandes Antillas (la Española, Puerto Rico, Jamaica y Cuba) sino Tierra Firme (del istmo de Panamá a Venezuela) y las áreas recientemente conquistadas por Cortés (México o Nueva España, partiendo de Cuba en 1519-21) y Hernández de Córdoba (Nicaragua, partiendo de Panamá en 1523), Carlos V creó en 1524 el Consejo de Indias (Floyd 1973: 219; Schäfer 1935-47, I: 43-60). En este contexto de estabilización administrativa es que el escribano Betanzos pudo haber llegado a la Española, nombrado ya como escribano de la audiencia,²⁹ cargo que ejercía en 1537-39, o haber sido nombrado posteriormente,

29 1523 es un año interesante, pues siguió a la rebelión de las Comunidades y Valladolid —patria del escribano Betanzos— era una de las ciudades sublevadas. Considérese el caso de Pedro Barroso, activo en la defensa de Segovia contra los comuneros; pasó a Tierra Firme en 1525 y fue

tras algunos años de vida en Santo Domingo (véase Polanco 1989: 121-22, 125-27, 131-34).

Cubagua, famoso centro de explotación de perlas en las primeras décadas del siglo XVI, es una pequeña isla en la costa oriental venezolana, ubicada entre la península de Araya y la isla Margarita, próxima a la ciudad de Cumaná, establecida en 1569 como sede de la gobernación de Nueva Andalucía (Morón 1971, I: 204-6; II: 354-59). Para los navegantes españoles que partían de Santo Domingo en la primera mitad del siglo XVI, la costa venezolana era fuente de perlas (Cubagua, Margarita), sal (Araya) y esclavos indios, capturados bajo el pretexto de ser caribes, es decir caníbales (Floyd 1973: 200-1, 228; Jiménez 1986: 120-59). El "rescate" o trueque de perlas comenzó en Cubagua hacia 1505-09, y el asentamiento de una "ranchería" para ampliar la extracción perlífera en 1516 (Otte 1977: 86-87; Jiménez 1986: 121-23). Sin embargo, el tráfico de esclavos provocó una rebelión indígena en 1519-20 que destruyó las misiones de franciscanos y dominicos en el área de Cumaná, y causó incluso la evacuación de Cubagua (Floyd 1973: 203-10; Morón 1971, I: 210-11; II: 338-39).

En 1521 se reestableció la ocupación española. El auge de la extracción perlífera en los años siguientes logró para la elite local —dueños de canoas y esclavos, negros e indios, dedicados a la "granjería" de perlas— la concesión del título de ciudad en 1528: Nueva Cádiz de Cubagua (Morón 1971, I: 211-14; Otte 1977: 48-49, 87, 195-205, 299, 338-48; Jiménez 1986: 168-80). Hacia 1530 la ciudad insular contaba con más de 200 vecinos españoles y una población total de unas mil personas (Morón 1971, I: 213; Otte 1977: 285). Sin embargo, la sobreexplotación de los ostiales durante la década de 1530 forzó a los empresarios cubagüenses a buscar nuevas zonas de producción, y en 1538 establecieron una "ranchería" en el Cabo de la Vela, actualmente en el sector colombiano de la península de la Guajira, más allá del extremo occidental de la costa venezolana. Al agotarse los ostiales de Cubagua (1540), sus vecinos se trasladaron al Cabo de la Vela (1541), donde la producción perlífera continuó hasta la década de 1550 (Morón 1971, I: 260-61; Otte 1977: 87-88).

Cubagua era literalmente una isla desierta, pero con un buen puerto y rodeada de ostiales. Sus habitantes debían viajar al río de Cumaná para proveerse de agua. El licenciado Castañeda, quien estuvo en la isla como visitador en 1538, decía en carta del 22 de julio de 1539: "La isla de Cubagua es estéril totalmente, que no hay en ella agua, leña ni yerba, ni a do se pueda sembrar cosa de legumbres ni comida, e lo que se puede pasear es la ciudad e un poco en la redonda, porque todo lo demás es cardones e espinas".³⁰ Pese a todo, Cubagua había sido el único asentamiento es-

lugarteniente de Pedrarias en Nicaragua; pasó al Perú en 1534 y fue con Almagro a Chile; fue uno de los dos alcaldes de Arequipa al fundarse la ciudad en 1539, y seguía residiendo allí en 1548 y hasta 1553 como regidor del cabildo (Barriga, ed., 1940, II: 17-33, 39, n. 1; 54-76, y 196; del Busto 1986-87, I: 221).

³⁰ Cita en Morón (1971, I: 206). La carta figura en el índice de Schäfer (1946-47, II: 317, no. 2.279), "1539.VII.22. Sto. Domingo.- El Lic. Castañeda al Consejo de Indias: Refiere su comisión a Puerto Rico, Cubagua y Tierra Firme. Está enfermo 10 meses hace por una caída del caballo. Describe la situación geográfica de Cubagua y de la costa. Lic. Castañeda: I 1, 560-563".

table en la costa oriental de Venezuela por cerca de dos décadas, y allí fue a parar Francisco de Orellana en setiembre de 1542, tras completar la primera navegación amazónica; 20 años después, en julio de 1561, Lope de Aguirre y sus rebeldes "marañones" llegaron a la vecina isla Margarita, tras la segunda navegación del Amazonas (Porras 1986: 165; Busto 1986-87, I: 35-37).

El Licenciado Francisco de Castañeda

El licenciado Castañeda es un personaje poco conocido de la administración colonial española en América, pese a que entre 1528 y 1541 estuvo en Santo Domingo, Panamá, Nicaragua, Perú, Venezuela y Cubagua. Como casi todos sus contemporáneos en el Caribe y alrededores, trató activamente de enriquecerse mediante el uso y abuso de sus funciones judiciales (véase Lohmann 1968; Floyd 1973; Otte 1977; Carmona y Acosta 1999). En las décadas iniciales del siglo XVI, este letrado había sido corregidor en varias localidades andaluzas (Gibraltar, Palos en Huelva, Cazorla en Jaén) y valencianas (Requena), así como alcalde mayor en Orán (costa de Argelia) y en las Canarias (Álvarez 1944: 354, 674-75). En 1525 era vecino de Sevilla, viviendo en la collación o parroquia de San Pedro, y ya tenía contactos comerciales con América mediante una compañía con el mercader sevillano Hernán Sánchez de Barrasa.³¹ El 29 de marzo de 1527, el emperador Carlos firmaba en Valladolid la provisión nombrándolo alcalde mayor y teniente general de gobernador de la provincia de Nicaragua, con potestad de suceder a su gobernador, el segoviano Pedrarias Dávila.³² En noviembre de ese año, Castañeda se endeudó con el mercader Diego Fernández Atencia por 171,477 maravedíes, "importe de ciertos terciopelos, raso, damasco, tafetán, paño y frisa" que llevaría consigo.³³

En 1527 Nicaragua era vista como la nueva gran conquista y se esperaba que allí se repitiera el éxito de Cortés sobre los aztecas. Sin embargo,

- 31 Sevilla, 4 de dic. 1525, recibo de Sánchez de Barrasa y del Lic. Castañeda a Juan de Aranda, factor de la Casa de Contratación, por dos mil maravedíes, "los cuales S.M. les debía de resto de cierto oro y perlas que les habían prestado, del oro y perlas que para Hernán Sánchez, vino de las Indias en las cinco naos" (Hernández y Muro, comps., 1930-37, V: 269, no. 858). Sánchez de Barrasa era mercader con intereses comerciales —incluyendo la venta de esclavos— en la Española, Cuba y Puerto Rico, donde residía su hermano Diego Ruiz de Barrasa; véanse los contratos registrados en Sevilla en 1518-26 (Hernández y Muro, comps., 1930-37, V: 29, No. 84; 41, No. 126; 46-47, No. 142; 51, Nos. 156, 158; 85, No. 275; 94, No. 304; 356, No. 1146).
- 32 También recibió el título de contador. Por quejas del gobernador Pedrarias (sobre la incompatibilidad de los cargos de alcalde mayor y contador) y del Lic. Castañeda (sobre la intromisión del gobernador en asuntos judiciales), una real cédula del 11 de marzo de 1531 despojó a Castañeda del primer cargo, manteniéndole el de contador; sin embargo, esta cédula llegó a Nicaragua luego de la muerte de Pedrarias (Álvarez 1944: 367-69; Molina 1949: 75, 78-79, 83, 119-20).
- 33 Sevilla, 11 de nov. 1527 (Hernández y Muro, comps., 1930-37, V: 439, No. 1440). No era el único funcionario enviado a Nicaragua que quería hacer negocios, pues el Tesorero Diego de la Tovilla se había endeudado días antes con el mismo mercader por 215,957 maravedíes (Sevilla, 8 de nov. 1527; en *ibid.* V: 438, No. 1438). Tovilla sería el representante comercial del Lic. Espinoza, oidor de la audiencia de Santo Domingo (1528-30), hasta la muerte del tesorero en 1529 (Lohmann 1968: 191-98).

“En el istmo no había unidades políticas [indígenas] importantes. La región era un mosaico de pequeñas confederaciones tribales, y la penetración fue difícil pues no había un centro de poder para dominar, como entre los aztecas y los incas. Fueron veinte años de luchas continuas, combinadas con la inevitable rivalidad entre los grupos conquistadores por el control y la jurisdicción sobre diversos territorios” (Pérez Brignoli 1985: 38-39).

Para llegar a Nicaragua había que cruzar el istmo panameño entre Nombre de Dios (costa caribeña) y Panamá (costa pacífica), y navegar por el actual litoral costarricense hasta el golfo y península de Nicoya, para luego seguir por tierra hasta las nuevas ciudades de Granada (a orillas del lago Nicaragua) y León (León “viejo”, a orillas del lago Managua). Se podía navegar también de Nicoya hasta el puerto de la Posesión o el Realejo (hoy en Corinto), cercano a León. La llegada del licenciado Castañeda demoró hasta inicios de 1529, debido a una extendida permanencia en Santo Domingo y Panamá por “las enfermedades que yo e my mujer e casa avemos pasado” (Peralta, ed., 1883: 36-37, 45).

El recuerdo histórico de Pedrarias y del licenciado Castañeda en Nicaragua es bastante negativo, debido a la participación directa de ambas autoridades en el tráfico de esclavos indios (véase Ayón 1977, I: 193-256 [1882]; Gámez 1993: 107-27 [1888]; Lozoya 1920: 97-98; Arellano 1993: 37-76). Dadas las dificultades para someter a los indígenas nicaraos y chorotegas al sistema de encomiendas, el pretexto de sus prácticas de canibalismo ritual (Incer 1990: 95), la inestabilidad en la explotación de las minas de oro, y el auge que a partir de 1530-32 tomaría la “empresa del Perú”, el negocio de captura y exportación de esclavos hacia Panamá se convirtió en la actividad económica más rentable en Nicaragua (Newson 1987: 91-124). Como lo indica Pérez Brignoli (1985: 39),

“La caída del imperio Inca y los fabulosos tesoros del Perú reorientaron la evolución centroamericana. Hubo un primer ciclo corto y devastador que tuvo su auge entre 1536 y 1540, esclavizando a los indios de Nicaragua y Nicoya, en función de las necesidades del tráfico, en las Antillas, el Golfo de Honduras y en el litoral pacífico de Nicaragua, Panamá y Perú. Poco quedó, después de esos años asoladores, de las gentes y ciudades que observaron en la década de 1530 los primeros conquistadores”.

Tras la muerte del gobernador Pedrarias Dávila el 6 de marzo de 1531, el licenciado Castañeda asumió el mando como teniente de gobernador. Participó activamente en el comercio semi-ilegal de esclavos indios, y permitió a finales de 1531 la salida de numerosos españoles que deseaban unirse a la expedición de Pizarro y Almagro hacia el Perú, liderados por Sebastián de Benalcázar, que había sido servidor de Pedrarias, y su rival Hernando de Soto, asociado con Castañeda (Lockhart 1986-87, I: 95, 137-38, 199-201). Cuando a finales de 1533 e inicios de 1534 el adelantado Pedro de Alvarado, conquistador de México con Cortés y gobernador de Guatemala, pasó por Nicaragua con los navíos que tenía preparados para aventurarse en la todavía ambigua jurisdicción de Pizarro en los Andes, el licenciado Castañeda prestó las facilidades del caso.³⁴ Sin embargo, para no cancelar oportu-

³⁴ “1534.I.18. Puerto de la Posesión (Nicaragua).- El Adelantado Pedro de Alvarado al Consejo de Indias: Sobre el estado del país y sus preparativos para la expedición al Mar del Sur. El Adelantado Pedro de Alvarado: I 24, 204-211. (A.I.)” (Schäfer 1946-47, II: 262, No. 1.873).

nidades futuras, envió un emisario a Pizarro advirtiéndole de esta expedición.³⁵ Este tipo de medidas no ayudaban al propósito de “asentar” la colonización y evangelización española en Nicaragua (Stanislawski 1983).

Al enterarse de que su pedido de confirmación como gobernador de Nicaragua había sido rechazado y que venía un sucesor que debía juzgar su función, Castañeda abandonó la provincia a fines de 1534. En enero de 1535 el cabildo de León eligió en su reemplazo al obispo Diego Álvarez Osorio, quien a su vez entregó el mando en noviembre al nuevo gobernador, el también segoviano y yerno del difunto Pedrarias, Rodrigo de Contreras.³⁶ El nuevo gobernador residenció en rebelde al ausente Castañeda por los varios puestos administrativos que había ejercido en Nicaragua entre 1529 y 1534.³⁷ Fue acusado, entre otras cosas, de haber ayudado a Alvarado entregándole navíos y “con quien se dijo que había tenido concier-to”.³⁸ Como puede suponerse, fue hallado culpable dado su abandono del cargo y la venganza de sus enemigos. El gobernador Contreras envió una carta (8 de octubre de 1536) al gobernador de Tierra Firme, Francisco de Barrionuevo,³⁹ para que arrestase a Castañeda, “prendiéndole el cuerpo y secuestrándole todos sus bienes, obligándole así a regresar a Nicaragua para que en ella pudiese satisfacer a todos los querellantes” (Molina 1949: 219). Se decía que había huído al Perú,⁴⁰ hallándose

- 35 Alvarado vino al puerto de la Poseción. El licenciado Castañeda envió a Graviel de Rojas con una provança del yntento del adelantado” (Cieza 1987: 202 [1553: Cap. LXIII]).
- 36 Pedrarias había sido gobernador de Tierra Firme y Castilla del Oro (istmo de Panamá) entre 1513-26. Por cédula del 1ro de junio de 1527 fue nombrado gobernador de Nicaragua, tomando posesión del cargo en marzo de 1528 en la ciudad de León. El segundo gobernador, Rodrigo de Contreras, fue nombrado por real provisión de 4 de mayo de 1534 (Molina 1949: 55, 70, 120, 160, 205, 216, 244-45). Véanse sus nombramientos en Schäfer (1935-47, II: 542 [secc. XVI, Nos. 1 y 2]), y Schäfer (1946-47, II: 201, No. 1.435 y II: 266, No. 1.898).
- 37 Su procurador o representante en el juicio de residencia fue Luis de Guevara (Molina 1949), que había sido teniente de Castañeda en Granada desde enero de 1533, y cayó en desgracia al huir éste de Nicaragua. Por sus conexiones previas fue nombrado por Contreras para esa procuraduría (Stanislawski 1983: 102-108).
- 38 La residencia del licenciado Castañeda se encuentra en los legajos 293 y 294 de la Sección Justicia del Archivo General de Indias (Molina 1949: 21-22, 152, 205-207, 209, 219-20 y n. 17).
- 39 Barrionuevo es un personaje fascinante: miembro del clan Manzorro-Becerra que dominaba el norte de la isla Española en la década de 1500-10; traficante de esclavos indios de las Bahamas, se asentó en Puerto Rico, donde fue elegido procurador ante la corte en 1517-18; regresó a la Española en 1519, desde donde se dedicó al tráfico de esclavos indios de la costa venezolana; tuvo intereses perifericos en Cubagua entre 1520-30; regresó a España entre 1527-31; fue enviado a la Española a someter al cacique Enriquillo, y tras su victoria fue nombrado gobernador de Castilla del Oro (Panamá), ejerciendo entre 1534-36; pasó al Perú en 1540 y participó en las guerras civiles; murió después de 1578 siendo vecino-encomendero de La Paz (Mejía 1948-54, IV: 463-65, 493-509; Floyd 1973: 79-80, 178, 206, 223; Otte 1977: 200-204; Busto 1986-87, I: 217-18). El maestre que pilotaba los barcos de Barrionuevo en el Caribe en 1523-26 era Bartolomé Ruiz, quien sería el piloto de la segunda expedición de Pizarro y Almagro al Perú en 1526-27 (Otte 1977: 201-202).
- 40 La noticia llegó a la corte, desde donde la reina envió una real cédula (Valladolid, 8 de sep. 1536) al gobernador Pizarro en el Perú: “yo vos mando que hallandose en esa vuestra jurisdiccion el dicho licenciado castañeda luego que esta recibays le compelaya a que vaya en persona a la dicha prouincia de nicaragua a hazer la dicha Resydençia” (Porrás, ed., 1944-48, II: 227).

en efecto en Lima en enero de 1536 (Lohmann 1941-44, XVIII, ent. I: 64, No. 774). A fines de ese año, tras salir del Perú, donde se iniciaba la rebelión de Manco Inca (Hemming 1970b: 189-220, 502), se habría dirigido desde Panamá a la Española, donde fue capturado por orden de la audiencia.⁴¹

Castañeda permaneció en Santo Domingo de fines de 1536 a mediados de 1537, negándose a regresar a Nicaragua, donde Contreras reclamaba su presencia (Lozoya 1920: 26-27, y n. 1). Su condición de letrado, y la falta de oidores en la audiencia para emprender las inspecciones necesarias en las distintas islas y costas de su jurisdicción,⁴² permitieron que el cuestionado licenciado fuera nombrado en agosto de 1537 como visitador de Puerto Rico, y luego de Venezuela y Cubagua (Otte, ed., 1961, II: 135-36; Morón 1971, I: 245; Otte 1977: 327). En Tierra Firme debía mediar en la pugna jurisdiccional entre los conquistadores Jerónimo de Ortal, nombrado gobernador de Paria en 1534, y el intruso Antonio Sedeño, nombrado gobernador de la isla de Trinidad originalmente en 1530. Debía también investigar los excesos del fiscal de la audiencia, el licenciado Juan de Frías, enviado en 1537 a resolver dichas pugnas (Morón 1971, I: 378-93; II: 116-20). Juan de Betanzos fue nombrado escribano de la visita, con un salario de 20 pesos de oro (Polanco 1989: 39). La visita a Cubagua transcurrió entre inicios de 1538 y principios de 1539 (Otte 1977: 214, 222, 300, 322-23). Castañeda se vinculó estrechamente con la elite de la isla y promovió una expedición punitiva contra los indios de la costa venezolana, que produjo numerosos esclavos (Jiménez 1986: 208). A pesar de estas alianzas, cuando vuelto a Santo Domingo, solicitó al rey que lo nombrara gobernador de Cubagua, el cabildo de Nueva Cádiz protestó airadamente al enterarse en abril de 1539 de las aspiraciones del licenciado (Otte 1977: 327-29).

Como sabemos, el escribano Betanzos redactó en diciembre de 1539 una carta denunciando las nuevas irregularidades de Castañeda (véase *supra*). Una real cédula del 10 de marzo de 1540 ordenaba al escribano enviar al Consejo de Indias copia de los expedientes de la visita a Cubagua (Otte, ed., 1961, II: 179-80, No. 352). Por otro lado, Castañeda se había hecho de nuevos enemigos y fue encarcelado por la audiencia, acusado de ordenar un fracasado intento de asesinato contra el licenciado Frías a inicios de 1540 (Mejía 1948-54, V: 81; Morón 1971, I: 245). Finalmente fue enviado a España en junio de 1541,⁴³ y el cronista Oviedo, que lo conoció en Nicaragua y Santo Domingo, nos dice:

41 La audiencia de Santo Domingo escribió (4 de nov. 1536) informando que Castañeda "se auía venido al puerto de la Yaguana de esa isla [de la Española] huyendo"; al enterarse los oidores enviaron "vn executor para que le trajese a esa Audiencia con todos sus bienes". La respuesta del rey (Valladolid, 17 de feb. 1537) aprobaba lo dispuesto (Argüello y Molina, dirs. y comps., 1965, I: 79, Doc. No. 33). Una real cédula de la misma fecha, dirigida al gobernador Contreras en Nicaragua, pedía: "Que avise de lo que se hiciere con el Lic. Castañeda a causa de su residencia" (Schäfer 1946-47, II: 294-95, No. 2.108).

42 Véanse las cartas de Gonzalo Fernández de Oviedo al Consejo de Indias (Santo Domingo, mayo 31, 1537) sobre la falta de oidores y regidores (Schäfer 1946-47, II: 297, No. 2.129); y de la audiencia (dic. 31, 1538) defendiéndose "contra la acusación de haber gastado dinero del Rey sin facultad, por haber enviado jueces pesquisadores a varias partes. Relatan los casos. Lic. Fuenmayor.- Lic. Zuazo.- Ignacio López Cervantes de Loaysa" (ibid., II: 312, No. 2.237).

43 Oviedo, *Historia General*, 2da parte, Lib. V [Lib. 24to.], Cap. XIV; cit. en Arellano y Pérez-Valle, comps., (1975-76, III: 137).

“Es el caso quel liçençiado Castañeda dió la cuenta cómo vivió, é acusándole el fiscal del Consejo de Indias, murió él defendiendo su justiçia; pero él murió con ruin estimación, é con su muerte se acabaron las contiendas, que tuvo muchas” (Oviedo, *Historia General*, 3ra parte, Lib. IV [Lib. 42do.], Cap. XVI; citado en Arellano y Pérez-Valle, comps., 1975-76, III: 472).

Por su parte, el escribano Juan de Betanzos siguió ejerciendo su oficio en Santo Domingo. Una real cédula del 13 de septiembre de 1544 señala que éste se había quejado de que la audiencia, habiéndolo nombrado ejecutor de “las ordenanzas sobre la libertad de los indios”, es decir las Leyes Nuevas de 1542,⁴⁴ no le había asignado salario. El Consejo de Indias ordenó “a la Audiencia que vea y atiendan a esto, qué trabajo sea el que tenga en ello y le asignen el salario que debe llevar” (Rodríguez 1971: 50-51).

Una última referencia que podría asignarse al escribano Betanzos es la presencia en Sevilla, en octubre de 1545, de un Juan de Betanzos que pagaba 60 ducados de oro “por el pasaje y mantenimiento del otorgante, un sobrino y dos esclavos, hasta el puerto de Santo Domingo” (Hernández y Muro, comps., 1930-37, III: 85, No. 337). Podría pensarse que el escribano habría viajado a España a fines de 1544, y estuviera regresando un año después a la Española. Podría también tratarse de un nuevo homónimo. En cualquier caso no puede ser el cronista Juan Díez de Betanzos, quien por entonces se hallaba peleando en las guerras civiles del Perú (Domínguez 1992). Como hemos podido ver, el escribano Betanzos nunca estuvo en el Perú, pero conoció directamente a alguien que en 1536 sí lo estuvo: el mal afamado licenciado Francisco de Castañeda.

Conclusiones

Consideramos, como dijimos al principio, que es necesario delimitar los verdaderos alcances de la hipótesis sugerida por la editora Martín Rubio, puesto que ésta ha dado origen a suposiciones sobre “caribeñismos” o “antillanismos” especiales en el texto de la *Suma y narración*.⁴⁵ A nuestro parecer, la experiencia caribeña de Betanzos fue tan transitoria como la de la mayoría de los españoles que se trasladaron al Perú en el siglo XVI.⁴⁶ No tiene por qué considerársela más importante que la de su contemporáneo Cieza de León, por ejemplo.⁴⁷ En este sentido, Antonio Alatorre (1998 [1989]: 261) ha resumido magistralmente el problema al señalar que

44 La audiencia había recibido una cédula del 7 de septiembre de 1543 ordenando su cumplimiento (Rodríguez 1971: 50).

45 Ver, aunque no son los únicos, Mazzotti (1996: 63 y n. 12); Fossa (2000b: 153-54).

46 Quienes permanecieron en el área caribeña (islas y costas centro y sudamericanas), como Oviedo, podrían haber resultado lingüísticamente más influidos que quienes sólo transitaban por ahí. Algunas sugerencias para profundizar en el tema: Zamora Munné (1976); Enguita Utrilla (1979, 1980-81); Lope Blanch (1982); Vaquero de Ramírez (1987); y López Morales (1990).

47 Se podría comenzar con Pedro Pizarro quien, como Betanzos, se asentó en el Perú: Romero Gualda (1983); Rivarola (1985); complementariamente: del Castillo Mathieu (1990).

“Los antillanismos fueron durante unos treinta años (antes de la conquista de México y el Perú) las únicas voces americanas de nuestra lengua [española], y arraigaron de tal manera en ella, que compitieron victoriosamente con las que entraron después”.

Así, la introducción de Martín Rubio a su edición de la crónica de Betanzos no ayuda al lector interesado a entender las vicisitudes de la vida del autor, sino que las confunde, de modo que afecta incluso los posibles análisis del texto. Por su parte, la prudencia y sano escepticismo de Franklin Pease ante la novísima “hipótesis caribeña” han resultado confirmados por la investigación a fondo de este falso problema, como creemos haber demostrado.

Bibliografía

Fuentes impresas

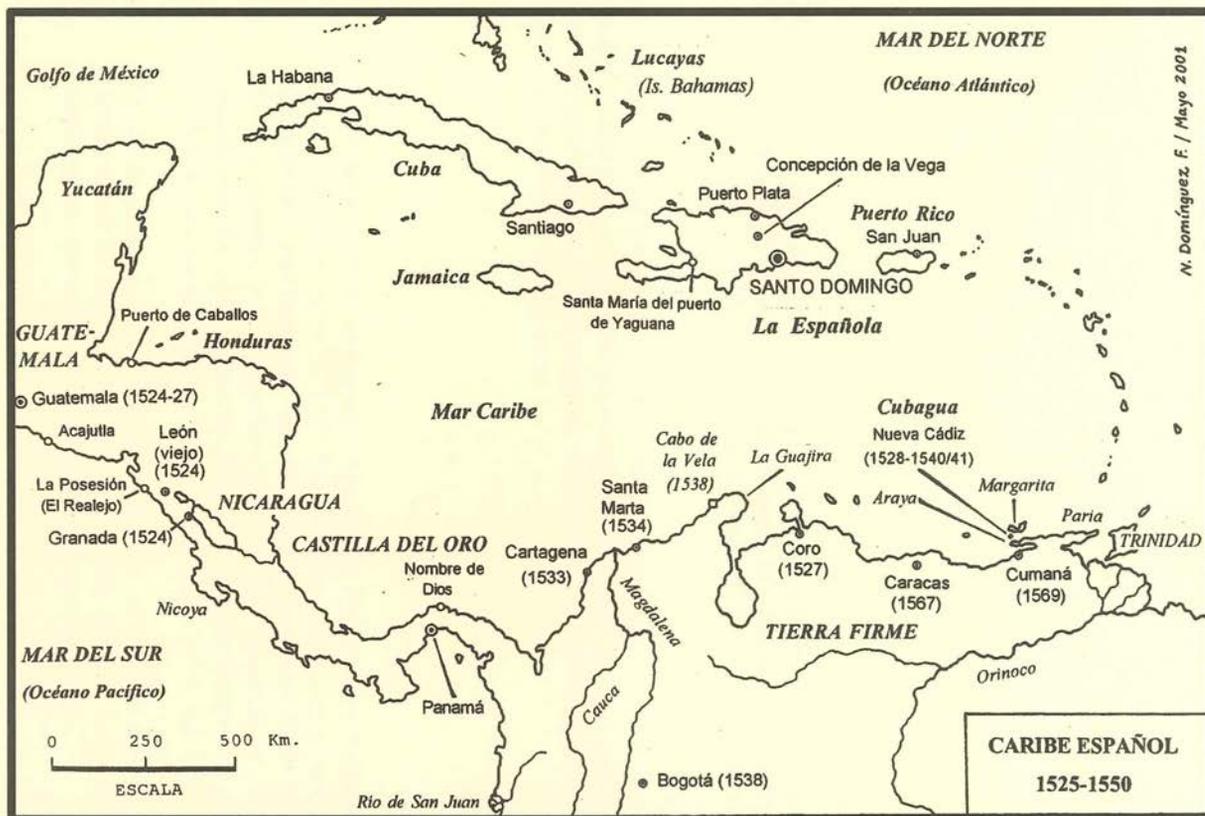
Anónimo 1879 [1539].
 Arellano y Pérez Valle, comps., 1975-76.
 Argüello Solórzano y Molina Argüello, dirs. y comps., 1965.
 Atienza 1948.
 Barriga, ed., 1940, tomo II.
 Betanzos 1880 [ms. 1551a], 1924 [ms. 1551a], 1987 [ms. 1551b], 1996 [ms. 1551b].
 Boyd-Bowman 1964-68.
 Campos y Fernández de Sevilla 1993.
 Cieza de León 1987 [ms. 1553].
 Concejo Provincial de Lima 1935-64, V, VI, VIII.
 Esquivel y Navia 1980 [ms. 1749].
 Hernández Díaz y Muro Orejón, comps., 1930-37.
 Informaciones de 1543 1951.
 Jiménez de la Espada, ed., 1879.
 Lohmann Villena 1941-44.
 Otte, ed., 1961.
 Peralta, ed., 1883.
 Porras Barrenechea, ed., 1944-48, 1959.
 Quipucamayos 1892, 1921, 1974.
 Schäfer 1946-47.
 Vargas Ugarte 1935, I.

Fuentes secundarias

Alatorre 1998.
 Álvarez Rubiano 1944.
 Angulo 1924.
 Arellano 1993.
 Arranz Márquez 1991.
 Ayón 1977 [1882].
 Bandelier 1910.

Boyd-Bowman 1971.
 Buchanan 1996.
 Busto Duthurburu 1986-87.
 Carmona y Acosta 1999.
 Castillo Mathieu 1990.
 Consejo General del Notariado 1993.
 Crespo 1952-53.
 Domínguez Faura 1992, 1994, 1998, 1999, en prensa.
 Enguita Utrilla 1979, 1980-81.
 Esteve Barba 1968.
 Floyd 1973.
 Fossa 2000a, 2000b.
 Gámez 1993².
 Hamilton 1996.
 Hemming 1970b.
 Incer 1990.
 Incháustegui Cabral 1964.
 Jiménez de la Espada 1880.
 Jiménez Graziani 1986.
 Kamen 1986.
 Lockhart 1982, 1986-87.
 Lohmann Villena 1968, 1977.
 Lope Blanch 1982.
 López Morales 1990.
 Lozoya 1920.
 Luján Muñoz 1977².
 Martín Rubio 1987, 1998.
 Mazzoti 1996.
 Mejía Ricart 1948-54.
 Molas Ribalta 1990.
 Molina Argüello 1949.
 Morón 1971.
 Moya Pons 1977³.
 Murra, John V. 1975, 1978.
 Newson 1987.

- Otte 1977.
Pease G.Y. 1988b, 1995a.
Pérez Brignoli 1985.
Pérez Fernández del Castillo 1994³.
Polanco Brito 1989.
Porras Barrenechea 1962, 1986.
Rivarola 1985.
Rodríguez Demorizi 1971.
Romero Gualda 1983.
- Santisteban Ochoa 1947.
Schäfer 1935-47.
Stanislawski 1983.
Tauro del Pino 1966-67, 1987.
Urbano 1989.
Vaquero de Ramírez 1987.
Vargas Ugarte 1966, I, II.
Viforcós Marinas y Paniagua Pérez 1991.
Zamora Munné 1976.



N. Domínguez, F. / Mayo 2001

Fig. 1. El Caribe español hacia 1570.

El licenciado Juan Polo Ondegardo Notas de archivos y bibliotecas

COMO FRUTO DE campañas en archivos y de lecturas en bibliotecas y al margen de toda pesquisa metódica, el acervo de papeletas con referencias sobre el licenciado Polo Ondegardo fue incrementándose con apuntes extraídos de recónditas fuentes informativas y de consiguiente con valor muy dispar. Aun a sabiendas de ello, creemos que no carecerá de utilidad dar a conocer esas notas, a fin de contribuir a perfilar la imagen del diligente letrado, cuyo quehacer en el proceso de la articulación de la estructura jurídico-política estatal del virreinato del Perú todavía espera el estudio monográfico que exponga las verdaderas dimensiones que adquirió el cúmulo de escritos del vallisoletano.

* * *

- I. A instancia de su tío, el contador Agustín de Zárate (véase Hampe 1984: 91-124), en 8 de enero de 1545 fue proveído para servir el menester de abogado de la real hacienda, con efectividad a partir del 20 de diciembre del año anterior, y con derecho a percibir una dotación de cien pesos anualmente. En 20 de agosto de 1545 se le hicieron buenos 66 pesos por los dos tercios corridos (AGI, Contaduría, 1679, N° 1, fol. 10).
- II. En 25 de junio de 1546 Nicolás de Ribera, *el viejo*, le confiere poder (Universidad de Indiana. Bloomington. Lilly Library. Latin American Manuscripts. Actas Notariales. Registro Diego Gutiérrez).¹

1 El registro de Diego Gutiérrez, correspondiente a 1546, se echa de menos en el protocolo de ese notario conservado fragmentariamente en el Archivo General de la Nación.

No ha sido posible localizar el documento en la serie de copias de la colección Lilly existente en la Biblioteca Nacional del Perú, por lo que se desconoce el texto del documento original.

- III. Se conservan originales dos cartas autógrafas suyas, dirigidas a Gonzalo Pizarro, datadas en el Cuzco en 16 de noviembre de 1546 y 10 de febrero de 1547 (Maggs 1925: 159 y 259).¹
- IV. A mediados de 1547, cuando el licenciado Vásquez de Cepeda, en funciones de justicia mayor durante el alzamiento de Gonzalo Pizarro, redactó la minuta de una sentencia contra Gasca, aunque en un principio y junto con otros letrados comprometidos en la revuelta —los licenciados Suárez de Carvajal, Vélez de Guevara, De la Gama y Niño— se avino a suscribirla y mostró hallarse en acuerdo con el parecer de condenar al delegado regio a la pena capital, no tardó en retractarse y, en definitiva, se abstuvo de estampar su firma al pie del proyecto (Zárate 1555: Lib. VI, Cap. XIII).²
- V. Con arreglo a la provisión de Gasca (29 de julio de 1549), la audiencia de Lima otorgó comisión a Polo Ondegardo, corregidor de La Plata, para entender en la franquicia que gozaban los indios que trabajaban en las minas de Potosí para retornar a sus lugares de procedencia (AGI, Justicia, 667, N° 1).³
- VI. Junto con el arzobispo Fray Jerónimo de Loaysa, el mariscal Alonso de Alvarado, el general Pedro de Hinojosa y el licenciado Juan Fernández, fue uno de los firmantes del laudo arbitral que dirimió la acción judicial interpuesta por Diego Álvarez de Cueto, cuñado del finado virrey Núñez de Vela, en nombre de la viuda y demás herederos del mandatario y del general Juan Velásquez Vela Núñez, contra algunos vecinos del Perú por la responsabilidad derivada de su participación en la muerte del gobernante y de su hermano (AGN, Simón de Alzate, 1548-51 (9), fol. 394. Escritura de 29 de octubre de 1550, por la que Pedro de Mendoza, vecino de Arequipa, consiente abonar la multa de 300 pesos que le fuera impuesta).
- VII. En 5 de marzo de 1551 Hernán Gutiérrez de Gibaja escritura un poder especial a Polo Ondegardo, acreditándole para reclamar de Juan Ortiz de Zárate, vecino de La Plata, la cantidad de 600 pesos de oro que el apoderado había adelantado al otorgante, así como para comparecer en juicio (AGN, Juan de Alzate, 1548-51 (9), fol. 702v).

1 Las dos cartas han sido publicadas por Pérez de Tudela (1964, I: 522-23 y 524-25) y por González Pujana (1999: Documentos 4 y 5).

2 No deja de revestir interés que el único cronista de la primera hora que consigne el suceso sea exclusivamente Agustín de Zárate, a fuer de tío de Polo de Ondegardo. De él procede la información del Palentino, (Primera Parte, Lib. Segundo, Cap. LV), y no podía faltar Gutiérrez de Santa Clara (1910, IV: 302).

Véase también Lohmann Villena (1977: 70-71).

3 La Información pertinente (AGI, Patronato, 187), ha sido publicada por Espinoza Soriano (1997: 105-36).

- VIII. En 14 de enero de 1552 los mercaderes Álvaro y Diego de Illescas confieren poder a varios, entre ellos Polo Ondegardo, estante en Potosí, para cobrar del mercader Pedro de Urista el saldo que este último adeudase a la compañía celebrada en 1550 con los hermanos Illescas (AGN, Ambrosio de Moscoso, 1550-53 (117), reg. 13°, fol. 253).
- IX. En 19 de mayo de 1554 se concede licencia, por el plazo de tres años, a Polo Ondegardo para retornar a la metrópoli. La autorización había sido gestionada por Bartolomé de Santoyo, ayuda de cámara del Emperador (AGN, Lima, 567, Lib. 7°, fol. 440).⁴
- X. En 11 de diciembre de 1557, como apoderado del comendador Francisco Ortiz, ayuda de cámara de Felipe II, cobró 2,000 pesos en el ramo de tributos vacantes; en la misma fecha se le abonaron por libramiento del virrey marqués de Cañete y como apoderado de don Antonio de Toledo, caballero mayor de Felipe II, 5,000 ducados en el mismo ramo; igualmente se le abonaron, como mandatario del aposentador mayor del rey, Luis Venegas de Figueroa, 2000 ducados con cargo al repetido ramo, y otros 2000 como apoderado de don Diego de Córdova, gentil hombre de boca del monarca, y finalmente cobró 360 pesos que el citado virrey le había librado en 14 de julio de 1556 por la compra de una mula que cedió Polo Ondegardo para cabalgadura de un soldado de la compañía de Pedro Portocarrero en la campaña contra Hernández Girón (AGI, Contaduría, 1680. Cuentas del Tesorero Juan Muñoz Rico, fols. 139 bis, 139v y 153 bis).
- XI. Consta por cédula de 23 de enero de 1558 que se le dispensó prórroga de dos años para dar cumplimiento a la cédula de 19 de noviembre de 1551,⁵ que imponía a los encomenderos solteros en el Perú contraer matrimonio dentro de tres años, bajo pena de privación de la encomienda. Polo Ondegardo invocó en su favor haber servido a la corona como capitán de una compañía de arcabuceros contra Hernández Girón; en el curso de esa campaña recibió un arcabuzazo que le puso a punto de muerte, de suerte que quedó cojo para toda su vida; aparte, el proyectil quedó incrustado en el cuerpo, acarreándole molestias que le habían impedido cumplir con la disposición regia (AGI, Lima, 567, Lib. 8°, fol. 316).
- XII. En 28 de junio de 1559 Titu Cusi Yupanqui, desde su refugio en Vilcabamba, le escribió una carta (AGI, Lima, 119).
- XIII. En 1559, como corregidor de Cuzco, presidió las sesiones del cabildo, contactó como regidores a Pedro López de Cazalla, al cronista Diego de

4 Es pertinente acotar que Santoyo era cuñado de Polo Ondegardo, al haber contraído matrimonio con Ana, hermana del licenciado (González Pujana 1999: 22).

5 *Colección de documentos inéditos de América y Oceanía*, XVIII: 16-18.

- Trujillo, y desde el 7 de agosto de ese año, al capitán López de Zuazco (González Pujana 1982, *passim*).
- XIV. Cuando disfrutaba ya de una desahogada posición económica, gracias a los proventos de una encomienda que le rendía 6,300 pesos al año, el conde de Nieva (1561-64) le acrecentó esos ingresos con la adjudicación de 300 indios en los cultivos de coca, que le tributarían otros 1,500 pesos adicionales (*Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, XCIV: 157).
- XV. En marzo-abril de 1562, hallándose en Huamanga, por orden del virrey conde de Nieva, y junto con Fray Domingo de Santo Tomás, participó en las juntas de los curacas adversos a la perpetuidad de las encomiendas, tratando de persuadirles sobre las ventajas de la misma, y trató del trabajo de los indios en las minas de aquella comarca (Lissón 1943-56, II: 202, 203, 204, 206, 249, 250).
- XVI. Según despacho de 2 de octubre de 1563 cursado al gobernador García de Castro, Polo Ondegardo denunció al Consejo de las Indias los atropellos perpetrados en el curso de la pesquisa que el conde de Nieva y los Comisarios de la perpetuidad proveyeron para averiguar la certidumbre de la oferta de los indios de un donativo a la corona del orden de cuatro millones de pesos, habiendo disfrutado durante esa comisión un viático de 31 ducados diariamente (AGI, Lima, 569, Lib. 11°, fol. 61).
- XVII. En 28 de mayo de 1565 el capitán Lope de Zuazo⁶ confiere poder a él y al licenciado Sancho de Contreras, abogado de la audiencia de la Plata, para comparecer ante la misma y reclamar alguna merced en recompensa de los servicios prestados por el poderdante, y en general para representarle en cualesquier diligencias judiciales (BN, A 38. Protocolo García-Orue, fol. 699).
- XVIII. En 3 del mes siguiente el oidor González de Cuenca confiere poder a Polo Ondegardo y a Contreras, tanto para entender en todos sus intereses como para comparecer en juicio (AGN, Juan García Tomino, 1568-66 (38), fol. 255).
- XIX. En 3 de febrero de 1568, hallándose en Arequipa, el mercader Juan Baren confiere poder a Polo Ondegardo para desposarle con Madama Isabel Bozzo (Martínez 1936: 423-24).
- XX. En 2 de diciembre de 1568 doña Ana de Velasco, residente en Madrid, viuda del Mariscal Alonso de Alvarado, confiere poder conjuntamente al arzobispo Loayza y a Polo Ondegardo, entre otros, para administrar los

6 Regidor del Cuzco desde el 7 de agosto de 1559. En 1555 había sido corregidor de Arequipa (Martínez 1930: 52-53).

bienes muebles, raíces y semovientes de ella y de sus hijos, existentes en el Perú (AHPM, Cristóbal de Riaño, 1568 (163), fol. 1274).

- XXI. En 11 de abril de 1571 el oidor González de Cuenca extendió poder conjuntamente a Polo Ondegardo, vecino de La Plata, al licenciado Contreiras, vecino de la misma localidad, a Lope de Zuazo y a Gaspar Sotelo, vecinos del Cuzco, y al licenciado Gómez Hernández, vecino de Arequipa, y a Luis de Quesada, notario público del Cuzco, para comparecer ante el virrey Toledo, la audiencia de los Charcas y otras autoridades y se practicasen las diligencias que al recurrente convinieren en orden a la residencia que se le tomara por el licenciado Juan de Matienzo por el período que ejerciera el corregimiento del Cuzco (19 de diciembre de 1561-31 del mismo mes de 1562), por haberse añadido 600 hojas a los autos originales y subsecuentemente recabar del licenciado Matienzo la devolución de los autos y su depósito en custodia de persona segura y de confianza (AGN, Alonso Hernández, 1571-79 (85), fol. 390).
- XXII. Según Zavala (1973: 859, nota 1226), de la *Relación* sobre los tributos de los indios (es propiamente el informe de 12 de diciembre de 1561 al licenciado Briviesca de Muñatones [en AGI, Patronato, 188, R^o. 22]) existe una copia en Ann Arbor (Michigan, Clements Library, Phillipps Mss. 11 633), cuyo tenor difiere de las versiones publicadas por Romero (1940: 125-96) y González Pujana (1999: 104-45).
- XXIII. Según denunciara el licenciado Matienzo en 21 de enero de 1573, Polo Ondegardo explotaba un ingenio de azúcar en el valle de Chuquichuqui, “[t]ierra muy cálida y enferma” a cuatro lenguas de la Plata; como era “rico y poderoso” consiguió que se conmutara la tasa de seis pesos de plata asignada por servicios personales de 60 indios, de los cuales 32 habían perecido con auxilios espirituales (Levillier, 1922, II: 480-83).
- XXIV. En 1574 preparó un informe al virrey Toledo sobre la guerra a los chiriguano (Mujía 1912, II: 86 y sigts). Desde Potosí, en 15 de septiembre de ... escribió una comunicación al alcalde del crimen de la audiencia de Lima, licenciado González Altamirano, y desde La Plata, en 1^o de diciembre ¿de 1574? elogia la visita del virrey Toledo (AGI, Indiferente General, 856 y 857).

Siglas

AGI	Archivo General de Indias.
AGN	Archivo General de la Nación. Perú.
AHPM	Archivo Histórico de Protocolos. Madrid.
BN	Biblioteca Nacional. Perú.

Bibliografía

Fuentes impresas

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, XVIII. Madrid, 1864-84, 1885-1900.

Colección de documentos inéditos para la Historia de España, XCIV. Madrid, 1842-95.

Espinoza Soriano 1997.

Fernández (El Palentino) 1963-65, I-II.

González Pujana 1982.

Gutiérrez de Santa Clara 1910, IV.

Levillier 1922, II.

Lissón 1943-56, II.

Maggs Bros 1925.

Mujía 1912.

Pérez de Tudela Bueso 1964, I.

Romero 1940.

Zárate 1555.

Fuentes secundarias

González Pujana 1999.

Hampe 1984.

Lohmann Villena 1977.

Martínez 1930, 1936.

Zavala 1973.

Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo

EN ESTE TRABAJO, que comparte el interés que Franklin tuvo por el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, quiero dar a conocer algunas reflexiones que he venido desarrollando sobre la historicidad de este cronista indio. Saber quién fue Felipe Guamán Poma de Ayala es una preocupación que siempre he tenido latente, pues se trata de un personaje que se mueve entre el mito y la historia. Lo que dijo de sí mismo en su crónica puede calificarse claramente de mítico, ya que está en función del papel que asumió como mediador, ante el rey, de la redención mesiánica de sus compaisanos. Por otro lado, en un ligio por las tierras de Chupas fue acusado por sus oponentes de mentiroso, y de no llamarse Guamán Poma. Por último, fue ignorado por los historiadores que le fueron contemporáneos o posteriores, incluso por aquellos que tomaron prestadas sus descripciones y hasta sus dibujos. Sin lugar a dudas, estas circunstancias explican que últimamente se haya querido esgrimir hasta evidencias de que él no fue el autor de *El primer nueva corónica y buen gobierno*.

1. Estratigrafía de la *Nueva corónica*

Cuándo nació y cuándo murió Guamán Poma, son preguntas que aún no tienen una respuesta precisa. Más aún, no sabemos si Felipe Guamán Poma de Ayala fue el nombre con el cual siempre se le conoció, o si fue una invención suya para realzar su posición social y como portavoz de los indígenas ante el rey de España. No obstante, la *Nueva corónica* encierra un cúmulo de evidencias indirectas que quizás logren darnos una aproximación a estas interrogantes. Una muy importante es que Juan de Mendoza y Luna, el última virrey mencionado en el voluminoso manuscrito, gobernó el Perú hasta 1615. De esta época también data la carta que Guamán Poma enviara al monarca español, anunciándole el envío de su documento. Esta carta es del 14 de febrero de 1615, cuando la remoción de este virrey

al parecer ya había sido anunciada¹ pero aún se desconocía el nombre de su sucesor. De otro modo no se explicaría por qué razón la carta dice: "...y así suplico a V.M. siendo servido se le mande al virrey que governare este rreyno lo reciva..." (Lohmann Villena 1945). El marqués de Montesclaros efectivamente terminó su misión el 18 de diciembre de 1615, siendo reemplazado por Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache, quien se mantuvo en el poder hasta 1621.

Pero 1615 no sólo es consignado en la *Nueva corónica* por vías indirectas como el último año vinculado con Guamán Poma, sino que fue mencionado explícitamente en un añadido escrito al pie del dibujo del mencionado virrey: "...governó desde diciembre de mill y seiscientos y siete ... y gobernó hasta el año de mill y seiscientos y quinze años en tiempo del Rey Felipe el tercero" (Guamán Poma 1968: 470). Asimismo, el año de 1614 figura en una sección de la *Nueva corónica* que a todas luces fue insertada tardíamente entre las páginas 1094 y 1129, sobre el viaje que el autor hizo a Lima para enviar su manuscrito al rey, y que es un año posterior a la fecha en la cual la obra fue acabada y uno antes de su culminación definitiva.

Se advierte que efectivamente estamos ante un segmento del manuscrito insertado tardíamente, en primer lugar porque las treinta y seis páginas muestran un marcado sentido unitario, visible en el hecho de que sus encabezamientos completan una oración cuyas partes se distribuyen en cada una de ellas; en segundo lugar, por la naturaleza del contenido; tercero, por el hecho de que no figuran en el índice; por último, en la numeración de las páginas. La oración repartida entre las 36 páginas es: "Del mundo vuelve el autor (1094). Camina el autor (1095) –por la sierra con mucha nieve (1096) –y pasa por Castrovirreina (1097) –Choclococha, Huancavelica (1098) – valle de Jauja y (1099) – provincia de Huarochirí (10100) –el dicho autor (1101) –Ayala (1102) –sirviendo a su Majestad (1103) –treinta años (1104) –dejando sus hijos (1105) –y perder mucha hacienda (1106) –solo en servicio de Dios (1107) –y de su Majestad (1108) –y a favor de los pobres (1109) –de Jesucristo (11010) –anduvo en el mundo (1111) –llorando (1112) –en todo el camino (1113) –hasta (1114) –presentarse (1115) –en los Reyes (1116) –de Lima (1117) –ante Su Majestad (1118) –y Su Real Audiencia (1119) –de presentarse (1120) –y cumplir (1121) –con la dicha (1122) –coronica (1123) –deste reino (1124) –compuesto (1125) –por (1126) –Don Felipe (1127) –Guaman Poma (1128) –de Ayala (1129)". La unidad física de esta parte se ve convalidada por el hecho de que ella no figura en el índice general de la obra, y por tener una numeración que contrasta con la que le precede y sucede, ya que carece de mayores enmiendas. Así, mientras que la página 1093 claramente ha sufrido una alteración, al igual que la 1130, la 1094 y la 1129 están libres de todo montaje o tachado.²

Como lo sugiere la oración que encabeza estas páginas, el contenido de este último añadido versa sobre el viaje que Guamán Poma hiciera a Lima para enviar su documento al rey. La razón por la cual fue el último es porque según una serie de

1 Al respecto, es importante señalar que la carta donde se le pide preparar su memoria lleva como fecha el 8 de noviembre de 1614.

2 Más adelante nos referiremos a las enmiendas que sufriera la numeración de las páginas de la crónica. Por el momento basta con indicar que ellas no son sino la consecuencia de un documento que se fue consolidando por etapas.

evidencias, la crónica parece haber sido escrita por etapas y consolidada en forma unitaria, con su índice respectivo, entre 1612 y 1613. A esto hay que añadir que en la sección insertada se narra un acontecimiento ocurrido en el pueblo de Chinchay Yunga, presenciado por Guamán Poma, al cual se le otorga la fecha de 1614 que, como dijimos, es un año antes de la fecha de la culminación definitiva.

Nuestro autor cuenta que escribir su voluminoso manuscrito le tomó unos veinte o treinta años,³ y que lo concluyó cuando tenía ochenta. Estas afirmaciones figuran de manera recurrente, tanto en la parte añadida como en las que la precedieron. Aunque hay motivos para dudar sobre su acuciosidad para contar la vida de las personas por años,⁴ una serie de referencias indirectas parecen corroborar sus afirmaciones, tal vez no con exactitud pero sí por lo menos aproximadamente.

La mera presencia de la inserción referida y el uso de borradores a los cuales nuestro autor alude como “originales”,⁵ sugieren una redacción por etapas que muy bien puede extenderse por un periodo de veinte y hasta treinta años. Esto no quiere decir, sin embargo, que en un momento determinado no pusiera término a su obra preparando un manuscrito unitario. La mejor prueba de ello es que preparó un índice o “tabla”, como prefirió llamarlo, distribuido en 10 páginas y dividido en un conjunto de secciones (a veces denominados capítulos) o subsecciones, demarcadas por dibujos o por las dimensiones de las letras empleadas. Cada título de una sección o subsección remite a una página en el texto, comenzando con la 22 y terminando en la 1085, que es cuando trata de los meses del año. En la medida que esta última parte tiene 39 páginas, el libro debería terminar en la página 1124. Este no es el caso: termina en la 1168.

Podría pensarse que la razón por la cual termina en esta cifra es porque se le han sumado las 36 páginas del texto insertado. Pero de ser este el caso, la obra debiera concluir en la página 1160. Hay, pues, varias páginas faltantes. Si nos remitimos a la 996, que es donde comienzan las alteraciones, notamos que no es consecutiva con la anterior, que concluye con la descripción del mapamundi. En vez de ser la 995, la página anterior figura como 985, sin ningún tipo de corrección.

Aunque una inserción en un libro terminado de compaginar sólo debiera alterar la numeración de las páginas que le suceden, pareciera ser que aquí también afectó a las páginas precedentes. De otro modo resulta difícil explicar por qué la página 1093, que precede a la inserción, lleva un número que evidentemente ha sido corregido. Un argumento alternativo podría ser que esta alteración fue la consecuencia de inserciones previas, o de intentos por reacomodar el orden sucesivo de descripciones tales como las ciudades, que intentó distribuir según una secuencia que va de norte a sur.

3 “...pues yo te digo que me a costado treynta años de trabajo ci yo no me engaño pero a la buena rrazón veynte años de travajo y pobresa...” (1968: 701).

4 Nuestras dudas sobre el particular se basan en el hecho de que alegremente atribuyó edades a algunos personajes que escapan a lo normal. Por ejemplo, del Inca Túpac Yupanqui dijo que vivió 200 años, y de su padre unos 150.

5 En la página 1074 menciona que le “...falta poner todos los pueblos que lo tengo en el original escrita...”, y en la 904 que tiene otros escritos donde se queja del trato que los indígenas reciben (Guamán Poma 1968: 1074).

Creo que ambos argumentos son válidos. Por un lado, es muy posible que la cifra 1093 se haya acomodado para preceder a la 1094, y por el otro, que el orden de las páginas precedentes, que ya estaban numeradas, haya sido alterado para coincidir con la inserción. Esto se puede deducir del cotejo de la numeración del índice y el de las páginas cuyos números fueron alterados. Se incluyen dos secciones entre la página 1093 y la 996, que preceden a la inserción y llevan números alterados. El comienzo de la sección previa a la inserción (páginas 1082 a 1093), que trata de los tambos o posadas, figura en el índice en la página 1072. A su vez, el inicio de la sección que le precede (páginas 996 a 1081), y que trata de las ciudades, figura en el índice con la página 987.

Como pude comprobar en la versión original, el número de la página 1082, que inicia la sección de los tambos, era 1072, como en el índice. Por el contrario, el que inicia la sección de las ciudades no parece haber sido originalmente 987. No obstante, es importante remarcar que la sección previa sobre el mapamundi concluye con la página 985, la cual no muestra haber sufrido alguna enmienda (al igual que las que le preceden hasta el inicio de la crónica). Por otro lado, también debe mencionarse que si el inicio de la descripción de las ciudades figura como 996, cuatro páginas más tarde se retoma la secuencia original numerándose como 990 a la que debiera ser la 1000. Más aún, lo extraño de este caso es que si se retoma la secuencia original, no queda claro por qué toda esta numeración aparece tan alterada.

Aquí la explicación no sólo se deriva de la inserción, sino de un problema anterior a ella: Guamán Poma (o su amanuense) tuvo serias dificultades para representar el número 1000 y el 1100, y porque se hicieron inserciones previas a la que se deriva de su viaje a Lima. Para confirmar lo primero basta con el examen de las páginas que debieran llevar estos números. En un primer momento, cuando el número 1000 debe seguir a la página 999, vuelve a empezar con la 990 pero se nota claramente que éste se ha superpuesto a otro que es "100"; en un segundo momento, cuando se vuelve a llegar a la página 999, la que le sigue es la "1010", pero superpuesto a un número que parece originalmente haber sido también "100". Finalmente, la página que sigue a la 1099 figura como "10100", esta vez sin ninguna corrección. Con respecto a lo segundo, lo que llama la atención es que la numeración no siempre aparece alterada. Por ejemplo, no se ven mayores superposiciones de la 1060 a la 1072, donde termina el capítulo de las ciudades. En cambio en la 1073, que inicia el capítulo sobre las provincias de las ciudades, se ve una superposición sobre un número previo que pudo ser 1063, porque tres páginas más tarde (la 1076) se ve claramente que su número está superpuesto al 1066, y lo mismo sucede con las que le siguen hasta llegar a la 1093, cuya cifra se ve claramente montada sobre otra (al parecer la 1083). A partir de este momento se inicia la inserción sobre su viaje a Lima, cuya numeración ya tuvimos ocasión de comentar. Que la alteración sufrida por la página 1073 se debió a una inserción tardía, es algo que confirma el hecho de que este inicio de capítulo no figura en el índice.

El mero hecho de encontrarnos en este segmento de la crónica —que se extiende desde la descripción de las ciudades hasta el final— con páginas cuyos números aparecen unas veces corregidos y otras no, es prueba suficiente de que en distintos momentos se insertaron páginas escritas. Darle un carácter unitario a la crónica,

con materiales escritos en distintos momentos, no debió ser una tarea fácil. Esto se ve en las penurias pasadas con la numeración.⁶ Sin embargo, debió aprender de esta experiencia y buscar vías menos complicadas cuando las páginas que se insertaban *a posteriori* no eran muchas. Por ejemplo, prefirió no numerarlas en el caso de la que se ubica entre la 1057 y la 1058, y optó por numerar a las cuatro que siguen a la 963 como 962b, 962c, 962d y 962e.

Muchos investigadores coinciden en que es sumamente factible que a Guamán Poma le haya tomado casi veinte o treinta años escribir su obra, pero no son tantos los que han esgrimido argumentos significativos que lo prueben. Un derrotero importante que hace viable la existencia de una estratigrafía son las inserciones mencionadas. Otro, de gran relevancia, sugerido por Lohmann Villena (1945), es la presencia de una serie de pasajes que retuvieron su redacción original al momento de ensamblarse la versión final. Es decir, páginas que describen en tiempo presente a acontecimientos que estaban bastante lejanos en el momento en que se terminó la crónica. Uno de ellos, advertido originalmente por Lohmann Villena (1945: 326), aparece en la página 477:

“...el señor Ynquicidor prado *fue* muy caritatibo e hizo boenas obras y acabo con ellas como el señor Ynquicidor flores *es* muy santo hombre y caritatibo y lo *esta* haziendo muy grandes limosnas...” (Guamán Poma 1968: 477; subrayado nuestro).

En este caso puede deducirse que el párrafo debió escribirse no antes de 1599 ni después de 1611, porque Prado falleció en 1599 y Flores en 1611.

Encontramos otro ejemplo con relación a una fecha que sería cercana a aquella en la cual comenzó a escribir su crónica si, como afirma su autor, el tiempo que le tomó fue de veinte años.⁷ El contexto en que aparece es el de los puentes incas, cuando señala que:

“...después el Señor Vizorrey Marques de Cañete el viego mando hazer de cal y canto la puente de Lima y la puente de Xauxa y la puente de Ancoyaco, la puente de Abancay – lo mando hazer *agora* su hijo el Señor Vizorrey don Garcia Hurtado de Mendoza Marques de Cañete el moso...” (Guamán Poma 1968: 357; subrayado mío).

En este caso, García Hurtado de Mendoza gobernó el Perú entre 1589 y 1596, fechas bastante próximas a 1593, es decir, al año en que inició su obra si ésta le tomó veinte años.

Raúl Porras Barrenechea (1971: 9-10) sugirió que las dos partes en que se divide la crónica (“nueva corónica” y el “buen gobierno”) muy probablemente se escribieron en distintos periodos. Su sospecha se deriva del hecho de que sólo en la primera se encuentran referencias anteriores a 1600, mientras que en la segunda todas giran alrededor de 1613. Es difícil decir cuánto hay de cierto en esta afirma-

6 En un interesante artículo publicado en 1949, titulado “la numeración de las páginas del manuscrito de Guamán Poma”, el historiador español Hidalgo Nieto describió minuciosamente las distintas alteraciones numéricas de la *Nueva corónica*. Sin embargo, su finalidad principal fue mostrar la existencia de dichas enmiendas y aliviar la tarea de citarlo con una numeración más cabal. En ningún momento intentó analizarlas en función a un mejor conocimiento sobre la composición de la obra y la vida de nuestro autor indígena, que es lo que a mí me preocupa.

7 Véase la nota 3.

ción. Mis dudas se deben a que en la primera parte también figuran acotaciones que van más allá de 1600, como la alusión explícita a 1613 en las páginas 87 y 91, y la incorporación de este año para dar la duración total de las edades del mundo, la cual es dada como de 6,613 años (Guamán Poma 1968: 49, 51, 58).⁸ Por otro lado, es muy difícil que escribiera la segunda parte sólo a partir de 1613, pues como muy bien notara Padilla (1979), en esta parte hay una serie de citas que se refieren a años tales como 1608, 1609, 1610, 1611, 1612 y 1613. Por lo demás, en la segunda parte también hay algunas alusiones a problemas que le sucedieron a mediados de la década de 1590, como su litigio con los indios chachapoyas por las tierras de Chupas.

Para Padilla, la afirmación de Guamán Poma de que escribir su crónica le tomó veinte años es viable. Para ello señala que 1583 habría sido el momento en el cual se le expulsó de su provincia, y por lo tanto una motivación ideal para emprender la tarea que se propuso. ¿Pero cómo dedujo esto? Su punto de partida fue una cita de la página 930, cargada de referencias históricas indirectas, en donde Guamán Poma menciona a Antonio Monrroy (corregidor), Alonso Rrota (vicario de la provincia), Diego Veltrán de Saravia y Hernán Rodríguez de Pineda (1968: 930, 931).⁹ Estando asociados todos estos personajes con su expulsión, basta sólo con averiguar el momento en que ejercían sus funciones en aquella provincia para determinar cuando ocurrió. La tarea no es fácil por tratarse de personajes no muy prominentes; sin embargo, Padilla logró establecer¹⁰ que el padre Diego Beltrán de Saravia fue vicario general del corregimiento de Atunsora en 1586 (Padilla 1979: 63). Esta pista es bastante interesante, pero no es lo suficientemente contundente porque no sabemos el periodo en que se desempeñó como tal. Que Guamán Poma diga en la página 731 que sirvió 35 años y murió en su vicariato tampoco prueba que haya favorecido la expulsión del cronista de la zona de Rucanas y Antamarcas hacia 1583. En todo caso, lo que confirma es que su participación en ella no pudo ser después de 1613, cuando Guamán Poma redactó esta cita, pues lo da por muerto.

8 Como he señalado en numerosas oportunidades (Ossio 1973, 1977a, 1977b), este periodo fue construido sumando el año en que Guamán Poma terminaba su crónica con un lapso mítico y milenarista de 5,000 años, que los andinos asociaron con una división del tiempo en cinco edades de 1,000 años cada una.

9 El pasaje en cuestión dice así:

"...estando yo en esta dicha provincia gobernando y defendiendo de todos estos dichos ferros animales que no teme a dios ni a la justicia en el pueblo de la provincia llamado la concepción de guayllapampa apcara ciendo corregidor don antonio monrroy ciendo el padre lecinciado alonso rrota vicario de la provincia y diego veltran de saravia gran papelista y hernan rrodriguez de pineda y todos los demas sacerdotes de los lucanas y soras de la provincia se ajuntaron y hicieron cabildo y ordenaron y nombraron notario para hazer enformacion y auto buscandome vida en meneando una paxa para vengarse hacia lo criminal y echarme de la provincia y quedar ellos desollando y quitando las hijas a los pobres yndios con todo eso me quiso afrentar cin culpa y me maltrato y me molestio y me tubo preso en la carzel publica y me mando que no parasiесе en la dicha provincia..." (Guamán Poma 1968: 930, 931).

10 Gracias a que éste figura como uno de los firmantes de la relación sobre esta provincia, publicada por Jiménez de la Espada (ed., 1965, I: 220).

Algo semejante ocurre con Antonio Monrroy. Será difícil determinar la fecha en que colaboró en el destierro de Guamán Poma mientras no sepamos con exactitud cuándo fue corregidor de este repartimiento. Que Padilla haya podido establecer¹¹ que Martín de Mendoza fue corregidor en 1580, y Luis de Monzón en 1586, no prueba que Monrroy haya actuado entre ambos. Eso sería plausible sólo si contásemos con la relación de todos los corregidores que sucedieron a Mendoza y Monzón hasta 1608, cuando —según un documento citado por Padilla— Monrroy figura como alcalde ordinario de Lima, al igual que muchos ex-corregidores.

Por último, tampoco coincido con Padilla (1979: 59, 60) cuando afirma que como no fue reconocido en Sondondo en 1611, Guamán Poma tendría que haber dejado el cargo de administrador teniente de corregidor de la provincia antes de 1583, cuando se supone que ocurrió la expulsión que motivó la redacción de la *Nueva corónica*. Una prueba contraria bastante contundente es que en el litigio por las tierras de Chupas (Prado y Prado 1991), él ostenta ese cargo en 1597. En consecuencia, es completamente infundado pensar que la cita donde Guamán Poma señala en tiempo presente (p. 809) ser administrador, protector y teniente de corregidor, deba haber sido escrita alrededor de 1583.

Aún queda mucho por investigar para establecer el momento exacto de la expulsión y su posible estímulo para la redacción de la crónica. Hasta el momento, el único apoyo con que cuenta la fecha de 1583 como inicio de su redacción, es la afirmación hecha por Guamán Poma mismo de que le tomó cerca de 30 años escribir su manuscrito. En realidad, aún quedan muchos cabos por atar para estar seguros de si efectivamente comenzó a escribir en ese entonces. Por lo demás, él mismo dice en otro lugar que la redacción le tomó veinte años. Esta afirmación es más plausible pues ella remite a 1593, una fecha cercana a la construcción del puente de Abancay por García Hurtado de Mendoza, descrita en tiempo presente. Por otro lado, gracias al litigio por las tierras de Chupas (Prado y Prado 1991; Zorrilla 1977), es posible deducir que buena parte del contenido de su crónica ya estaba presente en la argumentación que presentó a las autoridades en ese entonces.

2. Los vínculos con fray Martín de Murúa

Para confirmar si a Guamán Poma le tomó treinta años preparar su crónica, contamos con un nuevo derrotero derivado del original inédito de la copia de Loyola del *Origen y genealogía de los reyes Incas del Perú*, del mercedario fray Martín de Murúa. El manuscrito Galvin¹² lleva la fecha de 1590 en su portada, aunque se advierten algunos añadidos que permiten extender su redacción hasta 1600. Más aun, unas diez de las 112 acuarelas del manuscrito al parecer llevan un texto al dorso, habiendo sido pegadas en algunas páginas de esta versión. Estos añadidos sugieren la posibilidad de que hayan habido borradores antes de 1590. Además sugieren que debe haber existido algún vínculo entre Guamán Poma y Murúa antes de 1590, pues estas acuarelas muestran el mismo estilo que el del cronista indio.¹³

11 Gracias a la colaboración del notario Belisario Bendezú.

12 Así lo he bautizado para honrar la memoria de su dueño.

13 Lo mismo sucede con la mayoría de las 112 acuarelas que acompañan al texto.

Que Guamán Poma y Murúa se conocieron está probado de forma fehaciente por cinco alusiones que el segundo de los nombrados hizo en la *Nueva crónica* (1968: 517, 611, 648, 906 y 1080). Cuatro de ellas se refieren a la actual provincia de Aimaraes (Apurímac). El tema común son los atropellos cometidos contra los indios por este sacerdote, llegando a retratarse golpeando a una india tejedora y a acusársele de haber querido robarse a su mujer (Guamán Poma 1968: 647, 906). Murúa fue comendador del pueblo de Yanaca y "...cura dotrinante de Pocuauca, Pacica, Pichiua" (Guamán Poma 1968: 648). Sus encuentros debieron producirse entre 1604 y 1606, como se desprende de una alusión a Alonso de Medina, corregidor en esos años. La quinta alusión aparece al comentar las crónicas escritas sobre los indígenas. El tono no es muy complaciente con casi todos los autores citados, pero con respecto a Murúa es realmente beligerante.¹⁴

Estos testimonios revelan que se conocieron y que tuvieron vínculos estrechos aunque no muy cordiales. El mercedario, en cambio, ignora por completo al cronista indio. Ello no obstante, el parecido entre sus obras es sorprendente, al punto que algunas de las acuarelas de Murúa parecen ser de la misma mano de Guamán Poma.

Ni el manuscrito Galvin ni el Wellington mencionan al cronista indio. Sin embargo, este último incluye un dibujo que alude a un antepasado suyo. Se trata del escudo que condensa los mismos emblemas que Guamán Poma da a los reyes de los cuatro *suyus* (figura 1). La persona mencionada es nada menos que Cápac Apo Guamán Chaua, el ancestro del cronista cuya filiación utiliza para reivindicar su condición como descendiente del rey preincaico de mayor jerarquía —la segunda persona del Inca— y, por lo tanto, de reunir las credenciales necesarias para representar al conjunto del mundo andino ante el rey de España.

Con respecto al mencionado escudo, cabe señalar que se trata de un dibujo extraído de un documento previo, que fue removido y pegado en la página donde ahora figura. En 1979, al rematarse el manuscrito Wellington en la casa Sotheby, el librero H.P. Kraus autorizó que se le despegara para leer el texto oculto (Rowe 1987). Se descubrió así una carta fechada en 1596, en donde unos curacas cuzqueños respaldan la publicación de un manuscrito concluido hacía cinco años por Murúa (ver Apéndice, doc. 1). ¿Por qué razón una carta de esta naturaleza está al

14 El pasaje en cuestión (Guamán Poma 1968: 1080) reza así:

"...y escriuio otro libro fray martin de morua de la horden de nustra señora de las mercedes de redención de cautibos escriuio de la historia de los yngas comenso a escriuir y no acabo para mejor decir ni comenso ni acabo porque no deglara de donde prosedio el ynga ni como ni de que manera ni por donde ni declara ci le benia el derecho y de cómo se acabo todo su linaje ni escriuio de los rreys antigos ni de los señores grandes ni de otras cosas cino todo contra yndios gentiles y de sus rritos y de sus herronias y espantado dellos que como gentiles lo herraron como los españoles de España fueron gentiles y rromanos tubieron herronia ydulos al jubeter y al becerro y por la misericordia de dios y por sus sanctos apóstoles de Jesucristo e Pedro y Pablo patron de rroma y del santiago mayor apóstol patron de españa son cristianos y aci los yndios somos cristianos por la rredincion de Jesucristo y de su madre bendita santa maria patrona de este rreyno y por los apóstoles de jesucristo s. Bartolomé santiago mayor y por la sta. Cruz de jesucristo que llegaron a este rreyno mas primero que los españoles dello somos cristianos...".

reverso de un dibujo que definitivamente pertenece a Guamán Poma de Ayala? ¿Es que detrás de ella también se oculta la presencia del cronista indio? Al parecer éste es el caso, como lo constatamos con José Cárdenas. La sugerencia proviene del gran parecido de numerosas líneas de esta carta con la que Guamán Poma incluye en su manuscrito, atribuyéndosela a su padre. Hay demasiadas semejanzas como para no pensar que ambas fueron escritas por una misma mano, que debió ser la de Guamán Poma. Esto se confirma, además, por encontrarse la carta de los curacas —al parecer un borrador— detrás de un dibujo a todas luces hecho por nuestro cronista. No sabemos si alguna vez fue firmada por los mencionados líderes indígenas. En todo caso, esta carta sugiere que en 1596 Guamán Poma se mantenía en buenos términos con Murúa, y que la *Historia* a la cual se refiere es el original del manuscrito Loyola.

La mencionada carta tiene, además, la virtud de mostrar que el manuscrito irlandés era un documento concebido por Murúa para ser publicado, y en cuanto tal aceptable para Guamán Poma y los curacas cuzqueños.¹⁵ Sin embargo, el mismo Murúa se retractó de este propósito y terminó convirtiendo este manuscrito en un borrador del manuscrito Wellington, la versión final.

En el prólogo a su edición del Manuscrito Loyola, el P. Constantino Bayle supuso que “el manuscrito extraviado de Loyola” no era el original “...sino copia, y mala...”, porque no entendía

“cómo Murúa pudo enviar para las prensas un mamotreto escandalosamente descuidado: y así lo estaba el códice de Loyola, henchido de erratas, sin puntuación, con frases inconexas; sino fuesen del original, no aparecerían sustancialmente lo mismo, en las dos copias de que hay noticia...” (Bayle 1946: 36-37).

En realidad Bayle se equivocó porque el original, que a todas luces es el manuscrito irlandés, no difiere mucho de la copia de Loyola. Sin embargo, este comentario sirve para imaginar los juicios de sus contemporáneos, con un sentido más refinado del quehacer histórico, que le hicieron desistir de su propósito y transformar el borrador en una versión más acorde con los estándares históricos de la época.

Inspirado por estos comentarios y por la publicación del manuscrito Wellington, Emilio Mendizábal intentó una comparación de ambos documentos:

“El Mss. Loyola... que Ballesteros-Gaibrois supone que quedará como una variante anónima no pierde su valor, a nuestro entender, ante el hallazgo del Mss. Wellington... Por el contrario, ello permite entrever cuanto se ha perdido, en la versión que Murúa consideró como definitiva, de la versión peruana de la historia de los Incas, tal como la conservaban, oral y tradicionalmente, los quipukamayoq imperiales. Basta comparar a este respecto el Mss. Loyola... con la Nueva Corónica de D. Felipe Waman Poma de Ayala y se verá que la falta de ‘secuencia y orden lógico del autor’ del Mss. Loyola —secuencia y orden que Ballesteros encuentra en el Mss. Wellington— no debe estar sino en los informes que le hicieron “los viejos, de los cuales vine a saber lo más que en este libro va puesto” (Mendizábal 1963: 156-57).

15 Sin embargo, de ser así no queda muy claro por qué motivo ilustró el manuscrito con acuarelas a color. Dadas las técnicas de impresión de la época, no había posibilidad de imprimir a colores, lo cual recién comenzó en el siglo XIX.

Efectivamente, el gran valor del original de la copia de Loyola radica en su proximidad a la fuente indígena, pero muy particularmente a nuestro cronista, cuya presencia tanto en el texto como en los dibujos es particularmente notoria. A las innumerables coincidencias ya conocidas de ambos textos, a la luz del manuscrito Galvin es ahora posible identificar la existencia de grandes parecidos entre la mayoría de los dibujos de este documento y los de la *Nueva corónica*. Aunque son a color, es tal la semejanza y tan diferente el estilo al colorearlos, en relación a otros de corte más occidental que figuran tanto en este mismo manuscrito como en el de Wellington, que un indígena evidentemente debió estar de por medio.¹⁶ Éste debió ser el mismo Guamán Poma y quizás otros miembros de su familia, pues algunas variantes estilísticas se dan dentro de los cánones aparentemente indígenas. Incluso es dable pensar que hayan sido amanuenses del fraile pues curiosamente, el apellido de este cura aparece como “Morua” en el manuscrito irlandés, igual que en la *Nueva corónica* y en el borrador de la carta citada de los curacas cuzqueños. Esto contrasta con la forma en que aparece en el manuscrito Wellington y en algunos documentos firmados por este sacerdote, donde figura “Murúa”, forma que aún hoy subsiste en Guipúzcoa, de donde el mercedario fue oriundo.

Que para 1590 —la fecha del manuscrito irlandés—, Guamán Poma ya contaba con dotes artísticas, lo confirman los tres dibujos suyos incluidos en su alegato contra los curacas de Chachapoyas por las tierras de Chupas, juicio iniciado en 1589 (ver figura 2).¹⁷ ¿Pero cómo aprendió Guamán Poma a dibujar de modo figurativo? La respuesta no es fácil porque aún es muy poco lo que sabemos de su vida. Más factible es señalar que el estilo figurativo ya estaba en pleno proceso de expansión en 1583, cuando presuntamente comenzó a escribir su crónica. Prueba de ello es que alrededor de 1571, el virrey Francisco de Toledo comisionó a un grupo de indígenas para que dibujasen los retratos de los Incas en cuatros paños. Es posible que éstos fueran el modelo para los retratos de los Incas que figuran tanto en Guamán Poma como en el manuscrito irlandés. Abona a favor de esta suposición el que fueron doce los reyes representados (Dorta 1975: 70), lo cual coincide con el número dibujado por estos cronistas. Además, casi todos los retratos de los Incas posteriormente preparados se remiten de una u otra manera a los que hiciera Guamán Poma, lo cual sugiere que él pudo ser el eslabón entre lo que Toledo mandara hacer y lo que posteriormente se difundiría como galerías de incas. Todas éstas muestran su cercanía a Guamán Poma en dos detalles: la alusión a las edades del mundo que sólo él refiere;¹⁸ y que cada Inca ostenta el mismo número de años que en la *Nueva corónica*.

16 La mano europea se percibe mejor en las acuarelas del Jardín del Edén, y en los Incas y coyas. Aunque un tanto más tosco, el estilo es bastante cercano al de los reyes y reinas del manuscrito Wellington. A diferencia de las que aparentan ser más indígenas, estas pinturas dan testimonio de un artista que conoce la técnica del sombreado y la perspectiva. De ello dan fe la forma como ilumina los rostros, la naturalidad con que se destacan los pliegues de la ropa y —en lo que respecta a la presentación de conjuntos, como paisajes— el uso de distintos planos para dar una imagen de cercanía y lejanía.

17 Lo que se conserva de este alegato es una copia del original, pero es tan fiel que los dibujos conservan un estilo muy parecido a los que figuran en la *Nueva corónica*.

18 Al lado de la figura de Manco Cápac se puede leer el siguiente texto:

Es posible que Guamán Poma conociese a Murúa en la década de 1580, estando ocupado en el Cuzco en estos menesteres. Sus contactos con Cristóbal de Albornoz y Gabriel Solano de Figueroa, a los cuales sirvió de intérprete, así como el lenguaje tan clerical que maneja en muchas partes de su crónica, sugieren que tenía estrechos vínculos con sacerdotes. Al conocerlo, Murúa debió quedar gratamente impresionado con su talento como *quipucamayoc* y como indio versado en el castellano, en las formas comunicativas de la cultura europea, y posiblemente en el arte de la pintura figurativa. De esta pasión por el arte y las tradiciones indígenas debió nacer una cordial relación entre ambos, que se fue agriando con el paso del tiempo, quizás por la laxitud que el religioso mostraba en su comportamiento, así como por la inconsistencia de su acercamiento al mundo indígena.

Pero así como el mercedario aprovechó las habilidades de Guamán Poma, este último también debió obtener algunas ventajas del primero. Una de ellas habría sido la afirmación de sus conocimientos en el arte figurativo y el estímulo necesario para hacer una obra histórica que refutase las afirmaciones sobre el origen de los indios vertidas por el sacerdote. Con Murúa debió también recibir el entrenamiento necesario para muchos de los dibujos que plasmaría en la *Nueva corónica* y los que ilustrarían su litigio por las tierras de Chupas con los indios de Chachapoyas. Sin embargo, no los coloreó como los que hiciera para su patrocinador, quizás por falta de medios económicos o por ser más consciente que Murúa de las limitaciones gráficas de las imprentas de aquella época.

De hecho, los dibujos de las ciudades en el manuscrito irlandés son anteriores a los que Guamán Poma hiciera para la *Nueva corónica*. Vimos ya que la carta de los curacas cuzqueños menciona que la versión de 1590 incluía descripciones de ciu-

“Efigies de los Yngas Reyes del Piru. Algunos Historiadores ponen antes de estos Señores Yngas quatro Edades e que florecieron quatro capitanes, el c. Huari Viracocha Runa casado con Mama Huarmi: el c. Huari Runa casado con Mama Pucullo: el c. Purun Runa casado con Mama Sisac: el c. Auca Runa casado con Mama Panchiri Sisac. Otros dicen por su nombre desde el Diluvio hasta el primer ynga ciento y quatro reyes, por noticias de sus quipos...”.

Al igual que en la *Nueva Corónica* (1968: 75), aquí las edades se convierten en personajes que llevan el título, siguiendo los cauces de un modelo genealógico (Ossio 1977a, 1977b). En la crónica de fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1957: 15) hay una presentación semejante de estas edades. Es igualmente interesante que la referencia a 104 reyes coincide con Montesinos (1957) y con Blas Valera, según una referencia de Oliva (1895: 71). A ello se suma que la relación del jesuita anónimo —posiblemente el mismo Blas Valera— también incluye referencias que concuerdan con esta lista, como es el hablar de un “Pachacuti noveno”. Esto además vincula a Blas Valera y Montesinos con Guamán Poma, cuya forma milenarista de computar el tiempo le acerca a los *capac huatan* que describiera el sacerdote sevillano, y en forma más indirecta el jesuita mestizo (Imbelloni 1946).

La información sobre Valera es interesante porque actualmente se viene discutiendo un documento encontrado en Nápoles, que menciona relaciones inverosímiles entre este jesuita y el cronista indio. Los autores del documento serían dos jesuitas —Anello Oliva y Antonio Cumis— que aducirían que el verdadero autor de la *Nueva corónica* fue Blas Valera, quedando Guamán Poma como pantalla para ocultar la identidad del autor. Yo descarto esta posibilidad por múltiples razones, pero de ser auténticos, aquellos documentos podrían ser una pista interesante para aprender algo más de la misteriosa vida de Guamán Poma y de sus relaciones con los miembros de las distintas órdenes religiosas.

dades. En cambio, es dable pensar que las de la *Nueva corónica* son más tardías, puesto que en la de Huamanga figura el ajusticiamiento de Pedro Solís Portocarreiro, que tuvo lugar en 1601 (figura 3).¹⁹ De ser así, ¿cómo explicar que la ciudad de Arequipa aparezca representada en medio de una erupción volcánica, descrita en el texto en tiempo presente (figura 4)? En la medida que esta fue una experiencia vivida personalmente por Murúa y no por Guamán Poma —en ese entonces en Huamanga, litigando por las tierras de Chupas—, supuse que el autor de este dibujo habría sido el mismo Murúa y que Guamán Poma lo copió. Grave error. Contando con las fotos a color del texto del manuscrito irlandés, pude notar que los párrafos donde Murúa narra este acontecimiento en tiempo presente son un añadido, que tiene algunas líneas superpuestas al dibujo. En consecuencia podría haber sido hecho por el mismo Guamán Poma, quien lo habría usado como base para su dibujo posterior de esta misma ciudad. Pero ¿cómo saber que este último es posterior? La respuesta la encontramos en la procesión que aparece en él (figura 5), la cual coincide con descripciones de este evento hechas tanto por Murúa como por otros autores. De ser así, la representación de la *Nueva corónica* correspondería a la experiencia vivida por Murúa y la del manuscrito irlandés a un recuerdo de la época prehispánica. En todo caso, ambos dibujos parecen ser de Guamán Poma; si algo le pudo birlar este último al mercedario fue dicha experiencia, en realidad compartida y difundida por muchos autores.

3. La edad de Guamán Poma

Una tarea mucho más complicada es determinar la edad que nuestro cronista tenía al terminar su crónica en 1613. Así como sostiene que escribirla le tomó veinte o treinta años, también menciona a menudo ser de 80 años de edad. Sin embargo, en la p. 1096, que corresponde a la inserción más tardía, aparece la palabra “ochenta y ocho” con el “ochenta” tarjado y superponiéndosele el guarismo “80” y la abreviatura “nta.”. Es posible que esta enmienda haya sido motivada por el deseo de adecuar su edad al paso del tiempo. No obstante, dado que ella ocurre entre 1614 y 1615, si hubiese deseado ser preciso habría tenido que añadir uno o dos años a su edad, no ocho. En consecuencia, esta corrección revela una falta de práctica y de precisión para contabilizar la edad de las personas por años, como aún sucede en muchas comunidades campesinas andinas. A ello habría que sumar una reiterada tendencia a asociar las edades de las personas, así como las etapas en que divide al mundo, con cifras que encierran consideraciones simbólicas. Una muestra de ello es la asociación de determinados personajes con edades inverosímiles, que llegan a sumar hasta 200 años; es el caso del Inca Túpac Yupanqui, de quien dice ser nieto. Quizás a esto se deba que no haya una concordancia entre su autorretrato adyacente a la página con la cifra 80 superpuesta a la palabra ochenta y ocho, y aquel otro de la página 198, donde aparece un personaje viejo y debilita-

19 Este dibujo y la vívida descripción del ajusticiamiento sugieren que Guamán Poma se encontraba en Huamanga en ese entonces, esto es en 1601. De ser así, significaría que no se cumplió la sentencia que le desterraba de la ciudad por cuatro años con que fue castigado en 1600, como corolario de su juicio con los chachapoyas (Zorrilla 1977: 63).

do, correspondiente a la cuarta calle —la de los “Rocto Macho” de ochenta a ciento cincuenta años— en que los incas distribuían la población para efectos tributarios (Guamán Poma 1968: 198).

Que Guamán Poma no manejara las edades de las personas con la exactitud de los europeos, no significa que haya sido completamente ajeno a las consideraciones realistas del manejo de la contabilidad por años. Vimos ya que sus afirmaciones sobre el tiempo que le tomó escribir su crónica no son tan descabelladas, y las edades correspondientes a cada categoría, o “calle”, de su descripción de la organización de la población por edades en el periodo incaico, tampoco está tan descaminada.

Al igual que en muchas otras culturas, en la sociedad incaica, la edad era un ingrediente sumamente importante de la división del trabajo. Su importancia fue tal que hasta motivó la estructuración de un sistema de clases de edad, con supuestos intervalos de 5 o 10 años, asociado con la población tributaria y con las *acllas* o servidoras religiosas. Más aún, esta formalización de las edades en cifras decimales no sólo se circunscribió a la población tributaria sino, como se puede apreciar en las “calles” descritas por Guamán Poma, al conjunto de la población. Como nuestro autor deja entrever, toda esta organización estuvo estrechamente vinculada a la necesidad de mantener un estrecho control de la mano de obra disponible, ya que ésta era el principal sustento del estado inca.

Dada esta consideración pragmática, es obvio que el sistema debió tener cierto fundamento real. Ello es evidente en el mismo Guamán Poma, cuyas representaciones gráficas de los personajes asociados con las distintas etapas o “calles” no discrepan mayormente con las edades que les atribuye. Sin embargo, es muy posible que su sentido realista sólo lo fue en relación a una concepción de las edades en términos estructurales pero no fisiológicos, como ocurre con frecuencia en los sistemas de clases de edad.²⁰ Ante ello, ¿cómo determinar por lo menos cuándo nació Guamán Poma?²¹ La mayoría de quienes se han ocupado de nuestro cronista, se han limitado a repetir literalmente la edad que él mismo se atribuyera en 1613. Es

20 Según Bernardi Bernardi,

“...la edad fisiológica responde a la medición fisiológica del desarrollo de un individuo, o al tiempo calculado desde su nacimiento hasta el presente. En los sistemas occidentales, este cálculo no depende más de la simple observación del desarrollo fisiológico de la persona, sino en la aplicación de un método autónomo de medir el tiempo, es decir, el calendario, con los años calculados sobre la base de la recurrencia de un día determinado en un mes determinado...”

La edad estructural se caracteriza por su impacto institucional. Se evalúa en relación al grado de integración en la vida social y a los grados sucesivos de promoción en la sociedad. Este concepto es análogo a aquel de “tiempo estructural”, analizado por Evans-Pritchard. Él sostiene que los nuer “piensan más fácilmente en términos de estructura social y diferencias estructurales, que en unidades puras de tiempo”.

Un fenómeno similar se encuentra en el concepto de edad estructural. La edad de un individuo no se mide en relación a los estadios de su desarrollo fisiológico, sino en relación a las actividades sociales que se consignan a los individuos...

En sociedades con sistemas de clases de edad, sólo la edad estructural es importante; la edad fisiológica es ignorada” (Bernardi 1985: 9; traducción mía).

21 Sobre la fecha de su muerte nada podremos decir hasta que aparezca su partida de defunción, su tumba o algún otro documento que aluda a ella.

el caso de Porras Barrenechea y otros más. Abraham Padilla, hasta el momento su más destacado biógrafo, se muestra bastante cauto con su afirmación; hilvanando una serie de datos, llegó a la conclusión de que al concluir su crónica debió haber tenido bastante menos de 80 años: posiblemente 63. Las razones de su cautela y para atribuir su nacimiento a 1550 son algunas incongruencias y la suposición de que el padre ermitaño Martín de Ayala, el medio hermano mestizo de Guamán Poma, fue mayor que el cronista. Esto último lo advierte en el dibujo de la p. 17, en donde el ermitaño es claramente bastante mayor que su medio hermano. Su siguiente paso fue hilvanar algunas evidencias dispersas que aluden a la edad del ermitaño y su supuesto progenitor. En lo que respecta al primero, recoge una cita donde Guamán Poma (1968: 733) afirma que murió a los cuarenta años en Huamanga, al parecer de una enfermedad cogida en la selva (1968: 461); luego combina esto con otras citas donde se sostiene que falleció al poco tiempo de regresar al Cuzco, tras servir al obispo fray Gregorio de Montalvo. Dado que este último fue obispo entre 1590 y 1592, Padilla asume que el hermano mestizo debió fallecer en 1592, lo cual implicaría que nació en 1552. De ser así, el capitán Luis de Ávalos de Ayala bien pudo ser el padre de este medio hermano, como sostiene Guamán Poma, ya que llegó al Perú en 1548. Sin embargo, Padilla duda de esta afirmación, porque las circunstancias en que este personaje se vinculó con la familia del cronista son confusas.²²

22 Según Guamán Poma, su padre salvó la vida del capitán Ávalos en la batalla de Huarina, matando al agresor identificado como Martín de Olmos. Para Padilla esta afirmación es errónea, igual que otra en que atribuye a Olmos haber dado muerte al capitán Quiso Yupanqui en el cerco de Lima, en 1536. Señala que es imposible que Ávalos haya participado en la batalla de Huarina en 1547, pues hay evidencias de que su ingreso al Perú fue un año más tarde. El padre del cronista tampoco podría haber matado allí a Olmos, pues en 1572 figura como caballero de Santiago y como capitán en la entrada a Vilcabamba, y al año siguiente como alcalde del Cuzco. Además, fue uno de los testigos de la información de servicios de Cristóbal de Albornoz, en 1577 (Padilla 1979: 30).

Ante estas incongruencias, Padilla considera que no fue Luis Ávalos de Ayala quien se vinculó con la familia de Guamán Poma, sino más bien un tal Francisco Dávalos, primer encomendero del repartimiento de los rucanas antamarcas (Jiménez de la Espada, ed., 1965, I: 238). Para Padilla,

“Este dato permite inferir que Huamán Mallqui pudo ser uno de los criados que envió Avalos (ó Dávalos) alrededor de 1535 o 1536. También hace reafirmar nuestro punto de vista de que Curi Ocello mantuvo relaciones maritales con este Avalos y no con el capitán Luis Avalos de Ayala.

El matrimonio Huamán Mallqui-Curi Ocello habría viajado desde el Cuzco hasta Aucará, sede de la encomienda del conquistador Francisco Dávalos, a quien se le acordó la encomienda de la Provincia de los Rucanas-Antamarcas. El hecho confirmaría, asimismo, que Martín de Ayala no fue hijo del Capitán Avalos de Ayala, sino de Francisco Dávalos.

El dato parece tanto más verídico cuanto a que en 1596 ningún indio se acordaba de su nombre de pila y se le conocía por Avalos y no por Dávalos. Ellos significaría que los criados llegaron al corregimiento de los Rucanas-Antamarcas poco después de la Conquista; esto es, entre 1535 y 1540.

Como conclusión de lo anotado, puede afirmarse que Huamán Poma nació alrededor de 1550. En esta hipótesis, el hermano mayor Martín habría nacido en 1535, como ya se anotó. De esta suerte la comparación de los cuadros de las páginas 14 y 17 quedaría plenamente confirmada en el sentido de que el presbítero Ayala (o Dávalos) fue mayor que el cronista con diez o quince años” (Padilla 1979: 40).

Considero que la argumentación de Padilla es una demostración muy elocuente de cómo hacer para llegar a la historicidad de Guamán Poma, cotejando sus afirmaciones con lo que se conoce de la historia de su época. Sin embargo, me parece que exageró demasiado al favorecer 1535 como año de nacimiento del padre Martín de Ayala, y enfatizar tanto a Francisco Dávalos como su progenitor. No creo, sin embargo, que haya estado muy descaminado al atribuir a Guamán Poma el haber nacido en 1550.

Mis dudas sobre el posible vínculo entre la familia de Guamán Poma y Francisco Dávalos es que el apellido español que nuestro cronista reivindica para su familia es Ayala y no Ávalos. En consecuencia, por más que Francisco Dávalos haya estado emparentado con Luis Ávalos Ayala, y que este último haya sido ayudado por el padre de Guamán Poma en la batalla de Huarina de 1554, no veo por qué se le adjudicó el apellido Ayala si el padre del cura mestizo no se llamaba así. Para tal caso mejor habría sido que le llamaran Martín de Ávalos y que nuestro historiador hubiese sido conocido como Guamán Poma de Ávalos.

Si bien me parece interesante intentar identificar la edad de Guamán Poma a través de la historicidad de su medio hermano, no me parece un camino muy seguro porque no hay forma de probar si este personaje efectivamente existió, o si fue producto de la imaginación de nuestro cronista. De otro lado, si existió resulta sumamente difícil decir cuán fieles a la realidad fueron las representaciones gráficas que Guamán Poma hizo de él, pues sus dibujos muchas veces no son muy consistentes con respecto a la realidad histórica.

La verdad es que este medio hermano del cronista está rodeado de misterio. Las inconsistencias aparecen por doquier. Por ejemplo, si se admite que nació en 1555 —pues supuestamente falleció en 1592, cuando tenía 40 años y le llevaba entre 10 y 15 años a Guamán Poma—, entonces sería dable suponer que nuestro cronista indio nació entre 1562 y 1567. Sin embargo, de ser así habría sido imposible que éste actuase (como él mismo lo afirma) como intérprete de la visita que Cristóbal de Albornoz realizó en la región donde se expandió el Taqui Onqoy. La razón es que esta visita ocurrió hacia 1570, y de ser cierto lo anterior Guamán Poma habría tenido a la sazón entre tres y siete años. Si fue intérprete de Albornoz en ese año debió hacerlo ya adulto, luego de un largo proceso de familiarización con el español. En este caso el que debió nacer hacia 1550 o antes es el autor de la *Nueva corónica*. ¿Cuándo, pues, nació su medio hermano? ¿En 1535, como sugiere Padilla? Podría ser. Otra alternativa es que el hermano mestizo haya sido menor que Guamán Poma. Pero entonces, ¿cómo se convirtió en su preceptor y por qué aparece representado como mucho mayor que el cronista?

El medio hermano es, pues, un misterio, más aun cuando en las páginas de *Yno ay remedio*, el nombre de Martín de Ayala está asociado con el padre del cronista (quien también figura como Domingo Malque de Ayala) y aparece unido a un personaje de origen andamarquino. A éste se le atribuye haber estado vivo en 1597 y ser heredero —junto con el autor indígena y unos descendientes de Juan Tingo— de las tierras de Chupas, ser padre de una hija llamada Isabel de Ayala y ser yanacona del hospital de naturales de Huamanga, al igual que el padre de Guamán Poma.

Considero que la argumentación de Padilla es una demostración muy elocuente de cómo hacer para llegar a la historicidad de Guamán Poma, cotejando sus afirmaciones con lo que se conoce de la historia de su época. Sin embargo, me parece que exageró demasiado al favorecer 1535 como año de nacimiento del padre Martín de Ayala, y enfatizar tanto a Francisco Dávalos como su progenitor. No creo, sin embargo, que haya estado muy descaminado al atribuir a Guamán Poma el haber nacido en 1550.

Mis dudas sobre el posible vínculo entre la familia de Guamán Poma y Francisco Dávalos es que el apellido español que nuestro cronista reivindica para su familia es Ayala y no Ávalos. En consecuencia, por más que Francisco Dávalos haya estado emparentado con Luis Ávalos Ayala, y que este último haya sido ayudado por el padre de Guamán Poma en la batalla de Huarina de 1554, no veo por qué se le adjudicó el apellido Ayala si el padre del cura mestizo no se llamaba así. Para tal caso mejor habría sido que le llamaran Martín de Ávalos y que nuestro historiador hubiese sido conocido como Guamán Poma de Ávalos.

Si bien me parece interesante intentar identificar la edad de Guamán Poma a través de la historicidad de su medio hermano, no me parece un camino muy seguro porque no hay forma de probar si este personaje efectivamente existió, o si fue producto de la imaginación de nuestro cronista. De otro lado, si existió resulta sumamente difícil decir cuán fieles a la realidad fueron las representaciones gráficas que Guamán Poma hizo de él, pues sus dibujos muchas veces no son muy consistentes con respecto a la realidad histórica.

La verdad es que este medio hermano del cronista está rodeado de misterio. Las inconsistencias aparecen por doquier. Por ejemplo, si se admite que nació en 1555 —pues supuestamente falleció en 1592, cuando tenía 40 años y le llevaba entre 10 y 15 años a Guamán Poma—, entonces sería dable suponer que nuestro cronista indio nació entre 1562 y 1567. Sin embargo, de ser así habría sido imposible que éste actuase (como él mismo lo afirma) como intérprete de la visita que Cristóbal de Albornoz realizó en la región donde se expandió el Taqui Onqoy. La razón es que esta visita ocurrió hacia 1570, y de ser cierto lo anterior Guamán Poma habría tenido a la sazón entre tres y siete años. Si fue intérprete de Albornoz en ese año debió hacerlo ya adulto, luego de un largo proceso de familiarización con el español. En este caso el que debió nacer hacia 1550 o antes es el autor de la *Nueva crónica*. ¿Cuándo, pues, nació su medio hermano? ¿En 1535, como sugiere Padilla? Podría ser. Otra alternativa es que el hermano mestizo haya sido menor que Guamán Poma. Pero entonces, ¿cómo se convirtió en su preceptor y por qué aparece representado como mucho mayor que el cronista?

El medio hermano es, pues, un misterio, más aun cuando en las páginas de *Yno ay rremedio*, el nombre de Martín de Ayala está asociado con el padre del cronista (quien también figura como Domingo Malque de Ayala) y aparece unido a un personaje de origen andamarquino. A éste se le atribuye haber estado vivo en 1597 y ser heredero —junto con el autor indígena y unos descendientes de Juan Tingo— de las tierras de Chupas, ser padre de una hija llamada Isabel de Ayala y ser yanacona del hospital de naturales de Huamanga, al igual que el padre de Guamán Poma.

Además del nombre, lo único que este Martín de Ayala tiene en común con el medio hermano que figura en la *Nueva corónica* es ser yanacona de aquel hospital. En realidad, este papel aparece íntimamente asociado con los personajes que llevan el nombre de Martín de Ayala, tanto en este documento como en *Y no ay rremedio*. Más aún, en el caso del padre y del hermano mestizo Guamán Poma específica, tanto en la *Nueva corónica* (1968: 15-20, con respecto a ambos) como en aquel documento (1991: 372, con respecto a su padre), que ambos hermanos sirvieron por mucho tiempo en aquel hospital y que fueron enterrados en la capilla de la Limpia Concepción, nombre vinculado en *Y no ay rremedio* con la cofradía de su padre.

Ante tanta insistencia, es muy probable que estos familiares hayan estado estrechamente vinculados con el hospital de naturales de Huamanga, y que efectivamente hayan sido enterrados en la capilla de la Limpia Concepción de la iglesia de San Francisco. De ser así, estamos ante una magnífica veta para aproximarnos a la historicidad de nuestro cronista indio.

Mientras tanto, el hito más certero con que contamos acerca de su edad es que en 1570 debió haber estado trabajando como intérprete de Cristóbal de Albornoz, posiblemente en la labor punitiva que éste desarrollara en la región de los rucanas contra los seguidores del Taqui Onqoy. Si bien este hito se deriva de una aseveración de Guamán Poma no confirmada por ninguna otra fuente, su afirmación resulta sumamente plausible en vista de que este cronista da tantos pormenores de la visita realizada por dicho sacerdote, sobre todo en lo que respecta a la extirpación de este movimiento.

De lo expuesto puede deducirse con bastante certidumbre que Guamán Poma nació después de la invasión europea; que le tocó vivir todo el proceso de afianzamiento del sistema colonial español; y que comenzó a perfilar su obra histórica muy probablemente en la década de 1580, o quizás un poco antes. Es posible que por esta época haya tenido entre 40 y 45 años, y que al concluirla haya estado cerca de los 80 años, como él sostenía, o quizás un poco más joven, dado que para hacer el viaje a Lima ya mencionado era necesaria una sólida vitalidad.

Gracias a las versiones existentes sobre el litigio que Guamán Poma sostuvo con unos indígenas de Chachapoyas por las tierras de Chupas (Prado Tello y Prado Prado 1991; Zorrilla 1977), y a otros documentos que hablan de la colaboración que brindó como intérprete al juez de tierras Gabriel Solano de Figueroa (Porras 1971; Stern 1978; Pereyra 1997), queda claro que venía usando su nombre de Guamán Poma en asociación con el apellido Ayala (que guarda correspondencia con el papel de mediador que asumiera en la *Nueva corónica*), ya desde la década de 1590. Pero igualmente se confirma una sospecha que siempre hemos tenido: aquella de cambiar de nombre según las circunstancias. A la interpretación previa que hicimos de su nombre (Ossio 1970: 176, 177), se suma ahora el que los caciques de Chachapoyas le acusasen de no llamarse Guamán Poma sino Lázaro (Zorrilla 1977: 62), al igual que el personaje bíblico epónimo de los pobres y los enfermos.

Apéndice

Documento 1

Carta de los Principales, Curacas, Caciques yndios de la gran ciudad del Cuzco caveza de estos reynos y provincias del Piru a la real Majestad del Rey don Phelipe Nuestro Señor:

S.C.R.M.

Entre las cosas que esta gran ciudad Topa Cusco a producido utiles e provechosas al servicio de V. Majestad nos a parecido hazer estima de el yngenio e curiosidad de el padre fray Martin de Morua, religioso de la orden de nuestra señora de las Mercedes Redempcion de captivos. El qual abra cinco años que a escripto una historia de nuestros antepasados los reyes ingas deste Reyno del piru y de su gouierno, con otras muchas curiosidades por relacion que de ello como de los viejos antiguos deste dicho [?] Reino y de nosotros. Y que el estilo es facil eloquente, grave y sustancial, y la historia muy verdadera como combiene al sujeto e personas de quien trata y que demas del servicio de Vuestra majestad que resultara de imprimirse la dicha historia comensarase a celebrar e ... [?] inmortal la memoria e nombre de los grandes señores como lo merecieron sus hazañas, deseando que todo esto se consiga; Umillmente suplicamos a Vuestra Majestad este servicio de favorecer e hazer merced al dicho Padre Fray Martin de Morua, para que su pretensión baia adelante que es lo que esta ciudad pretende de que rescia de su Majestad grande e particular merced cuya Sacra, Católica y Real Majestad Nuestro Señor guarde prospero por muchos e mui felices años con crecentamiento de mas reinos y señoríos, como sus menores y humildes uasallos deseamos; Cosco, quinze de maio de mill y nouenta cinquenta y seis

S.C.R.M.

Besan los Reales pies y manos a Vuestra Majestad sus humildes vasallos e libro

Historia general e libro del origen y descendencia de los yncas señores deste [palabra testada] Reyno obsidental del piru donde se ponen las conquistas que hicieron de diferentes provincias y naciones y guerras civiles asta la entrada de los españoles con su modo de gouernar condicion y trato y la descripción de las mas principales ciudades y... destas amplissimas provincias”.

Documento 2

“S.C.R.M.

“Entre las cosas questa gran prouincia destes Reynos a prosedido utiles y prouechosos al servicio de dios y de V. Majestad me a parecido hazer estima del ingenio y curiucidad por la gran habilidad del dicho mi hijo lexitimo don Felipe Guaman Poma de ayala capac... el cual abra como veynte años poco a mas o menos que a escripto unas historias de nuestros antepasados aguelos y mis padres y señores reys que fueron antes del ynga... y otras curiucidades destes rreynos por relaciones y testigos de uista... y que el estilo es fácil y graue y sustancial y prouechoso a la santa fe catolica y a la dicha historia es muy uerdadera como combiene al sujeto y personas de quien trata y que demas del servicio de V. Majestad que rresultara de imprimirse la dicha historia comenzándose a selebrar y hazer inmortal la memoria y

nombre de los grandes señores antepasados nuestros aguelos como lo merecieron sus hazañas deseando que todo esto se consiga humildemente suplico a V. Majestad sea seruido de favorecer y hazer merced al dicho mi hijo... para que su pretensión vaya adelante que es lo que pretendo de que a V. Majestad nuestro señor guarde y prospere por muchos y muy felices años con acrecentamiento de mas rreynos y señorios como su menor y humilde uasallo deseo... a quinze del mes de mayo de mil quinientos y ochenta y siete años..." (Guamán Poma 1968: 5).

Bibliografía

Fuentes impresas

Guamán Poma de Ayala 1968.
 Jiménez de la Espada, ed., 1965.
 Montesinos 1957.
 Murúa 1946, 1962-64.
 Oliva 1895.
 Prado Tello y Prado Prado 1991.
 Salinas y Córdova 1957.

Fuentes secundarias

Bayle 1946.
 Bernardi 1985.
 Dorta 1975.

Hidalgo Nieto 1949.
 Imbelloni 1946.
 Lohmann Villena 1945.
 Mendizábal 1963.
 Ossio 1970, 1973, 1976, 1977a, 1977b.
 Padilla 1979.
 Pease G.Y. 1995a.
 Pereyra 1997.
 Porras Barrenechea 1962, 1971.
 Rowe 1987.
 Stern 1978.
 Zorrilla 1977.



Figura 1



[Domingo Guamán moynge de la Casa q Principal Cacique y Sr. de Valle del P. de Sr. C. de Chupas y de sus moynes y otros y tierras.]



Figura 2

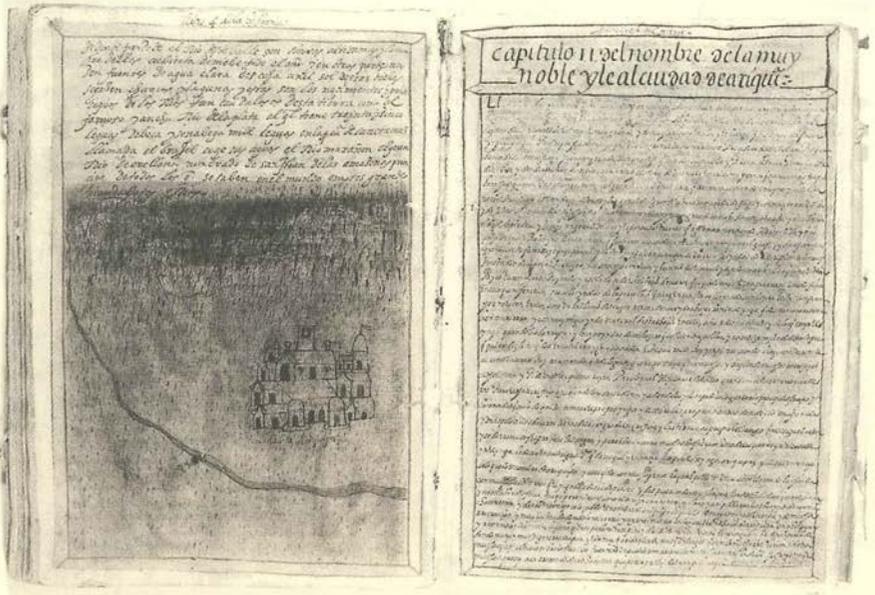


Figura 4

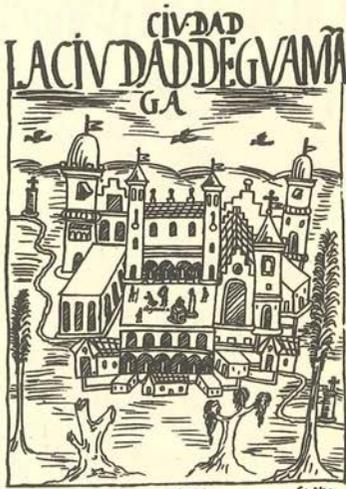


Figura 3

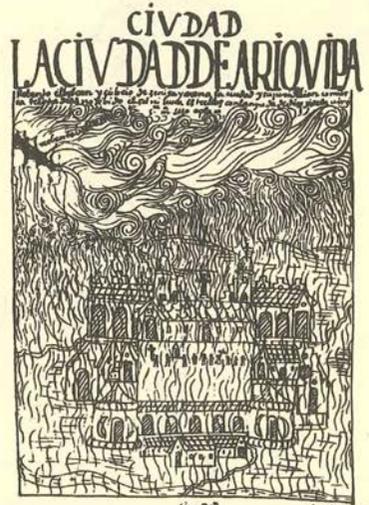


Figura 5

Las mujeres españolas en el *Primer nueva corónica y buen gobierno*: intersecciones genéricas y culturales¹

LA MIRADA RECÍPROCA de españoles y andinos propone una línea de indagación que concitó el interés de Franklin Pease mucho antes de su popularidad entre historiadores y literatos. Tal reflexión, como tempranamente intuyó Pease, permite la revisión de los tradicionales esquemas eurocéntricos: en el nuevo paradigma el “otro” adquiere singular importancia al contar los hechos, al convertirse en sujeto activo en el devenir de los mismos. El estudio y la edición de Pease (1980; Guamán Poma 1980b) del *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), sus trabajos sobre Felipe Guamán Poma de Ayala y Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua; su examen de testimonios andinos de variada procedencia, así como sus puntuales estudios sobre cronistas españoles —entre otros, Agustín de Zárate, Pedro Cieza de León, Juan Diez de Betanzos y Martín de Murúa—,² confirman su interés por releer a autores de ambos lados del Atlántico y examinar sus escritos desde una óptica diversa; esta visión heterodoxa develará las improntas que han marcado la historia de la conquista y colonización en el área andina y ayudará a justipreciarla, más allá de esquemas triunfalistas.

Entre las obras estudiadas por Franklin Pease, ninguna ofrece un fondo más rico para acercarse al mundo andino y a la temprana época colonial que el *Primer nueva corónica y buen gobierno*, el manuscrito ilustrado del historiador indio Felipe Guamán Poma de Ayala. Si bien son numerosos los libros y artículos sobre esta crónica, dada la escasez de información sobre las varias etnias y polis que los europeos encontraron a su llegada al antiguo Tahuantinsuyo, buena parte de los traba-

- 1 La investigación resumida en este trabajo se llevó a cabo con el apoyo parcial de la beca de investigación #668140 otorgada por la PSC-CUNY Research Foundation de la City University of New York, por la cual hago constar mi agradecimiento.
- 2 Varios fueron recogidos en su libro *Las crónicas y los Andes* (1995a). Véase mi reseña (Chang-Rodríguez 1997). De otros da cuenta la bibliografía recopilada por Pedro Guibovich (en este volumen).

jos se han concentrado en estudiarla con el propósito de dar a entender las complejas estructuras de las sociedades integrantes del imperio incaico (pienso en los de José Varallanos 1979 [1959]; Ramiro Condarco Morales 1967; John Murra 1978 [1955], 1971). Algunos han analizado la influencia del pensamiento español en sus vertientes literaria e histórica en la obra del autor andino, o la han examinado contrastándola con otras crónicas indígenas (por ejemplo, Porras Barrenechea 1948; Pease 1980; Adorno 2000 [1986]; López-Baralt 1988, 1993; Chang-Rodríguez 1988a, 1988b). Cabe señalar que, dada la riqueza y complejidad del *Primer nueva corónica*, ciertas áreas temáticas allí consideradas merecen mayor estudio. Este es el caso de la presencia de la mujer, ya indígena, ya española. En cuanto a las primeras, ella ofrece descripciones y dibujos de las coyas o soberanas del Tahuantinsuyo.³ En efecto, después de detallar el origen, vida y hazañas de los doce Incas tradicionales (termina con Huáscar), de retratar a cada uno, notar el paso del gobierno a “Felipe III Inga” (1980a, I: 118 [1615])⁴ y dar varios consejos de conducta cívica y médica, Guamán Poma pasa a ofrecer “La primera historia de las reinas, coia”,⁵ la concluye con un “Prólogo”, en realidad un epílogo por su situación en el texto, dirigido a “los letores mugeres” (1980a, I: 144 [1615]).⁶ Asimismo, el cronista representa icónica y lingüísticamente a las señoras de los cuatro “suyus” (1980a, I: 175-79 [1615]), a mujeres indígenas principales (1980a, II: 771, 275 [1615]), a algunas en posturas devotas (1980a, II: 837 [1615]) y a otras en tareas agrícolas rituales (1980a, III: 1166 [1615]), en tanto que unas imágenes representan los castigos y humillaciones que los españoles infligieron a las indias (1980a, II: 507 [1615]). Aunque las instancias mencionadas no agotan el repertorio de mujeres indígenas representadas en el *Primer nueva corónica*, sí confirman el interés del autor por el tema. Más limitada pero muy significativa, es la presencia de la mujer española en la obra de Guamán Poma de Ayala. Esparcida en diferentes partes del libro, es posible, sin embargo, agruparla bajo tres núcleos temáticos: 1) la religiosidad; 2) la vestimenta; y 3) el comportamiento. Siguiendo el interés de Franklin Pease por traer al centro del debate historiográfico sobre la conquista y la colonia al sujeto andino, ente activo capaz de emitir juicios sobre los “otros” europeos, me propongo enfocar cómo calibró Guamán Poma el papel desempeñado por la mujer española en el virreinato del Perú, cuál es la función de su presencia en la crónica y cómo ésta dialoga con las tesis del autor tan cuidadosamente elaboradas en su largo manuscrito.⁷

3 Las genealogías reales de Guamán Poma, en referencia a la representación pictórica de los Incas, han sido estudiadas por Fernando Iwasaki Cauti (1986) y Monica Barnes (1994, 1996); las de Murúa por Ossio (1985); la representación de Mama Huaco, la primera coya, ha sido estudiada por Adorno (2000 [1986]) y Garcés (1996).

4 Cito según la edición de Murra y Adorno.

5 Como se ha observado antes, al describir a Incas y coyas, el cronista parece hacerlo recordando imágenes ya vistas (Adorno 2000 [1986]: 47); ello se hace evidente por las referencias a las piezas de la vestimenta de cada reina y el detalle de los colores de esta indumentaria.

6 Sobre el tema véase Chang-Rodríguez (2001).

7 Entre ellas: europeos y andinos comparten idéntico origen; se acaban los indios; no se respetan las antiguas jerarquías; el mal gobierno arruina el virreinato; la reprochable conducta de los religiosos impide el avance de la catequización.

1. La religiosidad

Como ya he señalado, la religiosidad de las mujeres españolas constituye un núcleo temático notable si no por su extensión, sí por la importancia que el autor le presta al comportamiento de religiosos masculinos y femeninos, y su interacción con la población andina. Dos dibujos con sus respectivos comentarios, informan sobre las monjas españolas (1980a, II: 486-87; 647-48 [1615]). Enmarcado dentro de la porción de la obra dedicada al “buen gobierno”, en el primero figura una abadesa con un libro en la mano izquierda mientras con el índice de la mano derecha, desde nuestra perspectiva, señala a una monja postrada a sus pies. Al centro del dibujo, sobre la cabeza de la monja arrodillada, figura la palabra “obediencia” (Fig. 1; 1980a, II: 486 [1615]). En su comentario, el cronista enumera varios conventos y alaba la compostura de estas casas;⁸ sin embargo, va más allá cuando propone la edificación de “monasterios de uírgenes monjas de las yndias y ne[gr]as para que aumente la fe de Jesucristo en el mundo y ten[ga]n sus auadesas y uicarios en este rreyno y pulicía” (1980a, II: 487 [1615]). Guamán Poma aborda así el candente tema de la capacidad de los no-europeos para recibir la catequesis y participar en las instituciones eclesiásticas. Su propuesta de edificar conventos de “uírgenes” indias y negras, reconoce y reafirma la idoneidad de este sector para recibir el cristianismo, cuyo modelo peruano sería la religiosidad femenina española representada por Guamán Poma en las dos monjas. Parecería que el autor igualmente insinuara que abadesas de estas etnias debían dirigir los nuevos conventos. Tal sugerencia estaría de acuerdo con la línea de argumentación del *Primer nueva corónica*, donde se propone la devolución del poder a los antiguos señores naturales y la condena a los “mandoncillos” espurios.

El segundo dibujo de una religiosa aparece en “Padres”, la parte de la crónica donde Guamán Poma fustiga a los sacerdotes por su mal comportamiento, y a la vez expone su lujuria y avaricia. El dibujo representa, tras las rejas conventuales, a una monja. Caracterizada como una de las “señoras santas de conventos”, ella conversa con una mujer indígena que le ofrece una limosna (Fig. 2; 1980a, II: 647 [1615]). Tal accionar confirmaría que al comportamiento “santo” de la religiosa le corresponde la generosa dádiva de la neófito indígena. El comentario del cronista amplía la dimensión de la imagen:

“Son tan santas y señoras rreligiosas, cierbas de Jesucristo que en todo el mundo hinche con su umildad y caridad y ubedencia, amor de próximo de los pobres. Mucho más en este rreyno que todos los yndios, yndias se allegan a su santa casa y ellas lo reciben con amor y caridad... Y ellas rruega a Dios por todo el mundo...”

Y jamás se a uisto tener pleyto ni soberbia en el mundo, como las señoras del mundo son soberbiasas, auarientas, luxuria, uanagloria, de poca caridad y poco amor de próximo y no dan limosna a los pobres de Jesucristo en el mundo y en este rreyno.

8 Menciona los siguientes conventos: Nuestra Señora de la Encarnación, Nuestra Señora de la Limpia Concepción, Santa Clara, Santa Ana, Santa María Magdalena, Santa Catalina, Santa María Egipcíaca, Santa Úrsula, Santa Lucía, Santa Bárbara (?) (1980a, II: 487 [1615]). Sobre los conventos cuzqueños (Santa Clara, Santa Catalina, Santa Teresa) véase Burns (1997, 1999).

Y acá allegaos, señoras, a estas santas y prended de ellas para el cielo” (1980a, II: 648 [1615]).

La plegaria de las monjas, cuya universalidad conlleva la posibilidad del perdón para todos los pecadores, confirmaría el origen compartido de los heterogéneos habitantes del virreinato peruano, ya hombres, ya mujeres, ya indígenas, ya españoles, ya negros, ya mestizos, argumento presentado en otra parte de la obra, el “Prólogo a los letores mugeres” (1980a, I: 144 [1615]).⁹ Asimismo, cuando el cronista critica a las “señoras del mundo” por su avaricia, soberbia, lujuria, vanagloria y falta de caridad, entre otros pecados, elige como modelo a la monja española y a la vez eleva y dignifica a la donante india cuya generosidad sustenta la vida ejemplar y las oraciones de las “señoras santas de conventos”. En esta parte de la obra, al establecer el contraste entre la vida “santa” de la religiosa y el mal comportamiento de “las señoras del mundo”, y señalar cómo la primera promueve una conducta dadivosa de parte de los andinos, e insertar todo ello dentro del relato de la pecaminosa actuación de los sacerdotes, el cronista estaría afirmando un argumento caro a los evangelizadores, en particular a los dominicos: quienes pretenden catequizar a la población nativa deben actuar de acuerdo con los preceptos del Evangelio de Cristo: su vida ha de ser ejemplar. Así vista, la religiosidad femenina representada en el *Primer nueva corónica* por la figura de la abadesa, la monja y la reclusa españolas, le sirve al autor para elevar a las mujeres indígenas y negras, criticar duramente a los “padres”, señalar sutilmente el origen común de europeos y andinos, y además realzar el impacto de la conducta correcta y el poder de la oración. El comentario gráfico y lingüístico de Guamán Poma cumple entonces dos funciones: reconoce y destaca la capacidad de un grupo tan subalterno como el andino en la sociedad española —la mujer—, y convierte en figuras ejemplares a sus representantes, las religiosas españolas.

2. La vestimenta

Encuadrado dentro de la sección dedicada a la “conquista” y situado después de la decapitación imaginaria del Inca Atahualpa y las hazañas del capitán Luis Ávalos de Ayala, el segundo núcleo temático donde figura la mujer gira en torno a las prendas de vestir usadas por los primeros españoles: “Primer ábito de España que trajo en la conquista/el uso antiguo” (Fig. 3; 1980a, II: 394 [1615]). La imagen representa a un hombre y una mujer elegantemente ataviados; ambos se miran con asombro y se señalan admonitoriamente con el índice; sus trajes indicarían el estamento al cual pertenecen. Sin embargo, el código lingüístico parece contradecir el icónico:

“Cómo los primeros conquistadores trayán otro traxe por temor del frío, coletos y bonetes colorados, unos calsones chupados y cin cuello como clérigo y trayá mangas largas, la ropilla, el capote corto. Acimismo las dichas mugeres, como usaron los antiguos yndios, unas camegetas largas, manta corta...” (1980a, II: 397 [1615]).

⁹ Para un análisis del mismo véase Chang-Rodríguez (2001).

Entonces, el hábito graficado no es el primero de España. La evidente fluctuación en el uso de prendas de vestir de procedencia europea por hombres y mujeres, tanto españoles como indígenas, refleja uno de los temores recurrentes de Guamán Poma. En contraste con el Tahuantinsuyo en donde —particularmente en el Cuzco— era posible identificar el rango y origen étnico de cada persona por su atuendo, en el desorden colonial la vestimenta ha perdido su función tradicional: indios y españoles se “disfrazan” de otros, o sea, se apropian de identidades ajenas para gobernar, robar, evadir las leyes y sobrevivir en un mundo corrompido.¹⁰ En otra parte de la obra, Guamán Poma se valió del clásico topos del “mundo al revés” para caracterizar esta ocurrencia: “... yndios uajos y tributarios, se ponían cuello y ci bestía como español y se ponía espada y otros se tresquilaua por no pagar tributo ni seruir en las minas. Ues aquí el mundo al rrevés” (1980a, III: 1138 [1615]). Según explica el cronista, el mal ejemplo lo dieron los conquistadores:

“Dizen que un español con la cudicia del oro y plata mandóse lleuarse en unas andas y ponerse orexas postisas y trage del *Ynga*. Entraua a cada pueblo, pidiendo oro, plata. Como uían *Ynga* barbado se espantauan y más se echaua a huyr los yndios, mucho más las mugeres en este rreyno” (1980a, II: 397 [1615]).

Como en la nueva sociedad abundan las posturas carnavalescas,¹¹ no se sabe con certeza cuál es el primer “ábito” de España, ni si quienes lo usan tienen derecho a llevarlo; los extranjeros usurpan la autoridad, la ropa y los distintivos reales del Inca; siguiendo su ejemplo, los andinos aprovechan la vestimenta española para confundir a las autoridades. Que Guamán Poma se haya referido en muchas ocasiones al impacto del traje español y se haya ocupado de indicar cómo debían vestir los indígenas de diferente rango social,¹² muestra su gran preocupación por mantener el carácter identificatorio del atuendo y de usarlo como vehículo de control social. Que la inclusión de la pareja ataviada con “ábito” español y su respectivo comentario preceda a acontecimientos tan fatales de la conquista como la quema de Guamán Chava, presunto abuelo del cronista (1980a, II: 398 [1615]), y el ascenso al trono de un Inca espurio (1980a, II: 400 [1615]), confirma tanto la centralidad del tema como las trágicas consecuencias de este trastrueque para la población andina. Que el autor del *Primer nueva corónica y buen gobierno* haya escogido a una pareja española para ilustrarlo y que sus comentarios abarquen a europeos y andinos, revela la gravedad del problema y su carácter transnacional, transétnico y transgenérico.

10 En la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* (c. 1613), de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, encontramos idéntico “carnaval”: para ingresar al Cuzco, Manco II se viste como Huaina Cápac y Pizarro se pone el traje de Inca. Véase un análisis más detallado en Chang-Rodríguez (1991: 5-7).

11 Guamán Poma se lamenta de “cómo traen otro trage los españoles y señoras en este tiempo y la de antes traían otro trage y costumbre y ubedencia en todo el mundo de la cristiandad y en este rreyno” (1980a, II: 553 [1615]).

12 Véase Guamán Poma (1980a, II: 383, 594, 619, 875, 877; III: 944, 985, 1125 [1615]).

3. El comportamiento

El tercer núcleo temático gira en torno a la representación de dos parejas, una descripción tipológica¹³ y un diálogo matrimonial, todos incluidos en la sección de la obra dedicada a los “españoles”. En el dibujo de la primera pareja encontramos un intercambio entre un hombre y una mujer gordos, de mediana estatura, cuya mirada lasciva es notable (Fig. 4; 1980a, II: 548 [1615]). Elegantemente vestido, el hombre barbudo hace el gesto erótico de la “figa” con los dedos de la mano derecha, mientras la mano izquierda descansa en la empuñadura de la espada; sus pies anchos se sitúan en dirección a la dama, a quien mira de frente y se le aproxima agresivamente. También elegantemente ataviada, ésta sostiene en la mano derecha una rosa, símbolo del jardín de Eros y de Venus, mientras la izquierda se asienta sobre el área púbica.¹⁴ Si examinamos los tipos descritos inmediatamente después por Guamán Poma (1980a, II: 549 [1615]), vemos que esta pareja, especialmente el hombre, caería en la categoría de los “gordos y grandazos”, y por lo tanto ambos serían, además de comelones y bebedores, flojos, haraganes y pusilánimes (1980a, II: 549 [1615]); según el dibujo, serían igualmente lascivos. A estas descripciones tipológicas les sigue un curioso comentario —“lo que ymaginan los cristianos españoles teniendo muchos hijos: Procuran, ymaginan todo en plata, oro y tener rriquesas y están de día y de noche pensando marido y muger”— y un animado diálogo entre dos cónyuges donde este imaginario se dramatiza (1980a, II: 550-51 [1615]). Esta última es una de las críticas más mordaces del *Primer nueva corónica* al comportamiento español, masculino o femenino. Al proyectar el futuro familiar, el matrimonio literalmente obliga a sus hijos al sacerdocio:

“¡Qué bien dicho y pensado, señor mío de mis ojos! Pues que Dios nos a dado tantos hijos para ganar plata y ser rrico, el hijo llamado Yaquito sea cleriguito, y Francisquillo también. Porque ganarán plata y nos enbiará yndios, yndias a servirnos... mucho regalo de perdís y gallinas, güebos, fruta, maíz, papas... chenitas y muchachitos, yndias depocitadas” (1980a, II: 550 [1615]).

Regidos por la avaricia, los padres les prohibirán a otros vástagos varones el ingreso a la Compañía de Jesús o a la orden franciscana —las predilectas del cronista por su devoción y labor catequética— pues “son pobres hórdenes y se hazen santos y no ganan plata ni tendrá qué darnos” (1980a, II: 550 [1615]). Cuando los hijos protestan, son calificados de “tontillos” y advertidos de la pingüe ganancia que la carrera eclesiástica les traerá a todos, desde dinero hasta hijos “mesticillos y mesticillas”; criados por la abuela española, estos últimos entrarán al servicio doméstico familiar. La copla que sella el pacto confirma la procedencia perulera de la familia:

13 Sobre el tema véase Tundidor de Carrera (1972).

14 López Baralt (1993: 110-15) estudia esta imagen en el contexto de la estridencia sexual e identifica el gesto masculino con el hacer la figa o alusión al coito, y la rosa sostenida por la dama con el sexo femenino; asocia la espada del caballero con el falo erecto que correspondería a la mano izquierda femenina, desde nuestra perspectiva, apoyada sobre el pubis. Según ella, el dibujo añadiría la lujuria a las debilidades descritas en la tipología de la página siguiente.

“O qué bien dicho, Dios mío,
 O qué bien dicho, Dios mío,
 Que con el cantar el rréquiem
 Seremos rricos, seremos rricos.

Qué buen pensar de padre,
 Seremos rricos,

Qué buen pensar de madre,
 Seremos rricos.

Y nos embarcaremos a España
 Seremos rricos,
 Que en España seremos rricos,
 En el mundo seremos rricos” (1980a, II: 551 [1615]).

El autor del *Primer nueva corónica y buen gobierno* reitera de este modo una de sus principales tesis: los europeos, al sustituir a Cristo por el oro de Indias, son tan idólatras como los andinos a quienes pretenden catequizar.¹⁵ Como la evangelización de los neófitos ha justificado el señorío de España en América, y ésta no puede llevarse a cabo por la corrupción y el mal ejemplo de sacerdotes y funcionarios, la tierra debe devolverse a sus antiguos dueños. Por tanto, la pareja lasciva cuyo dibujo sirve de introducción a una tipología, y a lo que podríamos entender como el “imaginario” matrimonial perulero, así como a su dramatización lingüística por medio del diálogo familiar y la burlona copla, se ofrece como el prototipo negativo. El intercambio gestual entre el caballero y la dama es ciertamente condenable; sin embargo, éste prefigura otro peor: el del matrimonio ambicioso en cuya unión se han prostituido las relaciones entre los cónyuges, pues servirán para colmar su avaricia en la procreación de hijos dedicados al sacerdocio con el único fin de asegurar el bienestar familiar.

No obstante, Guamán Poma ofrece un modelo alternativo de conducta. Dentro de la misma sección dedicada a los “españoles”, la segunda imagen de este núcleo temático presenta a una pareja de Castilla (Fig. 5; 1980a, II: 556 [1615]). En el dibujo, el caballero y la dama figuran elegantemente vestidos: alto, delgado, de poca barba el primero, desde nuestra perspectiva, sostiene un rosario en la mano derecha; la segunda, esbelta, de pie diminuto y breve talle, parece estar en conversación con el caballero pues gesticula con la mano derecha en el ademán característico del letrado o la letrada, mientras con la izquierda sostiene un rosario que cae sobre la vestimenta. La mirada de ambos es recatada. Sus tipos podrían muy bien encajar con la siguiente descripción:

“Y los hombres y mugeres medianos de buen talle y rostro, ojo grande, animosos, sabios y letrados, cienpre con su entendimiento cirue a Dios y a su Magestad.... A de ser de pocas barbas y la muger, ojo grande y boca chica, la plantilla de los pies de quatro puntos, cintura de hormiga” (1980a, II: 549 [1615]).

15 Para una discusión más amplia véase Chang-Rodríguez (1991: 33-34). Adorno (2000 [1986]: 66-68) reconoció tempranamente la importancia que la retórica de los pecados capitales tiene en el *Primer nueva corónica*.

Al perfilar a esta pareja castellana, cuya vinculación con el Perú no se especifica, y a los castellanos en general, Guamán Poma los presenta como ejemplo de comportamiento; practican las virtudes cristianas de la esperanza, la caridad y el amor al prójimo; guardan los diez mandamientos; son humildes, amorosos y amigos de todos. El cronista concluye:

“Antes los pobres que bienen de Castilla hazen caridad y manda con amor a los yndios en este rreyno. Y acá son las mugeres cristianas. Y todo es trauajar y dar limosna y no dar ocaçion ni enojo a los pobres yndios, que bien sauen que esta tierra lo dio Dios y su Magestad a los yndios deste rreyno. Y acá es grandesa lo de Castilla, cristiano biejo” (1980a, II: 557 [1615]).

Cabe preguntarse inmediatamente por qué recalca el autor, tanto en el código lingüístico como en el icónico, la diferencia de físico, de comportamiento y de vinculación con el Perú, entre estas parejas españolas. Propongo que el *Examen de ingenios para las ciencias* (1575),¹⁶ el popular tratado médico de Juan Huarte de San Juan, de circulación en el virreinato del Perú, nos puede ofrecer una clave.¹⁷ Pron- tamente traducido a varios idiomas europeos, en este libro su autor trató por primera vez la relación entre la psicología y la fisiología (Leonard 1992 [1949]: 233). Recogiendo, según explica Guillermo Serés, uno de los fundamentos de la medicina hipocrático-galénica —el estrecho vínculo entre la salud individual y la constitución política (1989: 27)—, el médico español intentó armonizar la naturaleza y el arte, especialmente la primera, con las necesidades del estado. A tal efecto le propuso lo siguiente a Felipe II, a quien dedicó la obra: “había de haber diputados en la república, hombres de gran prudencia y saber, que en la tierna edad descubriesen a cada uno su ingenio, haciéndole estudiar por fuerza la ciencia que le convenía, y no dejarlo a su elección” (1989: 151 [1575: *Proemio* al rey]). Siguiendo ideas de la época, Huarte destaca cómo, además de la prosapia, los hechos heroicos pueden otorgar nobleza y virtud (1989: 553-55 [1575]). Explica que las zonas ni muy calientes ni muy frías, por ejemplo, la antigua Grecia, tienden a producir (pero no exclusivamente) la gente más “templada” e ingeniosa, algunas de cuyas características físicas y de temperamento ofrece: 1) el cabello *subrufo* (rojo); 2) el cuerpo bien proporcionado y airoso; 3) actuación virtuosa; 4) buenas costumbres. Los templados, añade el médico navarro, “no son malignos, astutos ni cavilosos, porque esto nace de ser vicioso el temperamento” (1989: 585-87 [1575]).

La descripción icónica y lingüística de la pareja castellana en el *Primer nueva corónica*, con su énfasis en la procedencia, la medianía de talla, el rostro agradable, las buenas obras, la caridad cristiana, la justicia, la prosapia, parece remitir a las cualidades con que asociamos a los ingeniosos, a los capacitados para gobernar, señaladas también por Guamán Poma en su tipología. La condición de “cristiano[s] biejo[s]” de los esposos y su voluntad de sacrificio por la religión y el rey, garantizarían su buen comportamiento con los indios y la ubicación en la alta jerarquía colonial. Es notable que, entre los castellanos, sobresalgan las mujeres virtuosas: “Y

16 Agradezco esta referencia a mi colega Ottavio Di Camillo.

17 Figuró en un inventario que un librero limeño le encargó a un viajero español en 1583, y en la biblioteca de un caballero residenciado en Manila (Leonard 1992 [1949]: 221, 233).

ací son las mugeres cristianas. Y todo es trauajar y dar limosna que bien saben que esta tierra lo dio Dios y su Magestad a los yndios deste rreyno” (1980a, II: 557 [1615]). Esta caracterización de los castellanos insinúa entonces un paralelo: ¿acaso la contraparte andina de los castellanos sería la etnia yarovilca a la cual pertenecen Guamán Poma y su linaje? Sin duda el cronista aprovechó esta comparación para ridiculizar a los arribistas, a los espurios “señores” ya españoles, ya andinos, abusivos con “los pobres de Jesucristo” (1980a, II: 557 [1615]). ¿Destaca nuevamente —recordemos el ejemplo de las religiosas españolas— el comportamiento modélico de las castellanas, o sea, de la subalternidad femenina, con el propósito de crear un espacio para la subalternidad andina en la pirámide social de la colonia? Recalcitrante, el “autor y príncipe” le recuerda lo siguiente al heterogéneo público a quien dirige su obra: la tierra, por dádiva divina y real, es de los andinos; los devotos en la fe, los leales a su majestad, deben respetar a sus dueños.

La primera pareja dialogante, si bien no castellana, es española y perulera. Para indagar sobre el por qué de sus ambiciones tornemos nuevamente al *Examen de ingenios*. Su “destemplanza” puede justificarse desde una perspectiva fisiológica, pero también, como en el caso de Grecia al ser invadida por el Turco, “este hizo desterrar las letras y pasar la Universidad de Atenas a París de Francia...; y así, por no cultivarlos, se pierden ahora tan delicados ingenios como los que arriba contamos” (1989: 576-77 [1575]). Entonces, el mal gobierno puede tener un impacto terrible en la selección y preparación de súbditos intelectualmente preclaros. Apoyándose en esta propuesta, bien podría insinuar el cronista que por esa razón, se pierden en Perú muchos “delicados ingenios”; otros, como los hijos de la pareja dialogante, contrariamente a las recomendaciones del médico navarro, entrarán a profesiones que no están de acuerdo ni con su aptitud, ni con los intereses del estado. Cabría preguntar si teniendo en cuenta la amplia circulación de las ideas recogidas en el *Examen de ingenios*, sería posible postular una comparación por parte del autor indígena entre la conquista del Tahuantinsuyo por el poder español y la invasión turca a la antigua Grecia. Tal paralelo podría ser atractivo para quienes en círculos eclesiásticos y seglares, intentaban recalcar el impacto negativo de la conquista y las consecuencias de la mala administración del virreinato del Perú.

La mirada de Guamán Poma a las mujeres españolas una vez más muestra al cronista como un fino observador y sagaz intérprete del mundo colonial en sus múltiples contradicciones. Su presentación de la religiosidad femenina establece un patrón de comportamiento modélico y atrayente para la población andina; éste cancela los abusos de los sacerdotes y propone la obediencia, la oración y la vida retirada como normas de conducta. La exhortación a la creación de conventos para indias y negras, reconoce el lazo común de la humanidad y por lo tanto afirma la capacidad de los no europeos para acceder al cristianismo y participar en los diversos aspectos de su vida institucional. La inclusión del dibujo de la pareja española y el comentario sobre su vestimenta en parte tan central del *Primer nueva corónica*, remite a una preocupación recurrente del autor: en el caos colonial, los señores étnicos tradicionales han sido reemplazados por los odiados “mandoncillos”; los antiguos linajes ya no cuentan. El trastorno en la vestimenta emblematiza el “mundo al revés” creado por el nuevo (des)orden y afecta a todo el conglomerado social: andinos, españoles, castas, hombres y mujeres.

El núcleo temático referente al comportamiento es el más complejo de los tres. Las parejas graficadas, una lasciva y otra modélica, así como los comentarios sobre la tipología, muestran a un Guamán Poma al tanto de las ideas coetáneas sobre el tema, presentadas, entre otros tratados, en el *Examen de ingenios para las ciencias*. Nuevamente, el destaque del comportamiento modélico de las mujeres castellanas, podría proponer el interés de parte del autor en el papel preponderante que podían desempeñar los sujetos sociales subalternos, ya femeninos, ya andinos. Hemos visto cómo sitúa en el dibujo a la mujer castellana: su gesto es idéntico al del “autor y príncipe” cuando se representa en imaginaria conversación con el monarca español (1980a, III: 976 [1615]); la mujer castellana se ofrece entonces como una persona confiable, cuyo comportamiento y consejo el varón cristiano debe emular y escuchar. La parte más osada de este núcleo es, sin embargo, la presentación y dramatización del imaginario matrimonial a través de los cónyuges peruleros. Matizado por diminutivos de carga semántica peyorativa y una copla donde el motivo central es el afán de riqueza, esta conversación le ofrece al cronista la oportunidad de situar las ambiciones de la pareja dentro de la retórica de los pecados capitales —la idolatría, la avaricia y la lujuria— y condenar a quienes han sustituido al Cristo crucificado con el oro de Indias. Guamán Poma disminuye a los peruleros y parodia su conversación. Astutamente realza en el diálogo la idea del fácil enriquecimiento con el sudor ajeno, la visión deformada del sacerdocio, la corrupción del matrimonio. Por otro lado, a través del elogio a la pareja castellana y a los castellanos en general, el autor repite uno de sus más significativos argumentos: la tierra peruana es de los andinos por don divino y real; los verdaderos cristianos y leales súbditos de la corona, deben reconocer este hecho y tratarlos con amor y caridad.

Este examen de la presencia de la mujer española en el *Primer nueva corónica* y su sagaz aprovechamiento por el cronista indio Guamán Poma de Ayala, subraya la productividad de la propuesta historiográfica de Franklin Pease. La búsqueda de esa mirada recíproca en testimonios europeos y andinos enriquecerá nuestra percepción del pasado y nos ayudará a justipreciarlo tanto dentro de su contexto epocal como en su valor simbólico. La amplitud de criterio, vasta erudición e ineludible compromiso de Franklin Pease con esta pesquisa fueron y serán segura “carta de marear” para quienes “navegamos”, en sueño y vigilia, desde diversos puntos del globo, por el proceloso piélagos de las crónicas de Indias.

Bibliografía

Fuentes impresas

Guamán Poma de Ayala 1980a [1615],
1980b.
Huarte de San Juan 1989 [1575].
Ossio 1985.
Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca-
maygua 1950 [c. 1613].

Fuentes secundarias

Adorno 1989, 2000².
Adorno et al., eds., 1992.
Barnes 1994, 1996.
Burns 1997, 1999.
Condarco Morales 1967.
Cummins 1994.

Chang-Rodríguez 1988a, 1988b, 1991,
1997, 1999a, 1999b, 1999c, 2001.
Garcés 1996.
Iwasaki Cauti 1986.
Leonard 1992 [1949].
López Baralt 1988, 1993.
Murra 1971, 1978 [1955].
Ossio 1998a.
Pease 1980, 1995a.
Porras Barrenechea 1948.
Serés 1989.
Silverblatt 1987.
Tundidor de Carrera 1972.
Varallanos 1979.
Zuidema 1994.



Figura 1. El orden conventual (1980a, II: 486 [1615]).

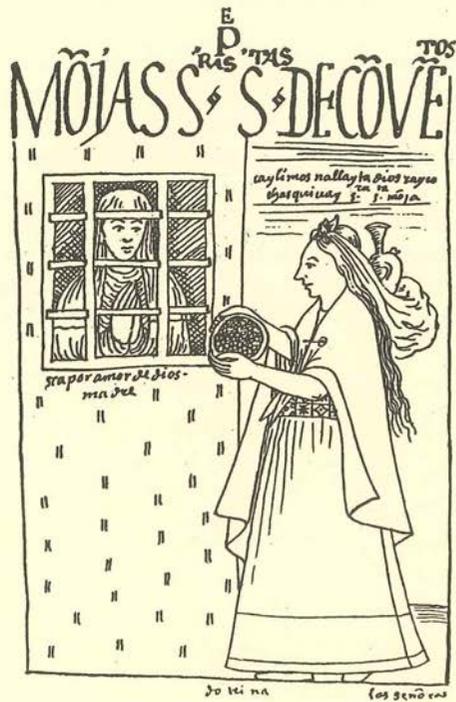


Figura 2. La monja modelo (1980a, II: 647 [1615]).



Figura 3. El "primer" atuendo español (1980a, II: 394 [1615]).

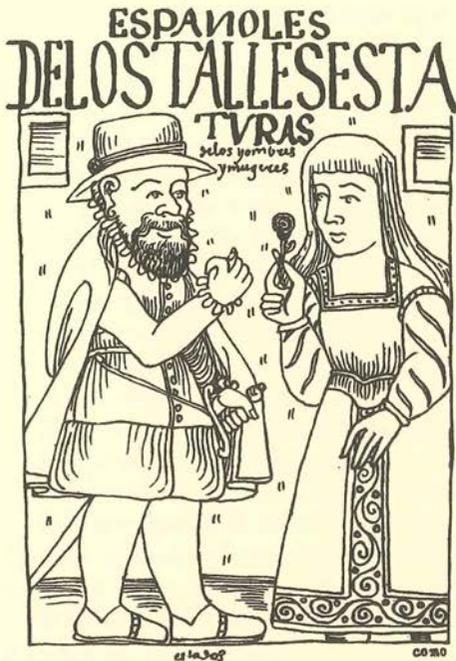


Figura 4. La pareja lasciva (1980a, II: 548 [1615]).



Figura 5. La pareja castellana (1980a, II: 556 [1615]).

Nuevos métodos con que interpretar algunos fragmentos del Nuevo Ophir, de Fernando de Montesinos

Introducción

Franklin Pease siempre consideró su deber publicar fuentes, encontrar otras desconocidas y buscar nuevas formas de interpretarlas. Entre sus planes editoriales se encontraba la publicación del "Ophir De españa. Memorias Historiales I politicas del pirv. vaticinios de sv descvbrimiento i conversion por los reies chatolicos i singylares epitotos qve por ello se les da en la sagrada escriptvra". La obra fue escrita en 1644 en La Campana, donde el licenciado don Fernando de Montesinos ejerció como párroco hasta el final de su vida en 1651.

1. La fuente

El manuscrito ológrafo de Fernando de Montesinos se conserva en la Biblioteca Universitaria de Sevilla (Ms. 332-25). Tiene tres libros, de los cuales sólo se ha publicado el segundo, titulado "Libro 2º de las Memorias antiguas Historiales y politicas del Piru". El libro cuenta los reinados de cerca de ciento diez reyes peruanos. El autor afirma copiar sus informaciones de un manuscrito anónimo de emperadores peruanos que compró en la almoneda cuando llegó a Lima, en 1628.

La lectura tradicional de la lista la divide en tres dinastías: la de los Piruas, la de los Amautas y la de los Incas. Sin embargo, ella se compone de cinco partes:

- 1) una variante del mito de los hermanos Ayar, ancestros fundadores del Cuzco;
- 2) un relato de la fundación de una religión y reino en el Cuzco;
- 3) la descripción de unos sesenta y cuatro reyes cuyo imperio abarcaba desde Tucumán por el sur, hasta el reino Chimú en el norte;
- 4) la descripción de unos veintiocho reyes de Tambo Toco, que quedaba al lado del Cuzco, la abandonada capital imperial. Los reyes de Tambo Toco fueron los sucesores de los monarcas del primer imperio cuzqueño;
- 5) la descripción de los once Incas del Cuzco, sin aclarar su relación directa con los reyes de Tambo Toco.

En la mayoría de los casos figura información sobre las decenas de años que cada rey vivió, las decenas de años que reinó, sus reformas religiosas y del calendario, los fenómenos astronómicos, las guerras particularmente importantes y las invasiones de pueblos foráneos. Cada quinientos años aparece un rey titulado Pachacuti. Algunos nombres de los reyes parecen ser de momias, ya que contienen la raíz *aya*.¹ Montesinos afirma que las letras existieron en el primer imperio cuzqueño, perdiéndose con su caída y reemplazándose con los quipus.

Porras Barrenecha (1986: 490) fue quien con mayor claridad expresó el rechazo predominante a la lista de Montesinos:

“Pero su pecado fue la imaginación y entonces prolongó su cronología desde Manco Cápac hasta el diluvio y para rellenar los 4,000 años que le faltaban para ligar a Noé y Ofir acogió la lista de 90 reyes o Incas recogidos en los relatos de algún indio gárrulo o bellaco, o en los escritos de un fraile fantasista que por alguna causa reservaron de la publicación los cuerdos jesuitas del Colegio de la Paz”.

Sin embargo, Anello Oliva (1895: 70-73 [1631]) conoció una lista parecida y la atribuyó a Blas Valera. También hay huellas de una lista larga en la *Relación* anónima atribuida a Blas Valera (Anónimo 1968b: 153-54 [c. 1590]; véase Szemiński 1997a: 451-55). El maestro Joseph de Acosta (1979: 267 [1589]) observó que “De los reyes del Cuzco fue Mango Inga Yupangui, el que más acrecentó el culto de sus ídolos, inventando mil diferencias de sacrificios y fiestas y cerimonias”. Sus rasgos corresponden a los del Manco Cápac segundo de Montesinos (1644: 36-39). Y según Oliva, el Cuzco fundado por un Manco Cápac se encuentra cerca del lago Titicaca y corresponde muy bien con Tiahuanaco (Szemiński 1997a: 433-43).

Las formas de los nombres de los reyes y de las palabras indígenas sugieren que Montesinos muchas veces las copiaba sin leer bien el manuscrito. En fin, la lista no fue invento suyo y proviene de una tradición andina apuntada antes de 1585,² cuando moría la última generación de andinos educados antes de la conquista española. La existencia de una escritura andina descrita por Ibarra Grasso (1953) y las investigaciones sobre el contenido de la tradición oral incaica y collavina (Szemiński 1997a, 1997b) nos obligan a reconsiderar las tradiciones conservadas por Montesinos. Imbelloni (1946) estudió las regularidades dentro de la lista y demostró que su organización interna muestra rasgos de otras descripciones de épocas andinas.

En mi opinión, los reyes del primer imperio cuzqueño según Montesinos, son un relicto de una tradición que describía la transmisión del poder desde el primer imperio, el de Tiahuanaco, a las manos de los Incas cuzqueños. Tal afirmación exige pruebas.

1 *Aya* = cadáver.

2 Las fechas de los solsticios y equinoccios que figuran en el manuscrito no son gregorianas.

2. El problema

Para argumentar que una parte del texto está conformado por unas tradiciones o tradición sobre el imperio Tiahuanaco, es necesario mostrar en él datos que indudablemente se refieran a éste. El texto conservado es una copia y resumen de otro escrito anterior redactado en castellano. La redacción española se basó en una traducción —probablemente oral e inmediata— de lo dicho por un informante andino en un idioma andino. El intérprete al castellano pudo ser el autor del manuscrito anterior a 1585, el informante andino o una tercera persona. Las palabras castellanas pueden conservar las ideas explicadas originariamente por el informante andino y por los informantes de este último, pero no siempre es así, y por supuesto que no conservan la forma. Sin embargo, dentro de las traducciones de las tradiciones, cualquiera que fuera su transmisión, siempre se encuentra una parte sin traducir, un relicto posible de la tradición original. Lo son todas las palabras andinas contenidas en el texto. Entre ellas se encuentran nombres propios, nombres de instituciones, nombres de lugares y nombres de grupos humanos, sin mencionar la flora, fauna y los fenómenos naturales típicamente andinos (como la coca, la llama o el huayco).

El texto de Montesinos también contiene nombres. En las descripciones de los reinos aparecen regiones o grupos étnicos pertenecientes al dominio de un gobernante, colindantes con sus dominios o afuera de ellos. Tanto los nombres de los gobernantes como los de los grupos humanos no han sido traducidos al castellano; provienen entonces de la tradición original, es decir la relatada por el último informante andino. Si supongo que los nombres de los gobernantes pueden referirse a los de Tiahuanaco, los grupos dominados y colindantes deben corresponder a la evolución de las zonas de gobierno e influencia tiahuanaco arqueológicamente conocidas.

Releí entonces el texto eligiendo los nombres de los gobernantes y los grupos humanos o nombres de lugares asociados con cada gobernante. Dividí los topónimos y los nombres de los grupos en dos conjuntos: aquellos bajo el dominio del gobernante y los que estaban fuera de él. El resultado fue el siguiente cuadro, que sólo incluye a los reyes 1-68 (el primer rey de Tampu T'uqu), con los cuales aparecen topónimos:

1 nombre ^a	2 lugar en la lista	3 número según el autor	4 tierras dominadas ^b [página]	5 tierras externas [página]	6 página
Topa Ayar Uchu	1		Huanacauri	Atisuyo, Contituyo, Colla [4]	3-5
Phirua Pari Manco	2				5-6

1 nombre ^a	2 lugar en la lista	3 número según el autor	4 tierras dominadas ^b [página]	5 tierras externas [página]	6 página
Manco Cápac	3			Andes, Collas [13], Poma Cocha, Quinoa, Guaitará, Llanos, Chachapoyas [14]	6, 7, 10, 11, 13, 15
Huanacauri Phirua 1°	4	3	Coricancha [15], Hillaca [17], Lucay [17]		15, 17, 18
Sinchi Cozque Pachacuti 1°	5		Choc [21], Llanos [21], Chancas [21] Contisuyo [22], Tucaysuyo [22], Collasuyo [22], Yacraguana [24]	Antaguailas [20, 23, 24], Chachapoyas [21], Llanos [21], Quito [21], Chiriguanas [22]	17, 20-23, 27, 28
Inti Cápac Yupanqui	6	5	Anta Guailas [28], Huaitará, Guaitará [29]		20-21, 24, 26-30, 33, 37
Manco Cápac Yupanqui 2°	7		Chichas [38] ¿Llanos [39], Tumbes [39], Arica [39]?	Tucumán [38]	36-39
Tini Cápac Yupanqui	9		Andes [39]		39, 40
Ynti Cápac Pirua Amaru	11		Collao, Charcas [40]		40
Ayar Tarco Cápac	14		¿Llanos [41]?, Antaguailas, Vilcas [43], Lima Tambo [44]	Llanos [42-44], Sierra [42], Guaytará [42], Quinoa [42], Pachacama [42], Caxamarca [43], Guaitará [43],	41-43
Huáscar Titu 1°	15	12	Lima Tambo [44]	Chimos [44]	44-45
Titu Yupanqui Pachacuti	17	14		Chimos [46], Chimbos [47], Vilcas [47]	45-47
Cao Manco Amauta 2°	26	23		Tucumán [50], Chiriguaynos [50], Chile [50]	50
Marasco Pachacuti 3°	27	24	Rímac [50], Huanico [50], Collado [50]	Llanos [50], Chimos [50]	50-51
Ayar Manco Cápac 2°	53		Andes [56]		56
Huilcanota Amauta	57		Huil Canota [57]	Tucumán [57], Andes [57]	57

1 nombre ^a	2 lugar en la lista	3 número según el autor	4 tierras dominadas ^b [página]	5 tierras externas [página]	6 página
Titu Yupanqui Pachacuti 6 ^o	66	62	Collado [60], Pucará [60], Tanpotoco [61]	Andes [59, 60], Llanos [60]	59-61
Títulos Guamanquicho =Manco Cápac [64]	67		Tanpotoco [61], Cuzco [61]		61

^a Los nombres de los reyes a veces tienen más de una forma, por ejemplo Ayar Uchu y Topa Ayar Uchu, las cuales reflejan ya errores del copista, ya ideas estilísticas del autor, ya huellas de redacción de las tradiciones. En el cuadro coloqué el nombre que me parece el más probable.

^b Las tierras dominadas que no incluyen el Cuzco, ya que el texto asume que cada uno de los reyes, hasta el sexagésimo séptimo de la lista, gobernaba allí.

Se nota de inmediato que en la mayoría de los casos, las descripciones de los reinados no contienen ningún topónimo o nombres de grupos.

4. Análisis de los datos

Los datos de cada reinado han sido tratados como una unidad. Por eso, cada grupo de ellos recibió un número igual al número del lugar del rey en la lista.

1 *Topa Ayar Uchu*

El texto se inicia con un mito de los hermanos Ayar, ahora titulados también Tupa. El más importante de ellos era Ayar Uchu o Tupa Ayar Uchu, quien cambió de nombre.³

2 *Phirua Pari Manco*

El texto lo describe como fundador y gobernante del Cuzco.

3 *Manco Cápac*

Su sucesor es un Manco Cápac localizado en el Cuzco. Sin embargo, no es uno de los hermanos Ayar sino un personaje completamente distinto, ya que en su mundo se encuentran tierras bastante lejanas. Se nos dice que al rey y los suyos les admiraba "que por los Andes y de Haçia la prouinçia de los Collas que entonçes hauia en ellas Poca gente saliesse tanto numero della" (Montesinos 1644: 12-13). El texto no deja en claro cuál fue la relación espacial entre los Andes, la provincia de los collas y el lugar donde se encontraba Manco Cápac, llamado Cuzco. Sin

3 "Viendose ya Topa Ayaruchu comunmente llamado Pirua Pari manco Libre de sus hermanos Camino hasta el Lugar donde oy es el Cuzco" (Montesinos 1644: 5).

embargo, es importante que éste fue asociado con ambos lugares. Manco Cápac y los suyos sabían lo que pasaba en los Andes y en los Collas, como por ejemplo que la provincia fue poco poblada. Obviamente se trata de una sola migración de un pueblo, que iba desde los Andes hacia el Cuzco a través de los Collas. Si esa fue la dirección, entonces el Cuzco podría haber estado en Tiahuanaco.

La suerte de los migrantes fue decidida por Manco Cápac:

“le señalo haçia El norte [testado: a estas gentes] Lugares y haçia el mediodia [testado:¿con que se?] y *asi se esparçieron* aquellas gentes por diuerssas Partes...

Prendieron los del Cuzco a muchos destes y otros Se quedaron de Su voluntad a seruir al manco Capac specialmente se añaçionaron al Rey algunos obreros que venian Entre estas Gentes heran hombres muy altos y de fornidos miembros otros se ofrezieron al Rey Para labralle las tierras y campos y son los Atumurunas que hasta oy tienen en el Piru nombre de gente comun y Vmilde y que su empleo es solo en labranza” (Montesinos 1644: 13-14).

La aparición de este pueblo es identificada con la aparición de los *hatun runa*, los trabajadores agrícolas. El rey los mandó en todas direcciones, es decir al norte y al sur.

“los demas Pasaron adelante y se fueron quedando en Poma cocha Quinoa Guaitara, los llanos y chachapoyas y muchos dellos no se saue con que fin hiçieron Canoas y se embarcaron por el Rio de Apurima - llamado Marañoñ como afirman los Amautas para irsse por el rio avajo en sus balsas-” (Montesinos 1644: 14).

Stiglich (1923: 839) enumera por lo menos quince Poma Cochas y seis Quinuas, sin contar los topónimos compuestos (903), más dos Huaitarás (488). Los tres topónimos ocurren en la zona chanca, la cual, según el texto, quedaba fuera del dominio de Manco Cápac, de la misma manera como lo fueron Chachapoyas y los Llanos.

4 Huanacauri Phirua I

Su sucesor, Huancaui Phirua I, probablemente se llamaba Huana Cauri, ya que en la lista aparece el rey Huana Cauri II, no habiendo otro Huana Cauri o Huana Cauri entre ellos. Este rey se parece a Inca Roca, ya que tuvo un hijo que lloró sangre cuando sus raptos, enemigos de su padre, intentaron sacrificarlo. Los topónimos asociados con aquel rey, fuera del Cuzco y Coricancha, son: Hillaca y Lucay o Yucay; por lo menos este último es bien conocido y queda cerca del actual Cuzco. Sin embargo, el cuento del hijo que lloró sangre puede trasladarse de un hijo a otro, y junto con él también pueden moverse los topónimos.

5 Sinchi Cozque Pachacuti I

El siguiente rey Sinchi Cozque Pachacuti I venció un ataque de señores comarcas, que cuestionaron su derecho al mando. La victoria tuvo lugar en Michina (19), un lugar difícil de ubicar. En su vejez, los señores de Andahuaylas atacaron el Cuzco. Su hijo menor, que se convirtió en su heredero, defendió la ciudad y venció a los enemigos. El episodio parece ser el mismo atribuido por otros cronistas a Vira Cocha Inca y al joven Pacha Cuti Inca Yupanqui. Sin embargo, para verificar

si se trata de la guerra con los chancas conocida de otras crónicas, es necesario ver qué lugares y pueblos aparecen en el relato. La siguiente cita describe la situación anterior al conflicto:

“este Pachacuti ... gano todo el Reyno del piru exçpto la prouinçia de chachapoias y parte de los llanos hasta la Prouinçia de Quito que luego Se rreuelo y despues de muchos Siglos se Voluio a vnir a este imperio” (Montesinos 1644: 21).

No puedo describir qué significa todo el reino del Perú ganado y gobernado por el rey Sinchi Cozque Pachacuti I; sin embargo, es posible definir su frontera norte, fuera de la cual quedaban Chachapoyas y parte de los Llanos, es decir la costa norte y el lado nororiental de los Andes. El área entre ellos, es decir la sierra, pertenecía al reino de Sinchi Cozque Pachacuti I. El texto no es claro con respecto a Quito, que también parece encontrarse fuera de los límites del reino. Está Quito dentro o fuera de él, su frontera norte no es la atribuida a la situación anterior a la guerra con los chancas en, por ejemplo, la crónica de Betanzos, ya que Sinchi Cozque Pachacuti I también gobernó a éstos.

Su gobierno no era directo. Los señores chancas eran dos hermanos, Guaman Huaroca y Haco Huarroca, que “Sujetaron algunos Señores Vecinos Suyos y trataron de ensanchar Su señorío y poco a poco le fueron entrando en las tierras de los comarcanos” (Montesinos 1644: 22). Una vez consolidada la base de poder en Andahuaylas y las tierras vecinas, los dos hermanos comenzaron una guerra de grandes conquistas:

“tenian fama las prouinçias de Con tisuyo y Tucaysuyo fueron a ellas rrendieronlas passaron adelante asolando Las tierras de los que no les prestauan sujeçion Suxetaron La prouinçia de collasuyo y llegaron hasta Los chiriguanas ... y despues de algunos Recuentros Los hijieron Vassallos Suyos donde dexaron Pressidios y gouernadores como Lo auian echo en las demas Prouinçias” (Montesinos 1644: 22).

Las conquistas llegaron hasta los chiriguanos. El ataque al Cuzco vino al final. La descripción nuevamente concuerda con la de Betanzos. Sin embargo, allí figuran topónimos circuncuzqueños. En la versión de Montesinos, los topónimos están ausentes del todo, salvo uno: Yacraguana (24). Esta parece ser una mala lectura del manuscrito en vez de otro topónimo igualmente acabado con -guana, ya que en el vocabulario de Stiglich (1923) no hay ni uno solo que comience con la parte “yacra”.

En fin, la guerra entre los chancas y el rey Sinchi Cozque Pachacuti I incluyó toda el área entre Andahuaylas y los chiriguanos. La ubicación del Cuzco no queda muy clara. ¿Las tierras entre el límite norte (que incluía a las chancas) y la sierra (entre la costa norte, Chachapoyas y los chiriguanos) reconocían el mando de Sinchi Cozque Pachacuti I antes de la guerra?

Los suyus atacados por los chancas se llamaban Contisuyo (22), Tucaysuyo (22) y Collasuyo (22). Conti Suyu y Colla Suyu son dos de ellos cuya ubicación es indudable, aunque posiblemente no se trata de los *suyus* del imperio inca sino de las provincias llamadas Collas y Condes o Condesuyos en la época colonial.

¿Dónde se encontraba “Tucaysuyo”? La única explicación que se me ocurre es asociar el nombre de Tucay Suyu con el de Tocay Cápac. Este es el título de un li-

naje que gobernó el valle de Cuzco y sus alrededores antes de Manco Cápac, el primer Inca (Szemiński 1997a: 114-22, 301, 355-56). Tocay Suyu sería la región de los Tocay, es decir el valle del Cuzco y sus alrededores. En tal caso, el Cuzco del rey Sinchi Cozque Pachacuti I era distinto del Cuzco de Tocay Suyu, es decir no se encontraba en este valle sino en otra parte. Juzgando por la dirección del ataque de los chancas, que habían llegado hasta los chiriguanos antes de dirigirse al Cuzco de Sinchi Cozque Pachacuti I, el objetivo de su ataque era privarle al centro de gobierno de sus bases y aliados fuera de la capital, que dominaba los terrenos del Altiplano y todo Charcas, hasta los chiriguanos.

6 *Inti Cápac Yupanqui*

El sucesor de Sinchi Cozque Pachacuti I fue Inti Cápac Yupanqui. Habiendo tomado el poder, “hizo llamar a algunos deudos de los señores de Anta guailas que hauia traydo consigo” (Montesinos 1644: 28). Inti Cápac Yupanqui también gobernó indirectamente a los chancas. Si su Cuzco fue el mismo que el de su padre, entonces debemos buscarlo en la zona más sureña y no en el valle del Cuzco mismo.

En el texto hay más huellas del gobierno indirecto de Inti Cápac Yupanqui, que seguramente no difería del de su padre:

“el señor de Huaitara imbio a decirle como quería seguir su rrelijion y fabricar Vn templo en honrra del sol que halli imbiaua obreros para que tomassen el modelo del que tenía echo en el cuzco que le hiçiese merçed en que voluiesen bien instruydos en el modo de labrar las piedras y hazer La cassa” (Montesinos 1644: 29).

Stiglich (1923: 488) menciona dos Huaitarás, de los cuales uno, la capital de un distrito en Castrovirreina, podría corresponder a la del texto.

7 *Manco Cápac Yupanqui II*

El sucesor de Inti Cápac Yupanqui, llamado Manco Cápac Yupanqui II, gobernaba Chichas pero no el Tucumán: “sus Capitanes tubieron algunas guerras contra los del Tucuman que se hauian entrado en los chichas” (Montesinos 1644: 38). Al asumir que las fronteras son las mismas de padre a hijo, entonces el gobierno de Manco Cápac Yupanqui II incluía tierras entre Chichas por el sur y Castrovirreina al norte y, si conservaba la zona de influencia de tiempos de Sinchi Cozque Pachacuti I, también la costa sur y central, así como la sierra entre la costa norte y Chachapoyas.

El texto atribuye una sequía y una peste al reinado de Manco Cápac Yupanqui II, que provocaron el despoblamiento de los Llanos entre Tumbes y Arica (Montesinos 1644: 39). La información no dice que Manco Cápac Yupanqui II gobernó todos los Llanos, pero sí indica que el área fue asociada con el dominio de un rey llamado Manco Cápac Yupanqui II.

9 *Tini Cápac Yupanqui*

Para evitar una peste vivió en los Andes: “Y quando tubo notiçia que ya el tiempo hauia mexorado Salio al cuzco donde hallo poca gente. y lo mesmo en las demas Prouinçias” (Montesinos 1644: 39). Los Andes son difíciles de localizar en este caso, pero hay que buscarlos entre Chachapoyas y Chiriguanas.

11 Inti Cápac Pirua Amaru

Todavía sin ser rey, “salio el moço despechado del cuzco con *algunos* amigos que le siguieron y se dio tan buena maña que siguiendo las pisadas de su padre acaso [sic] de Paçificar el collao y parte de las charcas y voluiendo al cuzco se olgo con su benida su padre y toda la çiudad” (Montesinos 1644: 40). Inti Cápac Pirua Amaru pacificó el Collao y parte de Charcas, lo que le devolvió “su condición” al Cuzco. ¿Dónde se encontraba este Cuzco? ¿Entre el Collao y Charcas? Si Collao es *Qullaw*, país de los *qulla*, entonces ¿son los *qulla* de la provincia del mismo nombre o de todo el *Qulla Suyu*? Un Cuzco entre los *qulla* y los *charkas* debe ser Tiahuanaco.

14 Ayar Tarco Cápac; 15 Huáscar Titu I

Un día, a Ayar Tarco Cápac:

“le vino nueua como en los llanos hauian desembarcado de Valsas y canoas que haçian Vna gran flota mucho numero de gentes estrañas y que se iuan Poblado [...] voluieron Las espías y dixeron ... que hauian poblado por los llanos y algunos hauian Suuido a la sierra ... los forasteros se detuuieron en los llanos pareçiendoles que hera imposible que vbiese hombres depues de tan altas y asperas Sierras exçepto algunos Pocos que los passaron y poblaron en Guaytara y Quinoa ... Los que se quedaron en Pachacama hicieron Vn templo suntuosissimo ...

El rey Aiartarco Reçelandosse desta gente que iban Poblado en algunos lugares de la sierra como en caxamarca y Gaitara y en todos los llanos salio del cuzco con vn numerosso exercito con animo de Suxetallo y enpeñallos llego hasta Andaguailas y alli tubo nueua de que la gente contraria hera mucha y muy disforme mudo de parezer y contentosse con poner en Vilcas guarnicion Y en lima tambo dando hordenes apretadas a los cabos de que no dexassen passar al cuzco estas gentes ttan estrañas

pero confiando poco en diligencias axenas y desvelandoles el cuydado de los enemigos se quiso hallar presente en limatambo al opuesto dellos por que supo que haçian Juntas y fuertes en los llanos contra el dispusso su gente en esta forma por los çerros Pusso mucho soldados que con galgas y grandes piedras estoruase el passo al enemigo forçandole a ir por el camino que por lima tambo es estrecho y en el pusso la fuerza de Sus gentes”.

Su heredero, Huáscar Tito I

“se voluio a limatanbo a proseguir Las fortificaçiones ... contra los chimos dichos assi los estranxeros de Truxillo que heran mas Velicosos del chimo su Rey y capitan-” (Montesinos 1644: 41-45).

De hecho, el texto describe dos invasiones. La primera es de los chimú, quienes en el transcurso de ella cambiaron de forma de gobierno, de behetrías en monarquía con un rey y capitán. La segunda fue de unos gigantes sodomitas destruidos por un fuego celeste. La dejaré de lado ya que no contiene topónimos, fuera de la Punta de Santa Helena y Puerto Viejo, y éstos son españoles y no andinos, por lo cual no pueden provenir de la misma tradición a la cual pertenece la descripción del reinado de Ayar Tarco Cápac.

La invasión chimú comenzó con asentamientos en los Llanos a orillas de los ríos. ¿Fueron los Llanos parte del reino antes de esta invasión? Además de los Llanos hasta Pachacamac o “todos los llanos” [43], los chimúes invadieron algunos

11 *Inti Cápac Pirua Amaru*

Todavía sin ser rey, “salio el moço despechado del cuzco con *algunos* amigos que le siguieron y se dio tan buena maña que siguiendo las pisadas de su padre acaso [sic] de Paçificar el collao y parte de las charcas y voluendo al cuzco se olgo con su benida su padre y toda la çiudad” (Montesinos 1644: 40). Inti Cápac Pirua Amaru pacificó el Collao y parte de Charcas, lo que le devolvió “su condición” al Cuzco. ¿Dónde se encontraba este Cuzco? ¿Entre el Collao y Charcas? Si Collao es *Qullaw*, país de los *qulla*, entonces ¿son los *qulla* de la provincia del mismo nombre o de todo el *Qulla Suyu*? Un Cuzco entre los *qulla* y los *charkas* debe ser Tiahuanaco.

14 *Ayar Tarco Cápac*; 15 *Huáscar Titu I*

Un día, a Ayar Tarco Cápac:

“le vino nueua como en los llanos hauian desembarcado de Valsas y canoas que haçian Vna gran flota mucho numero de gentes estrañas y que se iuan Poblado [...] voluieron Las espías y dixeron ... que hauian poblado por los llanos y algunos hauian Suuido a la sierra ... los forasteros se detuuieron en los llanos pareçiendoles que hera imposible que vbiese hombres depues de tan altas y asperas Sierras exçepto algunos Pocos que los passaron y poblaron en Guaytara y Quinoa ... Los que se quedaron en Pachacama hicieron Vn templo suntuosísimo ...

El rey Aiartarco Reçelardosse desta gente que iban Poblado en algunos lugares de la sierra como en caxamarca y Gaitara y en todos los llanos salio del cuzco con vn numerosso exerçito con animo de Suxetallo y enpeñallos lleugo hasta Andaguailas y alli tubo nueua de que la gente contraria hera mucha y muy disforme mudo de parezer y contentosse con poner en Vilcas guarnicion Y en lima tambo dando hordenes apretadas a los cabos de que no dexassen passar al cuzco estas gentes ttan estrañas

pero confiando poco en diligencias axenas y desvelandoles el cuydado de los enemigos se quiso hallar presente en limatambo al opuesto dellos por que supo que haçian Juntas y fuertes en los llanos contra el dispusso su gente en esta forma por los çerros Pusso mucho soldados que con galgas y grandes piedras estoruase el passo al enemigo forçandole a ir por el camino que por lima tambo es estrecho y en el pusso la fuerza de Sus gentes”.

Su heredero, Huáscar Tito I

“se voluio a limatambo a proseguir Las fortificaçiones ... contra los chimos dichos assi los estranxeros de Truxillo que heran mas Velicosos del chimo su Rey y capitan-” (Montesinos 1644: 41-45).

De hecho, el texto describe dos invasiones. La primera es de los chimú, quienes en el transcurso de ella cambiaron de forma de gobierno, de behetrías en monarquía con un rey y capitán. La segunda fue de unos gigantes sodomitas destruidos por un fuego celeste. La dejaré de lado ya que no contiene topónimos, fuera de la Punta de Santa Helena y Puerto Viejo, y éstos son españoles y no andinos, por lo cual no pueden provenir de la misma tradición a la cual pertenece la descripción del reinado de Ayar Tarco Cápac.

La invasión chimú comenzó con asentamientos en los Llanos a orillas de los ríos. ¿Fueron los Llanos parte del reino antes de esta invasión? Además de los Llanos hasta Pachacamac o “todos los llanos” [43], los chimúes invadieron algunos

lugares de la sierra: Caxamarca, es decir Cajamarca, Guaytará o Gaitará, y Quinoa, que no puedo localizar con certeza.

El rey salió con su ejército hasta Andaguailas, fortificó y fortaleció Vilcas (hoy Vilcashuamán), Limatambo y muchos lugares más.

Los datos no permiten fijar la frontera entre el reino de Ayar Tarco Cápac y el Chimú. Cajamarca quedaba en la zona chimú, al igual que Pachacamac. Andahuaylas, Vilcas y Limatambo quedaban bajo el dominio del rey. Las zonas entre los dos probablemente estaban sujetas a influencias divergentes, entre el centro costeño y el cuzqueño. Pero todavía no sabemos de qué Cuzco se trata y de qué época.

17 Titu Yupanqui Pachacuti

Titu Yupanqui Pachacuti “contento a los soldados porque los chimos de Truxillo estauan tan Alentados que tratauan de hazer guerra al Rey Titu Yupanqui” (Montesinos 1644: 46).

“Este Rey estuvo determinado a haçer guerra a los chimbos para Lo qual imbio a pedir passo para sus gentes al señor de Vilcas que le rrespondio que no podian por no ponerse mal con aquellos hombres que tan fuertes estauan con que trato de mudar la guerra contra El de Vilcas que suspendio por algunos dias en los quales murio Cargado de años” (Montesinos 1644: 47).

Ambas informaciones confirman que el poder de los chimúes o chimbos limitaba la zona de influencia del rey cuzqueño. En este caso Vilcas, descrito en el reinado de Ayar Tarco Cápac bajo la influencia cuzqueña, dejó de colaborar por miedo a los chimúes, es decir de obedecer al rey cuzqueño. ¿Qué le queda a éste?

26 Cao Manco Amauta II

En tiempos de Cao Manco Amauta II “vbo grandes alborotos en el Reyno por las nuevas q[ue] Vinieron de que por Tucuman Los chiriguaynos Y chile hauia venido gente ferocísima” (Montesinos 1644: 50). Resulta que su reino no incluía Tucumán, Chiriguanas ni Chile, sin embargo parece que sí Chichas y las demás tierras de Charcas y el Altiplano.

27 Marasco Pachacuti III

Marasco Pachacuti III tuvo guerra con la gente de los llanos,

“y nunca pudo ganalles a los chimos vn palmo de tierra ... lo que mas hizo fue Reforçar la gente de guarniçion que tenia entre las dos cordilleras que por la via de los llanos hera hasta el Rio Rimac ... y por la sierra hasta Huanico tubo su gente Vna Vatalla muy sangrienta en el collado con los Barbaros de los quales fueron muchos muertos y cautiuos tubo” (Montesinos 1644: 50).

Según la cita, la frontera norte con la zona de influencia chimú dejaba bajo el gobierno cuzqueño a los Llanos del sur, incluyendo el valle del Rímac y Pachacamac, y la sierra central con Huánuco. La frontera sur incluía al Collao, invadido por los bárbaros, probablemente desde el sur y oriente. ¿Dónde se encontraba la capital de este reino? ¿Quiénes son los chimúes?

53 *Ayar Manco Cápac II*

En tiempos de Ayar Manco Cápac II, “vbo grandes alborotos en los Andes donde fue como conponedor y con su prudencia no solo les hizo amigos pero tributarios a su señorío” (Montesinos 1644: 56). Su reino incluía entonces a los Andes.

57 *Huilcanota Amauta*

Durante el reinado de Huilcanota Amauta “vinieron muchas tropas de gentes por el Tucuman y sus gouernadores se vinieron Retirando al cuzco hizo ... y la gente diuissa hizo alto con su gente en ... Huil canota”, donde el rey venció a los invasores. Y

“deste suçesso llamaron a este Rey los antiguos Huilcanota-

Tambien Por este tiempo vinieron por los Andes mucho numero de gentes y se rriendieron ... y dixeron que ellos no venian a guerrear sino es huyendo de vnos hombres muy altos de cuerpo que los hauian echado de sus tierras por cuyas Caussas hauian Venido a buscar adonde viuir dieron notiçia que hauiendo passado los llanos donde auitauan tierra muy rregalada y rrica hauian passado para venir alli por muy grandes Pantanos y arboledas espesas llenas de fieros animales y que sin sauer donde iban hauian llegado aquellas Partes” (Montesinos 1644: 57).

En este caso el Tucumán queda, como siempre, fuera de los límites del reino. A veinte leguas del Cuzco se encuentra Huilcanota, es decir Willkan Uta, la casa del sol. La distancia puede corresponder a la que hay entre el Cuzco actual y el nudo de Vilcanota. Sin embargo, Willkan Uta no necesariamente es un topónimo, ya que puede corresponder a cualquier nevado que marca el oriente frente a la capital.

Los llanos que quedan detrás de los pantanos y en los Andes parecen corresponder al actual Oriente boliviano, y no necesariamente a los Antis de la zona del Cuzco.

66 *Titu Yupanqui Pachacuti VI*

El rey Titu Yupanqui Pachacuti VI fue el último de un gran imperio:

“en su tiempo vinieron grandes exerçitos de gentes feroçissimas asi por los Andes como por el brasil y por haçia tierra firme hicieron grandes guerras y con ellas se perdieron las Letras que hasta este tiempo duraron” (Montesinos 1644: 59).

Los nombre de Brasil y Tierra Firme no pueden provenir de una tradición local andina. Así que al eliminar las ampliaciones de un escritor español, quedan los Andes como fuente de la invasión:

“en esta preuencion tubo auiso que muchas tropas de gentes venian marchando por la via del collado y que los hombres feroçes que por los Andes venian se iban aZercando Y que entrellos se hauia algunos de color prieto y lo mesmo Los de los llanos ... Los gouernadores de las tierras por donde passauan no hauian podido Resistirle y ... contra Los del collado ymbio algunos Capitanes y otros para que se opusiesen a los de los Andes en los passos peligrissos de las puentes y Rios-

Titu yupanqui con la mayor gruessa de su exerçito lleo a los Çerros altos que llaman de Pucara”.

El rey perdió la batalla de Pucará y murió en ella. Su cuerpo fue llevado a "Tapotoco". Una peste causada por los cuerpos insepultos despobló el reino y destruyó al ejército invasor,

"y destos los que quedaron Viuos se fueron a tanpotoc donde no lleo la peste las prouinçias del Reyno sauida la muerte del Rey se alçaron todas y los de TanpotoC[enmendado de: t]o tuuieron muchas disensiones sobre elixir Rey con esto se perdió el gouierno de La monarquía Peruana. y en mas de 400 años no Voluio en ssi y se perdieron las letras

en cada Prouinçia elixieron su Rey a que dio lugar ser El heredero de Titu llamado titulos guamanquicho muy niño Los leales heran pocos y no podian contrastar a los demas fueronse a Tan potoc y allí le alçaron por Rey por que con las rreueeltas no hauia quien Viuiese en el cuzco por ser todo confusion y como poco a poco se Viuiesen Los hombres a viuir a Tanpotoco a la sonbra del Rey quedo el cuzco casi desierto solo quedaron en el Los ministros del templo" (Montesinos 1644: 60-61).

La destrucción del imperio consistió en una invasión por el Collao, que no sabemos de dónde había salido; de otra invasión desde los Andes y la tercera desde los Llanos. El rey organizó su defensa en Pucará. Desafortunadamente, la localización de Pucará depende de la ubicación del Cuzco, ya que cualquier lugar fortificado pudo llevar este nombre. Stiglich (1923: 854-55) enumera 29 de ellos, sin contar los topónimos compuestos con esa palabra. Otras fuentes no pueden ayudarnos, ya que por las mismas razones es imposible ubicar las pucarás que mencionan, y cuando sí es posible hacerlo, no puedo demostrar que ellas correspondan a la de Titu Yupanqui Pachacuti VI. En este caso, los topónimos no dan ningún indicio claro sobre la localización de su Cuzco.

Su heredero vivió en "Tanpotoc", es decir en Tampu T'uqu, que quedaba tan cerca del "Cuzco" que se le podía visitar, y tan lejos que garantizaba la seguridad de la dinastía. En el Cuzco "solo quedaron en el Los ministros del templo" (Montesinos 1644: 61). Cuando los Incas del Cuzco llegaron a Tiahuanaco encontraron allí un templo. ¿Es el Cuzco, capital de unos 60 reyes, otro nombre de Tiahuanaco? En tal caso su Tampu T'uqu no corresponde al Mawk'a Llaqta cerca del actual Pacarictambo (provincia de Paruro).

5. Pruebas a favor y en contra del Cuzco como un nombre de Tiahuanaco

No es posible localizar el Cuzco de la tradición estudiada, si sólo tomamos en cuenta este nombre. Sin embargo, es posible pensar en la localización que se consigue comparando todas las fronteras encontradas dentro de las descripciones de los reinados de cada monarca. Eliminé de ella a los nombres cuya presencia en la lista no proviene de la descripción de un reinado, sino de un mito. Así fueron eliminados Atisuyo, Contituyo, Colla y Huanacauri, mencionados en el mito de los hermanos Ayar. De igual modo descarté todos los casos en donde el nombre aparece en la descripción de un reinado, pero el texto no permite decidir si el terreno designado fue parte del reino. Tales casos figuran en la tabla anterior marcados con un signo de interrogación: Arica, algunas partes de los Llanos y Tumbes. Tampoco tuve en cuenta a todo lugar que no pude ubicar: Choc, y Yacraguana, relativamente cercanos a algún Cuzco y también Sierra, como un nombre mucho más im-

preciso que, por ejemplo, Llanos. Por último eliminé los nombres cuya ubicación depende de la ubicación de otros nombres: Tampotoco. Subrayé aquellos que aparecen en ambas columnas, ya como tierras dominadas, ya como tierras externas. El resultado fue el cuadro siguiente:

Tierras dominadas [página]	Tierras externas [página]
<u>Andes</u> [39, 56]	<u>Andes</u> [13, 57, 59, 60]
<u>Antaguailas</u> [28, 43]	<u>Antaguailas</u> [20, 23, 24]
	Caxamarca [43]
	Chachapoyas [14, 21]
<u>Chancas</u> [21]	
Charcas [40]	
Chichas [38]	
	Chile [50]
	Chimbos [47]
	Chimos [44, 46, 50]
	Chiriguanas [22], Chiriguaynos [50]
<u>Collao</u> [40, 50, 60]	
	<u>Collas</u> [13]
<u>Collasuyo</u> [22]	
Contisuyo [22]	
Coricancha [15]	
<u>Huaitará</u> [29]	<u>Gaitará</u> [43], <u>Guaitará</u> [14, 42]
Huanico [50]	
Huilcanota [57]	
Limatambo [44]	
<u>Llanos</u> [21]	<u>Llanos</u> [14, 21, 42-44, 50, 60]
Lucay [17]	
	<u>Pachacama</u> [42]
	<u>Poma Cocha</u> [14]
Pucará [60]	
	<u>Quinoa</u> [14, 42]
	Quito [21]
<u>Rímac</u> [50]	
Tucaysuyo [22]	
	Tucumán [38, 50, 57]
<u>Vilcas</u> [43]	<u>Vilcas</u> [47]

Hay varios grupos dentro de los nombres externos e internos:

1) los nombres sureños: Chile, Chirguanas o Chiriguaynos, Tucumán. Algunas menciones de los Andes posiblemente se refieren a este mismo grupo. Todo él se encuentra en áreas conquistadas solamente por los incas del Cuzco. Su relación con Tiahuanaco no queda clara, pues son regiones o bien fuera de la influencia directa de Tiahuanaco, o en sus más extensos límites hoy conocidos.

2) los nombres norteños: Chimos o Chimbos, Caxamarca, Chachapoyas, Quito y quizás una parte de las menciones de los Llanos, que marcan áreas en el extremo límite de las influencias indirectas de la cultura huari, arqueológicamente reconocidas.

3) los nombres sureños que describen áreas que unas veces estaban dentro del área dominada y otras veces fuera de ella: Collasuyo y Collao aparecen como parte del imperio, mientras que Collas figura una vez como parte externa, pero dentro de un reinado muy temprano. La mención de los collas es además poco clara, como de una provincia poco poblada, lo cual sugiere que quizás se trata de una provincia dominada y no externa.

4) los nombres norteños que describen áreas que unas veces estaban dentro del área dominada y otras fuera de ella: Andes, Antaguailas y Chancas, Vilcas, Huaitará junto con Poma Cocha y Quinoa, Llanos, Pachacama y Rímac. El grupo marca el área nuclear y de influencia más cercana de la cultura huari.

5) los nombres de áreas o lugares siempre bajo dominio del imperio: Chichas, Charcas, Pucará (¿en Puno?), el Collao y Collasuyo, Contisuyo, Tocaysuyo con Huilcanota (¿el actual Vilcanota?), Coricancha, Lucay (¿el actual Yucay?), Limatambo, Huanico (¿Huánuco?). Estos nombres forman varios subgrupos:

5.1 Los nombres sureños: Chichas, Charcas, Pucará (¿en Puno?), el Collao y Collasuyo, sin duda provienen del área dominada por Tiahuanaco.

5.2 El Contisuyo sufrió influencias de Tiahuanaco y de Huari.

5.3 Tocaysuyo con Huilcanota (¿el actual Vilcanota?), Coricancha, Lucay (¿el actual Yucay?) y Limatambo describen la zona del Cuzco con influencia huari, pero Vilcanota parece designar el límite sudoriental de esta influencia.

5.4 Huanico (si se trata de Huánuco) debe ser una huella de la zona de influencia huari.

La comparación de estos subgrupos sugiere que Tiahuanaco era el Cuzco en donde gobernaron los reyes descritos en la tradición conservada por Montesinos. Los reyes de esta tradición fueron monarcas de Tiahuanaco y reinaron no sólo sobre éste, sino también sobre toda la zona de influencia huari.

Sin embargo, para que la conclusión sea válida debemos explicar la presencia de varios nombres circuncuzqueños o cuzqueños como Lucay (¿Yucay?) y Coricancha. Hay varias posibilidades:

1) El relato en el cual aparecen Lucay y otros nombres más, parece referirse a Yahuar Huácac Inca, localizado indudablemente en el Cuzco. No puedo explicar por qué motivo el relato fue desplazado de un rey a otro, ya que el estudio de las tradiciones sobre Yahuar Huácac aún espera a su investigador. Tampoco puedo sugerir la dirección de la migración del cuento: ¿desde una tradición sobre un rey de Tiahuanaco a otro del Cuzco, o a la inversa?

2) El relato del ataque de los chancas al Cuzco también contiene topónimos cuzqueños. Las tradiciones cuzqueñas lo atribuyen a Pachacuti Ynca Yupanqui. Por falta de estudios de las tradiciones acerca de los chancas tampoco es posible decir cuál fue la dirección de la migración del relato: ¿de la tradición sobre un rey de Tiahuanaco a uno cuzqueño, o a la inversa?

3) Cualquier explicación de las migraciones de los relatos exige entender primero su significado, cada uno de los cuales exige una monografía sumamente extensa. Sin embargo, los topónimos cuzqueños del mismo valle del Cuzco parecen formar parte de dos relatos de significado poco claro. En el caso de los chancas, su función especial en el Cuzco incaico explica la causa de la migración de los topónimos cuzqueños o de un relato cuzqueño sobre los chancas hacia un rey, uno de los primeros en gobernar el imperio. Es que en el siglo XVI, la guerra con los chancas fue uno de los mitos de origen del imperio cuzqueño. De ser así, el cuento podría haber migrado hacia los primeros monarcas, los más tempranos posibles, para explicar el origen del imperio. Sin embargo, el mismo fin quedaría satisfecho si en vez de la guerra con los chancas migrase sólo el nombre de la capital imperial, del Cuzco a la capital anterior, Tiahuanaco.

En fin, es posible encontrar explicaciones para la presencia de elementos cuzqueños en los cuentos sobre el antiguo imperio.

6. Conclusiones

La tradición preservada y malograda por Montesinos sólo conservó nombres de lugares, nombres de grupos, provincias o regiones en el caso de unos 16 reyes de unos 66. En el momento de su redacción castellana, estos nombres todavía estaban en uso y probablemente tenían algún referente real en el terreno y entre los pobladores del imperio.

La tradición no se refiere al Cuzco de los Incas, aunque se encuentran en ella también elementos que hablan de él. Sin embargo, los componentes cuzqueños no son los predominantes ni particularmente importantes. La mayor parte de los datos se refieren a los reyes de un imperio cuya capital, llamada Cuzco en la tradición, no se encontraba en el valle homónimo. Su ubicación más probable es Tiahuanaco porque la región de Andahuaylas, Vilcas y Chancas, es decir el núcleo de Huari, siempre aparece en el texto como provincias o zonas independientes del imperio.

El cambio de nombre de la capital antigua por el de Cuzco ocurrió al redactarse una versión probablemente cuzqueña de la tradición en el siglo XV o XVI, y sin duda antes de la redacción del texto escrito en castellano.

Finalmente, en este caso tratar los topónimos y etnónimos de una tradición como un conjunto significativo permitió establecer de cuáles reyes habla la tradición estudiada: son los gobernantes de Tiahuanaco.

Esta última conclusión va contra la tendencia dominante, que trata las tradiciones orales andinas como fuentes para el pensamiento andino en el siglo XVI, negando sistemáticamente la posibilidad de encontrar en ellas información sobre siglos anteriores.

Fuentes

Montesinos, Fernando de. "Ophir De españa. Memorias Historiales I politicas del pirv. vaticinios de sv descvbrimiento i conversion por los reies chatolicos i singulares epitetos que por ello se les da en la sagrada escriptvra Al rei N[uestro S[eñor] Philipo IV el grande monarca de anbos mvndos avtor el liz[encia]do d. Fernando Montesinos presbitero natvral de Osuna". Biblioteca Universitaria de Sevilla, Ms 332-35, 1644.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Acosta 1979 [1589].
 Anónimo 1968.
 Oliva 1895 [1631].
 Stiglich 1923.
 Valera, Blas. Véase Anónimo 1968b.

Fuentes secundarias

- Ibarra Grasso 1953.
 Imbelloni 1946.
 Porras Barrenechea 1986 [1962].
 Szemiński 1997a, 1997b.

Providencialismo histórico en los
Comentarios reales de los Incas y la
Historia general del Perú del Inca Garcilaso
de la Vega. Constatación e inventario

FRANKLIN PEASE (1998b: 33) recordaba que la Biblia fue el modelo de la historia en tiempos de Garcilaso. Aquí quisiera mostrar que éste concibió y construyó su historia de los incas —así como aquella de la conquista española del Perú— como una historia sacra, en la cual el papel de la Providencia ('suprema sabiduría por la cual Dios dirige todas las cosas') es determinante y decisivo. Al considerar detenidamente la obra y las tesis que la nutren, podemos decir que ella podría muy bien haber llevado como subtítulo "Historia providencial de la cristianización del Perú por los incas y los españoles". Que los mismos incas hayan favorecido la empresa evangelizadora, es algo que podría sorprender y parecer paradójico. Sin embargo, es un hecho indiscutible y sin duda uno de los más importantes en el pensamiento de este autor.

Es claro que para Garcilaso, la historia del Perú no era sino una sección, un episodio particular de la historia general del mundo, concebida ésta a su vez conforme a los criterios tradicionales de los Padres de la Iglesia y del humanismo cristiano, o mejor dicho del humanismo devoto. Esta historia es vista como una marcha progresiva lenta, tortuosa y tumultuosa pero inevitable, hacia la implantación universal de la Fe de Cristo. Para él, el pasado peruano estaba compuesto ante todo por la conquista y la colonización de las "naciones" y tribus salvajes del Perú por parte de los incas, y luego por la conquista y colonización del imperio incaico por los españoles; ambas conquistas se inscribían dentro de una continuidad, dentro de una progresión y unidad espirituales en donde el historiador Garcilaso se impuso justamente la tarea de recuperar y explicar las etapas más significativas. Él se dedicó a mostrar que las peripecias humanas están predeterminadas, que obedecen a un agente superior y todopoderoso que es la Divina Providencia, es decir Dios mismo.

La Providencia afectaba el comportamiento de los hombres, directa o indirectamente. Pero ellos, no lo olvidemos, se enfrentaban a los designios del demonio con

la ayuda de los siete pecados capitales. El demonio era el contradictor de la voluntad de la Providencia y por lo tanto, a menudo sucedía que Dios lo dejaba actuar, por lo menos por corto tiempo. Por cierto que a los hombres les quedaba el libre albedrío, pero dentro del sistema garcilasiano —totalmente impregnado del espíritu agustino de la predestinación— éste se encontraba bastante limitado.

Los primeros actores del drama histórico-teológico son ante todo los incas. En la primera y también en la segunda parte de los *Comentarios reales*, constituyen los instrumentos de la Providencia aunque ellos mismos lo ignoren y conformen una dinastía pagana procedente de la 'segunda edad de la idolatría', pues tal fue la denominación que nuestro autor dio al periodo que les concierne. Sin embargo, esta dinastía, no exenta en efecto de diversas idolatrías, fue a pesar de ello elegida por Dios para preparar la venida del Evangelio.

Ayudándome sólo con el texto, desearía presentar aquí el providencialismo histórico del Inca Garcilaso como en una fotografía, sin intentar interpretarla. En esta primera parte del estudio, que es la de una simple constatación e inventario, me limitaré a detectar y transcribir la información y los juicios del autor con respecto al punto de vista del providencialismo histórico. Intervendré sólo para seleccionar y clasificar estos elementos que se hallan dispersos en la obra, así como para echar alguna luz sobre ciertas observaciones, relaciones, encadenamientos o algunas combinaciones de causa y efecto, que el autor quiso manifiestamente comunicar al lector.

EXORDIO

Desde el inicio mismo de la obra, al final del "Proemio al lector" de los *Comentarios reales*, Garcilaso ofrece su historia

"... a la piedad del que la leyere, no con pretensión de otro interés más que de servir a la república cristiana, para que den gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Majestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes nasciones y reduzirlas al gremio de su Iglesia Católica Romana, madre y señora nuestra".¹

El lector notará que en estas líneas, Garcilaso enuncia tres cuestiones capitales: 1) las conquistas de los españoles —y por lo tanto las de los incas— están en general justificadas por la difusión del Evangelio (que aportó a los indios idólatras la posibilidad de la salvación); 2) ellas fueron posibles gracias a la intercesión de Cristo y de la Virgen ante Dios (lo cual equivale a proclamar una filosofía de la causalidad en la historia); 3) la obra del autor no tiene otro fin que el de dar gracias y servir a la Iglesia (por lo tanto, será apologética).

1 Para la obra de Garcilaso indicamos la parte (Ia. Pte. se refiere a los *Comentarios reales de los incas*, y IIa. Pte. a la *Historia general del Perú*). Se indican el libro y el capítulo con números romanos. No se dan números de página porque no nos referimos a una edición en particular.

I

A. La preparación providencial de los espíritus

Manco Cápac y Mama Ocllo, pareja providencial

Garcilaso sienta las bases de su historia de los incas en el capítulo XV del libro primero. En las páginas precedentes había trazado un cuadro siniestro de los bárbaros tiempos preincaicos, a los cuales describe con el nombre de la "primera edad y antigua gentilidad" a lo largo de la cual los indios se entregaron a las formas más bajas del paganismo, adorando las divinidades más viles con prácticas contrarias a la razón y la ley natural, como la antropofagia, los sacrificios humanos y la sodomía. Garcilaso resume esta primera época con estas palabras: "... por mucho que [uno] alargue su imaginación, no llegará a imaginar cuán grandes fueron las torpezas de aquella gentilidad, en fin como de gente que no tuvo otra guía que el Demonio" (Pte I, Lib. I, Cap. XIV). Mas otro guía iba a surgir, inaugurando así la segunda edad:

"Viviendo o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismos saliese un luzero del alva que en aquellas escurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres devían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquier buena doctrina, para que cuando esse mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallasse, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Sancta Madre iglesia Romana, como después acá lo han recebido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso desta historia; que por experiencia muy clara se ha notado cuánto más prompts y ágiles estavan para recibir el Evangelio los indios que los Reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas, donde aún no havía llegado la enseñanza de los Incas, muchas de las cuales se están hoy tan bárbaras y brutas como antes se estavan, con haver setenta y un años que los españoles entraron en el Perú" (I Pte., Lib. I, Cap. XV).

Este texto es fundamental, en el sentido propio del término. En él se encuentran varias ideas que determinan y orientan las trayectorias ideológicas de la obra. En efecto, Garcilaso señala que:

- 1) la historia de los incas debe fundarse simultáneamente sobre el conocimiento del pasado y sobre la interpretación de los designios de la Providencia;
- 2) los pueblos que los reyes Incas dominaron eran culturalmente más desarrollados que los demás, siendo por ello más aptos para recibir la Fe cristiana; los Incas tuvieron un papel motriz en lo que podríamos llamar la pre-evangelización del Perú;
- 3) esta empresa de los Incas fue obra de un fundador, de un héroe cultural pero también político, moral y religioso, el rey Manco Cápac;
- 4) este rey apareció porque la Providencia lo deseó y Garcilaso da a entender claramente que fue Dios quien le transmitió la sabiduría y extraordinarias capacidades pedagógicas.

Estas ideas son desarrolladas e ilustradas en el curso de los capítulos del Libro I. Manco Cápac y Mama Ocllo, su hermana y esposa, reúnen a los hombres con los cuales se encuentran. El Inca les explica que “su padre el Sol los había enviado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de toda aquella tierra, sacándoles de la vida ferina que tenían y mostrándoles a vivir como hombres” (Ia Pte., Lib. I, Cap. XVI).

La pareja real enseña a varones y mujeres las artesanías, la agricultura y también “la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hazer, conforme a lo que la razón y ley natural les enseñava”. El rey predica la concordia y la paz perpetuas, el respeto mutuo y la prosecución del bien común (Ia Pte., Lib. I, Cap. XXI). Garcilaso afirma que el adjetivo *capac* quería decir “rico no de hacienda ... sino de riqueza de ánimo, de mansedumbre, piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hazer bien a los pobres...” (Ia Pte., Lib. I, Cap. XXIV). Manco también es denominado por sus “vasallos” “Huacchacúyac, que quiere decir amador y bienhechor de pobres” (ibid.), y al morir invoca en su testamento a quienes le sobrevivieran o sucedieran que fueran benévolo y piadosos, que reformasen a los indios por medio del amor, atrayéndolos por las buenas y no por la fuerza. Asimismo exige que estas recomendaciones se transmitan de generación en generación (Ia Pte., Lib. I, Cap. XXV).

Los incas, extirpadores de las idolatrías inferiores. El evangelio del Sol

En el Perú, Manco Cápac fue el decano de los extirpadores de la idolatría. Consideraba al sol como un objeto de idolatría, pero como una suerte de idolatría superior que procedía —desde el punto de vista de la razón y la moral naturales— del grado más alto posible en la escala de los valores religiosos. Se dedicó a extirpar los cultos más bajos y viles, los ritos más crueles de las ‘naciones’ que sometió, a fin de elevarlos a un nivel religioso más razonable y digno que era el culto del sol. Los cauíñas, por ejemplo, “[t]uvieron un ídolo de espantable figura a quien hazían sacrificios muy bárbaros. El Inca Manco Capac les quitó los sacrificios y el ídolo, y les mandó adorar al Sol, como a los demás sus vasallos” (Ia Pte., Lib. I, Cap. XX). Los reyes posteriores repitieron este mandato en numerosas ocasiones.

Sin embargo, los incas preferían emplear la suavidad en vez de la fuerza, a la hora de persuadir a los pueblos a que adoptasen al Sol

“por principal Dios, a quien adorasen y rindiesen las gracias de los beneficios naturales que les hazía con su luz y calor, pues veían que les produzía sus campos y multiplicava sus ganados...” (Ia. Pte., Lib. I, Cap. XXI).

La autoridad del Inca se extendió y se consolidó porque el pueblo, colmado con sus beneficios y favores, lo consideró divino, al ver en él al hijo del dios Sol. Manco Cápac no desmintió esta creencia sino que por el contrario la estimuló para así difundir y enraizar por doquier la religión solar, aunque él mismo no creyera en la ‘fábula’ que divulgaba. Este es un punto esencial del sistema religioso de los *Comentarios* que debe subrayarse, puesto que no parece habersele prestado atención. Según nuestro autor, el primer rey no creía ser hijo del Sol, así como tampoco creía en la divinidad de este astro. Garcilaso es muy claro sobre este punto: “...con astucia y sagacidad, para ser estimado, [Manco Cápac] fingió aquella fábula, diciendo

que él y su mujer eran hijos del Sol, que venían del cielo y que su padre los enviaba para que doctrinasen y hiciesen bien a aquellas gentes” ... “Y como con los beneficios y honras que a sus vasallos hizo confirmasse la fábula de su genealogía, creyeron firmemente los indios que era hijo del Sol venido del cielo, y lo adoraron por tal...” (Ia Pte., Lib. I, Cap. XXV). Para Manco Cápac, el dios supremo no era el sol visible sino el invisible Pachacamac (*vide infra*). Aquel tan solo ocupaba el segundo lugar, pero el primer soberano se dedicó a una verdadera actividad predicadora en su favor para extirpar la idolatría primitiva:

“Deziales que no en balde el Pachacámac ... le había aventajado tanto sobre todas las estrellas del cielo, dándoselas por criadas, sino para que lo adorasen y tuviesen por su Dios. Representávale los muchos beneficios que cada día les hacía y el que últimamente les había hecho en haverles enviado sus hijos...”

Por otra parte los desengañava de la baxeza y vileza de sus muchos dioses, diciéndoles [que] qué esperança podían tener de cosas tan viles para ser socorridos en sus necesidades o qué mercedes habían recibido de aquellos animales como los recibían cada día de su padre el Sol. Mirasen, pues la vista los desengañava, que las yervas y las plantas y árboles y las demás cosas que adoravan las criava el Sol para servicio de los hombres y sustento de las vestias...” (Ia Pte., Lib. II, Cap. I).

Todos los sucesores de Manco Cápac conducirán sus conquistas en nombre del dios Sol.

Pachacamac, nombre provisional del dios desconocido

El capítulo II del segundo libro de los *Comentarios reales* lleva por título “Rastrearon los Incas al verdadero Dios Nuestro Señor”. Este dios se llamaba Pachacamac. Manco Cápac lo definió como “sustentador del mundo”, es decir el que mantiene al universo con vida y en movimiento, y reconoció su poder para disponer del sol y las estrellas a su gusto (Ia Pte., Lib. II, Cap. I). En el capítulo siguiente, Garcilaso traduce *pacha* como ‘universo’ y *camac* como ‘el que anima’; define *camac* como “el que da ánima al mundo universo” y “en toda su propia y entera significación”, como “el que haze con el universo lo que el ánima con el cuerpo” (Ia Pte., Lib. II, Cap. II). El autor anota que los incas “dezían que era el que dava vida al universo y le sustentava, pero que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hazían templos ni le ofrecían sacrificios” (*ibid.*). Es destacable que en este capítulo inicial, Garcilaso discute y contradice la definición que Cieza de León diera de Pachacamac (“hazedor del mundo”), rechazando la traducción de *camay* como “hazedor”, como si no quisiera que este dios hubiese sido el ‘creador del mundo’ para los primeros Incas. Sin embargo, posteriormente, después de varios reinados a lo largo de los cuales afinaron su metafísica racionalista, los incas de Garcilaso llegaron a considerar a Pachacamac no sólo como el ‘animador’ y ‘sustentador’ del mundo sino más bien como su ‘hazedor’. Al tratar la época del reinado de Pachacútec, el autor no sólo olvidará su crítica de la traducción de Cieza, sino que la adoptará en lo sucesivo:

“Es de saber que, como en otra parte hemos dicho y adelante diremos, y como lo escriben todos los historiadores, los Incas Reyes del Perú, con la lumbre natural que Dios les dió, alcanzaron que había un Hazedor de todas las cosas, al cual llamaron Pachacá-

mac, que quiere decir el hazedor y sustentador del universo. Esta doctrina salió primero de los Incas y se derramó por todos sus reinos, antes y después de conquistados" (Ia Pte., Lib. VI, Cap. XXX).

Esta última cita es importante. Nos dice que si gracias a su inteligencia heredada de la Providencia, los reyes habían descubierto la existencia del dios único y creador, no sucedió lo mismo con sus súbditos, en particular con los de las provincias conquistadas, quienes no contaban con las mismas posibilidades intelectuales. Pero estos 'espíritus simples' fueron introducidos y elevados a este conocimiento superior justamente por los Incas. Ellos demostraron así su papel de difusores de la mejor de las religiones posibles para los paganos al generalizar en el imperio el conocimiento de Pachacamac, designación provisoria y todavía oculta de 'Aquel cuyo nombre no podían conocer' porque éste aún no les había sido revelado. También en esto los príncipes incaicos fueron los agentes activos de la preparación providencial, conforme a la voluntad de Dios.

Con el tiempo, los sucesivos reyes precisaron su metafísica racionalista. Dos Incas dedujeron que Pachacamac era el primer motor, la causa primera del universo y que el sol no podía ocupar sino un rango secundario en la creación. Así, mucho después de Manco Cápac, Túpac Yupanqui —al observar los movimientos invariables de este astro— sostendrá que no era más libre de su destino que un animal atado o que una flecha disparada, y que por lo tanto debía ser dirigido y manejado por un señor más importante y poderoso que él (Ia Pte., Lib. VIII, Cap. VIII). Huayna Cápac hará un razonamiento análogo llegando a la siguiente conclusión: "Pues yo te digo que este Nuestro Padre el Sol debe de tener otro mayor señor y más poderoso que no él. El cual le manda hazer este camino que cada día haze sin parar, porque si él fuera el supremo señor, una vez que otra dexara de caminar, y descansara por su gusto, aunque no tuviera necesidad alguna" (Ia Pte., Lib. IX, Cap. X).

La creencia en Pachacamac siguió igual luego de la caída del imperio en 1532. Atahualpa respondió a Valverde: "nosotros ... no adoramos mas de al Pachacamac por Supremo Dios y al Sol por su inferior, y a la Luna por hermana y mujer suya" (II Pte., Lib. I, Cap. XXIV).

El lector notará que este descubrimiento de un dios único, creador e invisible también se debió a la Providencia, pues Dios dio a los Incas la capacidad intelectual y lógica (la 'lumbre natural') necesaria para alcanzar este descubrimiento por medio de la reflexión, al meditar sobre la grandeza, la fuerza y la eficacia respectivas de los objetos de la creación y su jerarquía. Pachacamac era sin duda el nombre provisorio de Dios y los Incas habían llegado tan lejos como era posible en el razonamiento metafísico, tratándose de hombres privados de la Revelación.

Es en los capítulos heredados del 'manuscrito mutilado' de Blas Valera que encontramos el mayor número de referencias a 'Pachacamac'. Éstas se encuentran en la *Historia general del Perú*. Cuando los incas se toparon con los primeros españoles, vieron en ellos a 'los hijos de su dios Viracocha' (*vide infra*) y los definieron por primera vez —por nueve veces— como 'los enviados, o ministros, de Pachacamac', es decir como los mensajeros del dios único y creador, cuya noticia les anunciaron los españoles.

Pareciera que al rastrear el largo camino de esta preparación providencial a cargo de los reyes peruanos, Garcilaso hubiese querido indicar —con el ejemplo

simbólico del Inca Sayri Túpac— la verdadera recepción, a la vez lógica, sensible y cognitiva del ‘Dios verdadero’ por parte de los Incas, del Dios que ocupa y habita desde ese momento el nombre vacío hasta entonces de Pachacamac. En efecto, podemos concluir que para los incas, Sayri Túpac marca el final de una larga búsqueda del Dios cristiano a través de Pachacamac gracias a estas simples palabras: “[el Inca Sayri Túpac] adoró con mucha devoción al Santísimo Sacramento, llamándole ‘¡Pachacámac, Pachacámac!’” (IIa Pte., Lib. VIII, Cap. XI). De ahora en adelante, Pachacámac y Dios son sinónimos.

B. La preparación providencial de los corazones y las almas

a) la cruz en Tumbes

Desde el inicio de la conquista, Pedro de Candia fue el primero y único de toda la hueste de Pizarro que desembarcó en Tumbes. Armado de pies a cabeza, “portaba en la mano derecha una cruz de madera de más de un metro de largo” ... “Los indios ... [vieron] un hombre tan grande, cubierto de hierro de pies a cabeza, con barbas en la cara, cosa nunca por ellos vista ni aun imaginada [que] ni osaron hacerle mal, porque les parecía cosa divina” (IIa Pte., Lib. I, Cap. XI).

Deseando ponerlo a prueba, el curaca y los notables decidieron arrojarle el león [puma] y el tigre [jaguar] que tenían encerrados desde que Huayna Cápac los obsequiara a la ciudad (*ibid.*). Pero

“...aquellos fieros animales, viendo al cristiano y la señal de la cruz, que es lo más cierto, se fueron a él, perdida la fiereza natural que tenían, y, como si fueran dos perros que él hubiera criado, le halagaron y se echaron a sus pies. Pedro de Candía, considerando la maravilla de Dios Nuestro Señor, y cobrando más ánimo con ella, se bajó a traer la mano por las cabezas y lomos de los animales, y le puso la cruz encima, dando a entender a aquellos gentiles que la virtud de aquella insignia amansaba y quitaba la ferocidad de las fieras. Con lo cual acabaron de creer los indios que era hijo del Sol, venido del cielo” (II Pte., Lib. I, Cap. XII).

Garcilaso califica a este prodigio de “maravilla”, pero en el resumen de los capítulos que antecede a la segunda parte menciona sobre este punto: “un milagro que ... hizo Dios Nuestro Señor por [los españoles]”.

b) la cruz en el Cuzco

En la primera parte de los *Comentarios*, el capítulo III del segundo libro lleva por título “Tenían los Incas una † en lugar sagrado”. Debemos señalar que la palabra *cruz* no está escrita, sino que ha sido reemplazada por el diseño de una pequeña cruz (que en la edición original de 1609, fol. 27v, b, semeja una cruz de Malta). Esta cruz en jaspe cristalino se encontraba dentro de un recinto sagrado (‘huaca’) de uno de los palacios del Cuzco. No la ‘adoraban’, sino que la ‘veneraban’.

El título del capítulo XXXII del libro primero de la *Historia general* también menciona la cruz: “Llegan los dos españoles al Cozco; hallan cruces en los templos y en las casas reales”. Como se sorprendieron al ver cruces en el techo de los templos y palacios, les dijeron que los cuzqueños, apenas tuvieron noticia del efecto

maravilloso que la cruz de Candía tuvo sobre las bestias de Tumbes, se habían dirigido en tumulto a ‘adorar’ la de jaspe cristalino, a la que desde entonces se regocijaban en ‘venerar’. Conocedores de sus grandes virtudes, le pidieron “tuviese por bien de librarles de aquellas nuevas gentes que a su tierra iban, como había librado [a] aquel hombre de los animales fieros que le echaron”. Garcilaso reitera que pusieron cruces por todo Cuzco “para que librase aquellos lugares y todo el Reino de los enemigos que temían”. Finalmente agregó este importante párrafo:

“Aquí es de notar que los propios gentiles idólatras, antes de predicárseles la fe católica, dieron a la cruz, y en ella a toda la religión cristiana, la posesión de si mismos y de todo su Imperio, pues la pusieron en sus templos y casas reales y la adoraron suplicándoles los librase del temor que tenían” (IIa. Pte., Lib. I, Cap. XXII).

Entonces, la adhesión del pueblo a la cruz no fue provocada por la razón o por la prédica sino por la vista, la admiración, el temor y la esperanza.

c) la cruz en Cajamarca

Si, en Cajamarca, los españoles arrasaron fácilmente al ejército de Atahualpa, fue porque el Inca no había tenido la voluntad de combatir. Una de las causas de esta actitud fue el efecto que tuvo en él la cruz que blandía Valverde —y por lo tanto el resultado de la voluntad divina—, como se ve en un pasaje de Blas Valera que Garcilaso incorpora a su relato:

“...como Dios Nuestro Señor, con la presencia de la Reina Esther, trocó en mansedumbre el ánimo enojado del Rey Asuero, así, con la presencia de la santa cruz que el buen Fray Vicente de Valverde tenía en las manos, trocó el ánimo airado y belicoso del Rey Atahualpa, no solamente en mansedumbre y blandura, sino en grandísima sumisión y humildad, pues mandó a los suyos que no peleasen, aunque lo matasen o prendiesen. Y es de creer que cierto fueron obras de la misericordia divina, que, con estas y otras semejantes maravillas que adelante, en otros muchos pasos de la historia veremos, andaba Dios disponiendo los ánimos de aquella gentilidad para que recibieran la verdad de su doctrina y Santo Evangelio” (II Pte., Lib. I, Cap. XXV).

Pero al ver a algunos soldados españoles que habían tomado un santuario dentro de una pequeña torre de la plaza queriendo despojar a un ídolo de sus joyas, los indios profirieron fuertes gritos. Valverde, que se encontraba dialogando con Atahualpa, estando ambos sentados, “con la repentina grita que los indios dieron... se levantó a priesa del asiento en que estaba sentado... y, al levantarse, soltó la cruz que tenía en las manos y se le cayó el libro que había puesto en su regazo...”. Los españoles no escucharon lo que Valverde les gritaba en favor de los indios y el ataque tuvo lugar (*loc. cit.*). Garcilaso da a entender que de no haberse caído la cruz, el llamado de Valverde habría sido escuchado y los acontecimientos podrían haber tomado un curso diferente. Asimismo, el lector debe notar que si la cruz había caído era finalmente debido al pecado de la ‘codicia’ de los soldados, que habían deseado saquear las joyas de un templo. Sin embargo, la historia de la cruz de Cajamarca no termina aquí:

“Dos días después de aquella rota hallaron la cruz en el mismo lugar donde la dejó el Padre Fray Vicente de Valverde, que nadie había osado llegar a ella, y, acordándose de

lo de Túmpiz, la adoraron los indios, creyendo que aquel madero tenía en sí alguna gran deidad y poder de Dios, ignorantes de los misterios de Cristo Nuestro Señor, y le pedían perdón del enojo que le habían dado. Acordáronse de la antigua tradición y pronóstico que de su Inca Viracocha tenían..." (*loc. cit.*).

C. La preparación providencial de la lengua

El Cuzco, centro político, cultural y lingüístico necesario para la evangelización

La unificación lingüística a partir del quechua cultivado y refinadamente hablado por la elite cuzqueña fue uno de los objetivos de sucesivos Incas; obviamente este objetivo se inscribía dentro del plan providencial de civilización de los 'bárbaros' provincianos, como lo expresa claramente un pasaje de Blas Valera en un capítulo de este autor, que Garcilaso hace suyo:

"Y cierto [es] que entre otros muchos [medios] de que la Divina Majestad quiso usar para llamar y disponer esta gente bárbara y ferina a la predicación de su Evangelio, fue el cuidado y diligencia que los Reyes Incas tuvieron de doctrinar estos sus vasallos con la lumbre de la ley natural y con que todos hablassen un lenguaje, lo cual fue uno de los principales medios para lo que se ha dicho" (I Pte., Lib. VII, Cap. IV).

Ya Inca Roca, el quinto rey, había fundado escuelas especializadas para este fin. Posteriormente el Inca Pachacútec las desarrolló considerablemente. Él las 'enobleció' e incrementó el número de preceptores y maestros. Decretó que:

"todos los señores de vassallos, los capitanes y sus hijos, y universalmente todos los indios, de cualquiera oficio que fuesen, los soldados y los inferiores a ellos, usasen la lengua del Cozco, y que no se diese gobierno, dignidad ni señorío sino al que la supiese muy bien. Y por que la ley tan provechosa no se huviessse hecho de balde, señaló maestros muy sabios de las cosas de los indios, para los hijos de los príncipes y de la gente noble, no solamente para los del Cozco, mas también para todas las provincias de su reino, en las cuales puso maestros que a todos los hombres de provecho para la república enseñassen aquel lenguaje del Cozco, de lo cual sucedió que todo el reino del Perú hablava una lengua..." (Ia Pte., Lib. VI, Cap. XXXV).

El Cuzco devino entonces en un centro lingüístico único e indispensable para la difusión de la civilización incaica en las provincias multiétnicas. Garcilaso reproduce y respalda el parecer de Blas Valera, considerando que la 'lengua general' —esto es el quechua hablado en la capital del Cuzco— constituye un vehículo incomparable del cual la evangelización no debía prescindir: "...los Incas del Cozco, que la hablan [la lengua general] más elegante y cortesantemente, reciben la doctrina evangélica, en el entendimiento y en el corazón, con más eficacia y más utilidad" (Ia Pte., Lib. VII, Cap. IV), y repite que "esta lengua es sumamente apropiada y necesaria para predicar los Santos Evangelios". Blas Valera, portavoz de Garcilaso, afirma una vez más que la lengua general del Cuzco "les es de tanto provecho [a los indios del Perú] como a nosotros la lengua latina". Desde entonces, la muy conocida comparación entre el Cuzco y Roma, incluida en el prólogo a los *Comentarios* ("...el Cuzco, otra Roma"), toma a su vez otra dimensión. Ahora comprendemos mejor por qué Dios intervino tres veces, como veremos, para sal-

var al Cuzco de la invasión de los bárbaros, de los cuales no se podía esperar que favorecieran la lengua general y por consiguiente la evangelización.

El Cuzco, conservatorio de la lengua providencial, salvado tres veces

En efecto, la Providencia intervino tres veces en el curso de la historia para que la capital quedase en manos de gentes deseosas y capaces de conservar y desarrollar su influencia como centro político, administrativo y lingüístico:

a) Después de la visión de Chita, el príncipe —el futuro Viracocha— pudo vencer a los chancas sin duda gracias a su audacia y coraje, pero sobre todo a las numerosas y misteriosas tropas que vinieron en su ayuda en el momento oportuno. Él atribuyó su arribo providencial a la promesa de su tío abuelo, el ‘aparecido’ Viracocha:

“El príncipe Inca Viracocha y todos los suyos se esforçaron mucho de saber que les venía tan gran socorro en tiempo de tanta necesidad, y lo atribuyeron a la promesa que su tío, la fantasma Viracocha Inca, le havía hecho cuando le apareció en sueños y le dixo que en todas sus necesidades le favorecería como a su carne y sangre, y buscaría los socorros que huviesse menester” (Ia Pte., Lib. V, Cap. XVII).

b) la captura y posterior ejecución de Atahualpa por parte de los españoles salvó providencialmente al Cuzco y al imperio:

“Y porque luego que entraron los españoles prendieron a Atahuallpa, Rey tirano, y lo mataron, el cual poco antes havía muerto a Huáscar Inca, legítimo heredero... confirmaron de veras el nombre Viracocha a los españoles, diciendo que eran hijos de su dios Viracocha, que los embió del cielo para que sacassen a los Incas y librasen la ciudad del Cozco y todo su Imperio de las tiranías y crueldades de Atahuallpa, como el mismo Viracocha lo havía hecho otra vez, manifestándose al príncipe Inca Viracocha para librarle de la rebelión de los Chancas” (Ia Pte., Lib. V, Cap. XXI).

Si bien en las líneas anteriores Garcilaso no se refiere explícitamente a la Providencia, desea que el lector comprenda que esta sacralización de la ejecución de Atahualpa, por parte de los peruanos legitimistas, debe inscribirse en una perspectiva providencial, tanto más en la medida en que este Inca es presentado como el instrumento del demonio (*ibid.*).

c) cuando Manco Inca cercó el Cuzco con su ejército (1535), puso fuego a la ciudad y parecía estar a punto de vencer al pequeño grupo de españoles que allí se encontraban. Sin embargo, dos apariciones milagrosas en el cielo (Santiago y la Virgen) le obligaron a abandonar el combate y a huir hacia las montañas del este (*vide infra*). El lector comprenderá que si Manco hubiese tomado la ciudad y logrado expulsar definitivamente a los españoles, la evangelización por medio de la indispensable ‘lengua general’ no habría tenido ninguna oportunidad de realizarse.

Efectos desastrosos de la conquista sobre la unidad lingüística

Si bien para Garcilaso, la victoria hispana debía darle la oportunidad a la cristianización, eso no significa que sostenga que la empresa de los españoles siempre fue beneficiosa para la difusión de la lengua del Cuzco y la cristianización. Desde la época del imperio, la ‘lengua general’ —auxiliar de una armoniosa centralización— se había expandido, pero fue olvidada por doquier después de las “guerras

civiles” que estallaron entre los conquistadores, y también porque el demonio se las ingenió para revertir una situación que juzgaba sumamente favorable para la cristianización. Blas Valera se lamentaba de que en su tiempo hubiese un mayor número de ‘lenguas particulares’ en uso que en la época de Huayna Cápac, y más aún de que se hubiese olvidado la lengua del Cuzco por todo el territorio. Le reprochaba al virrey Toledo —sin nombrarlo— el haber ordenado la concentración de los pueblos, que no había hecho otra cosa que incrementar la confusión lingüística e impedir “que los indios del Perú... puedan ser bien instruidos en la fe y en las buenas costumbres”. Según él, a todos los indios debía enseñárseles no el castellano sino la lengua del Cuzco, la cual podían aprender al cabo de un año de práctica, como lo mostraba la experiencia. Entonces, los curas de indios —que también podían aprenderla en cinco o seis meses— podrían predicar exitosamente por doquier (Ia Pte., Lib. VII, Cap. III). Los gobernantes podían muy bien realizar este proyecto, que permitiría eliminar la peste de las idolatrías y las tinieblas de la barbarie de los indios ya cristianizados (Ia Pte., Lib. VI, Cap. IV).

El desconocimiento de la lengua del Cuzco —es decir de esta ‘lengua general’— tuvo consecuencias catastróficas para los peruanos. En el trágico encuentro de Cajamarca, el intérprete Felipillo, que no la conocía, no pudo traducir correctamente lo que Atahualpa le dijo a Valverde, y fue también porque éste no pudo comprender lo que le decía el intérprete, que los españoles iniciaron su ataque. Esta tragedia no fue causada por los errores de Felipillo, sino “por falta de aquel lenguaje indiano”, esto es el desconocimiento de la lengua general (IIa Pte., Lib. I, Cap. XXIII). En efecto, “... si el intérprete declarara bien las razones del Inca, los moviera [a los españoles] a misericordia y caridad” (IIa Pte., Lib. I, Cap. XX) y éstos no hubiesen atacado. Desafortunadamente, Felipillo era originario de la isla de la Puná y no había aprendido la lengua del Cuzco.

D. El objetivo de la Providencia: el bautismo de los peruanos

a) *Los Incas*

El bautismo forzado y trágico de Atahualpa

Sobre este punto, Garcilaso también se contenta con repetir las palabras de Blas Valera: Atahualpa fue instruido en la religión cristiana unas horas antes de su ejecución. Pues,

“... cuando le notificaron la sentencia de su muerte, le mandaron que se bautizase; si no, que lo quemarían vivo, como quemaron en México a Huahutimoc [sic], Rey de aquel Imperio, y que la hoguera estuvo encendida mientras le notificaban la sentencia. Al fin dice que se bautizó, y que le ahogaron atado a un palo, en la plaza...” (IIa Pte., Lib. I, Cap. XXXVI).

El bautismo aceptado pero trágico de Túpac Amaru

“Los religiosos de aquella ciudad del Cozco acudieron al Príncipe a enseñarle la doctrina cristiana y a persuadirle que se bautizase, a ejemplo de su hermano Don Diego Sayri Túpac y de su tío Atahuallpa. A lo cual dijo el Príncipe que holgaba muy mucho de bautizarse, por gozar de la ley de los cristianos, de la cual su abuelo Huayna Cápac

les dejó dicho que era mejor ley que la que ellos tenían. Por tanto quería ser cristiano y llamarse Don Felipe, siquiera por gozar del nombre de su Inca y Rey Don Felipe... Con esto se bautizó, con tanta tristeza y llanto..." (IIa Pte., Lib. VIII, Cap. XVIII).

Los dos casos acerca del bautismo de un Inca que acabamos de citar contrastan con el siguiente caso, que es ejemplar porque da fe del desenlace deseado por Dios.

El bautismo solicitado por Sayri Túpac

"Durante aquellas fiestas pidió el Príncipe el sacramento del bautismo. Había de ser el padrino Garcilaso, mi señor, que así estaba concertado de mucho atrás" (IIa Pte., Lib. VIII, Cap. XI).

"Llamóse Don Diego Sayri Túpac; quiso llamarse Diego porque de su padre y de sus capitanes supo las maravillas que el Glorioso Apóstol Santiago hizo en aquella ciudad en favor y defensa de los españoles, cuando el Inca, su padre, los tuvo cercados. Y de los cristianos supo que aquel santo se llamaba Diego, y por sus grandezas y hazañas quiso tomar su nombre" (ibid.).

b) La gente del pueblo

El bautismo, fruto de la misericordia. El indio salvado por el capitán Garcilaso

Al término de uno de los numerosos combates librados en el Collao, el capitán Garcilaso de la Vega, padre del autor, perdonó la vida a un indio que otros, en las mismas circunstancias, habrían indudablemente eliminado. Luego de la victoria de los españoles, el hombre quedó tirado en medio de los cadáveres, haciéndose el muerto para intentar salvar su vida. El capitán Garcilaso, que pasaba por allí, notó el cuerpo que respiraba y lo tocó con el regatón de su lanza:

"El indio, con gran presteza, se puso en pie, pidiendo misericordia, temiendo que querían matarle. Desde entonces quedó en servicio de mi padre, con la sujeción y lealtad que hemos dicho... Y después se bautizó y se llamó Juan y su mujer Isabel" (IIa Pte., Lib. I, Cap. XLI).

Este pasaje, que parece anunciar al celebre poema de Víctor Hugo ("Mon père, ce héros au sourire si doux...") ("Mi padre, ese héroe de sonrisa tan dulce..."), subordina el bautismo a un acto de misericordia y caridad humanas. Puede ser que con este pasaje estemos saliendo del cuadro de la determinación providencial para entrar en el del libre albedrío del hombre, visto sobre todo como la manifestación de una virtud cristiana de la que carecía la mayoría de los conquistadores, según el mismo Garcilaso. Esta es la segunda vez que el padre del autor está directamente ligado al bautismo de un peruano. Debemos recordar que en otras circunstancias, el mismo Inca Garcilaso ofició el bautismo.

c) El bautismo provocado por un ángel de Dios: el caso del cuzqueño

Deseo reproducir aquí un pasaje de un estudio anterior en el cual resumí el episodio maravilloso del habitante del Cuzco a quien Dios visitó en sueños:

"...hay otro pasaje (IIa Pte., Lib. II, Cap. VIII), jamás citado pero importante, un caso individual cargado de significado. Cuando los españoles llegaron al Cuzco y lo saquea-

ron, uno de ellos, de nombre Alonso Ruiz, hidalgo de Trujillo, entra en la casa de uno de sus habitantes. Éste lo recibe muy bien y le dice que esperaba ese momento hacía mucho tiempo, que toda su vida había deseado conocer al verdadero Dios, que Pachacamac le había visitado en sueños y le había prometido que no moriría antes del arribo de ciertos extranjeros que le enseñaran la verdadera religión. Alonso Ruiz entiende este discurso porque estaba alojado en casa de este natural desde varios días atrás y había hecho venir a un intérprete. Pudo constatar que el indio era un hombre valiente, satisfecho con su vida natural, que jamás había hecho daño a ninguna persona. Le repitió a Ruiz que deseaba conocer la verdadera religión de los hombres porque la suya “no satisfacía las exigencias de su alma”. Ruiz intenta instruirlo en la Fe cristiana. El indio no puede comprender la palabra *Trinidad* ni el verbo *creer*. Ruiz hace un juego de palabras y le dice que “debe tener en su corazón lo que los cristianos tienen en el suyo”. Al término de estas enseñanzas hace venir a un sacerdote para que bautice al indio. El cuzqueño murió unos días más tarde, feliz de ser cristiano” (Duviols 1996: 84-85).

II

LA PREPARACIÓN PROVIDENCIAL DE LA VICTORIA DE LOS ESPAÑOLES

A. Signos, visiones, milagros, profecías

La visión del fantasma de Chita

El joven príncipe, hijo de Yáhuar Huaca, había sido exilado por su padre en las pampas de Chita, donde cuidaba las llamas del Sol. Al medio día, cuando dormitaba bajo una roca y sin estar exactamente dormido ni despierto, vio repentinamente a un personaje barbudo, vestido con una larga túnica y con un animal atado. Este “fantasma” (como le llama Garcilaso), muerto hacía largo tiempo, dijo llamarse Viracocha Inca y ser hermano de Manco Cápac. Le pidió al príncipe que informara a su padre Yáhuar Huaca de que un alzamiento se había producido en el Chinchaysuyo, y de que los chancas amenazaban con atacar al Cuzco, deponer al Inca y destruir la ciudad (Ia Pte., Lib. IV, Cap. XXI).

El príncipe fue a informar a su padre, quien no tuvo en cuenta esta advertencia. Los chancas marcharon sobre el Cuzco. El joven príncipe —como ya vimos más arriba— reunió a sus tropas y recibió otras de origen desconocido como refuerzo. Logró así detener la invasión y salvar la capital. Después de la victoria fue coronado rey. Para conmemorar estos acontecimientos, tomó el nombre de Viracocha Inca e hizo construir un templo en Cacha dedicado al “dios” Viracocha, su tío abuelo el ‘fantasma’, al cual levantó una estatua conforme a la visión que tuvo. Al describirla, Garcilaso indica que le recordaba a un apóstol, en particular a San Bartolomé. Agrega que el animal que tenía consigo representaba al demonio (Ia Pte., Lib. V, Cap. XXII).

Entonces, el autor convierte a esta aparición en un personaje mixto, a la vez inca y cristiano. El fantasma sostiene ser hermano de Manco Cápac pero su barba y vestimenta recuerdan las de los españoles, mientras que el demonio que tiene atado permite que lo identifiquemos como San Bartolomé. La función providencial de

este personaje debe ser evidente para el lector: que un apóstol, un santo de la Iglesia católica, se le apareciese a un Inca antes de la conquista española y que tuviese al demonio atado, era un prodigio que no podía ser sino obra de Dios. Y en el resto del libro veremos que todas las consecuencias de esta aparición, tal como las consigna su autor, favorecieron enormemente la venida de la Fe católica.

Los incas, que de hecho no podían conocer a San Bartolomé, atribuyeron la barba y la larga túnica al tío abuelo Viracocha, al cual convirtieron en dios, sin preocuparse por el signo constituido por el animal atado.

Pedro de Candia y las fieras de Tumbes

Ya describimos este episodio más arriba. Lo que debemos recordar aquí no es el milagro de las fieras domadas, sino el hecho de que los habitantes de Tumbes vieron a un español (Pedro de Candia) por vez primera y lo tomaron por un dios venido del cielo. Esta reacción refuerza el factor providencial del parecido entre el ancestro-dios Viracocha y los españoles, parecido al cual Garcilaso convierte, como veremos más adelante, en una de las piezas claves de la maquinaria histórica de los *Comentarios*. Además, la asimilación que los habitantes de Tumbes hicieron del soldado español con un dios celeste viene a completar, en el plano popular, la asimilación análoga efectuada por la aristocracia.

Sueños, señales en el cielo y la mar, sacrificios. Presagios de la destrucción de la religión y del imperio

1) Luego del misterioso episodio de Chita, el rey Viracocha (Ia Pte., Lib. V, Cap. XXVIII) se dedicó a interpretar las señales y se convirtió en el oráculo más escuchado. Los "amautas" y el mismo sumo sacerdote le consultaban con respecto a la interpretación a dar de los sueños, señales, sacrificios, etc. Fue en su condición de gran adivino que hizo delante de ellos el siguiente pronóstico, exigiendo que no fuese divulgado al pueblo: después que cierto número de Incas hubiese reinado, gentes desconocidas vendrían al Perú y destruirían la religión ('la idolatría') y el imperio (Ia Pte., Lib. V, Cap. XXVIII).

2) Posteriormente, hacia el final del reinado de Huayna Cápac, numerosas señales inquietantes aparecieron nuevamente cuando los españoles tocaron las costas peruanas:

— mientras los pobladores festejaban al Sol, un cóndor pasó por el cielo, acosado por seis cernícalos y seis pequeños halcones; buscando ayuda se dejó caer sobre la plaza. Estaba enfermo, cubierto de sarna y había perdido sus plumas. Se le dio de comer pero murió al cabo de unos cuantos días. Los adivinos interpretaron esto como la amenaza de la destrucción del estado y la religión;

— hubo temblores de tierra más fuertes que los acostumbrados y las montañas se derrumbaron;

— hubo tempestades;

— se vieron cometas de aspecto aterrador;

— una noche clara se constató que la luna estaba rodeada de tres grandes círculos, el primero del color de la sangre, el segundo de un color negro que tiraba a verde, y el tercero semejante al humo. Habiendo visto esto, un mago le dijo a Huayna Cápac:

“Solo Señor, sabrás que tu madre la Luna, como madre piadosa, te avisa que el Pachacámac, criador y sustentador del mundo, amenaza a tu sangre real y a tu Imperio con grandes plagas que ha de enviar sobre los tuyos; porque aquel primer cerco que tu madre tiene, de color de sangre, significa que después que tú hayas ido a descansar con tu padre el Sol, habrá cruel guerra entre tus descendientes y mucho derramamiento de tu real sangre, de manera que en pocos años se acabará toda, de lo cual quisiera reventar llorando; el segundo cerco negro nos amenaza que de las guerras y mortandad de los tuyos se causará la destrucción de nuestra religión y república y la enajenación de tu Imperio, y todo se convertirá en humo, como lo significa el cerco tercero, que parece de humo” (Ia Pte., Lib. IX, Cap. XIV).

Los magos atribuyeron a estos prodigios la misma explicación y los mismos funestos presagios anteriormente formulados por el Inca Viracocha, guardándolos en secreto y reservándose su conocimiento a sus sucesores; a “...los amautas, que eran los sabios de aquella república, a los hechizeros y sacerdotes de su gentilidad; los cuales, como tan familiares del demonio, pronosticaron, no solamente la muerte de su Inca Huaina Cápac, más también la destrucción de su sangre” (Ia Pte., Lib. IX, Cap. XV).

El testamento del Inca Huayna Cápac

Nuevamente se vieron señales prodigiosas unos cuatro años más tarde, a la víspera de la muerte de Huayna Cápac. Éstas fueron interpretadas en igual forma que las anteriores. El Inca, sintiéndose morir, llamó a los capitanes y *curacas* que no eran de sangre real y les dijo:

“Muchos años ha que por revelación de Nuestro Padre el Sol tenemos que, passados doze Reyes de sus hijos, vendrá gente nueva y no conocida en estas partes, y ganará y sujetará a su imperio todos nuestros reinos y otros muchos; yo me sospecho que serán de los que sabemos que han andado por la costa de nuestro mar; será gente valerosa, que en todo os hará ventaja. También sabemos que se cumple en mí el número de los doze Incas. Certifcoos que pocos años después que yo me haya ido de vosotros, vendrá aquella gente nueva y cumplirá lo que Nuestro Padre el Sol nos ha dicho y ganará nuestro Imperio y serán señores dél. Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja; que su ley será mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles más que las vuestras” (Ia. Pte., Lib. IX, Cap. XV).

Según Garcilaso, este pronóstico o profecía (él emplea este último término sólo a partir de la conquista española) jugará un papel considerable y esencial en el desarrollo de los acontecimientos. No debemos perder de vista que éste se originaba en la profecía del Inca Viracocha y no era sino su prolongación; que la profecía de Viracocha estaba ella misma fundada sobre la aparición de un fantasma identificado como hermano de Manco Cápac, pero cuyo aspecto era el de un apóstol cristiano con características que recordaban a los españoles, cosas todas ellas desconocidas e inescrutables en la época en la cual se produjo la aparición. Se desprendía forzosamente que sólo Dios o el demonio podían haber provocado la visión de Chita, y por consiguiente el testamento de Huayna Cápac. Se tratase de Dios o del demonio —una cuestión que se aclarará más adelante—, el lector se encuentra inmerso de todos modos en un sistema de causalidad providencialista. Constatemos,

por el momento, que uno de los efectos más importantes de esta profecía de dos niveles fue, sin duda, la divinización de los españoles por parte de los peruanos.

B. La conquista del Perú

Divinización providencial de los españoles

Volvamos por un instante al hecho que Garcilaso funda la divinización de los españoles por parte de los peruanos en el parecido de dos de sus atributos —la barba y la vestimenta— con la estatua del fantasma Viracocha. Ya en la primera parte de los *Comentarios* había escrito que de este parecido “nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles que entraron en el Perú” (Ia Pte., Liv. V, Cap. XXI). En el texto queda sobreentendido que el parecido tan marcado entre la estatua de Cacha y los españoles hizo creer desde un inicio al príncipe, y posteriormente a los Incas, que su tío abuelo, el Inca Viracocha, llevaba barba y se vestía con una larga túnica, lo cual parece ser tanto más verosímil dado que los incas ignoraban todo acerca de San Bartolomé. En un segundo momento, esta analogía de apariencias llevó a pensar a los incas que existía un vínculo familiar estrecho entre su tío abuelo Viracocha y los españoles, y por lo tanto entre ellos mismos y estos últimos. De este modo Atahualpa quedó convencido de que éstos eran sus parientes. Por último, como los Incas decían ellos mismos haber venido del cielo y ser enviados del sol (¡olvidando tal vez que Manco Cápac había inventado esta leyenda, sin creer en ella!), los peruanos consideraron que los españoles que habían desembarcado también ‘venían del cielo’, enviados por Viracocha. Podían entonces, según la lógica propia de aquel milagroso encadenamiento de sucesos, ser calificados como ‘hijos de Viracocha’ o como ‘hijos del Sol’.

Preparación providencial de las almas: del parecido al pacto de familia

Esta elaboración mítica permitió al autor introducir los episodios destinados a lamentar las oportunidades perdidas para una armoniosa y fraternal paz hispano-inca. Antes del encuentro de Cajamarca entre Francisco Pizarro y Atahualpa, Tito Atauchi, hermano de este último, visitó a los españoles como embajador. Tito Atauchi vio en los invasores a los hijos de Viracocha y el Sol. Les dijo que Atahualpa “deseaba verlos ya y servirles como a hijos del Sol, su padre, y hermanos suyos” puesto que se parecían a la estatua de Cacha, y propuso realizar con ellos un tratado de amistad y paz perpetua que sería un auténtico pacto de familia (IIa Pte., Lib. I, Cap. XVII).

Luego fue el turno de Atahualpa de recibir a los embajadores Hernando Pizarro y Hernando de Soto. Al ver a los españoles por primera vez, manifestó su sorpresa:

“El Inca se asentó, y luego pusieron a los españoles asientos de oro de los del Inca, que por su mandado los tenían apercebidos, que, como los tenía por descendientes de la sangre del Sol, no quiso que hubiese diferencia de él a ellos, principalmente siendo el uno dellos hermano del Gobernador. Sentados que fueron, volvió el Inca el rostro a sus deudos que le acompañaban, y les dijo: ‘Veis aquí la cara y la figura y el hábito de nuestro Dios Viracocha al propio, como nos lo dejó retratado, en la estatua y bulto de piedra, nuestro antecesor el inca Viracocha, a quien se le apareció en esta figura’” (IIa Pte., Lib. I, Cap. XIX).

Esta alusión al parentesco mítico existente entre incas y españoles se repetirá muchas veces en la *Historia general del Perú*.

Garcilaso volverá más tarde sobre este proyecto de tratado, al cual atribuía una gran importancia. Luego de la muerte del Inca, un destacamento armado comandado por Tito Ataucchi tomó algunos prisioneros españoles. Entre ellos se encontraba un tal Sancho de Cuéllar, escribano del juicio a Atahualpa. Designado como chivo expiatorio, Cuéllar fue ejecutado para vengar la ejecución del Inca. Los demás prisioneros fueron tratados cortésmente y Tito Ataucchi nuevamente propuso generosas “capitulaciones” al español Francisco de Chávez, esto es el mismo pacto que había sido propuesto hacía poco por Atahualpa, con algunas disposiciones complementarias. Las dos partes sellarían su parentesco, amistad y colaboración, fraternal y definitivamente con la paz. Pizarro restituiría el imperio a los peruanos y reconocería a Manco Inca como soberano. Chávez también exigió y obtuvo que los incas adoptasen la religión de los cristianos y que les permitieran predicarla por todo el país.

Los españoles vieron e interpretaron este proyecto como unos “milagros e inspiraciones de Dios Nuestro Señor, que andaba disponiendo los ánimos de aquella gentilidad para que, con amor y suavidad, recibiesen su doctrina y Santo Evangelio...” (IIa Pte., Lib. II., Cap. VI).

Atahualpa en Cajamarca: la renuncia providencial a combatir

La orden de no oponerse a los invasores dada por el Inca Huayna Cápac en su testamento (*vide supra*) sería respetada rigurosamente, como lo vemos desde el comienzo de la conquista española narrada en la *Historia general del Perú*. Ella determinó la conducta sistemáticamente pacífica y sumisa de los peruanos. Llegado a este punto, debemos dar marcha atrás. Garcilaso afirma que en Cajamarca hubo un largo conciliábulo entre fray Vicente Valverde y el Inca Atahualpa, quien dijo lo siguiente:

“[Si son enviados] de Dios, a quien nosotros llamamos Pachacámac, que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra... mis vasallos y yo nos ofrecemos a la muerte y a todo lo que de nosotros quisieredes hacer, no por temor que tengamos de vuestras armas y amenazas, sino por cumplir lo que mi padre Huayna Cápac dejó mandado a la hora de su muerte, que sirviésemos y honrásemos una gente barbuda como vosotros... Por lo cual, cumpliendo el decreto y testamento de mi padre, os habemos llamado viracochas, entendiendo que sois mensajeros del gran Dios Viracocha...” (IIa Pte., Lib. I, Cap. XXIV).

Y Garcilaso comenta las implicaciones providenciales de este discurso:

“Todo lo cual confirma lo que decimos, que les mandó Atahualpa que no peleasen, lo cual fue misericordia de Dios porque no pereciesen aquel día los cristianos que habían de predicar su Evangelio; que si el Inca no se lo mandara, bastara verlo caído en tierra y preso para que todos murieran peleando en defensa de su Príncipe, pues tenían sus armas en las manos” (IIa Pte., Lib. I, Cap. XXVI).

La cobardía de Atahualpa

En el transcurso del primer contacto con el imperio, Pizarro había masacrado a los habitantes de la isla de la Puná, y el terrible poder de los españoles había sor-

prendido y asustado al Inca Atahualpa. Garcilaso anota que esto tuvo "...acobardado y rendido al bravo Atahualpa", y estima que en realidad, esta falta de coraje del Inca había sido deseada por la Providencia: "Pero, bien mirado, eran castigos de su idolatría y crueldades, y por otro parte eran obras de la misericordia divina para traer aquellos gentiles a su Iglesia Católica Romana" (IIa Pte., Lib. I, Cap. XVII).

La debilidad de Atahualpa es un factor secundario en la derrota de Cajamarca. La causa principal de la falta de resistencia fue la infortunada caída de la cruz, y sobre todo el deseo de respetar las órdenes póstumas de Huayna Cápac. También intervino, según hemos visto, la diabólica incompreensión lingüística.

La discordia providencial entre Atahualpa y Huáscar

Otra causa importante de la victoria española, deseada por Dios, fue la discordia y la guerra fratricida entre Atahualpa y Huáscar. Sobre este punto nos limitaremos a señalar el juicio providencialista de Garcilaso:

"Mas Dios Nuestro Señor, habiendo misericordia de aquella gentilidad, permitió la discordia de los dos hermanos, para que los predicadores de su Evangelio y Fe Católica entrasen con más facilidad y menos resistencia" (Ia Pte., Lib. I, Cap. XL).

D. La sublevación de Manco Inca

La esperanza frustrada de Manco Inca

Luego de las "capitulaciones", es decir del proyecto de pacto de familia entre incas y españoles, Manco Inca exigió que se le restituyera el imperio, del cual era el legítimo heredero. En una entrevista con Francisco Pizarro logró que éste le entregara el emblema del poder. Sin embargo, estando bajo la influencia de la profecía de Huayna Cápac y de su fe en Pachacamac —y, por ende, en la Providencia—, el Inca manifestaba un fatalismo providencial: "Si el Pachacámac lo tiene así ordenado ¿qué podemos hacer sino obedecerle?" (IIa Pte., Lib. II, Cap. XI). Debido a diversas circunstancias, y sobre todo al comportamiento de ciertos españoles, el proyecto del tratado de paz debía fracasar. Garcilaso saca esta lección: "Mas el Demonio, con todas sus artes y mañas, andaba sembrando la discordia y estorbando la enseñanza de la fe católica, porque aquella gentilidad no se le fuese de las garras ni se librase de su cruel tiranía" (IIa Pte., Lib. II, Cap. XIII). Finalmente Manco huirá, reunirá sus tropas y cercará el Cuzco.

El cerco del Cuzco. Milagros a favor de los españoles

Los españoles, que eran poco numerosos en el Cuzco, fueron cercados en 1535 por Manco Inca. Éste disponía de tropas considerables. Sin duda habría tomado la ciudad si la Providencia no hubiese realizado algunos milagros a favor de los asediados. Éstos se habían refugiado en el palacio de Viracocha. Los indios lo incendiaron con flechas encendidas. Todo ardía. Sin embargo:

"La sala grande... donde los cristianos tenían hecha una capilla para oír misa, reservó Dios Nuestro señor del fuego, que, aunque le echaron innumerables flechas, y empezaba a arder por muchas partes, se volvía [a] apagar, como si anduvieran otros tantos

hombres echándoles agua. Ésta fue una de las maravillas que Nuestro Señor obró en aquella ciudad para fundar en ella su Santo Evangelio” (IIa. Pte, Lib. II, Cap. XXIV).

Al cabo de once o doce días, los españoles, abatidos y cercados, no tenían otro recurso que el de rezar a Dios o la Virgen. Los indios los iban a vencer.

“A esta hora y en tal necesidad, fue Nuestro Señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Sanctiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso caballo blanco, embrazada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago” (IIa Pte., Lib. II, Cap. XXIV).

Los indios huyeron espantados. Como se disponían a atacar nuevamente al caer la noche,

“...se les apareció en el aire Nuestra Señora, con el Niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura, y se puso delante dellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían donde estaban” (ibid.).

Los españoles lograron retomar la ciudad.

Manco Inca vencido por Dios

Una vez perdido todo y habiendo abandonado el cerco de la capital, Manco reunió a los jefes de su ejército e hizo una confesión pública:

“¡Hermanos y hijos míos! Bien he visto el amor que habéis mostrado en mi servicio, pues con tanto ánimo y tanta prontitud habéis ofrecido vuestras vidas y haciendas, mujeres y hijos, por verme restituído en mi Imperio. Paréceme que visiblemente lo ha contradicho el Pachacámac, y pues él no quiere que yo sea Rey, no es razón que vamos contra su voluntad ... Verdad es que podemos decir que no nos vencieron ellos, ni ellos se pueden loar de habernos vencido, sino las maravillas que vimos ...

...Ahora veo cumplida por entero la profecía de mi padre Huayna Cápac, que gentes no conocidas habían de quitarnos nuestro Imperio, destruir nuestra república y religión. Que si antes de levantar la guerra que levantamos contra los viracochas miráramos bien lo que el rey mi padre nos mandó en su testamento, no la levantáramos, porque en él nos manda que obedezcamos y sirvamos a estos hombres, porque dice que su ley será mejor que la nuestra y sus armas más poderosas que las nuestras. Lo uno y lo otro ha salido verdad, pues que luego que ellos entraron en nuestro Imperio enmudecieron nuestros oráculos, que es señal que se rindieron a los suyos” (IIa Pte., Lib. II, Cap. XXIX).

La sumisión de Manco Inca a la voluntad de la Providencia

A punto de retirarse a Vilcabamba, Manco juzgará así las causas de su derrota y de la victoria de los españoles en el cerco del Cuzco:

“Todo lo cual, bien mirado, nos dice a la clara que no son obra de hombres, sino del Pachacámac; y pues él los favorece y a nosotros desampara, rindámonos de grado; no veamos más males sobre nosotros. Yo me voy a las montañas de los Antis, para que la aspereza dellas me defienda y asegure de estos hombres, pues toda mi potencia no ha podido” (ibid.).

EPÍLOGO

Para nuestro autor son evidentes la conclusión de todos los acontecimientos de la conquista, así como la lección que conviene extraer de ellos. Garcilaso da su opinión personal indirectamente, a través de algunos de los españoles, a los cuales juzga "considerados y celosos de la honra de Dios y del aumento de la Sancta Fe Católica":

"aquellas hazañas que atribuían a sus fuerzas y valentía eran maravillas que el Señor obraba a favor de su Evangelio, para que, mirándolas con atención fieles e infieles, los infieles se ablandasen y acudiesen a recibirlo con más amor y menos resistencia, y los fieles se animasen y esforzasen a predicarlo con más hervor y caridad del prójimo y respeto de Dios" (IIa Pte., Lib. I, Cap. XXXIX).

Dios deseó la extinción de la dinastía de los incas

Quedaba aún un descendiente legítimo del linaje de los Incas. Se trataba del nieto de don Carlos (el cual fuera condiscípulo de Garcilaso en el Cuzco), destinado por el rey de España a ocupar un cargo importante en la Casa de Contratación de Sevilla. Pero falleció en la península apenas a la edad de tres o cuatro meses: "así se perdió toda la renta con la muerte del niño, para que en todo se cumpliesen los pronósticos que el gran Huayna Cápac echó sobre los de su sangre real y sobre su Imperio" (IIa Pte., Lib. VIII, Cap. XVIII). Comprenderemos mejor si reubicamos la famosa lamentación final (a veces evocada por los comentaristas, pero fuera de su contexto providencialista) en su perspectiva providencial: "para que todo sea tragedia", que encontramos en el capítulo XIX.

La conquista del Perú y América es la obra de Dios

Finalmente encontramos en la *Historia* esta nota insertada como sin quererlo, al final de un corto capítulo (XXX) del Libro II: "Y la victoria que ha habido en el nuevo orbe, y mucho más en el Perú, más fue providencia de Dios y batalla suya a favor del Evangelio, que no fortaleza de españoles". Con estas palabras, Garcilaso extiende su sistema providencialista de la historia a todo el Nuevo Mundo, en donde el Perú de los incas constituye para él el ejemplo privilegiado, al mismo tiempo que parece desear disminuir el papel de los españoles en la conquista en beneficio de la Providencia. Había exaltado ya este papel al inicio de la *Historia*, al exclamar

"¡Oh nombre y genealogía de Pizarros, cuánto te deben todas las naciones del mundo viejo por las grandes riquezas que del mundo nuevo les has dado! ¡Y cuánto más te deben aquellos dos imperios, peruano y mexicano, por tus dos hijos, Hernando Cortés y Francisco Pizarro, y los demás sus hermanos, Hernando Pizarro y Juan Pizarro y Gonzalo Pizarro, los cuales, mediante sus grandes trabajos e increíbles hazañas, le quitaron las infernales tinieblas en que morían y les dieron la luz evangélica en que hoy viven!" (IIa Pte., Lib. I, Cap. II).

Entonces, las hazañas de los conquistadores y los resultados de la Providencia no son contradictorios. Aquellas sin duda contribuyeron heroicamente a la implantación del Evangelio, pero porque la Providencia así lo había deseado.

De otro lado, ¿caso Garcilaso no había señalado en el primer capítulo de la *Historia general*, a propósito del pacto efectuado entre Pizarro, Almagro y Luque con vistas a la futura conquista del Perú, que “lo principal era que Dios había misericordia de aquellos gentiles, y quería por este camino enviarles su Evangelio, como lo veremos en muchos milagros que a favor dellos hizo en la conquista” (IIa Pte., Lib. I, Cap. I)? En efecto, lo hemos visto.

* * *

La *Historia* termina con estas palabras:

“La Divina Majestad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero, sea loada por todos los siglos de los siglos, que tanta merced me ha hecho en querer que llegase a este punto. Sea para gloria y honra de su nombre divino, cuya infinita misericordia, mediante la sangre de Nuestro Señor Jesucristo y la intercesión de la siempre Virgen María, su Madre, y de toda su Corte celestial, sea en mi favor y amparo, ahora y en la hora de mi muerte, amén, Jesús, cien mil veces Jesús” (IIa Pte., Lib. VIII, Cap. XXI).

El Inca Garcilaso dice la verdad. Hemos leído y visto que hizo todo lo posible en las dos partes de los *Comentarios Reales de los Incas* para escribir una historia del Perú a la gloria de Dios, verdadero autor de esta historia, de la cual nuestro Inca simplemente fue su cronista devoto.

Nota final

Los reagrupamientos temáticos efectuados en el transcurso de esta lectura selectiva de los *Comentarios* permiten captar mejor el pensamiento metafísico del autor y sobre todo, distinguir en la complejidad del relato la sucesión de causas a veces entremezcladas, sus consecuencias históricas y sus encadenamientos. A modo de ejemplo, recordaremos la posteridad de la visión de Chita, cuyo origen providencial hemos subrayado. Ella se manifiesta y se despliega en el testamento de Huayna Cápac, quien determinó la voluntad de los Incas de no resistir a fin de obedecer la orden póstuma de este rey. Esta actitud a su vez conlleva, en gran medida, la primera gran victoria de los invasores. La otra derrota importante —la de Manco Inca ante el Cuzco, derrota que selló la victoria final de los españoles— también fue determinada por la visión de Chita. Mas si el desenlace milagroso del cerco fue tan funesto para los peruanos como lo había sido aquel del encuentro en Cajamarca, y aunque ambas derrotas concurren para asegurar la victoria de aquellos a quienes la Providencia defendía porque portaban y predicaban el Evangelio, las motivaciones y las decisiones de los dos actores protagónicos —Atahualpa y Manco Inca— fueron distintas e incluso opuestas. El primero fue hecho prisionero y ejecutado porque obedeció la orden sagrada de no combatir dada poco antes por su padre, en tanto que Manco Inca fue vencido por no acatar esta misma orden y haber combatido. Aquí vemos bien que los medios de la Providencia pueden ser sinuosos.

Esta misma visión de Chita abre otros caminos y otras perspectivas en el sistema garcilasiano. Fue ella la que determinó la resistencia del futuro Inca Viracocha

contra los chancas, y fue gracias a su éxito militar —logrado en buena parte gracias a los refuerzos enviados por el fantasma, es decir por la Providencia— que el Cuzco se salvó. Sin embargo, era necesario que el Cuzco perdurara como la capital altamente civilizada de los Incas para que su lengua ‘general’, también providencial, pudiera sobrevivir hasta la conquista española, ya que era indispensable para la evangelización debido a sus cualidades excepcionales.

La visión de Chita —a la cual se sumó la estatua de Cacha, que la materializó y divulgó— constituyó entonces el punto de partida y el motor de otras evoluciones con desenlaces deseados por la Providencia. Introducir el tema del ‘aparecido’, entendido como identificación de los conquistadores con la estatua de Viracocha de Cacha —que los convierte en virtuosos ‘hombres venidos del cielo’ y en ‘hijos del Sol’, y por lo tanto en parientes de los Incas—, le permite a Garcilaso construir una epopeya familiar y personal en la cual su padre fue el héroe y él el heredero, al mismo tiempo que le brinda la justificación de su identidad y su tarjeta de presentación como Inca². Desde otro ángulo, esta misma visión estuvo en el origen de las consideraciones históricas e ideológicas de Garcilaso sobre el tema del mestizaje³.

He tratado dos cuestiones que hasta ahora no habían sido percibidas por la crítica moderna, ni habían sido objeto de ningún análisis,⁴ a pesar de tener un papel capital en la concepción, la arquitectura y la ideología de los *Comentarios*.

(Traducción de Javier Flores Espinoza y Laura Moscol de Gallard)

Bibliografía

Fuentes impresas

Garcilaso de la Vega 1945, 1959b.

Fuentes secundarias

Duviols 1963, 1964, 1996, 1998, 1999, 2000.

Pease G. Y. 1998b.

Rodríguez Garrido 2000.

- 2 En Duviols (1998), retomé y desarrollé esta cuestión en una conferencia leída el 28 de marzo de 2000 en la Alianza Francesa de Lima (en prensa).
- 3 También traté esta cuestión del mestizaje en la conferencia antes mencionada.
- 4 Las elites intelectuales de la colonia, y sobre todo los quechuistas, leyeron la *Historia general del Perú* y conocieron muy bien las construcciones y los argumentos providencialistas que ella contiene, sabiendo servirse de ellos en caso necesario. Es así que el milagro de Tumbes, la visión de Chita, el efecto prodigioso del ‘aparecido’, así como el tema de la no resistencia del Inca, intervienen en la trama de las teatralizaciones religiosas andinas que tienen por tema la muerte de Atahualpa. Hasta el gran Calderón usó el milagro de Tumbes en *La aurora en Copacabana* (véase Duviols 1999, 2000). De otro lado, el tema del ‘parecido’ y el de los hombres ‘venidos del cielo’ fue recientemente tratado por Rodríguez Garrido (2000), después de mi exposición en la Universidad de Notre Dame (1996) y su publicación (Duviols 1998).
- 5 Estas ediciones son las que empleó el editor, y no debe entenderse que hayan sido escogidas o utilizadas por el autor. N. del Ed.

Leer y describir: el Inca Garcilaso y el sujeto de la abundancia

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS se ha simplificado, con excesiva facilidad, la oposición entre una cultura letrada y occidental, la española, y otra oral e iletrada, la andina. Se ha llegado a creer que hasta los soldados analfabetos, como el conquistador Francisco Pizarro, pertenecían automáticamente a la racionalidad de la escritura por el sólo hecho de provenir de una cultura alfabetada, y que ello explica la rápida caída del imperio incaico, sin poder ante la letra invasora. No obstante, si bien las culturas mesoamericanas poseían un complejo sistema escritural que sumaba signos pictóricos, jeroglíficos y fónicos, no se puede simplemente descalificar a la oralidad como un estado inferior del lenguaje sino que, evidentemente, es un sistema de representación *signica* que actúa como una inscripción, como un régimen de lenguaje con funciones plenas. Es interesante que el español será el lenguaje que el quechua se apropia para darse un registro ampliado. Porque el español no sustituyó ni borró al quechua andino sino que lo tradujo, descifró y preservó; en tanto que el quechua se hizo de la escritura española, favorecido por su carácter aglutinante, al punto de que la atravesó como un tejido o entramado, contaminándola con sus propios ordenamientos, entonaciones y dislocamientos. Cada escritor andino (desde el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala, hasta José María Arguedas) deberá definir su uso del español en el escenario del quechua nativo. Más que lenguajes colindantes, se convertirán en modelos alternos y a veces superpuestos de ver, representar y describir. Esto es, en verdaderos aparatos de leer el mundo como un texto plurilingüe, hecho en quechua y español, muchas veces en disputa, pero no pocas veces en proceso de hibridación, y hasta en fusiones heteróclitas.

Pero si ello configura el horizonte comunicativo de una sociedad bilingüe o plurilingüe, más interesante es el hecho de que los quechuas orales fuesen también percibidos y representados como sujetos del drama de la lectura. No sólo desde la simple oposición alfabetada/analfabetada, que jerarquiza a partir del poder de la letra y el dominio del español imperial, sino, sobre todo, desde la íntima interacción entre el "alfabetismo" inculcado del sujeto andino (hecho en los relatos, lenguajes, mitos, fábulas, interpretaciones de órdenes mágico-religioso, tradicional y comunitario) y la "oralización" (o realfabetización) promovida por los sacerdotes y hu-

manistas, a veces utopistas, cuyo saber andino fue, reveladoramente, una traducción española que empezaba como una transcripción del quechua. En ese cotejo, una primera representación del quechua la muestra como una lengua afincada en el español intermediador. En una de esas paradojas del mundo colonial, la expansión del español permitió el mayor desarrollo de la lengua quechua.

Aunque es más cómodo creer que la letra española fue el instrumento unificador de la expansión imperial y colonial (según el famoso dictamen de Nebrija), es más interesante considerar que esa unidad fue ilusoria, ya que el español robusteció a las lenguas nativas, que ampliaron su registro con el nuevo léxico. No sólo diversificaron su capacidad enunciativa sino que adaptaron la nueva fonética de cinco vocales a la suya, hecha de tres vocales; impusieron su propia sintaxis y le dieron a la lengua invasora una función en el taller de la lengua nativa, la función intermediaria de negociar los cursos y decursos, los traslados y transposiciones, las tramas culturales y los traumas históricos. Esto es, la función operativa de procesar la violencia, canalizarla y hasta humanizarla, para preservar, en ese drama, la memoria instrumental, la capacidad de readaptaciones y respuestas, de negociación permanente, litigio interpuesto y diálogo posible.

Por lo mismo, desde el primer momento los indígenas americanos fueron entendidos como seres hechos plenamente en su lenguaje. De allí que se apelara a traductores disímiles, diccionarios prontos y mapas nominativos como redes comunicativas. El drama comunicacional no es solamente el del intercambio (que supone la individualización de los sujetos en el trueque), y ni siquiera el del malentendido (que ocurre cuando los códigos son transpuestos, y esta verdadera transcodificación propicia un largo *misreading*). En verdad, el drama comunicativo empieza por las reglas para compartir el acto elocutorio, el turno del habla, la racionalidad de la elocuencia, la funcionalidad de la traducción, la escritura representacional y, en fin, la transcripción permanente de una inscripción incesante, según la cual unos y otros buscan los canales de transmisión y legibilidad, de ciframiento y desciframiento. En ese proceso, los indígenas sin escritura se configuran como Sujeto de la lectura. Pronto descubrirán que el nuevo lenguaje, de flexible hibridez, despliega una escritura que hace legible la naturaleza nueva y los hombres distintos, la riqueza del medio y la novedad del otro, la enciclopedia nativa y el archivo español.

El mundo abundante, primero, y la cultura aborígen, luego, se convierten en escenas de una escritura desplegada sobre la práctica colonial como un territorio de alteridades, de entrecruzamientos, pérdidas y fusiones. Sin el español, la cultura aborígen hubiese en buena parte desaparecido ante la violencia colonial. Sin el quechua, el español no hubiese podido sostener una civilización nueva y modélica, que refractaba la identidad hispánica desde la otredad andina, y que proyectaba un universo humano distinto, hispano-quechua, cristiano-andino, cuya riqueza cultural no tuvo luego formalidad política moderna sino más bien postergación y rechazo. Y con todo, fue ese entramado quechua lo que permitió a las naciones andinas sobrevivir la larga violencia del estado nacional, reclusos en sus márgenes de todo orden pero también transformándose en la heterogeneidad étnica de una cultura multinacional, que terminó excediendo las fronteras internas del estado hegemónico. Hoy que, bajo las ideologías dominantes del mercado expansivo, hay

quienes creen que los hombres andinos deben modernizarse o desaparecer, la lección cultural de los tiempos coloniales es una memoria ejemplar.

Pero, ¿qué se quiere decir cuando se afirma que el español alfabetizó el mundo nativo? No que lo despojó del quechua o del aimara, imponiendo la lengua castellana. Sino que lo leyó en su abundancia y lección, como si trazara un nuevo mapa demostrativo de la estructuración nativa. El sujeto colonial asumió esa lectura como su propio mito de origen. Porque esta fundación no se cumplió en la historia (de por sí disgregadora y dominante) sino en la letra, abierta a articulaciones libres, a veces sincréticas, a veces heterotópicas, a veces híbridas. Hija de la escritura, esta civilización vencida se descubrirá provista de su mejor instrumento de reconfiguración: sin saber escribir, se inscribe en la lectura que hace suya. La abundancia natural por un lado y la historia cultural por el otro, serán los espacios de reconfiguración donde el nuevo sujeto americano aprenderá a leerse y a representarse entre signos y símbolos, fábulas y leyendas, historias de redención y mitos de consolución.

Como si la escritura recomenzara en el Nuevo Mundo, ese desencadenamiento del mundo como escritura y del hombre como lector articularán el proyecto de un lugar americano privilegiado por su fecundidad sígnica y su promesa legible.

Describir la nueva naturaleza americana fue una empresa intelectual que afectó profundamente los registros del conocimiento pero también la visión misma de la naturaleza. Los saberes, después de todo, se catalogan de acuerdo a las taxonomías disponibles en el archivo disciplinario, allí donde cada nuevo objeto será parte de la serie que lo confirma. Pero cuando los nuevos objetos americanos prodigan su presencia, al punto de exceder su lugar en el catálogo, ponen en tensión su nominación y en crisis su serialización. De inmediato, esos objetos exhuberantes plantean una pregunta por la naturaleza misma. Esa pregunta suele confirmar el sistema de conocimiento más general: muchos tratadistas responden que la naturaleza abundante es otra gracia divina; incluso, un juego deleitoso que Dios propone a sus criaturas favorecidas por los nuevos frutos. El catálogo de lo nuevo, por ello, está animado de mutua gratificación, asombro y sentido de posesión.

La naturaleza se hace autorreferencial en las Indias: se cita a sí misma, como un lenguaje teatral ligeramente extravagante. Sin embargo, los objetos se resisten a ser domesticados y su carácter tiende a la desmesura y a lo espectacular. Desde Colón hasta Hegel, la mirada europea sobre los objetos americanos reitera asombro pero también extrañeza. Una y otra vez, la historia cultural de la representación de los objetos americanos demostrará que esa extrañeza es capaz de reformular el sentido de los catálogos de las especies, pero también la función de los sujetos. El orden y la diferencia generarán, por eso, la vasta diversidad de repertorios y la permanente renovación de las formas. Cada época configura su propio catálogo de referencias americanas; al mismo tiempo, la nueva figuración del cuerpo y sus paisajes. Desde los festines canibalísticos hasta las Indias galantes, desde los mercados de la colonia hasta las fiestas populares de la joven república, desde las figuras andinas del indigenismo hasta las negroides del criollismo, la representación del sujeto americano es discordante y colectiva pero a la vez desencadenante y anticatólica. La anima un principio de licencia marginal pero también de libertad formal. Los surrealistas

lo comprendieron de inmediato en el Caribe y en México. Si Antonin Artaud creyó encontrar en las alucinaciones del peyotl una libertad visionaria alterna y complementaria, Diego Rivera reemplazó el esquema heroico de la pintura renacentista con campesinos mexicanos que, en lugar de cruces y espadas, cargan canastas de flores.

Contemplando la diversidad de la naturaleza, el gran Fray Luis de Granada concluyó en su *Introducción del Símbolo de la Fe* (1989 [1583-85]), que la divinidad había prodigado las plantas y los frutos porque quiso que “los valles abundosos nos fuesen otro cielo estrellado” (240). Pero tanto como Dios cuidó de proveer sustento para su criatura, no olvidó proveerle cosas de recreación. Este “soberano Señor”, nos dice, “tuvo especial cuidado de criar tantas diferencias de cosas para su honesta recreación [del hombre], y esto tan abastadamente que ninguno de los sentidos corporales carezca de sus propios objetos en que se deleite” (241). La diversidad providencial es privilegio del sujeto renacentista, aquel que en el espejo de la naturaleza confirma su lugar elegido. La diferencia natural, concluye Fray Luis con ánimo gozoso, permite que “haya abundancia de mantenimiento para los hombres, como para quitarles el hastío con la variedad de los frutos” (242). El Creador se complace en su criatura y ésta a su vez se recrea en la creación.

Pero si Fray Luis de Granada fue capaz de glosar con dulzura humanista a la Patrística, no dejó de consignar, con discreción y sutileza, el dictamen sobre la abundancia, que San Ambrosio había llamado “madre de la lujuria” (*Exacm*, V, I, 2) al comentar que las delicias naturales fueron creadas como tentación, antes que el hombre. En su tratado armónico Fray Luis hiperboliza, al traducirla, esa sentencia ambrosiana, a la que corrige con galanura: “Mas no hizo esto el Criador para tentación sino para regalo y provisión de los hombres, mostrando en esto que los trataba como a hijos regalados, para que la suavidad y gusto destes manjares los incitase a amar y alabar el Criador, que esta mesa y convite tan suave les aparejó” (1989: 223 [1583-85]).

José Antonio Maravall (1984 [1951]) había observado que los naturalistas o autores de “historia natural” del humanismo español no se detuvieron en los relatos geográficos de los viajeros en América, sino que prefirieron las “fantasiosas narraciones sobre monstruos y cosas nunca vistas de Plinio y otros antiguos”. Sin embargo, la geografía de esos relatos no fue siempre verificable y, muchas veces, más fantástica que el espacio imaginario europeo: esos relatos creyeron dar cuenta no sólo del Paraíso y de la Fuente de la Juventud, actualizando así “las cosas nunca vistas”; creyeron, además, que la misma naturaleza podía ser no sólo la huella literal de la divinidad, su escritura sancionada como universal, sino también un proceso aún abierto, incluso incompleto y, quizá, de resolución superior a la historia natural conocida. Esas diferencias y ampliaciones de la naturaleza americana frente (y dentro de) la naturaleza europea, no son disyuntivas pero sí son intrigantes. La representación española del mundo natural, que suponía un ejercicio en la diversidad interpretativa dada la diferencia regional y cultural de la Península, debe haber sufrido una serie de readecuaciones tanto en el discurso de la representación natural como en el sistema de clasificación de las nuevas cosas, a veces discordantes. Quizá ello explica que algunas percepciones más propias de la Edad Media (como

la noción de que todos los metales quieren ser oro, y que bajo la tierra se buscan y se mezclan para convertirse en oro) emerjan en la exploración del Nuevo Mundo como arcaísmos y anacronismos en una época de intensa explotación.

Fray Luis de Granada fue capaz de incluir en su catálogo de prodigios algunos objetos llegados de las Indias, y lo hizo como la ganancia empírica que extiende la abundancia benéfica, ya que desde su sistema humanista todo puede ser procesado e incorporado como otra demostración del bien natural. Menciona la piedra bezoar, un antídoto o contraveneno que proviene de América, y cuyo valor simbólico es de por sí curativo. Esta perspectiva médica se impone en el registro de Fray Luis, como si de las Indias le importara más el valor propedéutico y reparador de ciertas hierbas medicinales. Se refiere luego al “mejoacán”, que se usa como purgativo, y al famoso “palo de Indias”, que es útil contra las enfermedades venéreas. Escribe: “Toda esta tan grande provisión y abundancia de cosas que la tierra da declara la providencia que nuestro Señor, como un padre de familia, tiene de su casa, para sustentar, curar y proveer a sus criados” (1989: 240 [1583-85]). Reveladoramente, la noción de “curar” se deriva aquí del catálogo americano, no por breve menos significativo. La economía doméstica cristiana convierte a las Indias en parte de su catálogo de gozo contemplativo.

Este modelo providencial de la abundancia, de su economía simbólica, hace de la casa familiar el centro privilegiado del orden natural, y se desarrolla como un diálogo de los sentidos entre el sujeto renacentista y el Creador magnánimo. La complacida plenitud razonada de ese modelo tiene que haber sido poderosa y persuasiva para el Inca Garcilaso de la Vega, buen lector de Fray Luis de Granada y autoproclamado intérprete de las diferencias y prodigios de Indias. Entre sus lecturas de los grandes repertorios amenos de Pedro Mexía y Luis de Granada, el Inca Garcilaso debe haber comprendido que los objetos de Indias adquieren su función en el modelo narrativo, en el discurso que los clasifica y les da sentido. Si la verdad documental de la historia puede ser disputada, incluso arbitrariamente recusada (como lo prueba la misma historia de su padre, descartado del favor real por una versión tergiversada de su papel en una rebelión), la interpretación y el orden de los hechos y las cosas, en cambio, dependen de su nomenclatura, catalogación, y representación. Sus *Comentarios reales de los Incas*, en consecuencia, asumirá el modelo narrativo de la historia (la disputa por una verdad acreditada) pero el catálogo de los objetos y los hechos tendrá una perspectiva de interpretación más elaborada y, en último término, más política (el catálogo introduce el principio americano de la diferencia). El recuento de las cosas sostendrá el cuento de la historia, a nombre de lo verificado y creíble, de la certidumbre del testimonio que suma desde dentro. El Inca Garcilaso reclama las fuentes del saber: dice haber “mamado en la leche” del relato quechua, en los cuentos de sus parientes incas, tanto como en la verdad de los testigos calificados. La suya será una historia resuelta como el lugar donde, asentados los hechos, se disputa el sentido.

Se puede, por eso, postular que su “historia natural” de los frutos de España en Indias se convertirá en una “historia cultural” de signo contrario. Al crecer gigantesco en tierras americanas, las semillas de esas frutas españolas demuestran que la abundancia gestada por el trasplante (geográfico, pero también metafórico) es otra prueba del providencialismo histórico. Pero, al mismo tiempo, resulta

otra demostración de que la naturaleza no es sólo prodigio dado sino proceso en crecimiento. Por lo tanto, la abundancia extraordinaria que se gesta en las Indias es un producto de la mezcla (de las plantas en el injerto, pero también de los hombres y, al final, de las culturas). Si por una parte Indias resultaba así la realización de España, por otra el mestizaje natural era el modelo de la hibridez cultural.¹ Al carecer de valor social, el fenómeno del mestizaje requiere, en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, una laboriosa estrategia discursiva para legitimarse como suma histórica, abundancia del presente y espacio de futuridad.

Los *Comentarios reales* (1976 [1609]) del Inca Garcilaso de la Vega son, entre tantas sumas del pasado y el porvenir, también un catálogo razonado de virtudes humanistas. Pero si el modelo narrativo imperial es la evangelización, y el providencialismo la interpretación mayor de la conquista, Garcilaso demuestra no sólo que la palabra de Cristo era ya esperada en Indias sino que lo providencial puede hacer también el camino de vuelta: el descubrimiento y la conquista hacen de Indias un espejo de España. Por eso, el catálogo americano no es, sustancialmente, ajeno por más que sea distinto. No debe ser ajeno para razonar una suma, pero debe ser distinto porque en un Nuevo Mundo, como él dice, toda cosa lo es. En cierto sentido, la abundancia supone un nuevo nacimiento, una segunda creación o re-creación porque cada cosa empieza de nuevo, como raíz o fruto, y con fecundidad acrecentada; por lo mismo, el catálogo del Inca será una historia de los orígenes, aunque sean apócrifos, y a veces versiones de versiones. Una vez más es el modelo lo que cuenta, y en este caso el modelo del origen americano de las cosas de España tiende los puentes, hace necesarias a ambas partes, y da a una su sentido mayor en la otra. Las evidencias construyen el lugar común: Oviedo, Gómara, Cieza o Acosta testimonian la riqueza de los suelos, que dan dos o tres cosechas, el tamaño de los frutos nuevos, la fecundidad de la semilla española en tierra americana. A esas evidencias Garcilaso añade el relato de la mezcla como ejemplo, del origen como lección del futuro, de la fábula como comienzo de la historia. Esto es, reordena las evidencias en el catálogo legendario que convierte al mestizaje en un modelo armonioso y fecundo, gozoso y pleno.

Una de esas leyendas de origen que actúan como fábula histórica y relato, aparece al final del capítulo XXIX del libro nono de los *Comentarios* y tiene como finalidad tanto amenizar el catálogo dedicado a "De la hortaliza y yerbas, de la grandeza de ellas", como postular un ejemplo. La estrategia discursiva de la persuasión se ilustra muy bien en este capítulo taxonómico. Empieza el Inca enumerando las plantas de España que no había en Indias, y lo hace en las categorías de 1) legumbres, 2) semillas, y 3) flores. Esta larga lista de ausencias demuestra, por vía negativa, la milagrosa presencia de esas plantas luego de su traslado y aclimatación. Dice el Inca:

"De todas estas flores y yerbas que hemos nombrado, y otras que no he podido traer a la memoria, hay ahora tanta abundancia que muchas de ellas son ya muy dañosas, como nabos, mostaza, yerbabuena y manzanilla, que han cundido tanto en algunos

1 He discutido este tema en mi libro *El discurso de la abundancia* (1994).

valles que han vencido las fuerzas y la diligencia humana toda cuanta se ha hecho para arrancarlas, y han prevalecido de tal manera que han borrado el nombre antiguo de los valles y forzándolos que se llamen de su nombre, como el Valle de la Yerbabuena, en la costa de la mar que solía llamarse Rucma, y otros semejantes... la monstruosidad en grandeza y abundancia que algunas legumbres y mieses a los principios sacaron fue increíble" (1976: 261 [1609]).

Este exceso de presencia sugiere que la fecundidad supera el arte de la clasificación prevista, tanto como cambia el mapa de una región imponiendo, de paso, otra nomenclatura. En este mapa de la abundancia, el exceso está convirtiendo a ciertas plantas en "muy dañosas", a tal punto que su fecundidad se torna monstruosa. Es curioso que el catálogo de plantas del Inca Garcilaso no incluya árboles sino solamente arbustos y raíces, que es donde la catalogación, justamente, pierde su formalidad y se expande como una reescritura de la naturaleza excéntrica. Al final del capítulo anterior, se ha detenido el Inca en el árbol del olivo para recomendar sea injertado en otro similar nativo, aunque éste árbol, añade, "no es fructuoso", como en cambio sí lo son los injertados de frutales españoles en frutales del Perú. Los valles de arbustos del Inca parecen anunciar las tierras nuevas: un espacio paradigmático donde la naturaleza recomienza con vehemencia, tan elegida como pródiga. Este huerto humanista tiene a su sujeto tácito: no es el sujeto de los sentidos saciados por la amenidad de lo diverso, que ensalzó Fray Luis de Granada, sino que es el sujeto ausente (el sujeto americano), capaz de controlar el exceso y dar forma a la abundancia.

Luego de sostener sobre el discurso la veracidad y la excepción de la fecundidad, el Inca Garcilaso requiere aportar las pruebas del testimonio, la verdad del testigo; y, en éste caso, el testimonio y el testigo son su propia palabra, es decir, otro capítulo de su biografía americana, hecha de una historia convertida en elocuencia, en ejemplos que documentan el régimen de los orígenes. Notablemente, el origen, en esta fábula se come: el Inca nos cuenta que en su viaje a España, al pasar por un pueblo peruano un antiguo criado de su padre lo recibe y, a su mesa, le da de probar el pan ("Comed de este pan...") hecho en el seno de la abundancia, sacado de la multiplicación de los panes en el trigo feraz (1976: 261 [1609]). Esta ceremonia lo lleva, de inmediato, a convertirla en cuento: "Contando yo este mismo cuento a Gonzalo Silvestre... me dijo que no era mucho" (1976: 261 [1609]). Lo cual permite otra fábula, la del famoso rábano "de tan extraña grandeza, que a la sombra de sus hojas estaban atados cinco caballos" (1976: 262 [1609]), que es llevado a la posada "y comieron muchos de él". Y justamente en Córdoba, prosigue el Inca, el caballero don Martín de Contreras, le dijo: "Yo soy testigo de vista de la grandeza del rábano... y después comí del rábano con los demás". Y como para multiplicar la excepción, este "caballero hijodalgo" añade: "Y en el valle de Yúcay comí de una lechuga que pesó siete libras y media" (1976: 262 [1609]).

De la historia oral del origen se requiere, en seguida, pasar a las autoridades de la escritura, que dan crédito de la abundancia. El Padre Acosta, en efecto, asegura que hay lugares donde las hortalizas y legumbres "excede[n] mucho la fertilidad a la de acá". El Inca enfatiza la lógica de su argumentación: "Hasta aquí es del Padre Acosta, cuya autoridad esfuerza mi ánimo para que sin temor diga la gran fertili-

dad que aquella tierra mostró a los principios con las frutas de España, que salieron espantables e increíbles" (1976: 263 [1609]).

Un historiador podría haber terminado su capítulo en esa ratificación del nuevo catálogo, pero el Inca Garcilaso requiere terminarlo con una fábula, con un ejemplo capaz de convertir en relato modélico al origen. Porque el origen no es sólo la fruta gratuita que se come sino la prohibición de probar y conocer que representa la letra. Del cuento oral a la ley escrita, la fábula de los melones con que concluye el capítulo, propone que el régimen de los frutos supone también el régimen de la propiedad y la servidumbre, el orden del castigo.

El Padre Acosta, en la cita que hace el Inca, había mencionado "los melones que se dan en el valle de Ica, en el Perú; de suerte que se hace cepa la raíz y dura años, y da cada uno melones, y la podan como si fuese árbol, cosa que no sé en parte ninguna de España acaezca". Fray Luis de Granada en su capítulo de *Introducción del Símbolo de la Fe*, dedicado a "De la fertilidad y plantas y frutos de la tierra", se había detenido en la "maravillosa virtud" de las semillas que era la "reparación"; así, "de una pepita de melón nace una mata de melones, y en cada melón tanta abundancia de pepitas para reparar y conservar esta especie" (1976: 253 [1609]). Gonzalo Fernández de Oviedo, en su capítulo "De las plantas y yerbas" (1950: 232-47), había advertido que "Hay asimismo melones que siembran los indios, y se hacen tan grandes, que comúnmente son de media arroba, y de una, y más; tan grandes algunos, que un indio tiene qué hacer en llevar una a cuestras". Y más adelante: "en tierras de Veragua y en las islas de Corobaco, hay unas higueras altas, y tienen las hojas trepadas y más anchas que las higueras de España, y llevan unos higos tan grandes como melones pequeños".

La fábula de Garcilaso ocupa mayor espacio que los casos de argumentación previos en este capítulo, y es bien conocida:

"Y porque los primeros melones que en la comarca de los Reyes se dieron causaron un cuento gracioso, será bien lo pongamos aquí, donde se verá la simplicidad que los indios en su antigüedad tenían; y es que un vecino de aquella ciudad, conquistador de los primeros, llamado Antonio Solar, hombre noble, tenía una heredad en Pachacámac, cuatro leguas de Los Reyes, con un capataz español que miraba por su hacienda, el cual envió a su amo diez melones, que llevaron dos indios a cuestras, según la costumbre de ellos, con una carta. A la partida les dijo el capataz: "No comáis ningún melón de éstos, porque si lo coméis lo ha de decir esta carta". Ellos fueron su camino, y a media jornada se descargaron para descansar. El uno de ellos, movido por la golosina, dijo al otro: "¿No sabríamos a qué sabe esta fruta de la tierra de nuestro amo?". El otro dijo: "No, porque si comemos alguno, lo dirá esta carta, que así nos lo dijo el capataz". Replicó el primero: "Buen remedio; echemos la carta detrás de aquel paredón, y como no nos vea comer, no podrá decir nada". El compañero se satisfizo del consejo, y poniéndolo por obra, comieron un melón".

Sabemos bien lo que ocurre luego: uno de los indios propone emparejar la carga que llevan los dos, para evitar sospechas, y se comen otro melón. Entregaron los ocho melones pero la carta anunciaba diez, y el amo les reclama. Los indios mienten y dicen que sólo les dieron ocho, pero el amo replica, carta en mano: "esta carta dice que os dieron diez y que os comisteis los dos". Concluye el Inca: "Otro cuento semejante refiere Gómara que pasó en la isla de Cuba a los principios, cuando ella

se ganó. Y no es maravilla que una misma ignorancia pasara en diversas partes y en diferentes naciones, porque la simplicidad de los indios del Nuevo Mundo, en lo que ellos no alcanzaron, toda fue una" (1976: 263 [1609]). Esta conclusión es reveladora: la fábula se repite en otros lugares pero en cada caso es cierta. El Inca no se pregunta por la veracidad del cuento, y no sospecha que al aplicarse a higos y melones más que histórico podría ser fabuloso. Los indios, parece creer, habrían hecho lo mismo en cualquier lugar: se habrían comido las frutas nuevas y, en cada caso, la carta (la escritura de la ley) los descubriría.

Pero lo decisivo no parece radicar, para su relato, en la mayor o menor probabilidad del cuento, sino en su moral profunda, en su lección sutil. Lo primero es que Pachacamac fue un lugar ceremonial, el centro religioso más importante de la costa peruana. Por lo tanto, lo primero es el nuevo régimen de propiedad, donde Antonio Solar (el apellido parece emblemático, tanto como el nombre de Pedro Serrano, naufrago en una isla de otra famosa fábula del libro) es a la vez "conquistador de los primeros" pero ya dueño de una "heredad". Ha heredado el espacio sacro antiguo donde se abre ahora lo nuevo, "su hacienda". Quizá esta ubicación no sea casual ya que los melones están, más bien, asociados a Ica, al sur de Lima, como ya el Padre Acosta lo consignaba en la cita aducida por el propio Garcilaso.² Lo segundo es el placer del cuento, que el Inca relata con gusto y ligera ironía, pero también con oficio de narrador y sutileza didáctica. Es asimismo notable su discreción, que elude incluso la resolución del castigo, presente en las otras versiones del cuento. La inocencia de los indios hace liviana a la mentira y la lección que reciben es suficiente: la verdad convence y la ley alcanza cualquier secreto. Pero lo tercero es la recóndita alusión paradójica: la pregunta por el saber (y el sabor) de la fruta desconocida es una pregunta que inquieta, se diría, el sistema autorreferencial de Fray Luis de Granada, con la posibilidad de que un sujeto del humanismo cristiano no hubiese probado la fruta prohibida por la ley de la propiedad. Saber por el sabor, este gesto audaz de los indios sin culpa, se organiza, además, sobre otra polaridad: la fruta es de la tierra de nuestro amo, pero es también de esta tierra nuestra. Es de allá, declara que proviene de España; pero es al mismo tiempo de aquí, una fruta crecida en Pachacamac, seguramente trabajada por los mismos indios, que ya no son los dueños del producto de su labranza y que deben probar (conocer) en secreto lo que públicamente les es ajeno. La escritura, la palabra de la ley, que todo lo ve y todo lo dice, ha ocupado la subjetividad del sujeto nativo. Sujeto que la fábula ejemplar recobra, desde su propio catálogo de inclusiones humanistas, inocente en su simplicidad de neófito de la letra y aprendiz de la ley.

2 En sus *Tradiciones peruanas* (Tercera serie, 1875) Ricardo Palma incluyó una dedicada a esta fábula, aunque sin citar al Inca Garcilaso como fuente. En la primera edición ubicó el cuento en "el melonar de Pachacamac", pero en las siguientes prefirió "el melonar de Barranca", al norte de Lima. La "tradicción" se titula "Carta canta" y asegura que Antonio Solar fue "por los años de 1558, uno de los vecinos más acomodados" de Lima, propietario de doscientas fanegadas en los valles de Supe y Barranca. Palma tacha el nombre indígena propuesto por Garcilaso y prefiere el más histórico, aunque no sea menos fabulosa su atribución del cuento a Soler y a Barranca. De cualquier modo, esta versión nos sugiere que la designación de Pachacamac en los *Comentarios* no es casual (Palma 1993: 123-26).

Esta fábula del origen probablemente no tiene origen: aparece y reaparece en distintos lugares americanos (desde las islas del Caribe hasta el Brasil) y más veces habla de higos que de melones. En *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (probablemente escrito entre 1598 y 1603, y publicado en 1614), Lope de Vega utiliza una de las versiones más difundidas, en la que el indígena come dos veces las frutas y la segunda vez oculta en vano la carta; Lope prefiere naranjas para la primera tentación y aceitunas para la segunda.

Hugo Herman, en cambio, en su *De prima scribendi origine et universa rei literariae antiquitate* (1617), consigna otra versión:³

“En verdad, lo que contaré puede parecer gracioso pero fue referido por un religioso que en el año 1574 había regresado de Brasil. Nuestro Ludovicus Richeome escribe en un libro titulado *L'Adie de l'Ame* que a un esclavo peruano propiedad de un noble europeo, que por aquel entonces vivía en Brasil, se le ordenó llevar una carta y una cesta de higos a un familiar —también un noble europeo— de su propio amo. En el camino este esclavo, aunque fue advertido por su amo, atraído por la novedad y aroma de las frutas, comió buena parte de éstas, manteniendo a buen resguardo la carta. El familiar del noble al recibir y leer la carta supo por ésta lo ocurrido y reprochó al esclavo por haberse comido las frutas. El esclavo se sorprendió de cómo este hombre pudo saberlo y negó el hecho. El noble en su contra trajo la carta como testigo y el siervo contra esa prueba dijo que ese papel mentía y que las letras no podían dar testimonio. El esclavo fue devuelto con otra carta donde contaba lo sucedido. Su amo ignoró el hecho, y pocos días después volvió a enviar al siervo con una nueva cesta de higos y una carta en que la se especificaba su número. Éste habiendo reflexionado lo suficiente se aseguró de estar alejado de la casa y escondiendo la carta debajo de una piedra en la que se sentó, se dijo: “Ya la carta, ni los Argos de cien ojos, ni aun los que tienen ojos de Lince, podrán verme disfrutando de estas frutas”. Habiendo dicho esto vació el cestillo y se preparó para el disfrute de los higos, después de lo cual no quedaron sino unos pocos. Con las pocas frutas restantes llevó la carta al noble y este se enteró de cuántas le habían enviado, pero en la cesta encontró menos de la mitad. En-

- 3 Nuestra cita proviene del “Prefacio al Lector. De la maravilla y utilidad de escribir” y ha sido traducida del latín por Domingo Ledezma. Hugo (Bruselas, 1558-Rhinberg, 1629) ingresó a la orden jesuita en 1605, profesó Humanidades en Amberes y fue prefecto de estudios en Bruselas. Acompañó al duque d'Arshot a España como confesor, y de regreso a Flandes estuvo junto a Ambrosio Spinola; murió en una de sus campañas, víctima de la peste. Dos de sus obras fueron traducidas al español: *Pia Desideria* (1624) por el P. Pedro de Salas, y *Sitio de Breda* (1627) por Emanuel Sueyro. John Wilkins, en su *Mercury, the Secret and Swift Messenger* (1707), cita la fábula de los indios y los higos y da como fuente el tratado de Hugo. En *Interpretation and overinterpretation* (Cambridge University Press, 1993) Umberto Eco recupera la fábula de Wilkins y especula sobre las implicaciones de los “higos”; no cita, en cambio, a Hugo ni mucho menos al Inca Garcilaso, cuyos “melones” podrían haber puesto a prueba su sistema. De Gómara a Garcilaso y Lope de Vega, de Hugo a Wilkins y Eco, la fábula deja de ser oral (memoria de la letra) y se convierte en escritura (variación retórica); entre una y otra, las interpretaciones de hecho varían, pero el sentido es el mismo: los hijos de la letra son los indígenas, inscritos en el discurso de las verificaciones como los comienzos mismos de la lectura y la escritura; esto es, como sujetos de la literalidad, que adquieren valor y autoridad gracias a aquellos que no los tienen, pero que, por ello mismo, son los usuarios naturales de un instrumento de reconocer y recordar que ellos, los indígenas, pronto harán suyo para perpetuarse en el ciclo de las transformaciones de recomenzar y perseverar.

tonces nuevamente arremetió contra el esclavo y revisó sus manos y bolsillos. El siervo se defendía, mostrando su saco vacío y desacreditaba la veracidad de la carta que decía la verdad; para él, ni siquiera por un resquicio, nada podía ésta haber visto o espiado cuando la escondió bajo la piedra. Ante la ignorancia del esclavo no hubo forma de convencerle de que la carta que su amo había escrito con su propia pluma señalaba el número exacto de higos”.

El estilo prolijo del padre Hugo reitera la disputa del esclavo, que defiende su versión de los hechos tercamente, haciendo de su ignorancia una forma de mala fe. Esta historia es más doméstica que ejemplar y ha perdido su ironía sutil al ganar el siervo en individualidad. La letra, por lo mismo, no le enseña nada. Y si la escritura es incólume, el siervo está del todo excluido de su sistema: su ignorancia mayor es no reconocer que ignora. Por lo tanto, al no haber lección no hay fábula. Y al no haber ejemplo, no hay emblema. Nos queda sólo el cuento de la división, más cruda y excluyente, de las castas y las clases.

Tal vez estos glosadores de la fábula de los primeros frutos en Indias no se leyeron entre ellos, y se limitaron a recoger versiones orales o a citar versiones de segunda mano. Cada cual, a su turno, dió otra interpretación a la fábula de uno o dos indios comiéndose en secreto la fruta de sus amos bajo la mirada incontestable de la letra. Así, el referente del origen no es ya la fabulación oral (las “fábulas históricas”) que el Inca Garcilaso había visto al comienzo de su propio linaje cuzqueño, sino la escritura como documentación veraz, que explicará tanto el origen como la incorporación de lo nuevo a los sistemas de la letra.

Y, sin embargo, también la escritura sólo puede ser la referencia de su propia interpretación, del catálogo que alimenta y que la reordena. Por eso, entre todas estas versiones, la fábula del Inca Garcilaso no sólo es la más elegante por su simetría de revelaciones internas y complicidades amenas, sino también la versión que hace desde la escritura todo el camino de vuelta: al final, su versión le devuelve la palabra, el sabor de la fruta como el saber de la letra, a los indios inocentes de su propia simpleza, pero capaces de preguntar y aprender.

La escritura de la fábula, así, los recupera como sujetos de la voz y de la letra; como si la escritura fuera, en último término, la verdadera fruta prohibida que Garcilaso ofrece a sus remotos compatriotas en la república de la fábula, allí donde las reparaciones del humanista con una historia entre las manos, son siempre un reordenamiento a nombre de la justicia poética. Si la cultura futura de la hibridez tiene lugar es porque gracias a la Naturaleza los frutos son distintos, pero el hombre, siendo la suma de los saberes, es el mismo: es una criatura universal, inclinada al saber de la memoria y al sabor del presente y de lo diferente. Que la poesía de la historia sea a la vez una lección de la Naturaleza proverbial y una apelación a la Comunidad racional, es otra virtud de estos *Comentarios reales* de dulce melancolía y vocación de porvenir.

Bibliografía

Fuentes impresas

Garcilaso de la Vega 1976.

Granada 1989 [1583-85].

Hugo 1617.

Oviedo 1950.

Fuentes secundarias

Maravall 1984 [1951].

Ortega 1994.

Palma 1993.

La cuestión del origen de los indios en el virreinato del Perú: teorías y práctica colonial (siglos XVI y XVII)

YA DESDE EL DESCUBRIMIENTO del Nuevo Mundo se planteó el problema de la procedencia de los indios, al mismo tiempo que el de su naturaleza profunda. ¿Quiénes eran? ¿En qué diferían de los europeos? Muy tempranamente surgieron tentativas de explicación, primero parciales, después más elaboradas y sofisticadas. Se suele considerar que fue con la publicación de la *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano* (Sevilla, 1535), de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez, que el enigma del origen de los indios empezó realmente a debatirse al nivel más alto. Exponiendo una doble ascendencia cartaginesa e hispánica a partir de una glosa de ciertos textos de Aristóteles (1944-45, I: 45-46), el primer cronista oficial de Indias llevó el problema al campo de la literatura suscitada por la joven América, y abrió paso a varios siglos de controversias.

En adelante esa cuestión estuvo en efecto presente, de una forma u otra, en todas las grandes obras relacionadas con las cosas y los seres de las Indias occidentales. En el Perú, pocos fueron aquellos que, como Polo de Ondegardo y Matienzo, no trataron de ella.

Después de Fernández de Oviedo, esta cuestión jamás perdió su actualidad. La encontramos en las disputas jurídico-teológicas que, durante la primera mitad del siglo XVI, cristalizaron alrededor de ella lo esencial de los problemas derivados del descubrimiento y la conquista. En sus años finales, Bartolomé de Las Casas volvió dos veces sobre ello, en su *Apologética Historia* (1909: 53-54) y su *Historia de las Indias* (1951, I: 49-56 y 73-90), donde examina con ojo crítico varias soluciones ya expuestas y parece optar, en definitiva, por la posibilidad de migraciones desde Asia hacia el continente americano. A continuación, el debate siguió candente. En el siglo XVII se le dedicaron obras enteras, en el XVIII fue relanzado por las teorías europeas sobre la inferioridad del hombre americano y los contraataques exasperados de los criollos, ya unidos sobre este punto y otros con los indígenas por un sentimiento ambiguo de solidaridad americana. En el siglo XIX esa cuestión todavía estaba en el centro de preocupaciones muy diversas, las de eruditos americanistas (Lord Kingsborough, Tylor) o de mensajeros de la palabra divina como John

Smith, el fundador de la religión mormona. Más recientemente, todavía ha suscitado investigaciones y discusiones entre los especialistas, pero eso sí, en un terreno y a un nivel bien distinto de los de antes (Rivet 1957).

Esa larga historia, signada por vacilaciones y controversias, bastaría para probar la dificultad de los problemas a resolver, tanto más si se toman en cuenta los medios de investigación y el utillaje mental de los hombres de los siglos pasados. Esto desesperaba a ciertos españoles de la época. A principios del XVII, cuando ya muchas soluciones contradictorias habían surgido, el carmelita Fr. Antonio Vázquez de Espinosa escribía lo siguiente a su vuelta del Perú:

“Osadía y aun temeridad parece entrar en este piélago inmenso de la antigüedad de los primeros pobladores de las Indias, para inquirir y sacar a luz de dónde procedieron y vinieron a ellas, por no haberla ni hallar norte por dónde poder rastrear la certeza o verdad, porque hasta el tiempo presente ni los santos, ni los escritores antiguos ni modernos desta materia han escrito determinadamente cosa alguna, si bien hay varias opiniones de los que han escrito” (1969: 17 [Lib. I, Cap. VIII]).

Con modestia, y la curiosidad atenta como siempre a los hechos, concedía que él no veía más que “algunos indicios” y “conjeturas” para “probar lo menos dudoso”. Hacia mediados del mismo siglo, el famoso Juan de Solórzano Pereira consideraba con cierta extrañeza el método de Fr. Gregorio García, en ese entonces la máxima autoridad sobre el tema. En su muy conocido libro publicado en 1607, el *Origen de los indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, éste exponía sucesivamente, y al parecer con igual convencimiento, los argumentos a favor y en contra de unas diez teorías, de las que también calibraba las debilidades, las contradicciones y a veces los absurdos. El autor de la *Política indiana* parece haber considerado esto como una mera palinodia, pero sin embargo se cuidaba de no burlarse del dominico, haciendo observar que, sobre este particular, era mucho más fácil rechazar opiniones ajenas que proponer una globalmente satisfactoria (1972 [lib. I, Cap. V]).

En vísperas del siglo XVIII, en 1681, al copiar casi literalmente un pasaje de Fr. Gregorio García, el oidor de Lima Diego Andrés Rocha puntualizaba que no iba a proponer ninguna solución original, y que se estaba ante un misterio que escapaba a todas las vías del conocimiento: opinión, fe divina y humana, ciencia y tradición (1891, III: 220).

En su libro *Origins of the American Indians*, Lee Eldridge Huddleston ha inventariado más de veinte teorías, las más de ellas emparentadas. Se las puede clasificar en geocientíficas, históricas, bíblicas y míticas, a las cuales se podrían añadir aquellas que surgieron de la imaginación de los poetas. Además, la lista no está cerrada. Es muy probable que los archivos todavía conserven algunas sorpresas al respecto (Lohmann Villena 1946).

Ese enigma excitante para el espíritu y el gusto por la especulación no justifican por sí solos tantas reflexiones ni una historia tan larga. Es sin duda discutible afirmar con Lee Eldridge Huddleston que el problema del origen de los indios no era fundamental, como sí lo eran los de su capacidad para convertirse, la manera de evangelizarlos, sus capacidades físicas o intelectuales, su libertad. Discrepamos cuando ese autor afirma que hacia 1580, ya “*the question of the origins of the Indians*

had long since ceased to have any substantial importance ... it had become an intriguing intellectual problem, a matter of curiosity, but of no great importance" (1967: 53).

El propósito de estas páginas no es añadir algo a la lista ya larga de las teorías conocidas. Con algunos ejemplos procedentes de experiencias nutridas en el virreinato peruano, quisiéramos mostrar que la cuestión de la procedencia de los indios está íntima y centralmente vinculada con los diversos aspectos del problema planteado al español por el indígena. La situación de colonizado de éste, y el sistema explicativo que vemos crearse en torno suyo en los siglos XVI y XVII, forman un todo imbricado y orgánico cuya actualidad seguiría permanente durante todo el período estudiado, y sin duda después. Nos parece que las explicaciones dadas sobre el origen de los indios estaban en el corazón mismo de las tentativas por fundar en razón la suerte que se reservaba al vencido de la conquista. Destinadas a justificarla, trataban por consiguiente de mantenerla, al mismo tiempo que, de manera más o menos implícita, contribuían a definir con él una serie de relaciones fundamentales y obligadas.

Una de las teorías más difundidas era la del origen judío de los indios. Se la puede ver ya en Pedro Mártir de Anglería, y el mismo Las Casas la rechazó. Después, muchos otros autores serían sus voceros o sus detractores. En general —porque hay variantes— se fundaba sobre el cuarto libro de Esdras, donde se dice que durante el cautiverio en Babilonia, en tiempos del rey Salmanasar, un milagro permitió a las tribus perdidas encontrar una región hasta entonces desértica desde donde sus descendientes, algún día, habrían de volver. Se consideraba, pues, que los indios eran éstos y habían llegado a América después de una larga peregrinación. Tal hipótesis se confirmaba, según sus defensores, con un sinnúmero de "parecidos" físicos, culturales y religiosos. Algunos incluso hacían notar que las palabras *indio* y *judío* eran casi idénticas, lo cual consideraban como una prueba suplementaria a pesar del carácter meramente formal y accidental de la coincidencia. Fr. A. Vázquez de Espinosa, con relativa prudencia, escribía al respecto que "cuando no sea fundamento bastante, por lo menos es congruente en nuestro favor y parecer" (1969: 22 [Lib. I, Cap. IX]). Esto no ha de extrañar en una época en que las etimologías más estafalarias no chocaban, como aquella de un Juan de Santillana que proclamaba que el Perú tenía que ser del rey de Inglaterra, pues los *ingas* estaban emparentados con los *ingleses*, como lo probaba la semejanza de sus respectivos nombres (Escandell Bonet 1952).

En el Perú, varios espíritus eminentes denunciaron semejantes especulaciones. José de Acosta, como veremos, y Juan de Solórzano Pereira (1972 [Lib. I, Cap. IV]) refutaban tal creencia con sólida argumentación. En cuanto al cronista agustino Antonio de la Calancha, la calificaba de *neicia*, haciendo hincapié en los numerosos errores que comportaba (1638, I: 39).

En su *Historia natural y moral de las Indias*, José de Acosta insistía detalladamente en que se trataba de una teoría totalmente desfavorable para los indios. Con su acostumbrada perspicacia, denunciaba en primer lugar el carácter desvalorizante de los supuestos parecidos entre indios y judíos, lo cual era evidente en el contexto antisemítico de la época:

“Que procedan los indios de linaje de judíos, el vulgo tiene por indicio cierto el ser medrosos y descaídos y muy ceremoniáticos y agudos y mentirosos...” (1954 [Lib. I, Cap. XXIII]).

La vehemencia del Padre Acosta en contra de esa teoría se explica tanto más porque en 1578, la Inquisición limeña había quemado al dominico hereje Fr. Francisco de la Cruz, en cuyo proceso el jesuita había intervenido, y había podido constatar las implicaciones concretas y las consecuencias prácticas de semejantes alegaciones.

Fr. Francisco de la Cruz y el grupito que dirigía, inspirado por el “ángel” María Pizarro, proclamaban que los indios eran descendientes de las tribus perdidas de Israel reservadas por Dios en espera del *millenium*. Por otra parte, de la Cruz y sus seguidores querían establecer una sociedad nueva a partir de las normas propias y a menudo abusivas de la vida criolla. El origen de los indios permitía desvanecer las reticencias eventuales que se podían tener para con éstos. En efecto, el “ángel” María Pizarro declaraba:

“No hay que tener escrúpulo de conquistar a los indios porque es el pueblo de Israel y quiere Dios que sean enseñados en la fe y éste es el medio naturalmente necesario”.

Las guerras de conquista, quizás escandalosas contra los paganos que nunca habían recibido la revelación del Dios verdadero, se justificaban pues plenamente en América, ya que había que luchar contra aquellos que habían preferido los ídolos. En el largo artículo pionero que dedicó al proceso, Marcel Bataillon no faltó en recalcar este aspecto, que él además vinculaba con la reacción antilascaiana en el Perú (1965: 319).

Por otra parte, ya se sabe que Acosta se inspiró, para los capítulos mejicanos de su obra, en el dominico Fr. Diego Durán. Ahora bien, éste, que era un partidario convencido y un propagandista de la teoría del origen judío de los indios, insistía también detalladamente en su *Historia de las Indias de Nueva España* (Lib. I, Caps. I-IX), en que las guerras de la conquista y sus terribles consecuencias no eran sino el castigo prometido por Dios a las tribus de Israel como castigo a sus pecados. Al fin y al cabo, tal afirmación no era más que una variante de la idea, también presente en el Perú, según la cual las desgracias de los indígenas no eran más que castigos merecidos por los pecados cometidos por los indios durante su largo paganismo. Como escribiera Fr. Martín de Murúa en su *Historia general del Perú* ante la catástrofe demográfica que padecían los indios, “sin duda alguna que castigo del cielo y justo juicio de Dios por sus pecados ocultos...” (1962-64, II [Lib. III, Cap. 2]). Más tarde, a mediados del siglo XVII, el interesantísimo franciscano Fr. Gonzalo Tenorio afirmaba que los mismos indios contaban que sus miserias se debían a que sus ancestros se habían negado siglos atrás a un primer intento de evangelización prehispánica (Eguiluz 1959: 290-93).

Como podemos ver, en ese entonces tales teorías distaban bastante de haber perdido su “importancia práctica”. Justificar los abusos, ayudar a mantener intacta la buena conciencia, rechazar a los indios hacia un trasfondo de desprecio y servidumbre sí tenía “importancia práctica”, ya que se trataba ni más ni menos que del estatuto colonial en su conjunto. Bien lo había captado el *curaca* Felipe Guamán

Poma de Ayala cuando rechazaba enérgicamente la posibilidad del origen judío de su pueblo, con argumentos idénticos a los de Acosta (1936: fols. 60 y 940).

Durante todo el siglo XVII, el origen semítico de los indios siguió teniendo muchos adeptos en el Perú. Vázquez de Espinosa explicaba largamente que los indios eran descendientes de Isacar, el hijo maldito de Jacobo, al que éste comparaba (Génesis, 49) con “un asno robusto” el cual, en una comarca magnífica, tendría que aguantar las cargas y pagar tributos. Después de recordar esas palabras, Fr. Antonio Vázquez de Espinosa escribía:

“Parece que toda la profecía y las calidades que en ella profetizó el santo patriarca en su hijo Isacar, la heredaron los indios [...] Llamóle asno fuerte, porque así como los asnos llevan la carga y muchas veces palos sin volverse contra los que los cargan y maltratan, así los indios son como asnos fuertes en llevar cargas de peso muchas leguas que admira y espanta que con tanta carga y peso caminen tanto, que los españoles sin ella no pueden, como lo vi y consideré en el tiempo que estuve en aquellos reinos... Aunque hubo alguna enmienda, cargan (que no ha de faltar la profecía del santo patriarca). En tiempo de su gentilidad eran perpetuos tributarios y porque en todo tenga la profecía, tributan siendo cristianos de suerte que todas las propiedades y calidades referidas las tienen los indios” (1969: 18 [Lib.I,Ccap. VIII]).

Este texto revela bien, con cierta insistencia, cómo la servidumbre del indio se explicaba y, sobre todo, se justificaba gracias a los textos sagrados. Las cargas y los trabajos a los que se les sometía y el tributo que se les imponía, eran voluntad de Dios ya que su fuente estaba en el Libro Santo. Incluso los excesos de que eran víctimas los indígenas eran comprensibles, pues eran como consecuencias inevitables de la palabra sagrada...

Hacia la misma época Fr. Pedro Simón, un antiguo provincial franciscano de Nueva Granada ya obispo de Cuenca, en España, desarrollaba la misma idea en sus *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Después de recordar las palabras de Jacobo, anotó una frase muy esclarecedora de la naturaleza explicativa y justificativa que los partidarios del origen judeo-indio encontraban en ella:

“No sé yo con qué palabras tan breves podían ser más a propósito para contar en ellas todas las condiciones destes indios y el modo de proceder entre ellos, y los castellanos, como lo sabemos de experiencia los que ha días habitamos estas tierras” (Simón 1627: 37 [Noticia Ia, cap. XII]).

En estas líneas se habrá notado, de paso, cómo los textos sagrados coincidían con la actitud espontáneamente surgida de la práctica colonial (“el modo de proceder entre ellos... como lo sabemos de experiencia...”).

Para más precisión, Fr. Pedro dedicaba largas páginas para demostrar hasta qué punto el indio se parecía al asno, como a afirmara el patriarca. El franciscano recurrió incluso a una larga descripción de naturalista para demostrar, detalle tras detalle, las pruebas de las semejanzas entre el indígena y el burro. Ambos estarían desprovistos de sentido (“por parecer están sin él, según son de obedientes a la carga, propiedad bien conocida destes naturales pues son tan obedientes a todos los que se quisiesen servir dellos que parecen insensibles”), olvidadizos de los bienhechores, dispuestos para aguantar todas las penas (“el asno lleva y sufre todas las cargas y

trabajos, que no cuadra menos a estos naturales que lo de arriba”). Además, por habersele ocurrido a Dios colocar al indio en América, no había puesto en el Nuevo Mundo ninguna bestia de carga. Prosiguiendo, Fr. Pedro Simón nota que asno e indio eran igualmente lujuriosos, polígamos y propensos a cruzarse con otras especies, la yegua en el caso del burro y el indio, tachado de bestialidad, con animales, de lo cual nacían monstruos. En fin, los humores dominantes eran los mismos en los dos, su alimento era igualmente rústico y las indias, como las burras... se escondían para parir... Inscribiendo, después de otros, la Conquista de América dentro de una predestinación divina, Fr. Pedro Simón añadía:

“Tarde o temprano había de venir gente a sus tierras que, conociendo la grandeza y caudal dellas los habían de hacer guerra, sujetarlos y cargarlos y para esto tenían que ser ya aparejados sus ombros al peso de la carga para que lo que sucediera, como sucedió todo cuando entraron los castellanos al fin, como los que eran de naturaleza de asnos como tales esperaban la carga, y aun son tan inclinados hoy a ella que desde el vientre de su madre parece sacan esta inclinación, se arrojan en el suelo y hacen mil extremos si no les cargan alguna cosa sobre sus espaldas” (1627: 42 [Noticia Ia, cap. XIII]).

Otra variante de esa teoría, igualmente reveladora de lo que vemos traslucirse en los ejemplos precedentes, fue aquella que desarrolló largamente a finales del siglo XVII el oidor de Lima, Diego Andrés Rocha. Retomando lo esencial de una idea de Gonzalo Fernández de Oviedo, empezaba atribuyendo a los indios un lejano origen hispánico. Con esa afición, muy característica de la época, a las cronologías y fechas cuya aparente precisión tapaban las incertidumbres y los aspectos arbitrarios de lo afirmado, precisaba que en 1658 antes de Cristo, bajo el reinado del noveno rey de la Península, habría tenido lugar una emigración de ciertas poblaciones ibéricas hacia el Nuevo Mundo. Rocha tiene entonces una frase que revela muy bien el sentido de su demostración y con ella de sus intenciones:

“Hemos de fundar un edificio grande y probar que estos indios occidentales trajeron su origen en el principio de los españoles, porque si probáramos que concuerdan en sus costumbres, muy bien se inferirá que de aquellas raíces vinieron estas plantas” (1891, I: 52).

Se complace entonces en detallar en el indio cierto número de cualidades a su parecer típicamente españolas: resistencia, valentía, facilidad para aprender idiomas, etc. Unas largas consideraciones sobre las similitudes lexicales o toponímicas refuerzan su tesis. Con esto prueba —es sin duda lo que llama el “edificio grande”— que la conquista y sus consecuencias no eran la vergonzosa empresa colonial denunciada por los enemigos de España. Se trataba más bien, y sólo, de un nuevo encuentro, pues el rey no había hecho más que reunir bajo su autoridad a todos los súbditos, cercanos o lejanos, que eran suyos a ambos lados del océano. De todos modos, esto no le hizo afirmar la igualdad del español y del indio. Al contrario, Rocha hizo hincapié en que durante toda la Edad Media nunca se había aludido a éste en los derechos que entonces se habían establecido para los castellanos. Los indios no podían, pues, reclamarlos.

Estamos aquí en un momento clave de la “demostración”. Probando el origen hispano de los indios, Rocha justifica en lo político el papel y la presencia de Es-

paña en América. Pero, ¿qué decir de la diferencia de comportamiento entre los dos tipos de súbditos de la corona? ¿Cómo explicar los aspectos negativos del indígena sobre los cuales insiste profusamente?

Rocha pretende entonces que el indio es, en realidad, heredero de una doble ascendencia. También tiene orígenes judíos, como lo probaban su aspecto físico, su habla gutural, sus ritos y muchos elementos de su manera de ser. Con paciencia y minucia, el oidor reúne más de doscientas concordancias. Habría, pues, en el indio, por una parte, caracteres dignos de estimación —aquellos que vienen de “los antiguos y primitivos españoles” según escribe—, y por otra, aquellos —negativos— que, en el universo mental del español de la época, definirían al judío: cobardía, ingratitud, doblez, etc., que explicaban y hacían forzoso la actitud que los europeos debían adoptar para con él. La organización social de la colonia era así explicada y, sobre todo, justificada una vez más.

El análisis de las demás teorías sobre el origen de los indios muestra a menudo el mismo significado implícito. Tal es el caso de la teoría camítica que ya Francisco López de Gómara exponía a propósito de los negros en su *Historia general de las Indias*. La maldición de Noé sobre los descendientes de su hijo Cam, condenados a la esclavitud y la desnudez —de ahí su tez oscura— corresponde en todo, ella también, a una justificación *a posteriori* de la situación colonial. Es evidente la similitud entre la teoría camítica y la que hacía de Isacar el ancestro de los indios. Su esquema y valor explicativo son idénticos. Esto permite entender por qué a menudo se las confundía, como en el caso de Fr. Francisco de la Cruz. La comodidad de la teoría camítica resalta muy bien en la exposición que hizo de ella, en 1630, el franciscano limeño Fr. Buenaventura de Salinas y Córdoba, que además la presenta como si la propusieran los mismos indios, lo que tendía a darle más peso:

“Antonio de Herrera en su *Historia General*, década I, lib. 9 afirma que en la isla de Cuba aquellos antiguos moradores suyos contaron a los españoles claramente la historia de Noé y sus hijos diciendo que ellos procedían de aquel hijo maldito de su padre y por eso nacían rudos, de diversos colores y andaban desnudos, pero que los españoles descendían del otro hijo a quien bendijo Noé, y por eso andaban vestidos, a caballo y gozaban de tantas dotes del cielo. Y es maravilla que de tan largos siglos se fuese derramando aquella voz de la verdad, y aunque algunos varones doctos dan por causa del color de los indios y los negros el ardor del sol y diferencia de los temples y cielo” (1630: discurso III, cap. I).

No parece necesario detenernos en las razones por las que Fr. Antonio de la Calancha (1638: 35-38) calificaba la utilización de esa teoría de “*injuria*” para con los indios...

Para terminar, nos ocuparemos brevemente de la hipótesis del arcediano Martín del Barco Centenera, expuesta al inicio de su largo poema épico *Argentina y conquista del Río de la Plata*. Bajo una forma voluntariamente mítica, también nos propone, en realidad, una justificación de la presencia española, y sobre todo de las guerras que desde hacía varias décadas oponían a blancos e indios en la región donde vivía.

Como otros muchos “especialistas” del tema, del Barco Centenera pretendía que los indios eran de origen español, y con más precisión extremeño. Al cabo de

largas guerras civiles, muchos siglos atrás, los caribes habían abandonado su patria, esto es España, mientras que sus vencedores, los trujillanos, se adueñaban del país. Después de interminables peregrinaciones, isla tras isla, los caribes habían recalado en Brasil. Allí, una disputa había surgido entre los dos hermanos Tupí y Guaraní a propósito de un loro. Los descendientes de Guaraní, de nuevo vencidos, se habrían exiliado en la región más recóndita y desolada del continente, y habían tomado el nombre de chiriguano. La llegada de los conquistadores españoles, los más de ellos oriundos de Trujillo y, generalmente, de Extremadura, los había incitado a atacar a los compatriotas de Pizarro, a los que consideraban desde hacía siglos como enemigos hereditarios:

“El corazón pedía la venganza
De sus padres que habían sido
De la tierra extremeña a espada y lanza
Expulsos como arriba habéis oído,
Mas, viendo de Pizarro la pujanza,
Temieron de pasar y así han tenido
Por seguro los montes depoblados,
Sin ser a humanos hombres sujetados”
(1602: Canto I, p. 6).

¿Creía realmente el arcediano en esta teoría, o bien había dado rienda suelta a su imaginación para seguir fiel a las leyes del género ya que, como es evidente, se trasluce en su pluma la influencia de predecesores ilustres? De todos modos no es vano subrayar que, cualquiera que fuese el valor histórico concedido por el poeta y sus lectores a sus estrofas, encontramos en ellas el mismo esquema explicativo, la misma justificación implícita que en las demás teorías expuestas con la voluntad, que parece hoy bien ilusoria, de no presentar más que argumentos irrefutables en lo tocante a la ciencia o la Fe.

* * *

Del breve análisis de estos ejemplos destacan algunas constataciones. Primero, parece que, a pesar de sus diferencias, las teorías más difundidas desempeñaban exactamente el mismo papel en el universo mental español de los siglos XVI y XVII. Homólogas en sus estructuras, su funcionamiento, su finalidad, al fin y al cabo contribuían a justificar las relaciones establecidas entre colonizador y colonizado. Tales similitudes explican además, en gran parte, por qué esas teorías podían a menudo sustituirse, confundirse o estar mal diferenciadas, provocando dificultades e insatisfacciones para aquellos que las examinaban sin llegar a elegir una, ya que en general todas respondían, según los mismos principios, a la misma pregunta.

Por otra parte, esas teorías varias veces se han mostrado estrechamente vinculadas con otros sistemas explicativos originados por la situación colonial, como la teoría animalista o las diversas formas del providencialismo cristiano. La manera de proceder, el sistema fundamentalmente justificativo que hemos discernido, no difieren para nada en su proceso y finalidad de lo que, en otros campos, había suscitado la colonización del Nuevo Mundo. Pensamos en las explicaciones dadas so-

bre la fisiología del indio o en las teorías providencialistas. Todas coincidían en explicar y justificar el sistema de explotación colonial, aun cuando sus autores, o sus propagandistas, estaban de acuerdo en templar sus abusos. Hasta se puede afirmar que un estudio sistemático de los diversos elementos de lo que se ha llamado “el retrato del colonizado”, mostraría en este caso —esto es según los textos españoles de la misma época— una manera de proceder idéntica a la que hemos visto aquí.

En efecto, a partir del examen de las teorías sobre el origen de los indios hemos llegado a un esbozo del retrato del colonizado, tal como lo imaginaba el colonizador. La palabra *retrato*, además, se debe tomar en un sentido discutible, ya que se trata más bien de un arquetipo, una imagen fija que definía sobre todo, de forma colectiva y cómoda, la situación de un tipo social, sin investigar verdaderamente cuál podía ser su realidad. En la medida en que intentamos deslindar sus intenciones objetivas a nivel de la práctica colonial cotidiana, esas teorías se presentan como emanaciones directas de las relaciones entre vencedores y vencidos, que les dan todo su sentido y su dimensión real.

Si nos referimos a la definición de lo que Roland Barthes llamaba a su manera el *mito* (1957: 215), es fácil encontrar en esas teorías, como en otros componentes del retrato del indio, la estructura y los procesos intelectuales descritos en *Mythologies*. Cada detalle, cada signo, a menudo deformado y siempre inflexionado con respecto a su sentido inicial, se insertaba en un nuevo sistema de significado cuyo fin era, en este caso, la relación colono-colonizado.

A cada paso hemos discernido esa necesidad de justificación, de auto-absolución, como si, convencido de manera más o menos consciente de su usurpación y de la iniquidad de su autoridad, el colono tratara, de todas formas, de convencer, de convencerse, de sus derechos y de la razón del sistema del que se aprovechaba. Es lo que, en un estudio fundamental sobre esos procesos intelectuales, Albert Memmi llamaba el “complejo de Nerón” (1966: 89-90).

En su libro, Lee Eldridge Huddleston notaba que para explicar la procedencia de los indios, en España y en los territorios americanos del imperio predominaron sobre todo las teorías bíblicas y míticas, mientras que el resto de Europa prefería explicaciones de tipo científico. Pensamos que la razón es, en última instancia, esa necesidad de justificación de los españoles que, sin duda alguna, se expresaba mejor en una perspectiva providencialista y un sistema de explicación *a priori*, cuando los demás europeos, sin preocupaciones de ese tipo, buscaban sencillamente la solución de un enigma. Por esa misma razón los defensores del indio, como Las Casas o Acosta, habían optado, ellos también, por esa posibilidad de migraciones asiáticas, pero desprovistas de cualquier otra implicación.

Transformando la historia en naturaleza, según la acertada expresión de Barthes a propósito del mito, las teorías sobre el origen de los indios estaban en el corazón mismo del sistema explicativo que trataba aparentemente de escapar a la contingencia de los hechos y de la actualidad colonial, para cuestionar la esencia de los vencidos de la conquista. Justificando una imagen fundamentalmente política del indio, pretendían imponer una visión totalmente despolitizada de las realidades indígenas, de ahí su constante actualidad a lo largo del período aquí estudiado, en la medida en que, según pensamos haber mostrado, pertenecían a la práctica colonial cotidiana y no a las modas de la especulación intelectual.

Bibliografía

Fuentes impresas

Acosta 1954.
Barco Centenera 1602.
Calancha 1638.
García 1729.
Guamán Poma de Ayala 1936.
Las Casas 1909, 1951.
López de Gómara 1852-53.
Murúa 1962-64.
Oviedo 1944-45.
Rocha 1891.
Salinas y Córdoba 1630.
Simón 1627.

Solórzano y Pereira 1972.
Vázquez de Espinosa 1969.

Fuentes secundarias

Barthes 1957.
Bataillon 1965.
Eguiluz 1959.
Escandell Bonet 1952.
Huddleston 1967.
Lohmann Villena 1946.
Memmi 1966.
Rivet 1957.

Los Andes preincaicos

Del Precerámico a hoy: un raro caso de continuidad cultural

...y cada día se van descubriendo y hallando estas cosas, y tan frescas y sanas como si aquel días las metieran, y es la causa que como todo es arena no tiene la tierra corrupción, y así se conserva todo lo que entra en ella.

Anónimo portugués [Pedro de León Portocarrero] (1958: 111)

CON ESTE ARTÍCULO queremos señalar un raro caso de continuidad cultural, que hemos podido rastrear y documentar a lo largo de la faja costera del área central andina, desde los tiempos precerámicos hasta la actualidad. Se trata de una tradición de almacenamiento de productos alimenticios. Nos limitaremos a señalar las pruebas que hemos encontrado para las diferentes épocas, sin entrar en mayores detalles técnicos que el lector interesado podrá encontrar en la bibliografía que indicamos.

Si bien es cierto que varios autores han mencionado la existencia de diferentes formas de almacenaje a lo largo del Periodo Precerámico (véase Bonavia 1982: 260-64), toda la información es vaga. Es recién con los trabajos llevados a cabo en Los Gavilanes, en las cercanías del valle de Huarmey, en el departamento de Ancash (véase Bonavia y Grobman 1979; Bonavia 1982), que se ha comprobado y descrito esta práctica con detalle.

En el caso de Los Gavilanes se trata de depósitos construidos en un arenal, preparando hoyos de forma aproximadamente troncocónica invertida, cuyas paredes fueron recubiertas con muros secos de piedras irregulares. Se ha descubierto 47 de ellos, que en total reúnen un volumen de 1,590 m³, lo que significa que se podía

1 Queremos expresar nuestro agradecimiento a María Rostworowski de Diez Canseco, Jesús Briceño, Alfredo Narváz, César Gutiérrez Muñoz, Aída Mendoza Navarro, Armando Donayre Medina, Guillermo Lohmann Villena, Ramiro Castro de la Mata y Ramiro Matos Mendieta por la ayuda prestada.

acopiar entre 414,000 y 460,000 Kg. de maíz de las razas existentes en aquellos tiempos.

La técnica era muy simple. Las hojas del maíz eran colocadas sobre las paredes de los depósitos, probablemente con la finalidad de evitar el contacto de los granos con las sales de la superficie de las piedras, y luego las mazorcas despancadas se depositaban en los hoyos y se las cubría con arena. Debemos señalar que en estas estructuras se ha podido comprobar un porcentaje muy alto de piedras quemadas. Es necesario tomar en cuenta que antes de la construcción de los depósitos, hubo en el lugar un sitio de habitación con estructuras de piedra; aparentemente éste fue abandonado después que se produjo un incendio. Luego estas piedras fueron reutilizadas para revestir los hoyos. Sin embargo, hemos comprobado que entre éstos o sobre ellos se hicieron fuegos ocasionales, pues en varios lugares la superficie que los separa muestra huellas de quemado, y entre los intersticios de las piedras y sobre la superficie de los depósitos mismos hay cenizas. Pero no son restos de troncos carbonizados, sino de una ceniza fina como la que queda cuando se queman hojas de plantas. Y, además, muchas de las hojas del maíz que fueron halladas sobre las paredes de los hoyos tienen huellas de chamuscado. Como escribimos hace años (Bonavia 1982: 271-72), es difícil explicar esto, pero hoy, con las evidencias nuevas que hemos acumulado, podemos suponer que antes del almacenamiento se hacía el fuego para secar y desinfectar los ambientes antes de colocar el maíz, o que por alguna razón que desconocemos éste era hecho entre los hoyos y luego la ceniza era esparcida sobre las paredes de las estructuras o sobre el maíz conjuntamente con la arena. Práctica que, como veremos, ha sido comprobada en otro lugar en tiempos posteriores.

La fecha obtenida para la época en la que los hoyos fueron utilizados fue entre *ca.* 1950 y 2600 años a.C. (véase Bonavia y Grobman 1979: 31; Bonavia 1982: 73-75, 276-77).

Debemos señalar que hay por lo menos dos yacimientos más con hoyos similares, que no han sido estudiados. Ellos son Gallinazo, en el valle de Huarmey, y Aspero en el de Supe (véase Bonavia y Grobman 1979: 38-40; Bonavia 1982: 241-42, 262-63). Casi seguramente corresponden al Periodo Precerámico. Es de notar que en el caso de Gallinazo hay más de 150 depósitos.

En el mismo valle de Huarmey hemos descubierto un yacimiento conocido con el nombre de La Laguna, que tiene estructuras que son similares a las de Los Gavilanes. Éste ha sufrido daños tanto por acción de los huaqueros como por la construcción de una granja, pero en el momento del reconocimiento (es decir, en 1974) quedaban aún 88 hoyos. A diferencia de Los Gavilanes, el sitio no se encuentra en un arenal sino sobre la falda de un pequeño cerro al borde del valle, pero éste estaba cerca de modo que no había ninguna dificultad para conseguir el material de relleno. En este caso también se ha notado una proporción importante de piedras quemadas. Si bien es cierto que no se pudo hacer un estudio exhaustivo, por los cateos de prueba podemos deducir que el sitio tiene posiblemente una ocupación correspondiente al Precerámico final, pero que la principal fue del Periodo Inicial (*ca.* 1800-900 años a.C.; Bonavia y Grobman 1979: 37-38; Bonavia 1982: 236-41, 264).

César Morán (com. pers., 1980) nos ha informado que en la localidad de Humay, en el valle de Pisco (departamento de Ica), él ha podido observar grandes cantidades de pescado enterrado en la arena. Estaba perfectamente bien conservado. A pesar que no hay seguridad, por una serie de razones él piensa que éste podría ser precerámico.

Si bien el testimonio que tenemos relativo al Horizonte Temprano (ca. 900-200 años a.C.) no es exactamente como el que estamos tratando, sin embargo está muy relacionado. Strong y Evans (1952: 94, 98) señalaron hace mucho tiempo que en el sitio denominado V51 del valle de Virú, encontraron un recipiente de cerámica muy grande (110 cm de ancho por 164 cm de alto) que estaba enterrado en la arena. No hicieron ninguna interpretación. Cuando West volvió a investigar en el mismo valle, en el sitio V-503 correspondiente a fines del Horizonte Temprano, volvió a encontrar un gran recipiente de cerámica que estaba intencionalmente enterrado y constató que entre la tierra y la vasija se introdujo arena (Ericson et al. 1989: 96). El comentario que se hizo fue el siguiente: "...sólo podemos inferir que fueron recipientes para almacenaje seco y, de hecho, fueron usados para guardar maíz u otras plantas secas" (Ericson et al. 1989: 97). Y al momento de analizar los hallazgos más saltantes de la investigación, se escribió que había que resaltar los "[a]vances en tecnología de almacenamiento en la forma de sólidas [vasijas de] cerámica, para guardar por largos períodos semillas para sembrar y para consumo..." (Ericson et al. 1989: 95; traducción nuestra).

La época para la que no hemos podido encontrar información es la relativa al Periodo Intermedio Temprano (ca. 200 años a.C. y 500 años d.C.). Pero sí la hay para el Horizonte Medio (ca. 500-900 años de nuestra era) y en este caso se refiere al valle de Lima (en el departamento homónimo). Es así que sabemos que:

"Un gran depósito de maíz fue encontrado en un silo subterráneo en La Rinconada, Ate, en el valle de Lima, cerca de la Universidad Nacional Agraria en La Molina. Las mazorcas estaban cubiertas con arena y preservadas excepcionalmente bien. A pesar que este hallazgo no ha sido fechado en términos absolutos, se puede asignar provisionalmente alrededor del año 800 d.C., dentro de la época de influencia tiahuanacoide" (Grobman et al. 1961: 90-91; traducción nuestra).

Hay un dato más que se refiere a este Horizonte y corresponde al famoso sitio de Túcume (departamento de Lambayeque). Pero, como se verá, se trata de un fenómeno que tuvo continuidad en el tiempo y se repite tanto en el Periodo Intermedio Tardío como en el Horizonte Tardío. Es cierto que en este caso no se trata del almacenamiento de grandes cantidades de granos, ni siquiera es maíz, pero lo interesante es que el método empleado es muy parecido. Se refiere a:

"...dos pequeños recipientes de adobe y barro, colocados sobre el piso y adosados a un muro en un espacio abierto. Ambos se asocian al contexto de las ceremonias y rituales que tuvieron lugar dentro y frente a lo que hemos llamado el Templo de la Piedra Sagrada de Túcume. Este sitio tiene tres épocas de uso. La primera es Lambayeque y las otras dos pertenecen a los primeros conquistadores de esta región: los Chimú y los Incas. Ambos respetaron el templo y continuaron colocando ofrendas y realizando sacrificios humanos y de llamas". [Allí se encontró algunas semillas que fueron puestas en dichos recipientes con arena. Ellas son de] "...*Nectandra*. Consideramos que es-

tas semillas, en este contexto, se colocaron especialmente para propósitos ceremoniales. Sin embargo es probable que la razón por la que fueron colocadas dentro de arena, tenga el simbolismo de su conservación permanente” (Alfredo Narváez, *in litteris*, 19 de julio de 2000).²

La otra información nos ha sido proporcionada por Cristóbal Campana (com. pers., 30 de agosto de 2000) y se refiere a Chanchan, la capital chimú. Es de suponer que los restos corresponden al Período Intermedio Tardío (ca. 900-1440 años d.C.). El hallazgo se hizo en la zona costera colindante con la ciudad. Allí, entre los años 1967 y 1968, se encontraron algunos depósitos, es decir, unos hoyos en los que había maíz desgranado mezclado con arena “dulce” de río y con *mullaca* (ceniza).

Para los tiempos incaicos (Horizonte Tardío, ca. 1440-1539 d.C.) también hay información. Ella se remonta a hace muchos años (antes de 1960), cuando se realizó una serie de trabajos en las inmediaciones de la Universidad Nacional Agraria La Molina. Los obreros que hacían las excavaciones descubrieron una serie de depósitos subterráneos de piedra, que estaban llenos de maíz. Alexander Grobman tuvo la oportunidad de estudiarlos. Pudo constatar que las mazorcas se encontraban mezcladas con la arena para impedir que los insectos y los roedores pudieran atacar los granos. Si bien es cierto que no se hizo un estudio arqueológico, por la asociación con algunos recipientes de cerámica, Grobman dedujo que dichos silos fueron construidos en tiempos incaicos (Bonavia y Grobman 1979: 33).

Si bien es cierto que es imposible saber con exactitud a qué época corresponden los restos a los que nos referiremos inmediatamente, a pesar que su autor dice que son “de los Incas”, de todos modos parece que fueron prehispánicos. Nos referimos a la descripción que nos ha dejado un viajero alemán del siglo XIX, Karl Scherzer, al llegar al departamento de Piura. Él escribió:

“Pocas semanas antes de mi arribo a Paita, se habían encontrado casualmente en unas zanjas en las arenosas colinas de los alrededores de la ciudad, cantidades de maíz, que se decían provenían de depósitos enterrados por los Incas. Era de una clase más pequeña de la que actualmente se cultiva. Los granos, a pesar de los siglos que debieron estar enterrados, se encontraban bien conservados” (Scherzer 1969: 127).

Para la época virreinal temprana hay un testimonio sumamente interesante en un documento existente en la Biblioteca Nacional del Perú, cuya transcripción nos ha sido gentilmente cedida por María Rostworowski de Diez Canseco. Es del año 1580 y se refiere a una lluvia muy fuerte que azotó la costa norte peruana, en forma intermitente desde el 28 de febrero hasta el 3 de marzo de 1578, y luego todos los días hasta el 5 o 6 de abril. Fue sin duda el fenómeno de “El Niño”. El documento trata sobre una contienda que tuvieron los indios de Lambayeque (departamento homónimo) con los vecinos de Trujillo (departamento de La Libertad) “por cantidad de pesos”. Para eso se tuvo que hacer una probanza de los indígenas de Lambayeque, Ferreñafe, Yllico, Pácora, Jayanca, Cinto, Chiclayo, Chicama y Chocope. En la probanza de Lambayeque, el testigo indio declaró a la tercera pregunta:

2 La importancia de la *Nectandra* sp. en los rituales de las culturas moche y chimú ha sido estudiada por Montoya Vera (1998a, 1998b).

“que lo que della sabe es que algun mayz que los yndios deste pueblo de Lambayeque tenían enterrado en los arenales sabe este testigo que se mojó con las dichas lluvias y lo sacaron a enjugar y que poco se les perdió a causa de aprovecharse dello para chicha y lo que en los demás mayzales que tenían en las chacaras secos no pasaron los dichos yndios detrimento alguno a causa de no estar cogido por estar en su maçorca y se defendia a causa de las capas que tiene el mayz” (fol. 227r).

Y luego, a la tercera pregunta del interrogatorio, el testigo Padre Francisco Pallares, clérigo presbítero del repartimiento de Lambayeque, declaró:

“A la tercera pregunta dixo que no sabe este testigo que los rios lleuasen las comidas a los yndios mas que sabe que ellos tienen costumbre de tener sus comidas debaxo de la arena como son mayz y camotes y frisoles todo lo que sabe este testigo que se les pudo a causa de las muchas aguas por que se lo via sacar podrido y naçido de debaxo de la arena de manera que no se podia aprovechar dello porque no estaba para vender ni comer y esto declara desta pregunta” (fol. 231v).³

Otra cita interesante relativa a los tiempos virreinales, es la que trae el Padre Cobo en la primera mitad del siglo XVII. En el Libro Tercero de su Primera Parte de la *HistoriadelNuevoMundo*, el Capítulo XII es dedicado a describir las características y usos “De la arena”. Y al presentar la lista de una serie de formas en las que los indios pudieron emplearla pero no lo hicieron, el jesuita concluye diciendo:

“Sólo en una cosa hallo que los indios desta costa del Perú se aprovechaban de la arena, que era para *encolcarel* maíz, porque no le diese gorgojo; y llaman *encolcar* guardarlo en la troj revuelto con arena menuda; y de ellos aprendieron los españoles a *encolcarel* trigo” (Cobo 1964: 118).

Hay que señalar que el Padre Mateos, que cuidó la obra, añadió una nota de pie página en la que se dice: “El verbo castellano que corresponde exactamente al mestizo *encolcaro* *encolcaren* <entroyar>. *Ccolleæn* quichua vale nuestra troj o troje” (Cobo 1964: 118, nota 9). Esta acotación es correcta sólo en parte, pues si bien es cierto que en quechua la palabra *ccolccæ* significa “[g]ranero de mayz” (González Holguín 1989: 535), y que el verbo entroyar quiere decir “[g]uardar en la troje frutos, y especialmente cereales” (Real Academia Española 1992: 855), el término troj o troje quiere decir “[e]spacio limitado por tabiques, para guardar frutos y especialmente cereales” (Real Academia Española 1992: 2031), lo cual evidentemente no es la forma en la que los indígenas conservaban su maíz. Y si es verdad que Cobo no es específico en este sentido, a juzgar por todas las evidencias que tenemos, él se refiere a la forma de guardar el maíz que hemos descrito (salvo que le hayan referido el asunto y no lo haya constatado personalmente).

Hay un documento cuya fecha exacta desconocemos, pero que sin duda es del siglo XIX (Anónimo 1991a; véase el apéndice). Éste “[c]omprende la respuesta que en virtud de un cuestionario remitido, al parecer, por el Subdelegado del Partido, o por la Secretaría del Virrey [no puede ser el Obispo de Trujillo porque la respuesta va dirigida a V.S. y no a S.II]ma] emite el Cura de la parroquia viruñera...

3 Una mención a este documento aparece en Rostworowski de Diez Canseco (1988: 260), pero ciertamente por error, los números de los folios son equivocados, pues allí dice “309v, 313v, 318r, 321r”.

acompañando dicha respuesta con un detallado recetario de medicinas populares para sanar las enfermedades locales, preparado por el curandero indígena del pueblo”, el maestro barbero don Feliciano de Bergara (Zevallos Quiñones 1991: 16). Cuando se trata de “[e]l material de que se componen sus ranchos...”, se anota: “El deposito de sus Erramientas son los chilcos de sus chacras, el de sus medios de tierra; El de sus granos el Arenal...” (Anónimo 1991a: 93). Y después de describir la elaboración de la chicha de maíz, se añade:

“Tiene este Pueblo unos, Arenales en distancia de media Legua en el que abren unos oyos según el tamaño que quieren para conservar sus granos que hechados los cubren como media vara de Arena [0.41 m]; Para sacarlo tienen unas esteritas que llaman circiles hechas de virulos gruesos, tegidos con ilo, bien ajustadas para que no pase el grano, si solo la arena. Este lo medio tienden que quede como un escarpe recostado sobre dos orconcitos y un atrabesaño de alto como tres cuartas y al pie tienden las mantas, por una cara hechan el Mais rebuelto con la arena, esta pasa y el mais queda y así lo extraen. Se concierba en la arena como un año en ollo de arena nueva, sin polilla; por al fin también se pica y continuamente este mais así enterrado tiene mal olor para comer pero sirve para chichas, y animales, en las casas no dura tres meses por el mucho calor. En los demás lugares habra fresco, y no necesitarán de Arenales para conservarlo, o no los hay” (Anónimo 1991a: 95-96).

[Se especifica que] “En la Minga de llevar el Mais... para conducirlo al arenal... [se hacía con] ...bestias...” (Anónimo 1991a: 98).

Pues bien, es interesante que hay una importante cantidad de información relativa al siglo XX que describe, detalles más, detalles menos, esta ancestral costumbre indígena. Es así que cuando Holmberg hizo sus investigaciones etnológicas en el valle de Virú, exactamente donde estuvo el cura al que nos acabamos de referir, pudo comprobar que la costumbre se conservaba después de casi siglo y medio. Él anotó:

“Por regla general, el maíz que no es llevado al mercado al tiempo de la cosecha, es depositado en hoyos cavados en la arena del desierto alrededor de la aldea. Esto impide que el maíz sea comido por los insectos y otras pestes. Enterrado de esta manera, se conserva por un par de años sin apollarse ó hasta que el precio suba” (Holmberg 1954: 62).

Esta tradición se mantenía aún en Virú por lo menos hasta fines de 1970, pues Ramiro Castro de la Mata (com. pers., 1978) tuvo la oportunidad de conversar con una persona originaria de ese valle, la que no sólo conocía esta práctica, sino que creía que aún se hallaba en uso.

En el valle de Jequetepeque sucedió algo similar. Cuando Alfredo Narváez estuvo trabajando en Cerro La Mina en 1989, constató “...la existencia de huellas de grandes pozos en la arena y que sirvieron como depósitos para la conservación de maíz, práctica que fue comúnmente utilizada en el valle hasta la década de 1950, aproximadamente, información que fue proporcionada por un antiguo vecino de Jequetepeque” (Narváez 1994: 63).

En 1950 Alexander Grobman (com. pers., 1974) estuvo recorriendo los valles de la costa estudiando las razas modernas del maíz, y constató que en el valle de Huarvey (departamento de Ancash) había algunos campesinos que se resistían a

emplear el DDT. Ellos almacenaban el maíz en construcciones de adobe, sobre el nivel del suelo, depositándolo en mazorca y sin panca y recubriéndolo con arena. Grobman pudo constatar esto *de visu* y la explicación que obtuvo, fue que ello se hacía para proteger los granos de roedores, insectos y enfermedades.

Un método similar fue observado por César Morán (com. pers., 1980) en el valle de Pisco (departamento de Ica), entre 1953 y 1954. Los habitantes de la localidad que está frente a Humay, en los terrenos de las ex-haciendas Bernal Alto y Bernal Bajo, tenían la costumbre de guardar camote en la arena para evitar las plagas que atacaban a los tubérculos. Para ello se hacían grandes hoyos y luego se ponía una capa de camote, la que era cubierta por arena, luego encima otra capa de camote y otra de arena y así sucesivamente. Los campesinos preferían este método, porque explicaron que además de conservarse bien, el camote mejora, endulzándose (véase Bonavia 1982: 375).

Cuando estuvimos trabajando en Los Gavilanes entre 1976 y 1977, aprovechamos para averiguar más sobre la costumbre del almacenamiento en arena, sobre la que nos había iniciado Grobman. El primer informante fue Nicolás Carrillo, hijo de agricultores que pasó toda su juventud en el valle. Él nos relató haber visto esta práctica por parte de un "viejo agricultor", que debió fallecer en 1965 o 1966, es decir quince años o más después de las observaciones de Grobman. Según Carrillo, "se escogía un arenal para excavar allí un pozo... [luego] se llenaba con maíz que se quería guardar. Inmediatamente todo era cubierto con arena. De esta manera el maíz no se apollaba". Carrillo especificó que la arena que se prefería era la "dulce", es decir la de río, "que no tiene salitre".

El segundo informante fue Artemio Antúnez, que vivió muchos años en el valle trabajando como peón en las chacras. El confirmó lo observado por Grobman e insistió que en la zona de Huarmey era costumbre guardar el maíz en arena "para evitar que se apollara". Esta información fue corroborada por Natividad Palacios, que vivía también mucho tiempo en la localidad y trabajaba como peón. Su testimonio fue muy importante, pues no sólo conocía muy bien el método, sino que pudo testimoniar que aproximadamente hacia 1969 o 1970 él laboró en la chacra de Mergilda Ochoa, en la localidad conocida como Arenal, en la parte baja del valle. Allí almacenó personalmente el grano. Reproducimos *ad litteramsu* relato: "Se cava un pozo ancho, según van a necesitar enterrar maíz. El maíz antes se deja secar al sol unas tres semanas. Mucho tiempo pega polilla. Se busca arena dulce y se tapa todo. Se tapa con 20 cm de alto y allí se puede conservar un año. Cuando se necesita se saca poco a poco de un canto". Añadió que el maíz se guarda "con la coronta" y puede ser utilizado indistintamente para la alimentación humana o animal, la siembra, etc. (véase Bonavia 1982: 68-69).

Mientras seguíamos buscando más pruebas, Rogger Ravines (com. pers., 1978) nos informó, aunque sin mayores detalles, que él tenía conocimiento de costumbres similares practicadas en la zona de Moche, cerca de Tujillo, también en tiempos recientes. Nosotros no pudimos comprobar este aserto. Pero quien nos dio una información muy valiosa en 1979, cuando volvimos a Huarmey, fue Ángel Servat, agricultor de vieja familia huarmeyana. Él nos explicó que "la gente sin dinero, que habita en la parte alta de la quebrada, tiene la costumbre de almacenar maíz en arena, pues ésta impide la entrada del gorgojo. De esta manera el maíz

puede durar varios años sin malograrse. Para esto el maíz se guarda con la coronta, pero sin la panca". Recuerda Servat que entre 1930 y 1940 vivió en Huarmey una numerosa colectividad de chinos, sobre todo en la parte baja, que se dedicaba a la ceba de marranos. Para ello utilizaban grandes cantidades de maíz, y adoptaron el método de guardarlo en arena. Según Servat, en 1979 aún había numerosas personas en el valle que seguían esta costumbre.

Siempre al decir de Servat, para el almacenamiento se preparaba primero una capa de "arena dulce" de unos 20 a 30 cm. Luego se colocaba encima el maíz que venía recubierto con arena, cuidando bien que ella entrara entre las mazorcas. Esta segunda capa debía ser un poco mayor que la inferior. A la superior se la llamaba "el llenado". La familia Servat tenía una casa en la calle principal del pueblo y ella tenía una "colca famosa". Ésta había sido construida sobre el nivel del suelo y allí se guardaba el maíz en arena y se sacaba para la siembra y para la alimentación de los animales. Para extraerlo no se utilizaba ningún instrumento, simplemente se buscaban las corontas con las manos. El maíz se desgranaba siempre un poco, por eso al final la arena era pasada por un sedazo y así se recuperaban todos los granos. Hay algunas variedades de maíz, como la "perla" y la "jora", que se han conservado gracias a este método. Sobre todo la última, que es muy apreciada en el valle, pues ha sido usada tradicionalmente para hacer chicha que es diferente a la de otros lugares (véase Raimondi 1942: 170). Siempre según el relato de Servat, es una costumbre muy antigua en la zona que tanto para "guardar" el maíz como para sembrarlo y cosecharlo hay que esperar la luna llena. Pues si se hace con luna nueva, "el maíz [se] quiebra" o se "vuelve quebradizo". La razón por la que hay que cosecharlo en luna llena es para evitar "que se pique", para que resista más y tenga el grano más duro.

Los depósitos se construían sobre el nivel del terreno, para evitar la humedad del subsuelo. Sin embargo, en las zonas más secas se hacían huecos en la tierra y allí se almacenaba el maíz. Esta práctica era común en la parte media y alta del valle. Servat afirmó que esta misma costumbre existía en Casma.

Es interesante señalar que si bien este método ha sido usado para conservar maíz, se le ha empleado también en menor escala para guardar fréjoles. Además, en los años en los que estuvimos conversando con Servat, había aparecido la costumbre de depositar el maíz en cilindros de metal que luego eran rellenados con arena. Esto se hacía fundamentalmente con el que se utilizaba para fines domésticos, sobre todo para la alimentación o para la elaboración de la chicha, ya que había el temor de hacerlo cuando había sido tratado con insecticidas.

La prueba conclusiva de que toda la información acumulada era correcta, la tuvimos en 1979 cuando, por medio de Ángel Servat, pudimos conocer a Jacinto Morante González, nacido en 1904 y fallecido recientemente. Él era considerado uno de los viejos agricultores del valle de Huarmey. La familia Morante vive en Cuzcuz, localidad que está en la parte baja del valle. Al enterarse de nuestro interés nos dijo que, dada la edad, podría morir en cualquier momento y que era bueno que su hijo conociera un viejo secreto de familia. Es decir, el lugar donde don Jacinto guardaba una variedad de maíz que ya no se cultivaba en el valle.

Pero antes nos explicó que el único requisito para que el procedimiento de "guardar el maíz en la arena" sea efectivo, es que ésta debe ser "dulce, de río". Y en pocas palabras nos describió la técnica: "Lo primero es ubicar bien el sitio. Cuando

esto está hecho, se cava un foso. El tamaño está en función de la cantidad de maíz que se quiere guardar. Se comienza a colocar el maíz a partir de los 30, 40, 50 cm; ello depende de la opinión de cada uno. El maíz se guarda siempre en coronta y sin panca. Luego se tapa con la misma arena que se ha excavado". Cuando preguntamos sobre el tiempo que se puede conservar, nos contestó que hasta dos años si es que se quiere usarlo para siembra, porque "si se guarda más, no germina". Pero si se piensa utilizarlo como alimento "se puede guardar todo el tiempo que se quiera". Según Morante, este procedimiento se puede llevar a cabo en cualquier época del año y no es sólo para el maíz, sino para cualquier grano. La esposa de Morante preservaba así el ají, y pudo comprobar que de esta manera "se mantiene fresco". Cuando tratamos de averiguar sobre las propiedades de la arena y las razones por las que ésta se utiliza para dichos fines, don Jacinto nos contestó en una forma muy simple y concisa: "la propiedad de la arena es que es caliente, no dejando penetrar gorgojos, bichos, etc."

Luego Morante, acompañado de su hijo Orlando Morante Bezada, nos llevó a su corral de chivos, un simple recinto de aproximadamente 5 m de largo por 5 m de ancho, formado por cañas de aproximadamente 2.10 m de altura. Se hizo salir a los animales y don Jacinto le indicó al hijo el lugar donde debía excavar. Primero se limpió cuidadosamente la superficie con una pala y luego se comenzó a cavar. Cuando se ubicó las primeras mazorcas, a una profundidad aproximada de 40 cm, entonces se excavó sólo a los costados para que pudiéramos apreciar cómo estaban puestas, es decir unas encima de las otras en forma desordenada, entremezcladas con la arena. El maíz tenía ya 4 meses de enterrado y en la superficie no había ninguna indicación para señalar el sitio exacto. Sólo don Jacinto, que había efectuado el trabajo personalmente, sabía donde estaba. Una vez que nos mostró el lugar y el procedimiento, se volvió a cubrir todo con la misma arena.

El maíz que allí se guardaba es un "jora" con granos púrpura y blancos entremezclados. Nos explicó Morante que esta variedad ha desaparecido casi por completo en el valle y que él mantenía la semilla desde hacía mucho tiempo, habiéndola recibido de sus padres, ya que ella es la mejor para la elaboración de la chicha (véase también Bonavia 1982: 68-71). En efecto, se trata de una raza incipiente denominada jora, restringida al valle de Huarmey, que tiene una incidencia alta del cromosoma anormal 10 (Grobman et al. 1961: 318-22; Bonavia 1982: fotografía 85, 377).

Podemos certificar que en 1985 aún existía esta modalidad de almacenamiento, pues Jesús Briceño (com. pers., noviembre de 1985), que acababa de estar en el valle, pudo comprobar que cerca del famoso sitio arqueológico de El Castillo (véase Bonavia 1982: 439), exactamente al este del monumento, hay una zona que está en la falda del cerro, junto al límite con el área cultivada y allí guardaba su ají una señora que vivía en la vecindad. Éste se hallaba a una profundidad de 20 a 30 cm, cubierto por arena.

Es interesante señalar que aún hoy se mantiene la costumbre en Lambayeque. Cuando Alfredo Narváez (*in litteris*, 19 de julio de 2000) nos escribió sobre las semillas encontradas en Túcume, añadió: "De otro lado, en esta zona, todavía podemos encontrar algunas familias campesinas que utilizan cilindros con arena dentro

de los cuales colocan mazorcas de maíz para conservarlas por un tiempo largo, especialmente cuando se trata de semillas”.

Para terminar, queremos añadir un dato adicional que si bien no trata exactamente sobre conservación, si tiene relación con el tema que se ha tratado. Mario Arenas (com. pers., 26 de abril de 1989) nos informó que en la costa del departamento de Arequipa se acostumbra guardar la cebolla una vez cosechada en la arena. Así se logra que madure pero sin germinar.

A base de todo lo expuesto es posible hacer algunas consideraciones generales. Como se habrá visto, la única variante de esta técnica es en relación al tipo de arena que se puede emplear. Es así que se ha utilizado en algunos casos arena marina de transporte eólico (como en Los Gavilanes), en otros arena “dulce” de río. Es difícil pronunciarse sobre cual da mejores resultados y las razones por las que en algunos casos se escogió la una y en otros la otra, pues caben dos posibilidades. O efectivamente hay una diferencia en la conservación o simplemente fue por razones prácticas, es decir, se empleó aquella que estaba disponible y que no exigía mayor trabajo para conseguirla o transportarla. En todo caso éste debiera ser un tema de investigación y de experimentación, pues si bien es cierto que en los tiempos modernos hay una tendencia a creer que la arena “dulce” da mejores resultados, por nuestra experiencia en Los Gavilanes podemos decir que los restos de las plantas de maíz que rescatamos, incluso los granos, estaban en perfecto estado de conservación. Es más, podemos recordar que en dicho yacimiento encontramos dos mitades de mates (*Lagenariasiceraria*) invertidas y superpuestas sobre la boca de uno de los depósitos, que fueron utilizadas para llevar pescado y que quedaron olvidadas cuando el sitio fue abandonado. Estaban en perfecto estado de conservación. Tan es así que en la parte interna han quedado pegadas las escamas de los peces (Bonavia 1982: 36, fotografía 4; 142, fotografía 29).

Un dato importante y que también deberá ser investigado más, es la función que las cenizas o el fuego pueden cumplir en este proceso. Hemos visto que hay una coincidencia en la información entre lo que nosotros encontramos en Los Gavilanes, La Laguna y los datos que nos ha proporcionado Cristóbal Campana. Además, no está muy claro si la ceniza se mezclaba con la arena, o si es que antes de almacenar el producto que se quería guardar se hacía fuego. Pareciera que ambas prácticas fueron utilizadas. También debería averiguarse si es mejor guardar el maíz aún fresco o si es recomendable antes secarlo un poco al sol, como manifestó un informante.

Nos parece interesante el paralelismo existente con respecto al transporte del maíz hasta los arenales. Hemos comprobado que en los tiempos precerámicos éste se hacía con llamas (Bonavia 1982: 395; Jones y Bonavia 1992) y en tiempos vi-reinales con “bestias”, casi seguramente de introducción europea (Anónimo 1991a: 98).

Es evidente que si bien el producto conservado en la arena sobre el que más información tenemos es el maíz, éste no ha sido el único. Pues no sólo —lo hemos visto— se guardaban productos vegetales sino también animales, como pescado. Si la lista de vegetales —por los datos que tenemos— se restringe al maíz, al camote, a los fréjoles y al ají, no hay ninguna razón para dudar que no se almacenaron también otros frutos, como lo ha señalado don Jacinto Morante Gonzáles. Y a

este respecto hay que preguntarse si cuando el padre Cobo escribió que "...aprendieron los españoles a *encolcar* el trigo" (Cobo 1964: 118) de los indígenas, quiso decir que éste se guardaba en arena. Es otra interrogante que queda abierta.

Asimismo, un tema que deberá investigarse más es el tiempo que se pueden almacenar los productos en la arena. Hemos visto que la información sobre esto no es coincidente. Para unos el maíz se puede preservar un año y que "después se pica", otros consideran que dos o "varios años". El más puntual ha sido Jacinto Morante, pues él ha sido enfático en decir que si el maíz se quiere utilizar para la siembra se puede almacenar por dos años, pero por tiempo indefinido si es para otros usos. Esta aseveración tiene evidentemente un trasfondo de verdad. Pero es un aspecto que sería interesante estudiar a nivel experimental.

La frase final de la información que nos dio Alfredo Narváez (*in litteris* 19 de julio de 2000; el subrayado es nuestro) nos parece sumamente importante: "...es probable que el concepto de colocarlas [las semillas] dentro de arena, *tenga el simbolismo de su conservación permanente*". Es evidente que la ecuación conservación/arena ha calado muy hondo en la población costeña y el hecho de haberse mantenido esta tradición por más de 4,500 años, nos está demostrando su importancia. Si bien no hay ninguna prueba, podemos elucubrar en el sentido de que un fenómeno de esta trascendencia en una área geográfica de una ecología tan frágil, debió sin duda dar origen a ciertas creencias y rituales sobre los que no nos ha quedado ninguna información, o por lo menos hasta ahora no la hemos podido encontrar o entender. Y es de preguntarse si el fuego que se mantenía prendido en el edificio público, sobre la colina que domina Los Gavilanes, no estuvo relacionado con esto. Habrá que trabajar más este tema.

Hace casi medio siglo, Philip Phillips (1955: 246-47; traducción nuestra) escribió una gran verdad: "La arqueología del Nuevo Mundo es antropología o no es nada". Su importancia no ha sido aquilatada, sobre todo en un medio como el de los Andes centrales. Aquí se conservan aún, con obstinación, las viejas tradiciones resistiendo la arremetida de los grandes cambios que se están produciendo como consecuencia de la plaga de nuestro siglo, es decir la mal entendida globalización. En el Perú, el arqueólogo que pretenda ejercer su profesión sin un profundo conocimiento antropológico, está destinado no sólo a limitar el campo de los fenómenos que estudia sino, y ésto es lo más grave, su mismo entendimiento. El tema que hemos tratado así lo demuestra.

Consideramos que el caso que hemos expuesto puede ser visto desde diferentes ángulos. Si por un lado es una prueba fehaciente de la vigencia de la cultura andina que todos los acontecimientos posteriores a la conquista no han podido borrar, es también una voz de alerta para los que estudian nuestro pasado, haciéndoles ver que si se trabaja con la metodología antropológica y con perseverancia, es aún mucha la información que se puede rescatar. De hecho, éste no es un caso aislado.

Apéndice

Con respecto al documento arriba citado tenemos un problema: su fecha exacta. Hemos tratado de resolverlo pero lo hemos logrado sólo parcialmente. Malca

Holguín fue el primero que lo publicó y añadió un comentario: "Entre los papeles del Siglo XVIII - Año 1720 - del Renglón Colonial del Superior Gobierno, se han encontrado informaciones interesantísimas y pintorescas sobre la vida y costumbres del antiguo pueblo de Virú..." (Malca Olgúin 1961: 5). Al final de la reproducción del documento se indicó: "Ref., Archivo Superior de Gobierno año 1720" (Anónimo 1961: 25). Sin embargo, en el título del documento mismo se consignó "1710" (Anónimo 1961: 10). Con algunos cambios, éste fue publicado posteriormente en Trujillo por el Instituto Departamental de Cultura, La Libertad, y el Proyecto Especial de Irrigación Chavimochic (1991), pero con otro título y fecha diferente, pues allí figura "1811" (Anónimo 1991a: 93). La nota introductoria de esta edición se debió a Jorge Zevallos Quiñones, que en el comentario a este documento anotó, entre otras cosas, que debe corresponder a "...los últimos días del Virreinato, pues *al parecer* se escribió en 1804" (Zevallos Quiñones 1991: 16; el subrayado es nuestro). Todo muestra que se trata del mismo documento, pues al final se indica "AGN Lima", es decir Archivo General de la Nación, Lima. Las diferencias son que en este caso no se añade la información archivística exacta y que en el título se dice que el informe del cura es "incompleto". Hemos cotejado ambas versiones y los textos definitivamente son los mismos, salvo el hecho de que en la transcripción de Malca Olgúin falta una frase que está en la de Zevallos Quiñones. Es así que éste último consigna: "...Para toses dos onsas de garabe de amapolas rrojas y una onsa de garabe de amapolas blancas; dos ons de garabe de nenuphar en su lugar. Violado (sic) como sea resiente se mescla estos garabes *se hecha en una mismaredoma; se da al enfermode estos garabes* mezclados una cucharada pr la mañana pr la tarde al medio día..." (Anónimo 1991a: 100; el subrayado es nuestro). En el texto que reproduce Malca Olgúin (Anónimo 1961: 22) falta la parte subrayada. Donayre Medina (*vide infra*) nos ha confirmado que "...tanto el Dr. Malca Olgúin y el Sr. Zevallos Quiñones han consultado el mismo documento original que se conserva en el Archivo General de la Nación...". Las otras diferencias menores se deben sin duda a la descifración paleográfica. Nos parece evidente, sin embargo, que la versión de 1991, debida a Juan Castañeda Murga, es más cuidadosa y que en ella con prudencia se omiten palabras en varios lugares, señalándose "ilegible", lo que no sucede en la de 1961.

Para tratar de aclarar la duda, hemos solicitado información a la Jefatura del Archivo General de la Nación, la que ha tenido la gentileza de enviarnos (*in litteris* Aída Mendoza Navarro al autor, 13 de noviembre de 2000) el Informe No. 115-2000-DNA/DAC del Director del Archivo Colonial, Armando Donayre Medina, elevado a la Directora Nacional del Archivo Histórico con fecha 6 de noviembre de 2000, que entre otras cosas dice: "Con respecto a la información solicitada... sobre la fecha exacta del cuaderno N° 135, 11 folios, instalado en el legajo N° 7, perteneciente al fondo Supremo Gobierno; paso a informar a usted, lo siguiente: Que el citado cuaderno *carecede lugar y fecha* y también de principio de procedencia de la persona e institución que lo generó". Luego se resume el contenido del documento, cuya "...información es dada por el sacerdote del mencionado pueblo", e inmediatamente se dice: "Al documento se adjunta una certificación del maestro barbero Feliciano de Bergara... El cual también *carecede fecha y lugar*, y en su parte final no está firmado por el maestro barbero. Ambos documentos, la

información y certificación son borradores, el papel empleado en hacer los escritos no lleva sellos y se usaba tanto en los siglos XVIII y XIX. No se tiene conocimiento de qué otras fuentes hayan consultado los señores Dr. Oscar Malca Olguín, ex Director del Archivo de la Nación; José Sánchez Regal, paleógrafo y Zevallos Quiñones, para poner como fecha a los documentos los años 1710, 1720 y 1811” (los subrayados son nuestros).

En lo que se refiere a la frase que falta en la reproducción de 1961, Donayre Medina informa que ella figura en el original y que “...el descifrador paleográfico José Sánchez Regal, ha omitido el contenido siguiente: ‘secha en una misma redoma; se da al enfermo de estos garabes’; lo cual sí lo ha considerado el Sr. Zevallos” (Informe N°117-2000/DNAH-DAC de fecha 15 de noviembre de 2000, elevado por el Sr. Armando Donayre Medina a la Lic. Doris Argumedo Cabezas, Directora Nacional del Archivo Histórico y que nos ha sido transcrito *in litteris*, 15 de noviembre de 2000, por Aída Mendoza Navarro, Jefe del Archivo General de la Nación). En su informe, Armando Donayre Medina confirma, además, que en la versión de Malca Olguín “...hay errores en la transcripción realizada por el descifrador paleográfico José Sánchez Regal; en la cual se ha omitido algunas palabras y se ha variado el orden de éstas. Por ejemplo, el contenido “con su teron de asucar”, no debe ir al final de la frase sino más adelante; y a su vez se ha omitido la palabra “umo” y se la ha transcrito por la palabra “como”, la cual no figura en el original”.

De lo expuesto se desprende que cuando Malca Olguín (1961: 5) afirma: “Entre los papeles del Siglo XVII - 1720 - del Renglón Colonial del Superior Gobierno...” falta a la verdad, pues como se ha visto dicha fecha no consta en el Archivo General de la Nación. Llama la atención que Zevallos Quiñones, siendo un historiador experimentado y minucioso, haya propuesto que el informe se escribió en 1804 y en su título se puso 1811, sin haber explicado las razones que lo han llevado a ello. Pero habiéndolo conocido, descartamos la posibilidad de que lo haya hecho sin conocimiento de causa. Es muy extraño, además, que aparentemente no haya sabido de la publicación de Malca Olguín, pues no la menciona para nada. Dado que, como hemos visto, el documento no lleva fecha, tanto Malca Olguín como Zevallos Quiñones han tenido que deducirla. ¿Quién se equivocó? Sin duda Malca Olguín y los indicios para poder llegar a esta conclusión nos fueron dados por Guillermo Lohmann Villena, a quien solicitamos asesoramiento. Él tuvo la gentileza de revisar personalmente el documento y nos comunicó que tanto el papel, como la escritura y la redacción son definitivamente del siglo XIX (com. pers., 10 de noviembre de 2000). Además, nos llamó la atención sobre una frase significativa que nos permite fijar una fecha segura *posteventum*. La oración en cuestión reza así: “...La de viruelas qe pr razonn de la *Bacunano* ha *havido* curaban dando solo la Agua de Malbas, alimento sencillo, y poco abrigo” (Anónimo 1991a: 96; el subrayado es nuestro). Es decir, aquí se muestra claramente que el cura viruñero sabía de la existencia de la vacuna para prevenir la viruela. Esta vacuna fue descubierta por Edward Jenner en 1796, quien describió sus resultados a la Royal Society de Inglaterra en 1797 y recién la publicó en 1798. Ella tuvo gran éxito y el primer continente, fuera del europeo, en el que se aplicó a gran escala ha sido América (*The New Encyclopaedia Britannica* 1998: 530). Tan es así que en 1803 “...dispone el Rey ... su propósito de enviar a América una expedición que ha de difundir el uso

de la vacuna entre los habitantes de estos dominios..." (Vargas Ugarte 1966, V: 165). Sabemos que quien la trajo al Perú fue José Salvany y Lleopart, que llegó a Piura el 23 de diciembre de 1805. Pero también se conoce que dado el éxito y en vista de que la vacuna había sido aplicada antes en la parte septentrional de Sudamérica, ella fue traída al territorio peruano antes de la llegada de Salvany y Lleopart a Piura, pues el doctor Pedro Belomo, "...cirujano mayor del apostadero de Callao, recibió tres tubos de fluido vacuno el 23 de octubre de 1805 y comenzó a inocularlo" (Vargas Ugarte 1966, V: 165). De esto se puede concluir en forma definitiva que el documento en cuestión no pudo ser escrito de ninguna manera en la fecha que señala Malca Olguín, pues entonces la vacuna ni siquiera había sido descubierta. Y que definitivamente la data del escrito en cuestión debería ser posterior a 1805. Ahora bien, ¿por qué Zevallos Quiñones escribió que "al parecer, se escribió en 1804"? Es difícil contestar. No se puede descartar que el cura de Virú pudo haber sabido de la vacuna antes de que ella llegara al territorio peruano, pues la expedición enviada por el rey llegó a Puerto Rico en 1804 (Vargas Ugarte 1966, V: 165). De modo que caben dos posibilidades, o que Zevallos Quiñones fechó el documento a base de este dato, o que tuvo acceso a alguna otra fuente adicional que desconocemos y que le permitió aclarar la incógnita. Para nosotros sería más lógico que 1811 sea la fecha del escrito. De todos modos, él no se equivocó y la data señalada por Malca Olguín debe ser descartada definitivamente. De esta manera estamos enmendando el error que cometimos en publicaciones anteriores (Bonavía y Grobman 1979: 35; Bonavía 1982: 374-75) al mencionar el documento de Virú sin haberlo analizado cuidadosamente.

Fuentes

"Los indios de Lambayeque con los vecinos de Trujillo por cantidad de pesos".
1580. Biblioteca Nacional del Perú, Lima. Mss: BN-A-534.

Bibliografía

Fuentes impresas

Anónimo 1961, 1991a.
Anónimo Portugués, 1958.
Cobo 1964, I.
Gonzales Holguín 1989.
Instituto Departamental de Cultura. La Libertad, Proyecto Especial de Irrigación Chavimochic 1991.
Malca Olguín 1961.
Raimondi 1942.
Scherzer 1969 [1861].

Fuentes secundarias

Bonavía 1982.
Bonavía y Grobman 1979.

Ericson, West, Sullivan y Krueger 1989.
Grobman, Salhuana y Sevilla, en colaboración con Mangelsdorf 1961.
Holmberg 1954.
Jones y Bonavía 1992.
Montoya Vera 1998a, 1998b.
Narváez 1994.
Phillips 1955.
Real Academia Española 1992.
Rostworowski de Diez Canseco 1988.
Strong y Evans Jr. 1952.
The New Encyclopaedia Britannica, Vol. 6, 1998.
Vargas Ugarte 1966, V.
Zevallos Quiñones 1991.



Figura 1. Restos de maíz precerámico encontrados en uno de los depósitos de Los Gavilanes (Huarmey). Fotografía de D. Bonavia.



Figura 2. Tusa de maíz hallada en uno de los depósitos del yacimiento precerámico de Los Gavilanes (Huarmey). Fotografía de D. Bonavia.

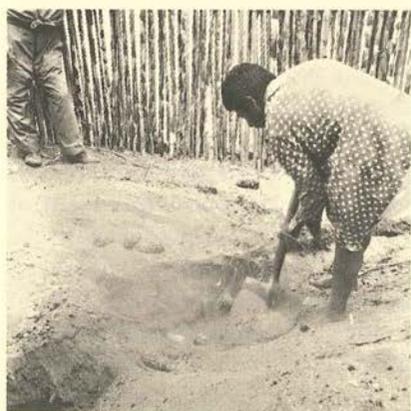


Figura 3. Orlando Morante Besada en el momento en que retira el maíz que su padre guardó en la arena, febrero de 1979. Fotografía de D. Bonavia.

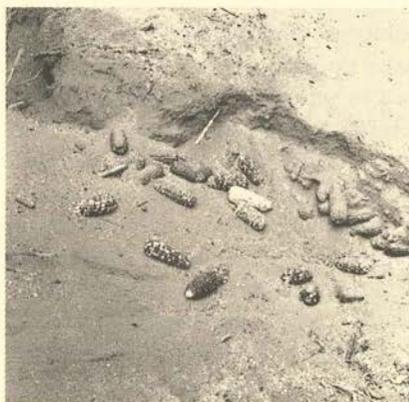


Figura 4. Maíz "jora", con granos púrpuras y blancos, guardado en la arena en Cuzcuz (Huarmey) por Jacinto Morales Gonzales, febrero de 1979. Fotografía de D. Bonavia.

Tejido y metal: la cultura de la tecnología¹

EN EL MUNDO ANDINO tiene sentido considerar juntos al metal y el tejido. Los objetos textiles andinos de metal son portátiles, fáciles de coleccionar. Son artículos que también se trasladaban en la prehistoria y que a veces se conservaban por varias generaciones. Son el foco de una inversión estética, el motivo por el cual se les colecciona hoy, y ello indica en parte su prominencia cultural y social en la era pre-europea. En el área cultural andina se les utilizó como mecanismos reguladores de status y poder. Ellos transmitían importantes preceptos religiosos y sociales, y al mantener relaciones de poder, fueron portadores de una ideología. Algunos objetos fueron originalmente compuestos de tejido y metal, combinando ambos materiales en una sola manufactura.

Lo que podemos decir de este tipo de objetos coleccionados está severamente restringido por su falta de contexto arqueológico. A menudo aparecen en colecciones públicas o privadas, habiendo sido desenterrados por agricultores, mineros o huaqueros, y eventualmente llegan al mercado de antigüedades. Ya que no fueron descubiertos en una excavación arqueológica cuidadosamente controlada, en donde el registro del contexto y las asociaciones de los artefactos es de capital importancia, los recibimos y estudiamos como objetos esencialmente desnudos culturalmente. En estas circunstancias, cada objeto individual presenta un contexto que es auto-específico, internamente coherente y que está circunscrito por sus propios límites físicos. Estos límites son superados cuando el estudio de suficientes objetos del mismo tipo demuestra una regularidad dentro del grupo, en su forma, en los detalles iconográficos, o en los procesos mediante los cuales se fabricaron los miembros del grupo. A veces el patrón abarca todas estas características.

Hemos llegado a comprender que una de las formas más importantes en que los objetos andinos portaban y transmitían un significado fue a través de los materiales y procedimientos utilizados en su manufactura (Lechtman 1977, 1984a, 1993). Al examinar en detalle la estructura interna de los objetos andinos textiles y

1 Este artículo fue publicado por vez primera con el título "Cloth and Metal: The Culture of Technology", en Elizabeth Boone, ed., *Andean Art at Dumbarton Oaks*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1996, pp. 33-43. Se reproduce con permiso de la editorial de Dumbarton Oaks.

de metal, revelamos las historias de su producción. Estas historias brindan un rico contexto interno para los artefactos al establecer consistencias y patrones de parte de los artesanos culturalmente influidos en su elección, desarrollo y manejo de materiales específicos (Hosler 1986, 1994). La elección, el desarrollo y el manejo se refieren a categorías de conducta, en este caso a lo que se ha llamado una conducta o estilo tecnológico (Lechtman 1977, 1999). En el área cultural andina, los objetos ingresaban a la esfera del carisma ritual, la jerarquía de status y la exhibición política, tanto por su estilo de fabricación como por su estilo formal. El significado fue inherente a la actividad y la ejecución de la producción, tanto en el proceso como también en el producto. Así, al estudiar la cultura material andina le damos a la tecnología la misma importancia que antes tuvieron la estética, el estilo formal y el uso. En los Andes, estos atributos se plasmaron a través de la ejecución tecnológica apropiada y fueron coherentes con ella.

En todo grupo de productores podemos comparar los estilos tecnológicos elaborados en torno a clases físicas de materiales —como el metal o el tejido—, para buscar la consistencia en su acercamiento al manejo de materiales de otro modo distintos. Cuando dicha consistencia está presente, procuramos aislar los componentes conductuales subyacentes que guiaron la producción en ambos materiales y a escudriñar éstos para ver su capacidad de organizar y ordenar la ejecución tecnológica. Esto equivale a decir que podemos identificar en la conducta tecnológica a ciertos principios culturales que los pueblos utilizan para ordenar y estructurar la realidad a través de la ejecución tecnológica, así como organizar y sistematizar el mundo mediante el lenguaje al construir etnocategorías de fenómenos (Lechtman 1999).

Sabemos que las etnocategorías lingüísticas y tecnológicas frecuentemente no coinciden. En su estudio de la metalurgia basada en el cobre de África occidental, Eugenia Herbert (1984) comenta que en muchas lenguas africanas las palabras usadas para referirse al metal cobre, así como a las aleaciones de cobre con estaño (bronce) y zinc (latón), enfatizan el color rojizo o la luminosidad de dichos metales, aún cuando los colores de las aleaciones fluctúan desde un amarillo pálido hasta otros fuerte o dorado. Desde el punto de vista de la producción, sin embargo, estos tres metales no se sustituyen entre sí. Cada uno tiene sus propiedades específicas —el color sólo es una de ellas— y cada uno es seleccionado para fabricar objetos según el mejor calce entre estas propiedades y los límites sociales y culturales que los metalistas traen e imponen a las actividades de producción. Hosler (1994) deja esto muy en claro en su tratamiento del desarrollo de la metalurgia en el antiguo México occidental. El estilo tecnológico se constituye en la calidad de la relación entre las propiedades materiales y los constreñimientos culturales.

Otro ejemplo lo brinda uno de los sistemas de aleación de uso más extenso en la América pre-europea, a la que los españoles llamaron *tumbaga*. Usaron el término para referirse a objetos vaciados, hechos de aleaciones de cobre y oro, encontrados entre los pueblos indígenas de América Central y al norte de América del Sur (Blust 1992; Oliver 2000). Cuando se derrite, el cobre y el oro se disuelven uniformemente en todas sus proporciones, constituyendo así una serie de soluciones en el estado sólido. El cobre rojo puro se encuentra a un extremo de la serie, el oro amarillo puro al otro. El color de cualquier aleación intermedia entre ambas de-

pende de la proporción relativa de cobre y de oro en la mezcla. Algunas aleaciones de *tumbaga* también contienen plata; la concentración de esta última con respecto a la de cobre y oro altera las propiedades de la aleación, a veces dramáticamente.

Habiendo heredado el término *tumbaga* de los españoles, los arqueólogos y los metalúrgicos actualmente lo usan de modo indiscriminado para referirse tanto a la aleación binaria de cobre-oro, como a la ternaria de cobre-oro-plata, aún cuando ambos sistemas de aleación fueron usados en tiempos prehistóricos de formas notablemente distintas por los pueblos de América Central, de un lado, y los de la América andina por el otro (Lechtman 1988). No sabemos exactamente qué términos usaron los pueblos nativos de América Central y del norte de América del Sur (Colombia) para la aleación de cobre-oro que prefirieron (Blust 1992; Oliver 2000); tampoco sabemos la extensión de aquel campo semántico en toda la región. Pero nuestras investigaciones técnicas de las piezas vaciadas demuestran claramente que el alear estaba estrechamente vinculado a la gama de colores deseados. En algunos casos, los objetos individuales fueron vaciados a partir de más de una aleación, para efectuar así una yuxtaposición de colores en tanto que se mantenía la integridad estructural.

Para la era prehistórica, nos es muchas veces imposible examinar las relaciones existentes entre etnocategorías lingüística y tecnológicamente producidas. Sin embargo, nuestra capacidad para identificar y caracterizar los estilos tecnológicos de conducta nos lleva a considerar los factores culturales inherentes a dicha conducta. En el caso andino, el examen de las tecnologías de producción de tejidos y la elaboración de metales revela los aspectos comunes de las aproximaciones y sugiere actitudes profundamente arraigadas de los artesanos con respecto al manejo de materiales.

Metales, aleaciones y propiedades

Considerando las tareas principales que los metales desempeñaban en la antigüedad, en el Lejano Oriente y en Europa —en armas y armaduras, en herramientas agrícolas y en herrajes claves para los vehículos de ruedas, como carretas y vagones—, los metalistas desarrollaron aleaciones que perfeccionaron ciertas propiedades mecánicas indispensables: dureza, resistencia, resiliencia y filo (la capacidad de conservar una arista cortante) (Lechtman 1984a). El bronce (la aleación de cobre con arsénico o estaño) y luego el acero satisfacían bien estas necesidades, y todavía lo hacen.

El inventario andino de artículos manufacturados de metal incluye unas cuantas armas, ya fuera para la guerra o para la cacería (tiradores de bronce o plomo), y un pequeño número de herramientas agrícolas (puntas de palos de cavar o del arado de pie); los vehículos de ruedas llegaron a los Andes con los invasores europeos. Los pueblos andinos canalizaron el metal hacia campos sociales en donde éste servía principalmente como medio de comunicación. Los mensajes transmitidos trataban del status social personal, tanto en la vida como en la muerte; de la afiliación étnica o comunal; de la autoridad e ideología política y religiosa; de la continuidad del ritual. Entre los artículos de metal más comunes de la cultura material andina tenemos a los adornos de oreja y las narigueras, las figurillas de hu-

manos y animales, las mascarillas mortuorias encajadas en los fardos de las momias, los objetos de culto carismáticos (frecuentemente miniaturas de tamaño pequeño pero de concepción monumental), tasas y vasijas parecidos a los prototipos de madera y cerámica. Las manufacturas utilitarias —cuchillos, hachas, agujas de coser, volantes de rueca, anzuelos y las hojas de las herramientas agrícolas— son mucho menos comunes en el área central andina. Las esferas sociales en donde la metalurgia andina recibió su mayor estímulo y las vías a lo largo de las cuales se desarrollaron tradiciones fuertes y duraderas no fueron utilitarias. En su gran mayoría se trató de esferas en las cuales los objetos mismos y los procesos de su fabricación comunicaban una información social importante (Lechtman 1984a, 1993).

El cobre, la plata y el oro fueron los tres metales primarios puestos en producción, y las aleaciones más importantes fueron mezclas de ellos: cobre y plata, cobre y oro, plata y oro. Al comienzo del Horizonte Medio se producían cantidades considerables de bronce arsenical en las regiones más norteñas de los Andes Centrales (Lechtman 1979, 1981, 1991; Epstein y Shimada 1983; Shimada 1985; Shimada y Merkel 1991). Al mismo tiempo o ligeramente más tarde, el bronce estañífero pasó a ser un producto principal en los Andes sur-centrales y del sur, y fue propagado por todo el Tahuantinsuyu por los reyes incas (Lechtman 1980, 1997; Owen 1986; González 1979). Todas estas aleaciones, salvo por la aleación plata-oro, se basan en el cobre. Éste fue la columna vertebral de la metalurgia andina.

Durante el Horizonte Tardío, el vaciado de objetos de bronce estañífero pasó a ser un oficio del estado inca (Owen 1986), pero a lo largo de la prehistoria andina, la abrumadora mayoría de los productos de metal fue formada martillándolos, labrándolos muchas veces a partir de una delgada lámina metálica. Esta tradición fue conservada por los incas, especialmente en los objetos hechos de oro, plata y sus aleaciones con cobre. Los pueblos andinos decidieron concentrarse en, y utilizar, aquellas propiedades mecánicas del metal que le permiten ser formado como un material sólido: la plasticidad, la maleabilidad, el endurecimiento por deformación, el reblandecimiento por un calentamiento moderado (recocido). Los metalistas andinos prestaron poca atención a la otra alternativa, la de dar forma al metal como un material líquido vaciándolo en un molde: técnicas altamente desarrolladas en las fundiciones de la antigua China y en el vaciado por cera perdida de Colombia, América Central y el sur de México.

Es importante distinguir estos dos enfoques del manejo de los metales. El arte de vaciar o formar un metal como líquido yace en el diseño y preparación del molde, no en verter el metal derretido. El material crítico para el éxito es el material refractario —arcilla por lo general— con el que se construye el molde. La integridad del vaciado que se solidifica en su interior está en función principalmente del diseño apropiado del molde. Es éste lo que determina la forma del objeto, no el metal líquido.

Dar forma al metal como un sólido depende enteramente de las propiedades mecánicas del mismo, en particular de su comportamiento plástico. El metal se deforma plásticamente: cambia de forma bajo la influencia de una fuerza externa, como el golpe de un martillo, y la nueva configuración perdura cuando ésta desaparece. Se le puede doblar, plegar, torcer, estirar o martillar hasta alcanzar una del-

gadez extrema, o comprimirse para incrementar su grosor, todo en estado sólido. Los metalistas andinos fueron expertos en la deformación plástica de los metales y las aleaciones que produjeron. Ellos se concentraron en la plasticidad como una de las propiedades mecánicas más valiosas y la llevaron a sus límites (Lechtman 1988). Es claro que el metal en forma de lámina, martillado hasta alcanzar un grosor uniforme y a veces la delgadez de una hoja, fue altamente valorizado en y por sí mismo. En objetos como las hachas-moneda ecuatorianas de bronce arsenical, la delgadez excepcional y la uniformidad de la lámina de bronce evidentemente fueron los rasgos obligados de estos artículos de intercambio y algo que aumentaba su valor (Hosler, Lechtman y Holm 1990).

Las láminas planas y bidimensionales también sirvieron de modo casi universal como materia prima a partir de la cual construir formas tridimensionales. Los metalistas martillaron y preformaron las piezas de láminas de metal cuidadosamente, luego las ensamblaron y unieron mecánica o metalúrgicamente para construir figurillas de animales y seres humanos, y otras formas vacías y cerradas (Lechtman 1988). Una unión metalúrgica requiere el uso del calor para realizar la unión. El soldado y diversas formas de soldado por fusión fueron procesos de unión metalúrgica comunes en los Andes. Ninguna escultura fue demasiado pequeña como para que esta forma de ensamblado de las láminas se llevara a cabo. En efecto, la insistencia en el desarrollo de formas tridimensionales mediante la unión de piezas esencialmente bidimensionales no se da a conocer en otra circunstancia, como en la producción de miniaturas. Una impresionante cabeza trofeo hueca procedente del valle de Ica, hecha con láminas de oro, tiene menos de dos centímetros de altura (Fig. 1) y consta de veintidós diminutas piezas individuales de metal preformado, unidas metalúrgicamente (Lechtman 1988: Figs. 30.2, 30.4). Dos orejeras moches de lámina de oro y turquesa, excavadas en una de las tumbas reales en Sipán (en el valle de Lambayeque), exhiben pequeñas figurillas ensambladas de forma igualmente elegante (Alva y Donnan 1993: figs. 86-88).

En la zona de los Andes centrales, la manera culturalmente apropiada de manejar el metal era trabajándolo y uniéndolo. El trabajo del metal en hojas delgadas y la unión de las piezas componentes usando metales para el soldado o el soldado por fusión,² estimularon el desarrollo temprano de aleaciones, principalmente por parte de los metalistas moches que trabajaban en la costa norte del Perú actual. La aleación fue un factor central en la metalurgia andina.

Un grupo preponderante de los objetos simbólicos andinos fabricados en metal parece estar hecho de oro o plata: fue hecho con láminas de metal. Si bien ambos son metales blandos fácilmente martillados y convertidos en láminas, la delgada variedad andina hecha de estos metales no tiene la suficiente resistencia como para conservar la forma en que fue martillada, y colapsará ante la presencia de un mínimo esfuerzo. Un requisito clave de toda tradición de láminas de metal es la producción de las mismas a partir de materiales lo suficientemente rígidos como para que conserven su forma. Al agregar cobre a la plata, o cobre y/o plata al oro, los moches produjeron aleaciones que servían admirablemente. Como elemento

2 "Soldering or fusion welding" en el original.- N. del T.

aleador, el cobre fortalece pero también da resiliencia a la plata y el oro. La resiliencia es lo opuesto de lo quebradizo: un metal resiliente es el que resiste la rajadura. Las aleaciones binarias plata-cobre y oro-cobre (o ternarias: oro-cobre-plata) fueron la solución que los moches dieron al problema de producir metales lo bastante maleables como para que se deformaran plásticamente al martillárseles para hacer la lámina, y lo suficientemente rígidos como para conservar la forma que su misma plasticidad les permitía alcanzar. Estos sistemas de aleaciones fueron ampliamente usados durante un milenio por toda la zona andina.

Un resultado importante e inevitable de construir formas en bulto a partir de piezas hechas con láminas de metal preformadas, es que las piezas deben ser unidas en sus juntas. En las muestras más tempranas y más tardías de la tradición de figurillas de los Andes centrales, encontramos uniones metalúrgicas que utilizaban soldaduras y el soldado por fusión. Las soldaduras son aleaciones diseñadas para que se derritan a temperaturas más bajas que el punto de fusión de las piezas de metal a las que unen. Las soldaduras andinas generalmente son aleaciones de plata y cobre, oro y cobre, o plata y oro. Los moches incluso experimentaron con una soldadura hecha a partir de una aleación de cobre y arsénico, tal vez el uso más temprano de esta aleación de bronce en la zona andina (Lechtman 1988: 363-65; fig. 30.42). El punto a resaltar es que la propensión andina a trabajar y unir los componentes en forma de lámina de metal brindaba un campo donde probar y desarrollar aleaciones en función a sus propiedades mecánicas y térmicas.

Podemos comenzar a reflexionar sobre algunas de las actitudes que los metalistas andinos tenían para con los metales, examinando el enfoque tecnológico que daban a este material. Antes que nada era un sólido, cuya masa podía ser extendida en formas delgadas y planas, y frecuentemente lo era. Usualmente se le lograba dar una uniformidad a su grosor y la delgadez tenía valor. Las propiedades mecánicas buscadas por los metalistas y desarrolladas en las aleaciones fueron la plasticidad, la maleabilidad y la resiliencia, no la dureza ni la resistencia, o el filo. Estas tres propiedades —la plasticidad, la maleabilidad y la resiliencia— son cualidades mecánicas de materiales naturales. La planaridad, una cualidad que describe el estado del material a partir del cual se construyó la mayoría de las fabricaciones de metal, es una propiedad del estilo tecnológico andino en metal, y quizá también del manejo de otros materiales.

El color

La propiedad física más importante de los metales y aleaciones andinas fue su color.³ Reconocemos los colores metálicos andinos⁴ no en base a evidencias lingüísticas sobre categorías de color, sino a una consideración de datos arqueológicos y datos técnicos de laboratorio sobre cómo se hicieron y utilizaron los me-

3 El color, el sonido y el olor son propiedades físicas de materiales sólidos: la fuerza, la dureza, la maleabilidad y la resistencia son propiedades mecánicas que caracterizan la realización mecánica de materiales sometidos a un esfuerzo.

4 Al igual que en México (Hosler 1994) y África (Herbert 1984) occidentales, en los Andes el color metálico incluyó la reflectabilidad y la luminosidad como cualidades del color.

tales para obtener los colores culturalmente apropiados. Desde esta perspectiva se esclarecen las metas que la metalurgia andina tenía con respecto al color. Los objetos de metal, sobre todo los que fueron hechos con láminas: 1) muestran campos continuos de ciertos colores; 2) yuxtaponen colores específicos en objetos individuales (Schorsch 1998) o en series o juntas de objetos (Alva y Donnan 1993); 3) a menudo experimentaban cambios de color dramáticos durante el proceso de fabricación. Los estudios de artefactos de metal andinos realizados en el laboratorio mostraron que el cobre siempre es el medio para dicha transformación de color (Lechtman 1971, 1984a). Los tres metales fundamentales para la metalurgia andina —el cobre, la plata y el oro—⁵ y los colores asociados a ellos tuvieron un significado cultural especial a lo largo de toda la prehistoria andina cuando se les usaba individualmente, yuxtapuestos o en mezclas íntimas, como aleaciones.

La información etnohistórica de las asociaciones y contextos culturales de estos tres metales y sus colores proviene principalmente de documentos coloniales tempranos referidos a las prácticas incas. Ellos nos dicen que la vasta riqueza mineral del Tahuantinsuyo pertenecía al emperador Inca. El oro y la plata sobresalían entre los metales que él controlaba y representaban su derecho de nacimiento. El primer miembro de la dinastía inca fue el fruto de la unión del sol (deidad masculina) y la luna (deidad femenina). En la cosmología incaica, el metal oro representaba al primero, la plata a la segunda. Estos dos metales quedaron así íntimamente asociados con el mito de origen de la dinastía gobernante, con el sol y la luna, y con las adscripciones andinas de género. Los invasores españoles describieron palacios incaicos cuyas paredes interiores estaban cubiertas con láminas de oro, y que contaban con cuartos con jardines en miniatura donde brotaban plantas de oro de cuyas hojas volaban aves de oro y de plata. El entorno físico de los incas reiteraba su origen mítico y su descendencia de deidades celestiales.

El uso del oro en forma de láminas como el medio metálico de transmisión de un mensaje del culto religioso, a través de motivos iconográficos llevados sobre un campo ininterrumpido de color, quedó firme y tempranamente establecido en la prehistoria andina por los metalistas que trabajaban dentro del muy difundido entorno del culto chavín. La plata metálica comenzó a compartir el escenario simbólico con el oro algo más tarde. La evidencia arqueológica más directa de la dualidad culturalmente significativa de estos dos metales y sus colores apareció en una serie de tumbas reales moches excavadas en Sipán, en la costa norte peruana (Alva y Donnan 1993). En la Tumba 1 —el entierro de un guerrero-sacerdote, sin duda uno de los miembros de más alto rango de la sociedad moche—, un collar de cuentas grandes de láminas de metal que representaban maníes yacía sobre el pecho del difunto (Fig. 2): las cuentas al lado derecho del cuerpo son de oro, las del izquierdo de plata. Una pareja de pequeños cuchillos ceremoniales (*tumis*) colgaban de su cuello: el de la derecha era de oro, el de la izquierda de plata. Acompañaban a este guerrero dos grandes protectores coxales de guerrero: una pareja casi idéntica, como los *tumis*, siendo uno de oro y el otro de plata.

5 La metalurgia del hierro no se desarrolló en los Andes antes de la invasión europea.

Semejantes parejas de objetos de oro y plata, o de objetos hechos la mitad de láminas de oro y la mitad de plata, fueron hallados en las Tumbas 2 y 3 del conjunto funerario de Sipán. Alva y Donnan (1993: 223) consideran que el emparejamiento y la yuxtaposición de ambos metales y su consistente ubicación relativa a los lados derecho e izquierdo del cuerpo sugieren asociaciones de género: oro/derecha/masculino – plata/izquierda/femenino. Los autores recuerdan las creencias vigentes entre los pueblos andinos en el momento de la invasión europea sobre la masculinidad y la femineidad de las mitades laterales del cuerpo, y la asociación de cada mitad con uno de estos dos metales.

Dado el papel central desempeñado por el cobre en la metalurgia andina desde el Periodo Intermedio Temprano (el cual coincide con la presencia moche en la costa norte del Perú) hasta el Horizonte Tardío (definido temporalmente por el periodo de hegemonía inca), nos vemos frustrados por la escasez de la información etnohistórica que podría indicarnos el lugar que le correspondía a éste en los sistemas de creencias y actitudes andinos que la gente tenía sobre el metal. Esto no sorprende, dado que los españoles concentraron su atención exclusivamente sobre la plata y el oro, ya fuera como minerales para explotar o como objetos andinos a derretir. Sin embargo, contamos con una rica información sobre el compromiso andino con el cobre, procedente de descubrimientos arqueológicos y de análisis de laboratorio. Los moches fueron los innovadores de la metalurgia del cobre (Lechtman 1980). Varios de sus objetos de láminas de metal fueron martillados en cobre, y no es raro que sus entierros incluyan lingotes o pedacitos de este metal en la boca o en las manos del difunto. El cobre llegó a ser la base de todas las aleaciones andinas más importantes, incluyendo a los bronce. En parte fue responsable de todas las propiedades físicas y la gama de cualidades culturales que dichas aleaciones tuvieron que tener.

Los moches hicieron un aporte crítico y duradero a la metalurgia andina y al manejo del color metálico al desarrollar dos sistemas de aleación claves: las aleaciones del cobre con la plata y del cobre con el oro; esta última usualmente se conoce como *tumbaga*. El elemento crucial de ambos sistemas de aleación es el cobre; sin embargo, en ambos, un lingote vaciado de la aleación experimenta un cambio en su color, muchas veces dramático, al martillársele y convertirse en una lámina delgada: de un lingote rojo-cobrizo o rosado, a una lámina de color plata u oro (Root 1949; Lechtman 1971). Los mecanismos responsables por estas alteraciones del color de la superficie son usualmente denominados fenómenos de eliminación y enriquecimiento: a medida que se elimina de la superficie de la aleación a uno de sus componentes (el cobre), ésta automáticamente se enriquece con el elemento (o elementos) restantes (la plata o el oro). Por consiguiente, el color de la superficie cambia de rojo/rosado a plata u oro durante la elaboración de estos lingotes de aleación a una lámina de metal. Los términos *plateado por eliminación* y *dorado por eliminación* describen estas técnicas metalúrgicas de desarrollo de color.

Considérese la figura 3, una fotomicrografía que representa un corte transversal de la delgada pared de una pequeña cuenta hecha de lámina de metal, procedente de un yacimiento en la costa central peruana (Lechtman 1979: 26-29, figs. 6, 7). La lámina fue martillada a partir de una aleación de cobre-plata para la cual se esta-

bleció que su composición era de 41% cobre y 45.3% plata.⁶ Al ser vaciada, esta aleación tiene un aspecto cobrizo moteado. Dos cambios estructurales se dan simultáneamente dentro del material durante las secuencias alternadas del martillado y el recocido (calentamiento suave), necesarios para trabajar dicho metal en una lámina. La fase rica en cobre (oscuro en la fotomicrografía) y rica en plata (clara), que aparecen como una entremezcladura en el lingote vaciado, se alargan y se separan la una de la otra, dando como resultado capas largas, delgadas y alternantes. Es esta estructura laminada la que imparte una resiliencia especial a la aleación, una de las propiedades que la hizo atractiva a los metalistas moches y otros de los Andes. Al mismo tiempo, un material tan resiliente requiere muchas tandas de martillado y recocido para reducirlo a una lámina delgada. Con cada recocido se pierde cobre en la superficie de la aleación por oxidación y difusión. La pérdida o eliminación de cobre deja la superficie enriquecida en plata. Las capas engrosadas de plata enriquecida en ambas superficies del corte de la cuenta figuran prominentemente en la figura 3. El color exterior del metal y la cuenta ha cambiado de un matiz cobrizo a uno de plata. Un fenómeno similar se da con las aleaciones de cobre-oro: el color de su superficie cambia de rojo cobrizo a oro.

Aunque iniciado por los moches, probablemente se conoce mejor el plateado y el dorado por eliminación entre los objetos de metal producidos por los metalistas más tardíos de Sicán y Chimú, sobre todo las grandes máscaras funerarias que parecen de oro, frecuentemente labradas a partir de aleaciones ternarias que contienen cobre, plata y oro (Lechtman 1973; Carcedo y Shimada 1985). Los mecanismos de eliminación y enriquecimiento se hicieron más complejos al añadirse un tercer metal componente a la aleación madre. Si la superficie del objeto debe tener un aspecto dorado, como en el caso de las máscaras funerarias, el metalista debe retirar *dos* elementos de la aleación —cobre y plata— para eliminar la superficie de ambos, enriqueciéndola con el tercer elemento restante, el oro. Durante la fabricación de una lámina de metal de dicha aleación ternaria, quedaba en su superficie una aleación binaria enriquecida en plata y oro una vez que se quitaba suficiente cobre por recocido y oxidación. Los metalistas andinos retiraban selectivamente la plata de esta aleación de la superficie disolviéndola con minerales corrosivos que se dan naturalmente (Lechtman 1973). De este modo, los lingotes rosados y de color cobrizo se volvían campos anchos y delgados de metal color oro.

Con sus propiedades inherentes de enriquecimiento de la superficie, las aleaciones binarias y ternarias de *tumbaga* permitieron que los objetos presentaran los metales y colores culturalmente indispensables, producidos por transformaciones estructurales internas. Estas aleaciones pasaron a ser una de las marcas distintivas de la tradición metalúrgica centroandina, pero fueron igualmente deseadas y muy utilizadas por los pueblos al norte, en Colombia, América Central y partes de México. Mientras que en el área cultural andina las *tumbagas* ricas en cobre se desarrollaron debido al fuerte compromiso cultural con el trabajo en láminas de metal, los pueblos al norte las usaron principalmente para producir piezas vaciadas en cera

6 La condición fuertemente corroida de la cuenta explica la pérdida por corrosión de aproximadamente el 15% del metal original.

perdida. En otras palabras, la metalurgia de superficies basada en procesos de eliminación se extendió sobre una vasta zona geográfica de las Américas y fue adoptada por sociedades con tradiciones metalúrgicas extremadamente distintas: por los andinos, exquisitos forjadores del metal como material sólido, y por centroamericanos y mesoamericanos, magníficos fundidores del metal en estado líquido (Lechtman 1984b, 1988). En ambas tradiciones, el metal responsable del color final que un objeto manifestaba y exhibía fue el *cobre*. Pero éste se transformaba cuando se le utilizaba como un portador del color.

La metalurgia de eliminación de superficies es otro ejemplo de lo que podríamos considerar un estilo tecnológico. Es un ejemplo particularmente notable porque los principios subyacentes al estilo permitieron que éste fuera adoptado por tradiciones de elaboración de metales bastante distintas; tradiciones de láminas de metal y de vaciado. Parece ser que lo que viajó desde los Andes hasta un lugar tan al norte como México, y perduró en aquella vasta región por más de un milenio, no fue tanto una serie de procedimientos de cómo manejar el metal, sino más bien un cuerpo de ideas y actitudes culturales respecto a cómo hacerlo. En mi opinión (Lechtman 1977, 1984b), la base de los sistemas andinos de enriquecimiento fue la incorporación del ingrediente esencial —plata u oro— en el cuerpo mismo del objeto. La esencia del objeto debía estar adentro suyo, como parte de su estructura interna, para que así apareciera en su superficie como una cualidad innata. El color de superficie era la manifestación visible de un estado o una propiedad interna. En términos metalúrgicos, este argumento requiere que la aleación con la que se hizo un objeto debe contener el metal —oro o plata— que luego será desarrollado y realzará la superficie, para así convertirse en el sello visual del objeto. El cobre, el agente necesario para la transformación de color, es siempre un componente principal de la aleación.

Las investigaciones etnográficas de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1981) entre los desana de Colombia prestan algo de apoyo al desarrollo de estas interpretaciones, a pesar que estos pueblos tukanos habitan los bosques tropicales del noroeste de la Amazonia, no la zona andina sudamericana. Un relato desana que describe la tradición de la metalurgia en la zona menciona dos metales: blanco y amarillo. Ninguno de los dos términos se refiere a colores metálicos reales sino a cualidades abstractas. La fuerza amarilla está asociada con el sol visible, con el oro metálico y con el semen humano; el blanco es una fuerza cósmica abstracta que modifica la cualidad del amarillo. Estas fuerzas amarillas y blancas se entremezclan en proporciones variables (Reichel-Dolmatoff 1981: 21). Mientras que el blanco y el amarillo se asocian con la potencia masculina en el simbolismo tucano de los colores, se dice que una gama de matices rojizos, identificados con la luna, es femenina. De esta manera, la combinación de colores amarillo/rojo representa la fertilidad y fecundidad masculina/femenina.

Idealmente, en la mitología y cosmología tucano “el sol fertiliza una luna nueva brillante que [luego] pasa por una secuencia de fases amarillentas, rojizas y del color del cobre que son comparadas con... el proceso de desarrollo del embrión” (Reichel-Dolmatoff 1981: 21). Para los desana, el acto de fertilización seguido por la transformación y el nacimiento es un modelo de las combinaciones metalúrgicas (Reichel-Dolmatoff 1981: 21). Es probable que sea un modelo del alcar, del com-

binar el cobre, el oro y la plata en la preparación de las aleaciones de *tumbaga*. En este sistema de pensamiento, el cobre es el material y el agente de transformación.

Los datos etnográficos subrayan las observaciones hechas al examinar en el laboratorio objetos andinos (y colombianos y centramericanos) coloreados por eliminación: los colores de plata o de oro se desarrollan en sus superficies a partir de una mixtura íntima de cobre, plata y oro, la aleación de *tumbaga* que constituye el cuerpo del objeto. La transformación de la estructura interna de la aleación tiene como resultado el surgimiento de una calidad externa: el color. Éste, el emblema del objeto, viene desde su interior. El color es la consecuencia externa y realzada de un cambio en el estado interno u orden estructural.

Tejido y metal: la cultura de la tecnología

Hemos identificado dos componentes de un estilo tecnológico centro-andino con el cual se comprometieron los metalistas de la prehistoria. Los rasgos de un componente comprenden la planaridad (bidimensionalidad) y la juntura (de partes plegables). El otro componente se caracteriza por el desarrollo de una estructura de capas dentro del material mismo y la realización del color de la superficie a través de la manipulación de dichas capas estructurales.

En la zona andina hay unos niveles de correspondencia evidentes entre el manejo del metal y el de las fibras de camélidos y de algodón. Ambos dieron como resultado la manufactura de extensiones esencialmente planas de material plegable: las láminas de metal y las telas tejidas. Éstas sirvieron entonces como productos básicos para la elaboración de otros objetos, como las esculturas de metal y las vestimentas de tela. Las formas tridimensionales construidas en base a partes metálicas bidimensionales, tan elegantes y complejas como los procesos de juntura, rara vez transmiten una sensación de volumen o masa, ni se buscaba que lo hicieran. Siguen siendo un ensamblaje de planos doblados: el énfasis se dirige a las intersecciones y las juntas de dichos planos. En este sentido, el tejido fue tratado de forma distinta que el metal. La sastrería no fue una práctica andina.⁷ Las prendas de vestir se tejían y formaban directamente en el telar. La juntura de componentes tejidos y preformados en un todo era rara, fuera de coser las mitades acabadas de derecha e izquierda por el medio, o de añadir una borla o ribete a una malla terminada.

Pero si consideramos más bien la *dimensionalidad* y no la forma como el eje de las manufacturas andinas en tejido y en metal, notamos que las tres dimensiones de una tela tejida o una lámina de metal son dadas por sus dos dimensiones espaciales y por un tercer vector que define lo que yace adentro o abajo. Esta tercera dimensión corresponde a la esencia del material u objeto y depende de la estructura. El desarrollo de la cualidad esencial proviene de permitirle emerger desde dentro (Lechtman 1984a). Esto sucede gracias al manejo de la estructura interna. Por ejemplo, en el tejido estructural, los diseños y zonas de color —los rasgos de la tela

7 La sastrería se refiere a la manufactura de ropa de tela suelta, cortándola a partir de un modelo y uniendo las partes con puntos de costado.

transmisores de mensajes— son generados por la manipulación de los planos de los hilos de las tramas y las urdimbres, los bloques de construcción estructurales de la red hecha en un telar (Lechtman 1984a, 1993). Es en este sentido que Conklin (1996) sostiene que la estructura es el significado. El significado de una tela tejida en los Andes viene a ser un sinónimo de su ejecución; la estructura y la esencia son una y la misma cosa.

El mismo argumento vale para los fenómenos de eliminación y enriquecimiento que desarrollan colores culturalmente apropiados en la superficie de los objetos metálicos. En analogía con los materiales tejidos, la estructura interna de muchas aleaciones trabajadas de tipo *tumbaga* consiste en capas interengranadas de fases metálicas. La manipulación de esta microestructura es lo que genera y libera el color.

Las tres dimensiones de la realidad andina, tal como se manifiestan en artículos de tejido y metal, están constituidas por lo que yace dentro de ellas y por lo que emerge y queda afuera del núcleo del material. Las esencias son parte de la estructura interna de la tercera dimensión. Si nuestro objetivo es identificar ciertos aspectos de la cultura de un pueblo prehistórico a partir de su experiencia tecnológica, necesitamos entonces formular la siguiente pregunta: ¿estos rasgos de conducta tecnológica, o estilo tecnológico andino, reflejan o encarnan, o incluso ayudan a generar, un sistema conceptual más amplio sostenido por los pueblos andinos en la prehistoria? Los etnohistoriadores y etnógrafos de las actuales comunidades andinas debaten las creencias andinas largo tiempo sostenidas en la presencia de una fuerza vital o “esencia animadora” (Allen 1988; Carpenter 1992) en todo, incluso en objetos manufacturados (Taylor 1974-76; Harrison 1982). Las etnografías también describen una visión cósmica andina de un mundo circulatorio (Urton 1981a; Allen 1988), en el cual los componentes espaciales y temporales son inseparables. Dicho mundo tiene un “interior subterráneo que contiene tanto al pasado como al futuro” (Allen 1988: 226); el mundo interior incorpora eventos que ya ocurrieron y que pueden volver a ocurrir, para que vuelvan a emerger.

El estilo tecnológico considerado en este examen de los artefactos andinos une el espacio, o el aspecto material del mundo, con el tiempo —tanto la historia como el futuro—, en la medida en que distingue las esencias de los estados o condiciones internas. El desarrollo de las cualidades esenciales manifiestas en tejidos o metales son procesos históricos; el resultado final se da al alterar una condición previa y transformarla en el tiempo actual. Las relaciones entre el rendimiento tecnológico y las expectativas culturales compartidas que hacen que el mundo sea inteligible para los pueblos andinos parecen ser estrechas.

(Traducción de Freda Wolf y Javier Flores Espinoza)

Bibliografía

- Allen 1988.
Alva y Donnan 1993.
Blust 1992.
Carcedo y Shimada 1985.
Carpenter 1992.
Conklin 1996.
Epstein y Shimada 1983.
González 1979.
Harrison 1982.
Herbert 1984.
Hosler 1986, 1994.
Hosler, Lechtman y Holm 1990.
Lechtman 1971, 1973, 1977, 1979, 1980,
1981, 1984a, 1984b, 1988, 1991,
1993, 1997, 1999.
Oliver 2000.
Owen 1986.
Reichel-Dolmatoff 1981.
Root 1949.
Schorsch 1998.
Shimada 1985.
Shimada y Merkel 1991.
Taylor 1974-76.
Urton 1981a.

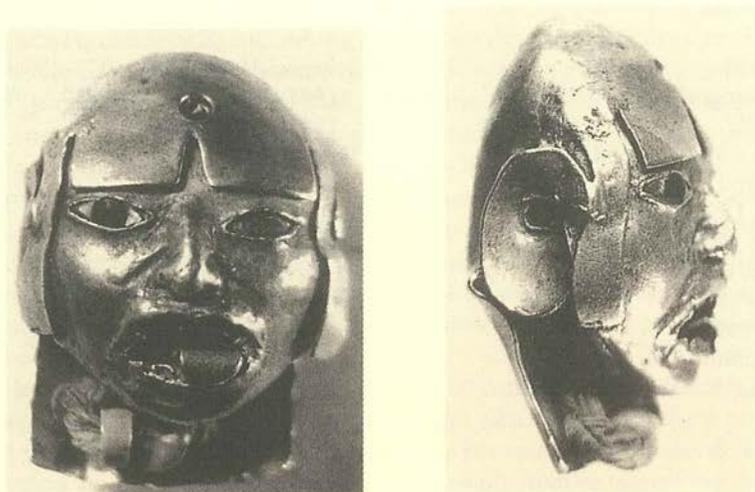


Fig. 1. Una de dos cabezas trofeo huecas idénticas, de lámina de oro y de estilo nazca. Valle de Ica, costa sur peruana. Colección privada. Altura: 1.95 cm.

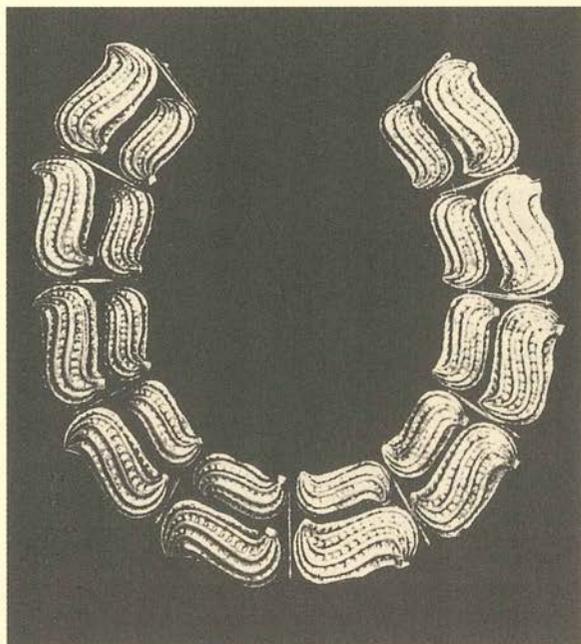


Fig. 2. Collar moche de cuentas en forma de maní de lámina metálica hueca. Cada cuenta fue hecha por mitades, soldadas a lo largo de la juntura de la línea media, situada en el plano de la página. Las 10 cuentas de la izquierda son de oro y estuvieron ubicadas a la derecha del pecho del guerrero enterrado; las 10 de la derecha, de plata, estuvieron a la izquierda de su pecho. Las cuentas grandes tienen 9 cm de largo, las chicas 7 cm. Tumba 1, Sipán, valle de Lambayeque. Colección del Museo Nacional Brüning de Lambayeque, Perú. Fotografía cortesía de Christopher B. Donnan.

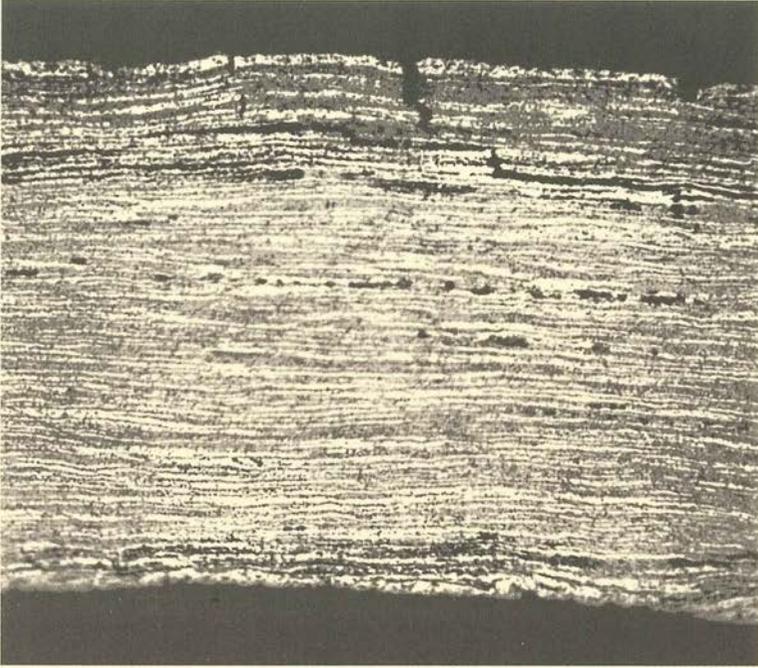


Fig. 3. Fotomicrografía de un corte transversal pulido de un fragmento de metal retirado de una cuenta hecha con una aleación de cobre-plata. Nótese las bandas alternantes de fases claras (ricas en plata) y oscuras (ricas en cobre), extendidas en la dirección del trabajo. Ambas superficies exhiben gruesas capas de metal blanco, plata casi pura. Aumento: 500; ataque: 0.2% $\text{H}_2\text{Cr}_2\text{O}_7$ + 0.2% H_2SO_4 . Fotomicrografía de Heather Lechtman.

Una introducción a la arqueología de la costa central del Perú

1. Los cazadores y recolectores (9000-4200 a.C.)

Existen escasos datos publicados de sitios que permitan hacer una explicación coherente de las actividades de los primeros pobladores.

En 1963 Edward Lanning localizó extensos talleres líticos en el Cerro Chivateiros, en la margen derecha del bajo Chillón; eran materiales pertenecientes a los primeros cazadores que habían ocupado las antiguas lomas costeras (Lanning 1963: 25, etapa Precerámica, Periodos I al IV). En estos talleres habían abundantes lascas o residuos de la elaboración de toscas herramientas denominadas bifaces.

Con este material y aquellos de otros sitios ubicados por él en las pampas de Ancón, Lanning estableció una secuencia que empezaba en 8000 a. C. Sus fases más antiguas han sido refutadas por varios investigadores, por no existir evidencias confiables (Fung, Cenzano y Zavaleta 1972; Bonavia 1979). Con el hallazgo de puntas de proyectil tipo paján en las pampas de Ancón (Lanning 1963: figura 4 J-K-L; Patterson y Lanning 1966), se pudo confirmar que ya había bandas nómades en las lomas de la costa central que usaban batanes y manos de moler alrededor de 8000 a. C. (Lanning 1963: figuras 6 y 7), que habrían tenido alguna relación con los cazadores-recolectores de la costa norte (pampa de Paján). En las lomas de Tablada de Lurín hemos recuperado puntas de este tipo (figura 1). El planteamiento de Lanning inició la discusión del tema de los antiguos cazadores de la costa, con implicaciones para todo el Perú.

Frederic Engel (1970) ubicó las cuevas de Tres Ventanas y de Quiché en la nascente del río Lurín, donde había basura doméstica con puntas de proyectil y restos de vegetales, postes de una choza y entierros de adultos y niños de cráneo dolicocefalo (alargados), envueltos cuidadosamente en pieles de camélidos y tejidos de fibras. Estos restos humanos tienen una antigüedad de entre 8000 y 4000 a.C.

En los arenales de Tablada de Lurín, en la margen derecha de este valle, hemos excavado varios entierros similares a los de Tres Ventanas (Vivar y Cárdenas 1999). Son individuos de cráneo dolicocefalo (alargado) que estaban asociados a deposiciones de valvas de *Mesodesma donacium* en la antigua zona de lomas (figura

2). Estos individuos de Tablada y aquellos de las cuevas en la naciente del Lurín, que corresponden a grupos humanos casi desconocidos, fueron los primeros que poblaron la costa central varios milenios antes de nuestra era.

El tránsito hacia un sedentarismo sencillo está representado por el yacimiento de Paloma, aldea de casas circulares de caña y totora con densas acumulaciones de ceniza y valvas marinas (Engel 1980), y entierros de adultos y niños de cráneo dolicocefalo (alargados). Corresponden a dos ocupaciones diferenciadas (Benfer 1982), fechadas entre 4500 y 2900 a.C. La acumulación de valvas tiene un promedio de uno a dos metros de espesor y representa el consumo continuo de productos marinos durante muchas generaciones. Estos pobladores aún no conocían el algodón ni las plantas cultivadas, tampoco la cerámica. Se han hecho estudios de antropología física para conocer sus características óseas y determinar sus características, estado de salud, lesiones o evidencias de enfermedades, y para conocer los patrones funerarios.

2. La agricultura incipiente (4200-1800 a.C.)

Corresponde a los períodos V y VI de la Etapa Precerámica establecida por E. Lanning (1963).

A pocos kilómetros al sur de Paloma está la quebrada de Chilca. En 1958 Engel descubrió allí una extensa acumulación de valvas marinas y un cementerio ubicado en la margen derecha de un cauce menor vecino al pueblo actual de Chilca, al que denominó Pueblo Chilca I. Fue una pequeña aldea con una economía sencilla en tránsito hacia otra más compleja, con manejo de algunas plantas. Engel (1972) afirma que aquí habría empezado el cultivo del algodón para las redes de la pesca y la domesticación del pallar, primera planta que se sumó al consumo tradicional de los productos marinos.

Con el estudio del contenido de estos basurales se ha determinado que hubo dos etapas bien diferenciadas de ocupación. En los estratos más profundos o de mayor antigüedad, solamente estaba el pallar en asociación con los restos de valvas marinas. En los estratos más superficiales ya figuraba el algodón. Éste constituye un elemento importante para cambiar el estilo de vida de los grupos sedentarios. El uso de redes e hilos servía para la pesca y para hacer bolsas y telas para la vestimenta. Los fechados oscilan entre 3700 y 2300 a.C., con periodos intermedios de abandono (Engel 1972). La excavación sistemática del sitio permitió recuperar cien entierros de adultos y niños. Se pudo reconocer las características de las casas de planta circular hechas con juncos, totora, ramas y huesos de ballena.

El sitio más importante para la parte final del Período Precerámico es El Paraíso de Chuquitanta, ubicado en la parte baja de la margen izquierda del río Chillón. Es una construcción planificada, un centro ceremonial, conformado por varios montículos de piedra tosca con paredes enlucidas, donde se usaron canastas de fibra vegetal, llamadas *shicras*, para contener el relleno inestable de las piedras. Los montículos están organizados alrededor de uno ubicado al centro del conjunto, que era el más importante. Esta disposición determinó "una planta en forma de U" o de herradura, orientada hacia el noreste. El sitio ocupa 58 hectáreas (Engel 1967). Su auge fue alrededor de 2000 a.C. Fue ocupado en forma continua entre

300 y 400 años (Quilter 1985). Por las excavaciones realizadas se ha podido determinar que hubo varias etapas de construcción o superposición de estructuras. Estuvo asociado al uso del algodón y a algunas plantas domesticadas. La complejidad y extensión de este centro ceremonial es la prueba de que para realizar los trabajos se controlaba una numerosa población. En la margen opuesta o derecha del río Chillón existe otro montículo similar complementario del conjunto, que tiene al frente un pozo circular hundido. En otros sitios contemporáneos de la costa norcentral y norte ya existía la planta arquitectónica en forma de U, semejanza que confirma conexiones con otras comunidades contemporáneas.

En 1974 Cirilo Huapaya, miembro del Instituto Riva-Agüero, realizó un reconocimiento arqueológico en la isla de San Lorenzo. De los siete sitios reconocidos, tres eran conchales sin asociación de cerámica. La excavación en uno de éstos que tenía un metro de espesor (Huapaya y Roselló 1974-75) permitió recuperar un palito —completo— para hacer fuego, de 0.30 m de largo y 0.018 m de espesor, con cuatro cavidades circulares ennegrecidas, asociado a otro incompleto y a dos palitos cortos y afilados; todos tenían señales de uso. Sirvieron para hacer fricción y producir fuego (Huapaya y Roselló 1974-75, lámina III). Constituye la primera evidencia, en la costa central, de una tecnología sencilla para hacer fuego (figura 3).

3. Cerámica inicial y Horizonte Temprano (2000–300 a.C.)

El uso de la cerámica aparece en la zona andina alrededor de 2000-1800 a.C. Se desconoce su centro de difusión, aunque en Panamá y Ecuador hay sitios con cerámica que tienen una antigüedad mayor, por lo que es posible establecer una posible difusión desde esos centros hacia la zona centro andina.

En los valles de la costa central, la cerámica inicial está asociada a la construcción de grandes pirámides o centros ceremoniales mayores con planta en “U”, agrupadas alrededor de un gran patio central. Fueron construidas con piedra tosca, pequeños adobes amorfos, adobes de forma cónica y redes o canastas de fibra (*shicras*) ya conocidas en Paraíso (figura 4). Eran utilizadas para consolidar el relleno de las amplias y elevadas plataformas. Hay evidencias de que estos templos fueron creciendo en sucesivas etapas, lo que significa que durante muchos siglos tuvieron un uso continuo, con grupos muy organizados. Son varios los centros ceremoniales que comparten similar planificación y extensión.¹

El modelo básico es un grupo de montículos artificiales organizados con una “planta en U” orientada hacia el noreste. Carlos Williams (1971; 1978-80: figura 2) señala que sus componentes son la pirámide central o núcleo mayor con un vestíbulo, una escalera central y un atrio que se complementa con dos pirámides laterales menores o brazos derecho e izquierdo, situados a uno y otro lado de un espacio mayor libre, o plaza de gran tamaño. Los brazos constituyen los edificios secundarios y el edificio central habría sido la sede más importante para el funcionamiento del centro ceremonial.

1 En el valle bajo del Chillón están San Humberto, Huacoy y Chocas; en el valle del Rímac son cuatro: Garagay, Pampa de Cueva, La Florida y San Antonio; y en el de Lurín tenemos a Cardal, Mina Perdida y Manchay.

Un fechado de 1810 ± 175 a.C., procedente del material orgánico de una muestra tomada en la Huaca La Florida, corresponde a los estratos más profundos del monumento puestos a la vista por una demolición y nos permite tener una referencia temporal para conocer cuándo empezó su construcción. Sería la más antigua en el valle con esta planta en U. Posteriormente se edificaron otras similares en los tres valles de la costa central. Este modelo arquitectónico también existió en otros valles de la costa norte. Las excavaciones realizadas han permitido recuperar importantes datos relacionados con sus fases constructivas, cerámica, alimentos, textiles y entierros.

Garagay está conformado por tres montículos. El complejo cubre un área de $158,000 \text{ m}^2$ (Ravines e Isbell 1975). El montículo mayor es el núcleo central de la planta en "U" y tiene 385 m de largo, 155 m de ancho y 23 m de altura. Las excavaciones realizadas en el atrio entre 1974 y 1975 descubrieron la existencia de murales en rojo, negro rosado y blanco, con iconografía pre-chavín que antecede a la aparición de ese estilo en la costa central (Ravines e Isbell 1975: 266). Los autores proponen la fecha de 1200 a.C. para los frisos, que son de la Fase Media de la construcción. Los dos brazos laterales son de diferente extensión. Hubo varias fases constructivas, con uso de piedra y enlucido, dibujos en relieve de figuras humanas y motivos estilizados de ave. El brazo oeste o izquierdo es de poca altura; parece que quedó incompleto.

Pampa de Cueva está muy cerca de la Universidad de Ingeniería, en el distrito de Comas. Las excavaciones dirigidas por Daniel Morales en 1996 permitieron conocer que el núcleo central está constituido por adobes cónicos y piedras toscas, con restos de enlucido; no se han recuperado fragmentos de cerámica diagnóstica. El monumento está ocupado por una escuela estatal y una torre de alta tensión, lo que ha limitado la eficacia del trabajo arqueológico. En 1968 se inició la destrucción del brazo izquierdo; ese año vimos cómo al retirar el relleno de piedras, los pobladores arrojaban las *shicras* o canastas de fibra entrelazada que sostenía dicho relleno. Toda la zona circundante ya está urbanizada.

Cardal está situado en la parte baja del valle de Lurín. Habría estado en funcionamiento entre 1100 y 800 a.C. Tiene sucesivas etapas de construcción. Está ubicado en una plataforma natural de la margen izquierda del valle y ocupa una extensa planicie que fue modificada para adecuarse al plano del complejo. En el atrio del edificio central hay restos de un gran mural incompleto en rojo y negro que representa unos colmillos dentro de una boca. Se accedía a este atrio por una escalinata muy empinada de treinta pasos estrechos, sobre la cual se hicieron otras tres posteriores. Vimos claramente esta superposición constructiva al visitar el sitio durante las excavaciones de 1986 (Burger 1987: 370-71). El plano general muestra la distribución de las pirámides, la plaza central de gran tamaño y los varios pozos circulares hundidos situados a los lados de los brazos laterales (Burger y Salazar-Burger 1993).

Estos centros ceremoniales tienen algunas variantes en tamaño, forma, altura y estado de conservación. Se postula que representan etapas sucesivas de construcción. Garagay es el más representativo por su ubicación, por los murales en colores y por sus dimensiones.

Las evidencias de cerámica del Horizonte Temprano son escasas y dispersas. Años atrás, el personal del Museo Nacional de Antropología y Arqueología excavó un pequeño montículo ubicado dentro de la Feria del Pacífico, donde había fragmentos de cerámica típica de este horizonte.

En 1970, en las excavaciones del Proyecto Huacas Pando de la Universidad Católica, dirigido por Josefina Ramos de Cox, Cirilo Huapaya descubrió paredes de cantos rodados en la Huaca Corpus II, que estaban a un metro debajo del nivel actual de los terrenos de cultivo, asociadas a fragmentos de cerámica negra fina con decoración de líneas incisas (figura 5). En la zona de Huachipa se han recuperado fragmentos de cerámica y ejemplares completos de sucesivas fases del Horizonte Temprano (Palacios 1987-88; Silva, García Soto y Pinilla Blencke 1983). En Tablada de Lurín hemos recuperado, como ofrenda en un entierro, fragmentos negros incisos y una botella de asa estribo con la representación de una serpiente shushupe (figura 6).

4. Periodo Intermedio Temprano (300 a.C.-800 d.C.)

Alrededor de 300 a.C., las manifestaciones culturales derivadas de la expansión del fenómeno chavín fueron transformándose al surgir grupos locales que conservaron parcialmente algunos de los rasgos heredados, pero que a la vez crearon nuevos elementos que indicaban un nuevo estilo regional. Surgió entonces en la costa central el estilo denominado blanco sobre rojo, descubierto por Uhle en Cerro Trinidad (valle de Chancay) a comienzos de este siglo. La difusión de ese estilo hacia los valles del Chillón, Rímac y Lurín era aún poco conocida hasta 1958, año en que Josefina Ramos de Cox descubrió un cementerio en los arenales de Lurín, situado en la margen derecha del valle (Ramos de Cox 1964), con cerámica relacionada con la descubierta por Uhle en Cerro Trinidad (figura 7). En la zona de Huachipa, en la margen derecha del Rímac, Jonathan Palacios recuperó abundantes fragmentos y ceramios completos relacionados con este estilo entre las gruesas capas de arcilla de las fábricas de ladrillos (Palacios 1987-88). La Huaca Huallamarca, en el distrito de Miraflores, representa este estilo en el valle del Rímac.

El blanco sobre rojo significa el inicio de una nueva tradición de cerámica local. Es la antecesora del estilo maranga o interlocking, caracterizado por cerámica con decoración tricolor basada en el diseño de una serpiente geométrica y la construcción de pirámides con pequeños adobes hechos a mano, de 16 x 10 x 6 cm en promedio.

El lugar más representativo es el conjunto de las Huacas Maranga, en el distrito de San Miguel, en el valle bajo del río Rímac. Actualmente una parte está incluida dentro del Parque de las Leyendas y otra dentro del campus de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y zonas adyacentes, ya urbanizadas. Ernest Middendorf, viajero alemán del siglo pasado, fue el primero en reconocer esta zona (Middendorf 1973). Él asignó un número a cada una de las huacas para describirlas. Entre las más importantes estaban la 15 y 16, que destacaban por su altura y extensión. Antes de 1925, las obras viales entre Lima y el Callao obligaron a las autoridades a demoler el lado sur de la Huaca No. 15 (hoy Huaca San Marcos). Quedó a la vista un perfil de la estructura interna de la pirámide, con hiladas de pe-

queños adobes desde la base hasta la cima (figura 8). Ese año Alfred Kroeber realizó excavaciones allí que complementó con otras en la cercana Huaca No. 16, donde ubicó entierros de individuos colocados en posición horizontal en literas de cañas, con ofrendas de cerámica decorada con motivos geométricos. Kroeber afirmó que las Huacas Maranga pertenecían a gente anterior a la llegada de la influencia de Tiahuanaco a la costa central. La llamó cultura Proto-Lima, siguiendo la nomenclatura de Uhle, la que se habría desarrollado durante varias fases según la superposición de muros de adobitos en la arquitectura vista en el perfil de la Huaca No. 15, y en la decoración de la cerámica (Kroeber 1954).

Ese año también Jacinto Jijón y Caamaño (1949) excavó durante cinco meses en la Huaca No. 15. En su extenso libro describió sus hallazgos, los detalles arquitectónicos, los perfiles y los entierros. Afirmó que las Huacas Maranga o proto-lima estaban asociadas a un solo estilo de cerámica desde sus primeras fases constructivas.

Durante los últimos veinte años el avance urbano ha rodeado a estas huacas, que fueron demolidas parcialmente. Además de la Huaca No. 15, dentro del campus de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, había otras menores que Middendorf menciona. Por las sucesivas obras de construcción de varios edificios los montículos más pequeños ya no existen, y los mayores han sufrido su destrucción parcial, según informan los profesores de esta universidad que han hecho los estudios correspondientes (Silva, Paredes y Jaime Tello 1993). Otras huacas del grupo Maranga están en la cercanías de la Avenida Riva-Agüero, e igualmente hay algunos montículos pequeños dentro del Parque de Las Leyendas, integrados a las actividades recreativas de ese centro. La fotografía aérea del año 1942 permite observar cómo fue este gran conjunto arqueológico.

Otro monumento importante contemporáneo con Maranga es la Huaca Juliana, situada en el distrito de Miraflores. Hay referencias de Middendorf y de Kroeber de cómo la vieron cuando hicieron sus respectivos reconocimientos. La Huaca Juliana fue edificada con pequeños adobes similares a los de Maranga y tiene una altura de quince metros en su parte intacta. En 1947, Julio C. Tello dirigió un primer reconocimiento porque se la había demolido parcialmente para abrir una calle en el lado este del monumento. Organizó un grupo de trabajo de excavación que estuvo a cargo de Toribio Mejía, entre febrero y julio de 1948, quien en su "Informe Preliminar" indica que el edificio tenía pisos compactos sucesivos, grandes cajones o cuadros de paredes de adobitos que contenían relleno de cascajo y piedra pequeña; asimismo reconoció rampas y muros enlucidos de color amarillo. Con esta información se podía detectar que había varias fases constructivas, con adobitos de forma cuadrada y rectangular.

Entre 1980 y 1985, la Municipalidad Distrital de Miraflores apoyó la realización de trabajos arqueológicos sistemáticos en esta huaca mediante un convenio con el Instituto Nacional de Cultura, y construyó un Museo de Sitio con un Centro de Investigación para la defensa y estudio del monumento. Esta tarea continúa desde 1990 hasta el presente, con el auspicio del municipio (Vásquez 1984).

Otro sitio representativo de esta cultura está ubicado en la margen derecha del bajo Chillón, llamado Culebras. Fue un centro ceremonial y habitacional, con uso de adobitos cuadrados pequeños. Las excavaciones realizadas en el lado sur del

monumento han permitido descubrir una pared decorada de un corredor, con dibujos lineales en colores que representan la serpiente de doble cabeza característica del estilo maranga (Stumer 1954a). Hace pocos años, la mayor parte de la zona habitacional adyacente a este monumento fue excavada o "liberada" para la construcción de una central térmica.

En los estratos profundos del Templo del Sol del centro ceremonial de Pachacamac (valle de Lurín), hay estructuras de adobitos cuadrados similares a los de Maranga. Con esto se ha confirmado que durante el Período Intermedio Temprano, el sitio de Pachacamac compartía elementos culturales con Rímac y Chillón, es decir que era parte de la cultura lima de la costa central (Strong y Corbett 1943).

Un elemento diagnóstico importante para determinar la relación de los sitios lima es la cerámica. Thomas Patterson (1966) ha realizado reconocimientos y algunas excavaciones entre los valles del Rímac y Ancón, para establecer la secuencia estilística. La difusión de ese estilo llegó hasta la sierra vecina, con la que tuvo contactos continuados. En 1974 estuvimos en varios sitios del valle de Santa Eulalia (un afluente del Rímac) para realizar el catastro arqueológico dirigido por Carlos Milla Villena. Algunos pobladores de las comunidades poseen cerámica recuperada de la zona, con decoración de la serpiente de doble cabeza y formas típicas lima, en especial en Chaclla y Collata (Cárdenas 1974-75).

Del estilo lima, proto-lima, maranga o interlocking surgió el estilo nievería al recibir nuevos elementos culturales de la cultura huari. Una muestra de este estilo la tenemos en la figura 9, en un lote de ceramios que comparten los elementos decorativos huaris; proceden del pueblo de Huanza, en la cabecera del río de Santa Eulalia, y nos fueron donados en 1969 por un habitante que los descubrió cuando abría una zanja para hacer una pared de su casa.

5. El Horizonte Medio local (900-1100 d. C.)

Se desconoce cómo fue la etapa de transición del estilo lima-nievería hacia nuevos estilos locales. Se plantea que surgieron nuevas manifestaciones artísticas y socioeconómicas por la difusión del estilo huari desde la costa sur. Los investigadores incluyen a la costa central como la sede de dos centros importantes subordinados o dominados por el llamado imperio huari: Pachacamac como centro religioso y Cajamarquilla como centro administrativo. Ambos se habrían complementado para manejar o controlar a los grupos humanos de la zona. El resultado de las excavaciones, aún muy limitadas e inéditas, no permiten conocer cómo fue este tipo de ocupación.

En 1896 Max Uhle (1903) excavó, en Pachacamac, tumbas con cerámica hoy denominada huari-pachacamac. Dorothy Menzel ha hecho el estudio de las formas y de la decoración de esa cerámica y la ha vinculado con huari de Ayacucho. Explica que hubo una relación que habría significado un "transplante de la religión huari a la costa central en tiempo de la re-organización del imperio durante la época 2" (Menzel 1977: 53; traducción nuestra).

Se afirma que los huaris fueron los constructores de la ciudad de Cajamarquilla (Bueno 1979: 182), extensa sede urbana construida en un antiguo cauce de lodo o

yapana, situada en la desembocadura de la Quebrada de Huaycoloro, en la margen derecha del Rímac. Está caracterizada por pirámides, grandes patios, recintos habitacionales menores aglutinados, calles y pasajes. Las Huacas Villar Córdoba, Tello, Sestieri y Muelle son las mayores (Bueno 1975). Durante las excavaciones dirigidas por Claudio Sestieri (1971) se ubicaron varios entierros con cerámica del estilo nievería dentro del relleno de estas huacas, dato que permite situarlas como anteriores a dicha intrusión funeraria. Alberto Bueno propone tres fases de desarrollo para Cajamarquilla, a las que sitúa entre 300 y 1300 d.C. La más antigua habría sido contemporánea con las fases finales de la tradición maranga (Bueno 1975: 20).

Nievería es un nombre que describe la antigua ruta que iba desde el Rímac a la parte alta del valle. Por allí pasaba un camino prehispánico que subía hasta Santa Eulalia para cruzar la cordillera. En tiempos de la colonia, los indígenas lo usaban para traer nieve en acémilas desde los picos nevados, para preparar helados para las familias ricas de Lima. Por lo tanto, Nievería significa "el camino de la nieve". Actualmente es el nombre de un sector de campos de cultivo vecinos a Cajamarquilla y de un cementerio prehispánico donde Max Uhle excavó tumbas con cerámica decorada, de formas y motivos diferentes de las de estilo maranga, derivada de aquella pero con motivos y formas nuevas que la relacionan con Huari (Shady 1982).

Si bien las referencias bibliográficas tratan de presentar una explicación coherente de la presencia del Horizonte Medio o Huari en la costa central, nos damos cuenta de que hay muchos vacíos. Debemos admitir que existen otros sitios en la costa central que no tienen las características de los dos sitios mencionados y que fueron contemporáneos. No hay cementerios huari. Carecemos de datos concretos para admitir con certeza una explicación basada solamente en los materiales de Pachacamac. Pensamos que en la costa central había una población organizada, anterior a la influencia huari que con el transcurso de los siglos fue modificando algunos de sus elementos culturales, como cerámica y estructuras. Esto significa que la costa central no estaba desierta durante estos siglos como para afirmar que fue "ocupada por los huari". La influencia huari se habría recibido pero a la vez siguieron existiendo los patrones locales de la tradición maranga.

Las excavaciones dirigidas por Josefina Ramos de Cox en la Huaca Tres Palos, en el valle bajo del Rímac, han permitido reconocer en la plataforma superior un conjunto de 96 pozos cuadrados enmarcados por muros de adobón; dentro de cada uno había un tronco de árbol. Con la llegada de los incas éstos fueron cortados y los pozos rellenos y cubiertos con un piso grueso de barro compacto para hacer desaparecer su existencia. Están distribuidos en 48 pozos en el lado este y 48 al oeste de la plataforma superior, separados al centro por un pasillo mayor que conducía directamente a una rampa. El fechado de uno de estos troncos ha dado 1110 ± 50 d.C. (PUCP-25, en Cárdenas 1975).

La Huaca Tres Palos es un edificio que tiene 15 metros de altura. Está conformada por tres plataformas en el lado este; por el lado norte se sube por una rampa de ingreso desde los campos hasta la plataforma superior, en tanto que los lados oeste y sur son de difícil acceso. Corresponde a un edificio ceremonial de paredes de adobón, que se complementaba con otras estructuras menores ubicadas en los

alrededores. Estos datos han permitido interpretar que fue la sede de un centro religioso o ceremonial y se postula que habría sido el templo del dios Hablador del Rímac, del que informaron los primeros cronistas (Ramos de Cox 1969). Fue un templo independiente del de Pachacamac, lo que confirmaría que este valle tenía su propio sistema religioso. Cuando llegaron los incas el templo fue rellenado para cambiar su función por otra de tipo económico o tambo. Las excavaciones en la plataforma superior, al lado sur, muy cerca de los 98 pozos cuadrados, permitieron recuperar dos lotes de vasos de ofrenda (figuras 10 y 11) que confirman su uso ceremonial. Se encontraban en los ángulos de los muros protegidos por varios cantos rodados y no estaban asociados a entierros.

En el valle del Rímac hay muchos edificios mayores hechos con grandes muros de adobón, que prueban la existencia de una población numerosa y organizada que continuó en actividad hasta la llegada de los incas. En recorridos que hemos realizado en los tres valles que conforman la costa central, hemos recuperado muy pocos fragmentos con decoración relacionada con el estilo huari-pachacamac. En las excavaciones hemos obtenido escasos materiales asignables a este estilo. En la figura 12 presentamos fragmentos con decoración huari procedentes de las excavaciones del Proyecto Montículo Huaca 20-Pando (año 1999) de la Universidad Católica, que proceden del relleno del material acumulado sobre pisos de la ocupación lima.

Se debe plantear una revisión de la explicación, muy teórica, sobre el desarrollo cultural del Horizonte Medio en la costa central, que se basa exclusivamente en el material de las tumbas huari que Uhle excavó en Pachacamac, para lo cual es necesario reunir mayores datos.

6. El Periodo Intermedio Tardío (1100-1450 d.C.)

Durante estos siglos existieron dos culturas vecinas y contemporáneas; una es la típica del valle de Chancay y la otra se denomina lima tardío.

Pedro Villar Córdoba fue el primero en tratar de explicar que los monumentos del valle del Rímac habrían tenido posibles funciones: civil, militar, religiosa, funeraria (Villar Córdoba 1935). Posteriormente, Louis Stumer (1954c) señaló la ubicación de los sitios en el valle según su diferente cronología, en base al tipo de arquitectura y a los fragmentos de cerámica en superficie. Indicó que los sitios ubicados entre la costa y Chaclacayo eran del Período Intermedio Tardío, los describió e ilustró con algunas fotografías de estructuras y tumbas. Incluyó comentarios sobre los elementos culturales comunes entre ellos y los denominó huanchos. Este nombre ya había sido empleado por Villar Córdoba como sinónimo de grupos étnicos serranos que habrían bajado al valle para tomar posesión de estas tierras. Actualmente tiene un contenido arqueológico, es decir, los huanchos serían todos los grupos humanos que habitaron la costa central en tiempos previos a la llegada de los incas. Contradiciendo a Villar Córdoba indicamos que su origen estaría más bien con los grupos del Horizonte Medio local, a su vez descendientes directos de los maranga.

Hay muchos sitios mayores y menores en los valles del Rímac, Lurín y Chancay con estructuras de adobón, o grandes bloques hechos con barro batido o "ado-

bón". Arturo Jiménez Borja afirma que hubo señores de varios rangos en el valle y que uno vivió en Puruchuco. Allí, él realizó trabajos de rescate y puesta en valor para salvar de la destrucción a una estructura residencial de adobón. Ésta tiene una distribución del espacio interior en tres sectores, uno para uso público y dos para la ocupación doméstica (Jiménez Borja 1973). Puruchuco corresponde a un pequeño palacio de un jefe de menor rango del Período Intermedio Tardío de la margen izquierda del valle, asociado luego a los incas. Las excavaciones complementarias en los sectores vecinos han proporcionado evidencias de entierros y cerámica asociada (Tabio 1969; Iriarte Brenner 1960).

Los trabajos arqueológicos realizados en varios sitios del valle han permitido obtener datos sobre la conformación de algunas de estas estructuras que tuvieron varias etapas de ocupación, en las que había entierros con ofrendas. Los resultados de estos trabajos aún no se han publicado y solamente los conocemos cuando los investigadores presentan ponencias en congresos o conferencias.

En 1970-72, el Municipio de La Victoria auspició excavaciones en la llamada Huaca Santa Catalina, por estar integrada al avance de la urbanización de ese nombre (Ghersí Barrera 1971). Esta huaca tuvo varias etapas constructivas con paredes de adobón y de adobes grandes. Los entierros tenían la cerámica denominada huancho, asociada a formas incas (Bazán 1992).

El Proyecto Pando de la Universidad Católica (1970-74) se realizó para reconocer la cronología de varios montículos situados dentro del fundo Pando, en el que se iban a construir el campus y la Urbanización Pando. Existen datos importantes de entierros tardíos con cerámica y textiles que aún no han sido publicados.

Un importante estudio del conjunto de huacas en la zona de Maranga, vecinas a la Huaca Tres Palos (Canziani 1987), permite integrarlas a un centro urbano del Período Intermedio Tardío ubicado dentro de los terrenos que ahora forman parte del Parque de Las Leyendas. Canziani ha analizado las características del gran conjunto amurallado con paredes de adobón, que tenía tres sectores de ingreso: uno por el oeste y dos por el norte. En la figura 13 vemos las características de estas paredes, que en parte eran caminos epimurales. Estas huacas ocupan 44 hectáreas de este parque.

En los años 1986 y 1988, la Universidad Católica realizó el Proyecto Huaca Santa Cruz, ubicada en el distrito de San Isidro. De los numerosos entierros tenemos una colección de cien ceramios que corresponde al llamado estilo "huancho" e inca (figura 14).

Un importante centro urbano se hallaba en la falda norte del cerro de Armatambo, distrito de Chorrillos. Las fotografías aéreas de 1944 muestran un extenso centro urbano (Kosok 1965). En 1882 Adolfo Bandelier hizo excavaciones, recuperando una variada colección de cerámica, tejidos y restos humanos. Las edificaciones ocupaban la base del Morro Solar y estaban distribuidas a lo largo de más de un kilómetro, e incluían terrazas habitacionales, plazas, caminos y basurales (Hyslop y Mujica 1992). Ahora el sitio es sede de varios pueblos jóvenes que desde hace más de cuarenta años han destruido, en forma sistemática, las evidencias arqueológicas para instalar sus viviendas y calles. Tres huacas han sido defendidas de la destrucción: la Cruz de Armatambo, Los Laureles y Marcavilca.

Los primeros cronistas mencionan la existencia de este centro poblado mayor en el valle del Rímac. Indicaban que era un tambo en el camino que iba hacia el centro religioso de Pachacamac. Se postula que era la sede del curaca de todo este valle, o señor de Surco o Sulco.

Max Uhle excavó en la isla de San Lorenzo, en el sitio denominado Caleta de la Cruz. Los materiales que excavó están en las colecciones del Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia y hay un catálogo detallado de los especímenes de metal, textiles, hueso y varios. El estudio de los especímenes de metal (Ríos y Retamozo 1978) incluye vasos, vasos retrato, objetos ornamentales, anillos, brazaletes, alfileres, discos y pinzas. Representan una modalidad regional, con un conocimiento técnico avanzado del cobre y de la plata.

En el "Primer Coloquio de Arqueología del Valle del Rímac en el Intermedio Tardío", realizado en el Museo de Puruchuco en junio de 1998, el arqueólogo Joaquín Narváez presentó un estudio sobre la ubicación de los canales de irrigación del valle del Rímac que estuvieron en uso en este periodo. Él superpuso la fotografía aérea de 1944 y los planos urbanos actuales para detectar la ruta de los canales, tarea que se complementó con recorridos realizados por los diferentes sitios arqueológicos, en especial los canales de Magdalena, Mateo Salado y Maranga que tenían su toma en el río, en la margen izquierda del Rímac, a la altura de Ate. Esta es una valiosa información sobre los antiguos centros arqueológicos del valle porque permite relacionarlos con las tierras de cultivo y con la distribución del agua.

En este coloquio el arqueólogo Camilo Dolorier presentó una tipología de las "pirámides con rampa" del centro ceremonial de Pachacamac, construidas durante el Intermedio Tardío. Informa que hay quince pirámides de este tipo, unas orientadas hacia el norte y otras hacia el este, y corresponden a dos etapas de este periodo. Señaló que aquellas que miraban hacia el este eran las mayores y más antiguas, y estaban en correlación con calles y grandes espacios o plazas. Las orientadas hacia el norte representarían un modelo de crecimiento planificado más complejo, que ya incluía recintos y depósitos complementarios a la rampa y al patio mayor.

En museos y en colecciones se guardan materiales de este periodo: hay cerámica, restos óseos humanos y textiles. La cerámica es un testimonio importante para determinar la asociación de entierros de esta ocupación. La llamada huancho, ishma o lima tardío es generalmente de tipo utilitario, poco atractiva para las exposiciones.

Hay escasa información publicada sobre lotes de cerámica procedentes de excavaciones. Las ollas pequeñas son las más comunes. Tienen una decoración aplicada de serpiente ondulante y pinceladas de pintura blanco, con restos de hollín, y generalmente contienen algunos restos de alimentos. La forma más común es la de los grandes cántaros, de un promedio de setenta centímetros de altura y treinta centímetros de boca, utilizados para almacenar granos o líquidos. Se caracterizan por un reborde ancho a modo de una "T". En el relleno de las varias Huacas Pando hemos recuperado un alto porcentaje de este tipo de borde de los grandes cántaros.

Aún no se han establecido las fases de la cerámica de este periodo. La alfarería tardía de la costa central puede tener algunos elementos típicos del estilo chancay, contemporáneo y de larga duración. Hace falta que los que hemos trabajado en estos valles reunamos datos para presentar un estudio integral de este periodo.

7. Horizonte Tardío u Horizonte Inca (1450-1532 d.C.)

Las evidencias de la presencia inca son escasas, dispersas y poco coherentes, no siendo posible tener una visión integral. La cerámica incaica procede de excavaciones en algunas huacas como Granados (Canziani 1983), Armatambo, Cerro El Pino, Huaca Santa Catalina, Huaca Río Moche, Huaca Santa Cruz y Huacas Pando. En la figura 15 hay tres aríbalos, dos de la Huaca Santa Cruz y el tercero de la Huaca 20 A-Pando.

Los elementos arquitectónicos no se diferencian de los anteriores existentes en el valle. Se usaron adobes grandes, superpuestos o en complemento con las paredes de adobón. En Mateo Salado hay un pequeño *ushnu*, en la pirámide vecina a la Avenida Tingo María. La Huaca Tres Palos fue transformada en un tambo o lugar con tendales para almacenar granos. Los entierros con textiles sencillos están asociados a la cerámica local y a las formas del aríbalo.

En los trabajos de rescate en Armatambo se han ubicado basurales de más de un metro de espesor con fragmentos de cerámica incaica, en asociación con restos de paredes de cañas y cementerios muy saqueados. Se confirma que hubo allí un conglomerado urbano relacionado con la presencia inca, aunque un sector habría seguido ocupado por la gente de la tradición local.

Las recientes excavaciones efectuadas cerca de la muralla norte del centro ceremonial de Pachacamac han permitido ubicar restos de estructuras de cañas con basura y platos con la decoración típica, y grandes vasijas para almacenar alimentos. En 1997 Daniel Guerrero reconoció los sitios de Puruchuco y Pedreros, donde los estratos de la ocupación inca estaban sobre la anterior.

Si bien los datos etnohistóricos señalan la presencia incaica en la costa central, los datos arqueológicos nos plantean una interrogante: ¿fue la ocupación inca más acentuada o más temprana de lo que se ha creído, antes de 1450? ¿Hubo una llegada de mucha gente externa bajo las órdenes de los jefes incas, o los pobladores locales se adecuaron al nuevo modelo o patrón de asentamiento?

Se deberían contrastar los datos de Armatambo y otros sitios mayores del Rímac con los del centro ceremonial de Pachacamac. En general, tenemos una visión muy incompleta del Horizonte Tardío o Inca en la costa central. ¿Se trata de explicar su presencia solamente con la existencia del Templo del Sol y la Casa de las Mamaconas de Pachacamac? ¿Cómo transcurrió la actividad económica de la costa central durante estos años? Las investigaciones y publicaciones futuras deberán responder estas preguntas.

Bibliografía

Fuentes impresas

Middendorf 1973.

Fuentes secundarias

Bazán 1992 (Ms.)

Benfer 1982.

Bonavia 1979.

Bueno Mendoza 1975, 1979.

Burger 1987.

Burger y Salazar-Burger 1993.

Canziani 1983, 1987.

Cárdenas Martín 1974-75, 1975.

Engel 1967, 1970, 1972, 1980.

Fung, Cenzano y Zavaleta 1972.

Gherzi Barrera 1971 (Ms.).

Huapaya Manco y Roselló Truel 1974-75.

Hyslop y Mujica 1992.

Iriarte Brenner 1960.

Jijón y Caamaño 1949.

Jiménez Borja 1973.

Kosok 1965.

Kroeber 1954.

Lanning 1963.

Menzel 1977.

Milla Villena 1974.

Palacios 1987-88.

Patterson 1966, 1985.

Patterson y Lanning 1966.

Quilter 1985.

Ramos de Cox 1964, 1969.

Ravines e Isbell 1975.

Ríos y Retamozo 1978.

Sestieri 1971.

Shady Solís 1982.

Silva, Paredes y Jaime Tello 1993.

Silva Sifuentes, García Soto y Pinilla

Blencke 1983.

Strong y Corbett 1943.

Stumer 1954a, 1954b, 1954c.

Tabio 1969.

Uhle 1903.

Vásquez 1984.

Villar Córdoba 1935.

Vivar Anaya y Cárdenas Martín 1999.

Williams León 1971, 1978-80.

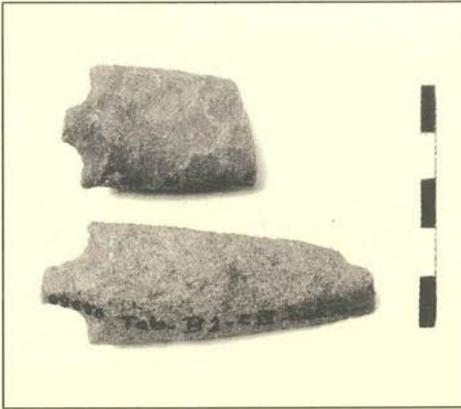


Fig. 1. Punta tipo paján, Tablada de Lurín. Nos. 09123 y 02958. A. Milla, 1997.

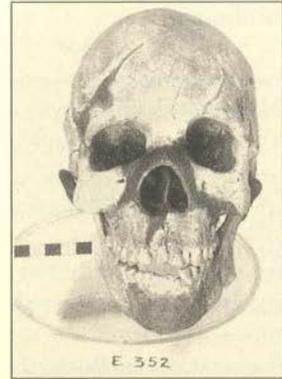


Fig. 2. Cráneo dolicocefalo, Tablada de Lurín. Entierro No. 352, Precerámico. A. Milla, 1997.

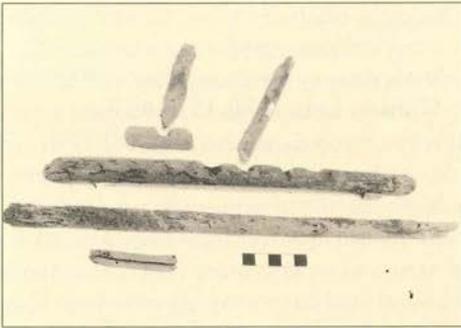


Fig. 3. Palitos para hacer fuego, isla San Lorenzo, No. 2.1304. Excavados en 1974 por Cirilo Huapaya. A. Milla, 2000.



Fig. 4. *Shicras* del ala izquierda de Mina Perdida, valle de Lurín, visibles por la destrucción de la estructura de piedra y barro. Dibujo de Cirilo Huapaya, 1978.

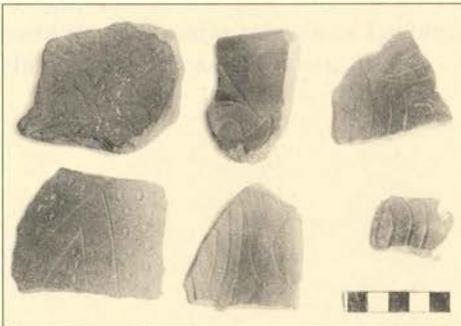


Fig. 5. Fragmentos de cerámica incisa, Huaca Corpus II-Pando. A. Milla, 2000.



Fig. 6. Botella negra incisa, asa estribo y cabeza de serpiente, No. 00225. Tipo chavín, excavada en 1970 en Tablada de Lurín, Entierro No. 121. A. Milla, 1997.



7. Botella en blanco y rojo, pico y asa puente, felino, No. 02416. Tablada de Lurín, Entierro No. 168. Excavado en 1976. A. Milla, 1997.



Fig. 8. Adobitos de la Huaca San Marcos. M. Cárdenas, 1980.

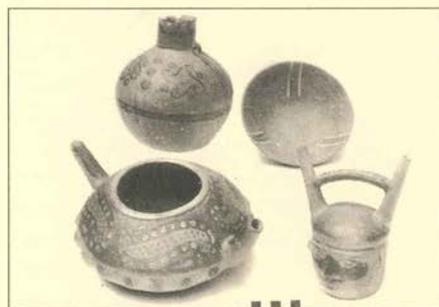


Fig. 9. Lote de platos y botellas de Huanza, valle de Santa Eulalia (sierra de Lima). Donadas en 1969 por un vecino que los descubrió cuando abría una zanja dentro de su casa. A. Milla, 2000.

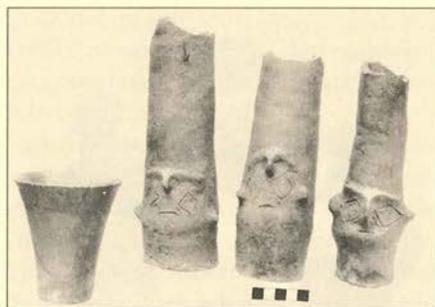


Fig. 10. Vasos excavados en la Plataforma Superior de la Huaca Tres Palos en 1964. Fueron colocados como ofrendas en el ángulo de dos muros de adobón. A. Milla, 2000.

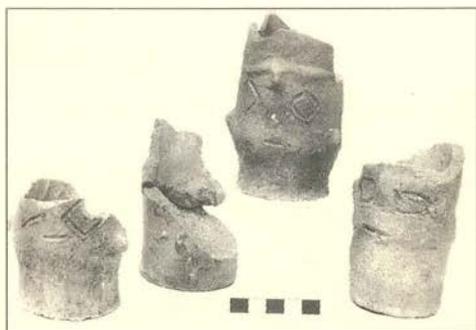


Fig. 11. Lote similar de vasos de Huaca Tres Palos, excavados en 1964 en otro ángulo de dos muros de adobón. A. Milla, 2000.



Fig. 12. Fragmentos del Horizonte Medio bajo relleno de la Huaca 20, Pando. A. Milla, 2000.



Fig. 13. Zona arqueológica de Maranga: detalle de muros de adobón del poblado del Intermedio Tardío. M. Cárdenas, 1981.



Fig. 14. Cerámica del Intermedio Tardío: olla de la Huaca Corpus I y dos cántaros de la Huaca Santa Cruz. A. Milla, 2000.



Fig. 15. Cerámica inca: tres aribalos, dos de la Huaca Santa Cruz, uno con decoración lineal y el otro en color negro. El tercero con decoración geométrica es de la Huaca 20-A Pando. A. Milla, 2000.

El manto de Gotenburgo y los calendarios prehispánicos

Introducción

En las últimas décadas, las investigaciones sobre el sistema de ceques del Cuzco (Zuidema 1982 a y b, 1983, 1991 *inter alia*; Bauer 1992) despertaron un nuevo interés por la reconstrucción de los calendarios prehispánicos. La hipótesis inicial de Zuidema fue evaluada de manera crítica por, entre otros, Ziolkowski (1989a, 1989b) y Sadowski (1989), y por Bauer y Dearborn (1995). Zuidema fundamentaba su propuesta de reconstrucción de un solo calendario estatal incaico luni-astrol (Pléyades) de 328 noches, correlacionado de manera muy precisa con el ciclo solar de 365 noches, en las supuestas particularidades numéricas de la lista de huacas del Cuzco, recogida por Cobo (1979 [1653]), y en la hipotética función astronómica de algunos ceques. Sus críticos recordaban las grandes discrepancias entre los cronistas con respecto al número, los nombres, la duración de los meses, la fecha de inicio del año, los sistemas de observación y los cálculos astronómicos. También se recordaron las incongruencias en cuanto al número total de huacas en el texto de Cobo (328 o más de 350), el recorrido en zigzag de varios ceques y las deficiencias de la argumentación astronómica (Bauer y Dearborn 1995). Ziolkowski (1989b) sugirió que el calendario estatal inca tuvo un carácter luni-solar, un inicio móvil y una duración de 360 días (12 meses de 30 días). Sin embargo, admitió también la posibilidad de que se hayan empleado varios calendarios paralelamente, entre otros uno religioso de posible base luni-astrol.

En el debate también se recurrió a argumentos arqueológicos y se trajeron a colación fuentes materiales de épocas anteriores a la formación del imperio inca. Zuidema (Zuidema y de Bock 1990) interpretaba las constantes numéricas perceptibles en el programa de la decoración de un textil huari en términos calendáricos. Anders (1986) encontraba códigos numéricos característicos del conteo del tiempo solar y luni-astrol en el diseño arquitectónico huari de Azángaro. Mejía Xesspe (Tello y Mejía Xesspe 1979: 399-410, Figs. 109-111) recordaba una hipótesis de Tello sobre el contenido calendárico de un textil pintado paracas-necrópolis. Recientemente, Haerberli (1995) ha publicado un detallado análisis numérico del famoso manto Cánepa, actualmente en el Brooklyn Museum, de estilo nazca 2.

En comparación con los textos coloniales, la iconografía textil tiene obvias ventajas como fuente con la cual abordar temas relacionados con la mitología y el ritual prehispánicos. Aquellos tienen múltiples sesgos debido a los malentendidos, las interpretaciones tendenciosas y las confusiones con los conceptos europeos. Sin embargo, las ventajas de las fuentes iconográficas están en algún grado aminoradas por los problemas metodológicos relacionados con la lectura y la interpretación de los códigos figurativos. La existencia de algunas constantes numéricas con un posible sentido astronómico (12, 360, 28, 29, 30, 7, 328, etc.) no basta para demostrar que un calendario fue la base del diseño en un caso preciso. Es menester fundamentar la hipótesis con argumentos iconográficos y la decodificación del sistema de conteo. El manto de Gotenburgo (Etnografiska Museum, Suecia, inv. 35.32.179) destaca entre las raras piezas textiles que se prestan para un análisis de este tipo por su estado de conservación y complejidad iconográfica. Aunque se le conoce desde hace casi un siglo, hasta donde sabemos nadie ha prestado atención a los evidentes contenidos calendáricos de su decoración. La pieza fue hecha en el estilo que Dwyer (1971, 1979) adscribe a la fase 1 del Periodo Intermedio Temprano (Menzel, Rowe y Dawson 1964). Podríamos relacionarlo con la tradición topará (Wallace 1979, 1985). La atribución mencionada se desprende, en primer lugar, de las asociaciones cerámicas: los fardos paracas-necrópolis de la fase 1 del Periodo Intermedio Temprano contenían exclusivamente cerámica topará. No se conocen las circunstancias del descubrimiento de esta excepcional pieza textil.¹

Las técnicas de confección del manto y la estructura de la composición

El manto de Gotenburgo está hecho íntegramente de lana y tiene el aspecto de un encaje polícromo. La gama cromática es sorprendentemente alta (D'Harcourt 1948: 241, ver fig. 1). El manto está conformado por cuatro elementos estructurales:

1. La franja externa de color rojo, que forma el marco alrededor del rectángulo compuesto por paneles calados, adornada con 97 flecos figurativos polícromos;
2. La red de 32 paneles calados, de color azul verdoso;
3. Los marcos individuales de cada uno de los paneles, de color rojo;
4. Los 32 motivos polícromos contenidos en los paneles.

1 Según D'Harcourt (1948: 241; traducción nuestra), el autor de la primera publicación del manto, la pieza

"fue adquirida en condiciones que desafortunadamente no permiten identificar el lugar preciso del entierro de donde fue extraída. ¿Se trataba de "la Necrópolis" o de las "Cavernas"? Sin duda procede de la primera zona, puesto que de ahí se extrajeron numerosos tejidos bellos. Nos hemos enterado de que la pieza plegada estaba colocada contra el pecho de la momia. El cráneo estaba ausente y fue sustituido por una vasija cefalomorfa. Se han señalado hechos similares anteriormente; se ha podido constatar que en Nazca y Paracas, las momias carecían de cabeza, la cual estaba remplazada por una vasija pintada..."

Desafortunadamente, estas precisiones de d'Harcourt no son nada confiables. No hay botellas en forma de cabeza-trofeo en la colección de cerámica procedente de las excavaciones de Tello.

Los componentes 1-3 fueron confeccionados con la técnica utilizada para hacer bordes con flecos. El artista rellenó de bordados planos a toda la superficie de listones correspondiente a los marcos y paneles tejidos (elementos 1-3). De este modo los bordes decorativos, correspondientes a los componentes estructurales 2 y 3, recibieron tres franjas paralelas de motivos cada uno: una franja central con diseños zoomorfos, dispuestos horizontalmente, y dos laterales (sobre los flecos en forma de lengüetas), con los diseños fitomorfos bordados verticalmente. El marco externo fue decorado con un afán y una pericia excepcionales. La franja de motivos fitomorfos verticales, similar a los anteriores, está bordada sobre las lengüetas de flecos internos. Los 97 flecos externos recibieron complejas formas figurativas, bordándoseles tridimensionalmente. Al igual que en el caso anterior, semejan pequeñas esculturas en bulto, hechas con hilos multicolores. Sólo sus partes inferiores están formadas por un bordado plano sobre la superficie del listón. Las 32 figuras destinadas a rellenar el espacio de los paneles son completamente tridimensionales. Cada una es distinta de las demás. Una vez terminado el bordado, el artista procedió a ensamblar el manto a partir de los elementos descritos. A continuación colocó las figuras (4) dentro de los paneles (3) y las cosió a los flecos internos de cada marco. Los paneles (2) fueron colocados dentro de la red de 32 campos —4 filas de 8— según un programa preciso: las figuras que se encuentran en la misma fila guardan la misma orientación, la cual varía en un ritmo alternado de una fila a la otra: izquierda-derecha, derecha-izquierda, izquierda-derecha, derecha-izquierda, contando desde arriba. Terminado su trabajo, el artista cosió el borde figurativo (1) alrededor de la pieza.

El aspecto técnico tiene, para nosotros, relevancia particular. La mayoría de las técnicas textiles, en particular las que implican el uso del telar, imponen reglas de distribución y alternancia de colores, así como el diseño de formas. Éste no es el caso del bordado. Al usarlo, el artista queda completamente libre en cuanto a la ubicación, orientación, color y forma de las figuras, del mismo modo que si estuviese pintando. Es por ello válido suponer que toda elección suya fue consciente y deliberada, desprendiéndose de los significados que quiso otorgar a la obra. Dada la complejidad del diseño debiéramos incluso pensar en la existencia de un molde, de un proyecto previo realizado, por ejemplo, en bordado. Algunas piezas sin terminar, con esbozos de contornos en el estilo del manto de Gotenburgo, se encuentran en los depósitos del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia de Pueblo Libre.

La decoración del espacio obedece a unos rígidos principios de bipartición y cuatripartición: se subdivide en 32 campos y la distribución de figuras en el borde sugiere una subdivisión de la totalidad en 2 (2 x 16 campos) y en 4 (4 x 8). Llama la atención el hecho de que cada cuarta parte sea a su vez subdivisible en 2 (2 x 4 campos) y en 4 (4 x 1 campo) secciones, conservando siempre al cuadrado como unidad básica. La cuatripartición del espacio de la tela está insinuada por la distribución y las características de los personajes en el borde. Éstos forman una sola fila que circunda al manto de izquierda a derecha. A la hora de bordar las figuras en su circunferencia, el artista se cuidó de colocar un personaje sobre la extremidad de cada una de las franjas tejidas que conforman los 32 paneles del manto; sólo hay una excepción: se ha dejado un espacio vacío a ambas extremidades de la franja que

divide la pieza en dos sobre el eje vertical. La existencia del eje horizontal de la composición, que también divide el espacio de la tela en dos mitades iguales, se desprende de detalles iconográficos (véase *infra*).

El repertorio de personajes bordados es sorprendentemente complejo. Gracias al marcado realismo de la forma en que están tratados los detalles, éstos se reconocen sin dificultad incluso cuando unos rasgos antropo-, zoo- y fitomorfos se mezclan en sus cuerpos:

1. Plantas cultivadas:

- el maíz (*Zea mays*; B1 y F1, Fig. 2);
- el pallar de los gentiles (*Canavalia ensiformis*; D1 y E1, Fig. 3);²
- el maní (*Arachis hypogea*; G1, Fig. 4);³
- la jíquima (*Pachyrrhizus tuberosus*; H1 y G3, Fig. 6);⁴
- la yuca (*Manihot esculenta*; G2 y H4, Fig. 5);⁵ y
- todas las plantas arriba mencionadas colgadas en un troje; vemos, de izquierda a derecha (Fig. 7): 1. una vaina de maní (?); 2. un bulto de jíquima de color rojo; 3. una bolsa amarrada con una sogá; 4. una yuca de color marrón; 5. una diadema dorada; 6. una jíquima marrón; 7. una honda de color rojo; y 8. una yuca roja.

2. Animales:

- el halcón o cernícalo americano (*Falco sparverius peruvianis*; H2, Fig. 8);⁶
- el cóndor (*Vultur Gryphus*; A2, Fig. 9);⁷

- 2 Compárense ambas especies en Peters (1991: 296, Figs. 7.74 y 7.75). La identificación de la especie se desprende de la forma ovalada de la semilla, distinta de la del pallar (*Phaseolus lunatus*).
- 3 El maní tiene la particularidad conocida de que sus frutos terminan de formarse y maduran debajo del suelo, a unos 5-8 cm de profundidad (Camarena y Montalvo 1983). Observamos ambas características en el manto de Gotenburgo. A favor de esta identificación mencionaremos también que J.C. Tello (Tello y Mejía Xesspe 1979) encontró abundantes semillas de maní en Parasacas, depositadas como ofrenda dentro del fardo.
- 4 La costumbre de cultivarla se extinguió en tiempos coloniales, como ya lo había advertido Yacovleff (1933). Aún se cultiva en México y en algunas regiones de la ceja de selva tropical de América del Sur, incluyendo algunas provincias apartadas del Perú. La forma de la raíz es el rasgo principal que permite identificar la planta en la iconografía; es una forma similar a la de la betarraga, con un bulbo esférico en la parte superior de la raíz; difiere de ella por tener una protuberancia en la base del tallo, similar a la que caracteriza a la yuca. Véase también Montalvo (1983; 213-16); Purseglove (1974; 281-84); Schroeder (1967: 65-71); León (1964: 112). En el Perú, el Instituto Internacional de la Papa realiza cultivos experimentales en la provincia de San Ramón, departamento de San Martín (800 m.s.n.m.). El autor aprovecha esta oportunidad para agradecer al Dr. Carlos Arbízú por esta y otras informaciones.
- 5 La yuca es una de las plantas más fáciles de identificar gracias a la característica forma de tres raíces unidas, con una protuberancia en la base del tallo que tiene una serie de anillos. La yuca realista aparece en el manto entre las garras de un ave que picotea el tallo en lugar del tubérculo; parecería sacar larvas de sus brotes (B4, Fig. 10). Ocurre que la yuca contiene sustancias repelentes y dañinas para sus potenciales depredadores. Algunas especies tienen incluso un veneno, el ácido cianhídrico, potente inhibidor de la respiración celular que se elimina mediante el secado de la planta al sol o su inmersión en agua caliente (Montalvo 1983).
- 6 La identificación es de Paul (1979); véanse también Yacovleff (1932b) y Peters (1991).
- 7 El ejemplar macho es reconocible gracias a la cresta sobre la cabeza calva y el típico collarín (Peters 1991).

- la perdiz de altura, yutu o kiula (*Tinamotis pentlandii*; B4, Fig. 10);⁸
 - el zarcillo (*Larosterna inca*; D4), Fig. 11;⁹
 - el felino de las pampas (*Felis colo colo*; B1, al lado del maíz tierno, Fig. 2);¹⁰
 - el sapo (A3, Fig. 12);
 - los camarones (B2 y H3, Fig. 14);
 - los picaflores (C2 y G4, Fig. 15).
3. Seres antropomorfos:
- *oficiante* en postura de vuelo (D2, Fig. 16);
 - *guardián de la cosecha* (F2, Fig. 17);
 - *signo escalonado* antropomorfizado, en postura de siembra (C4, Fig. 18).

Llama la atención que tanto los hombres, como los animales y plantas, están representados en dos variantes de manera muy consecuente, algunos en forma realista y otros dotados de detalles que señalan su status sobrenatural. En el caso de las plantas cultivadas, los recursos utilizados para este fin son: la antropomorfización (salvo el maíz); la transformación de tallos y raíces en *diademas* iguales a las que adornan la frente de los seres humanos en trajes ceremoniales; las cabezas con rasgos felínicos. Las aves en su variante sobrenatural están representadas siempre en vuelo, con las alas desplegadas y con ponchos dibujados sobre el torso (por ejemplo, el cóndor [F3] y el halcón [C1 y D3]). A menudo llevan en su plumaje el diseño de cabezas humanas (¿cabezas trofeo?) y su cuerpo combina rasgos característicos de varias especies, por lo cual la identificación se hace problemática (por ejemplo, el zarcillo A4 y E3, y el yutu A1, B2). De las tres figuras humanas, la única que no tiene rasgos sobrenaturales es la que está representada como un cazador de cabezas trofeo (F2, Fig. 17). La honda, la larga túnica y la posible piel de cuadrúpedo en la espalda sugieren que este personaje cumplía también el papel de guardián de las cosechas. Guamán Poma menciona y representa personajes similares como parianas, hombres vestidos con túnicas largas de mujer que cuidaban los sembríos con sus hondas.¹¹ Desde Julio C. Tello, varios autores han postulado la presencia de personajes similares en las iconografías paracas y nazca (Tello 1959; Carmichael 1992). El segundo de los seres humanos lleva el vestido ceremonial, que incluye el abanico y el tocado, y adopta la posición del vuelo. Para Paul (1990) se trataría de un chamán en trance extático, bajo el efecto de los alucinógenos, mientras que Dwyer y Dwyer (1975) recuerdan con razón que se trata de los atributos del difunto convertido en ancestro a través del rito funerario. El tercer perso-

8 El yutu es reconocible gracias a la cresta, una larga pluma colgante que adorna los ojos, y las patas. El ave está, además, representada picoteando el tallo de la yuca, por lo cual no cabe duda de que se trata de una especie terrestre (Fjedsaa y Krabbe 1993: pl. I, Fig. 15a, b; Koepcke 1964. La identificación del kiula nos fue sugerida por el ornitólogo Walter Wust.

9 Coincidimos con la identificación de Paul (1979); véase también Peters (1991).

10 Identificado por Paul (1979).

11 Guamán Poma (1936: fols. 1158, 1159), el calendario agrícola, mes de *omaraimi* (octubre), con la imagen del *pariana* en el campo donde el maíz está brotando; en los fols. 1137 y 1138 aparece espantando a los pericos y perdices del maízal maduro en el mes de pachapvci (marzo). En febrero le reemplaza una mujer con tambor, cuyo papel es espantar a los venados y zorrillos (fols. 1137 y 1136).

naje tiene un gran signo escalonado dibujado dentro de su cuerpo, y adopta la misma postura que los personajes sobrenaturales encargados de la siembra de las semillas de frejol en algunos textiles bordados paracas.

La iconografía de las plantas y los ciclos agrícolas

Todas las plantas que tienen formas fantásticas, antropomorfizadas, están representadas en dos estadios del crecimiento, el inicial y el anterior a la cosecha. El estadio está indicado por la presencia/ausencia del brote o de la flor (el pallar, la jíquima); por el engrosamiento de las raíces y el color de las hojas (la yuca); y por la formación del choclo y el color (el maíz). Solamente el maní escapa a este patrón, lo cual es comprensible. Esta planta es de floración continua, por lo cual sus frutos suelen encontrarse en varios estadios: unos sobremaduros, otros maduros, otros en plena formación, y por último unos recién en floración. La regla que acabamos de observar tiene una sola explicación posible: la intención de los artistas fue ordenar la secuencia de imágenes según el ritmo de las estaciones y de los trabajos agrícolas. En efecto, las plantas antropomorfizadas están presentes en tres de las cuatro partes en las que se divide el espacio del manto. En los paneles A-D, 1-2 (Figs. 2, 3) aparecen las plantas que germinan y crecen: el maíz (A1) y el pallar (A4). En cambio, en la otra unidad de ocho paneles E-H, 1, 2, se agrupan las plantas en proceso de maduración: el pallar (E1, Fig. 3), el maíz (F1), el maní (G1), la jíquima (H1) y la yuca joven (G2). En este mismo campo está representado un personaje con una honda y una piel (¿de zorro?) en la cabeza, cuyo aspecto corresponde bien a la figura andina del guardián de la cosecha (F2). En la tercera parte, compuesta por los paneles E-H, 3, 4, la jíquima (G3) y la yuca (H4), ambas maduras, están acompañadas por una representación del troje (E4, Fig. 7): varias plantas cosechadas cuelgan sobre un palo, al lado de los atributos de dos personajes humanos que antes aparecieron asociados a las imágenes de las plantas en proceso de maduración, "como si cuidaran de ellas" (personajes en D2 y F2); nos referimos a una diadema, una bolsa y una honda. Nos parece que en este caso, la intención de representar la cosecha es totalmente transparente. Como ya se mencionó, en el cuarto grupo de paneles, las plantas antropomorfizadas están ausentes (A-D, 3, 4). Sin embargo, sí aparecen como atributos de animales. En un caso, una yuca grande y madura es picoteada por un ave (B4). Se trata, al parecer, del yutu, la gran perdiz andina (Tello 1959; Urton 1981a, b). La yuca evidentemente ya ha sido cosechada, pues el ave coge los tubérculos con sus patas.

Llegamos así a la conclusión de que el eje longitudinal del manto de Gotenburgo constituye un límite simbólico entre dos espacio-tiempos: el del crecimiento y la maduración de las plantas (A-H, 1, 2), y el de la cosecha y descanso de la tierra (A-H, 3, 4). A su vez, el eje vertical separa el tiempo de la germinación (A-D, 1, 2) del tiempo de maduración (E-H, 1, 2), y el tiempo de la cosecha (E-H, 3, 4) del de descanso de la tierra, así como de la preparación de los campos y los canales de riego para un nuevo año agrícola (A-D, 3, 4). El orden secuencial de la lectura sigue la dirección de izquierda a derecha en la mitad que representa el crecimiento, pero se invierte en la mitad correspondiente a la cosecha y el descanso: de derecha a izquierda. En este ordenamiento se refleja muy bien las particularidades de los ciclos

de crecimiento de cada una de las especies cultivadas presentes en la decoración del manto.

El ciclo de crecimiento de la yuca (*Manihot esculenta*, fam. *Euphorbiaceae*) es sumamente complejo y consta de seis fases estructuradas en dos ciclos. La raíz adquiere su grosor óptimo a los nueve meses y está lista para cosecharse al mes siguiente (Montalvo 1983). El momento de la cosecha es fácilmente perceptible para el agricultor, debido a que el engrosamiento de las raíces es visible en el exterior por las grietas que se forman en el suelo, alrededor del cuello de la planta.

Desgraciadamente, aún no contamos con datos sobre el ciclo vegetativo de la jíquima en la costa. Los campesinos de la provincia de San Ramón (departamento de San Martín), en la selva alta, aún la cultivan a 800 m de altura. Allí, en un clima caluroso, hay que esperar seis o siete meses para la cosecha. La época habitual de la siembra es en noviembre (el inicio de la temporada de lluvias) y la cosecha procede en junio o julio. En los climas más fríos de la sierra, de algún modo comparables con las condiciones de Pisco y Paracas, este ciclo se prolonga hasta ocho o diez meses. Coincidiría por ende con el de la yuca. En efecto, las personificaciones de la yuca y de la jíquima, listas para ser cosechadas, comparten los mismos espacios en ambos mantos. Cabe mencionar que la especie cultivada en San Ramón, en donde se la conoce con el nombre de *ashipa* (derivado de la voz quechua *ajipa* o *ahipa*, con la cual se denomina a la jíquima en el departamento de Junín), no soportó bien las condiciones climáticas de Lima. Las plantas germinaron pero o no llegaron a florecer, o perdieron sus semillas rápidamente. Es probable que las variedades cultivadas en la costa en la antigüedad, hayan sido frutos escogidos y adaptados de esta especie originaria de un clima tropical (véase la nota 4).

La iconografía no permite precisar a qué variedad corresponde el maíz (*Zea mays*) representado en los paneles B1 y F1. Tomando en cuenta las características climáticas, los hallazgos de choclos en los fardos de Paracas (Tello y Mejía Xesspe 1979: 472) y la dependencia del riego artificial podemos, por ende, únicamente estimar que el ciclo de crecimiento y maduración tomaba no menos de seis meses, siendo la siembra entre fines de noviembre y diciembre. La cosecha de choclos tiernos posiblemente tenía lugar entre marzo y abril. La otra planta es el maní (*Arachis hypogea*), probablemente representado en el panel G1; Camarena y Montalvo 1983; Vargas y Montalvo 1967; Taboada Barreto 1988).¹² La duración del ciclo vegetativo del maní varía, según la variedad, entre 120 días (las precoces) y 160 días (las tardías). En esta última, la planta germina en 5 días, y entre los 18 y 25 comienza a florecer; este proceso dura aproximadamente de 30 a 40 días, y la maduración entre 50 y 55 días. De este modo, los frutos del maní están maduros, listos para la cosecha, después de entre cuatro y cinco meses y medio, dependiendo de la variedad. En la costa actualmente se le puede sembrar en cualquier época del año, pero los agricultores prefieren ciertos periodos. En Lima e Ica, la siembra se efectúa entre octubre y diciembre. De este modo, la cosecha principal comienza a partir de marzo y se prolonga hasta mayo.

12 Agradecemos al Ing. Ulises, del Programa de Leguminosas de la Universidad Nacional Agraria La Molina, por éstas y otras informaciones sobre el maní.

La distribución de las imágenes de la jíquima, la yuca, el maíz y el maní en el manto de Gotenburgo, coincide con la secuencia de sus ciclos vegetativos y revela que se usó al tiempo como criterio de ordenamiento de los motivos en la composición del manto (la orientación de la tela sigue la publicación de Paul 1979):

Paneles A-D, 1, 2:	Paneles E-H, 1, 2:
noviembre-enero	febrero-abril
Paneles A-D, 3, 4:	Paneles E-H, 3, 4:
agosto-octubre	mayo-julio

El eje longitudinal que divide el espacio de la tela en dos partes, pareciera haber tenido el valor simbólico de línea divisoria entre la temporada seca y la húmeda.

Aves y constelaciones

En el manto de Gotenburgo, las imágenes de las plantas realistas y míticas están acompañadas sistemáticamente por otras que representan animales. El tipo de asociación entre ellas no se desprende de la relación natural que une a los depredadores con su fuente de alimento. Habría que pensar, más bien, en los lazos simbólicos que se estaban tejiendo entre los seres vivos, cuyos ciclos y espacios de existencia se superponen. Estos parentescos, que los mitos suelen enfatizar, tienen para nosotros un sabor a una metáfora rebuscada, pero en realidad se trata de un cúmulo de saber básico para cualquier agricultor. Los ritmos estacionales y climáticos, los ciclos vitales de plantas y animales, los movimientos cíclicos de los cuerpos celestes, conforman en toda cultura unos indicadores con los cuales construir calendarios agrícolas, y con los cuales determinar el momento de ritos y fiestas. En la iconografía del manto encontramos numerosos indicios de que las figuras de animales fueron escogidas con este criterio. El caso más claro lo constituye el sapo con la planta de ají que brota desde dentro de su cuerpo. En el manto de Brooklyn, este mismo animal aparece en una asociación aún más sorprendente (Nos. 26 y 50, Fig. 13): el tallo del ají, a manera de sogá, une al batracio con un imponente camélido fantástico, portador de plantas; unos símbolos abstractos están diseminados por el cuerpo del animal. La imagen de la llama que genera toda clase de plantas cultivadas dentro de su cuerpo, y que es precedida por un sapo "Proveedor de Ajíes", recupera todo su sentido en el contexto mítico andino recogido, entre otros, por Francisco de Ávila (Taylor, ed., 1987: 15-21). El texto describe a la más importante de las criaturas míticas que la imaginación de los yauyos colocase en el cielo, en un lugar de la Vía Láctea cercano a la Cruz del Sur, donde una amplia mancha negra se dibuja sobre el fondo estrellado. Este pasaje atribuye a la llama el poder de controlar la circulación de las aguas, la fertilidad y el bienestar.¹³ El mismo animal mítico

13 "Vamos a contar como una constelación llamada Yacana baja del cielo para beber agua; hablaremos también de las otras constelaciones indicando el nombre de cada una de ellas. La que llamamos Yacana, el *camac* de las llamas, camina por medio del cielo. Nosotros los hombres la vemos

fue mencionado por Polo de Ondegardo (1916a) y Cobo (1956a, II: 159-60 [1653: Lib. II, Cap. VI]). Su recuerdo perdura hasta hoy en las tradiciones populares. Los campesinos se la imaginan de pie y protegiendo con las patas traseras a su cría del ataque del vecino *Atog*, el astuto y voraz zorro (Ortiz 1980; para las zonas alrededor del Cuzco véase Urton 1981a, b; Silverman 1994).

Delante de la llama, a ambos lados de la *Cruz del Sur*, los campesinos quechua-hablantes ubican a otras dos constelaciones negras de indudable origen prehispánico: la perdiz *Yutu* y el sapo *Han'patu* (Urton 1981b: 109, 110, Fig. 33). En los pueblos vecinos al Cuzco se cree, al igual que en otras partes de los Andes, que la Vía Láctea la forman en el firmamento dos ríos que recorren los dos mundos del más allá: el *Hanan Pacha* y el *Hurin* o *Ukhu Pacha*. Los dos ríos (*Mayu*) se unen en las inmediaciones de la *Cruz del Sur*. Ambos interconectan el océano con los *puquios* (manantiales), las *cochas* (lagunas de altura) y las nubes. El río de abajo se comunica con los *puquios* por los ductos subterráneos, el de arriba con las nubes. De este modo, el bienestar de los mortales que viven en el mundo intermedio, el *Kay Pacha*, depende íntegramente de este gran sistema cósmico de circulación de las aguas (Sherbondy 1982a, 1986, 1987). En este sistema, la Llama Cósmica de los mitos arriba mencionados tiene el papel primordial. En sus recorridos por el río de arriba, la Llama une al cielo con el océano y regula la cantidad de lluvia y el momento de su arribo (Zuidema y Urton 1976). Su mancha negra aparece lentamente en el firmamento en todo su esplendor en la temporada de lluvias, entre febrero y marzo. Después de las precipitaciones su imagen se dibuja con gran nitidez en la atmósfera pura y transparente de la sierra. En la primavera, durante los trabajos preparativos en los campos y la limpieza de acequias, los agricultores andinos esperan ansiosamente el retorno de la llama, anunciado por la salida heliaca de Alfa y Beta Centauri. Estas dos estrellas brillantes, que conforman los ojos de la Llama cósmica (*Llamacñawin*) en la imaginación popular, aparecen muy temprano por la mañana a comienzos de noviembre, justo antes de la salida del sol. A partir de este momento el cuerpo del animal mítico se dejará ver cada vez más, y por más tiempo, durante toda la estación húmeda para volver a ocultarse muy paulatinamente a partir de abril. Los agricultores viejos, los sabios de las aldeas, se guían, entre otros, por la nitidez de la imagen de las constelaciones blancas, brillantes como los dos

cuando llega toda negra. Se dice que la Yacana anda en el medio de un río. Es de veras muy grande. Viene por el cielo poniéndose cada vez más negra. Tiene dos ojos y un cuello muy largo... Se dice que la Yacana solía beber el agua de cualquier manantial y, si un hombre en su suerte tenía ventura, caía encima de él. Mientras, con su enorme cantidad de lana, aplastaba al hombre, otros hombres arrancaban su lana. Este fenómeno acontecía de noche. Al amanecer del día siguiente veían la lana que habían arrancado. Esta lana era azul, blanca, negra, parda, había toda clase de lana mezclada. Si no tenía llamas, el hombre afortunado compraba unas luego y adoraba esta lana de Yacana en el mismo lugar donde la habían visto y arrancado. Compraba una llama hembra y macho. Solo a partir de estas dos, sus llamas llegaban a ser casi dos o tres mil. En los tiempos antiguos, esto aconteció a muchísimos hombres de todas estas provincias. A media noche, sin que nadie lo sepa, esta Yacana bebe toda el agua del mar. De no hacerlo, inmediatamente el mar inundaría nuestro mundo entero. Sabemos que dan el nombre de *Yutu* [Perdiz] a una pequeña mancha negra que precede a Yacana. Según la tradición, la Yacana tiene un hijo. Cuando este mama, la Yacana se despierta" (Taylor, ed., 1987: 425-29 [Ávila: Cap. 29.1-21]).

Llamacñawin, y las negras como la Llama misma con su cría. La nitidez o su contorno borroso dependen del grado de concentración de la humedad en el ambiente, y por lo tanto de la cercanía de las lluvias.

El *Hanp'atu* o sapo mítico, otra mancha negra en la Vía Láctea, cumple un papel similar en el pronóstico del futuro inmediato. Como se sabe, los batracios reaccionan con suma precisión ante cualquier alteración de la humedad ambiental de la que depende su supervivencia. La nitidez y la profundidad de su color constituyen uno de los principales augurios para el nuevo año agrícola.¹⁴ Al igual que sus pares en el *Kay Pacha*, el sapo celeste sale de su escondite y reaparece en la tierra presintiendo que las lluvias nuevamente llenarán el cauce de los ríos. El comportamiento cíclico anual del sapo, que hiberna durante la estación seca (entre mayo y agosto), es relacionado por los campesinos quechua- y aimara-hablantes de diversas regiones del Perú con el despertar de las fuerzas vitales de la tierra.¹⁵

Tres otras constelaciones de la Vía Láctea, mencionadas por los informantes de Ávila, están igualmente presentes en la decoración del manto: la perdiz de altura (yutu), el cóndor y el halcón.¹⁶

El comportamiento de los animales y el ciclo de las estaciones

Todos los agricultores tradicionales, los andinos inclusive, suelen secundar las observaciones astronómicas con el seguimiento del comportamiento de los animales. Hay varios indicios de que las especies animales convertidas en seres sobrenaturales fueron escogidas con este criterio. Este es, por ejemplo, el caso de la pareja de camarones. El animal del panel H3 (Fig. 14) está representado de manera completamente realista. En cambio, su pareja del panel B2 (Fig. 14) está antropomorfizada. Los animales representados indudablemente pertenecen a una de las especies del camarón de río, quizás a la especie *Gryphiops caementarius* (vulgarmente: *camarón chirire*), actualmente muy difundida en los ríos de la costa sur. El dimorfismo sexual de esta especie se expresa justamente en el tamaño y en las proporciones de las tenazas, siendo el macho más grande (Hernández 1960). Debido a sus particulares costumbres reproductivas, la proporción numérica por sexo varía según el ritmo estacional, en particular en el curso bajo del río, y es perceptible a simple

14 Véase *infra* la nota 19.

15 En Anta, cerca al Cuzco, se les llama *pachacuti* (los que cambian el tiempo moviendo la tierra) o *Pachauawa* (hijos de la tierra). La intensidad de su graznido es analizada para predecir el tiempo de la llegada y la abundancia de las lluvias. Es un buen augurio cuando su canto no cesa ni de noche ni de día en septiembre y octubre. Cuando hay sequía a orillas del lago Titicaca, se inflinge suplicios a los sapos, atándolos y exponiéndolos al sol ardiente en la cima de los cerros, cerca de los Apus, ancestros y protectores de la región. Se cree que su canto desesperado cambiará la mala suerte de la comunidad y atraerá las lluvias (Tschopik 1946: 567). Este papel mítico tan particular se refleja también en la sorprendente invocación que los campesinos del sur de los Andes centrales hacen a la *Pachamama Santa María Sapo* (Mariscotti-Görlitz 1978; Hocquenghem y Aguilar 1985 en Hocquenghem 1986: 198).

16 Taylor, ed. (1987: 429): "...dan el nombre de Yutu a una pequeña mancha negra que precede a la Yacana... También hay tres estrellas que andan en la línea recta. A éstas les dan el nombre de Cóndor; de la misma manera, llaman a otras constelaciones Suyuntuy [Gallinazo] y Huaman [Halcón]"

vista. Aunque el camarón se reproduce durante todo el año, su punto más alto cae entre enero y marzo. En la temporada del estiaje —a partir de abril, cuando el caudal decrece cada vez más—, parte de la población de camarones —predominando las hembras y los individuos jóvenes— migra río arriba, alcanzando su punto más alto en agosto. La intensidad y la distancia de la migración decrecen entre septiembre y diciembre; su límite superior retrocede 50 km río abajo en comparación con el mes de agosto. Las hembras quedan preñadas durante este desplazamiento río arriba y regresan cargadas de huevos al estuario —donde se sitúa la principal zona de eclosión— en la época de la creciente. La mayoría de los camarones nace en las aguas salobres del estuario y migra hacia el río pasadas las primeras semanas de vida. Numerosos individuos adultos (esto es, mayores de un año) regresan al estuario con las hembras. Las migraciones dispersan a los camarones. Es sólo en la parte baja que se forman grupos muy compactos y numerosos. Aquí también es donde se concentran los individuos más viejos y de mayor tamaño, y donde se puede percibir (entre agosto y noviembre) un incremento relativo en el número de machos; éstos predominan claramente sobre las hembras en el sector del río situado a 2 y 3 km arriba de la desembocadura. La situación descrita es bien conocida por los pescadores tradicionales entre Cañete y Majes, los cuales al parecer no se dan cuenta de la migración de las hembras y explican este hecho de otra forma. Algunos piensan que el ritmo de las estaciones influye sobre el nacimiento de camarones de un sexo definido, otros creen que las aguas crecidas del verano arrastran a las hembras, menos fuertes y grandes que los machos (Hernández 1960). Es posible que los habitantes prehispánicos de Pisco y Paracas hayan hecho un razonamiento aparecido. De hecho, los dos camarones representados en el manto de Gotenburgo guardan orientaciones opuestas y se ubican en los segmentos que corresponderían tentativamente a los periodos de noviembre a enero (macho) y mayo a julio (hembra), en los cuales justamente se invierten las proporciones entre los sexos dentro de las poblaciones concentradas cerca del estuario. La figura del macho antropomorfizado y con la honda del guardián de las cosechas, está asociada con las imágenes del maíz tierno y del pallar en proceso de germinación. Las imágenes de la yuca y la jíquima maduras acompañan a la hembra.

Otro animal cuyo comportamiento se relaciona con el ciclo estacional es el cóndor, otrora visitante frecuente de la costa. El ave baja de las alturas buscando las presas fáciles de las crías del lobo marino. El periodo de alumbramiento de las hembras del lobo marino chusco (*Otaridea sp.*) corresponde a los meses de noviembre a marzo, iniciándose el del lobo fino en enero y terminando en abril.¹⁷

La iconografía y los códigos numéricos

La necesidad de representar en forma figurativa a las ideas religiosas y políticas (parentescos y jerarquías), así como las del saber agrícola, no explica todas las regularidades y constantes observadas en el programa decorativo del manto de Goten-

17 Walter Wust (ornitólogo, com. pers.). Aprovechamos la oportunidad para agradecerle ésta y otras contribuciones.

burgo. ¿Hay en él contenidos calendáricos de tipo numérico? Esta hipótesis nos parece justificada por el hecho de que la iconografía del manto indudablemente se organiza en base al ciclo anual de los trabajos agrícolas. Así lo demuestra la distribución de los motivos figurativos dentro de los 32 campos calados. Cada uno de los conjuntos de ocho imágenes parece relacionarse con una temporada precisa del año:

Mitad de arriba

Arriba

Tiempo: mayo-julio		Tiempo: febrero-abril	
E4 Troje	E3 Zarcillo fantástico B	E2 Zarcillo naturalista	E1 Pallar maduro
F4 Halcón fantástico	F3 Cóndor fantástico	F2 <i>Guardián de las cosechas</i>	F1 Maíz maduro
G4 Cinco picaflores	G3 Jíquima madura	G2 Yuca joven	G1 Maní
H4 Yuca madura	H3 Camarón hembra naturalista	H2 Halcón naturalista	H1 Jíquima En flor

Abajo

Mitad de abajo

Arriba

Tiempo: noviembre-enero		Tiempo: agosto-octubre	
D1 Pallar joven	D2 <i>Humano volador</i>	D3 Halcón fantástico	D4 Zarcillo naturalista
C1 Halcón fantástico	C2 Seis picaflores	C3 Zarcillo naturalista	C4 <i>Humano signo escalera</i>
B1 Maíz joven, felino	B2 Camarón macho fantástico	B3 Yutu fantástico B	B4 Yutu naturalista
A1 Yutu fantástico A	A2 Cóndor naturalista	A3 Sapo fantástico	A4 Zarcillo fantástico A

Abajo

Esto refuerza la sospecha de que las constantes numéricas podrían tener significados calendáricos. El borde del manto está decorado con un número impar de 97 figuras en las cuales se repiten 4 personajes, con pequeñas variantes:

(a) Un oficante humano en postura de vuelo, con una diadema que puede ser azul (a1), dorada (a2) o roja (a3), que sostiene eventualmente una jíquima de color rojo (a') o blanca (a'').

(b) Un cóndor realista o fantástico, con piernas humanas que le crecen de la espalda hacia arriba (b').

(c) Un halcón realista o fantástico, con piernas humanas que le crecen de la espalda hacia arriba (c').

(d) Un felino realista echado decúbito dorsal, con las patas hacia arriba.

Los cuatro personajes se alternan 24 veces alrededor del borde en el mismo orden a-b-c-d, es decir oficiante humano-cóndor-halcón-felino, salvo al principio (en la esquina del panel A4), donde el tejedor había agregado otra figura de halcón, colocándola en un lugar atípico entre el *hombre-volador* y el cóndor; por ello, en esta esquina, la secuencia adopta la modalidad a''3-c-b-c-d (Fig. 21). Creemos que el comienzo y el final de la secuencia se encuentra justo en la esquina mencionada, dadas las características particulares del personaje humano que la adorna (indicado con la sigla a''3). Es el único hombre representado en postura de vuelo cuya diadema es roja. La jíquima blanca que sostiene es asimismo única. El personaje fue bordado exactamente en la esquina del manto. Ahora bien, el examen técnico revela que poco fue dejado al azar por la(s) persona(s) que tejieron y bordaron el manto. Ella(s) escogió(escogieron) una estructura compositiva de 4 veces 8 paneles, la única que crea 24 puntos de intersección de coordenadas en el borde: 20 puntos de proyección de líneas divisorias entre los paneles más 4 esquinas. También hicieron coincidir 24 grupos de 4 figuras con los 24 puntos de intersección mencionados, pero no lo hicieron de manera simple. Lo más sencillo habría sido bordar un personaje humano (a) en cada esquina y en cada intersección, y a continuación repetir los siguientes (b, c, d). El autor de los bordados prefirió otro camino. Sin alterar la secuencia, pero modificando ligeramente el largo de cada figura a medida que fuera necesario, logró colocar 11 felinos en 10 intersecciones y 1 esquina. Asimismo colocó 11 figuras humanas en 8 intersecciones y en las 3 esquinas restantes. Las intersecciones correspondientes a la proyección del eje transversal de simetría sobre el borde del manto se dejaron libres. Sin embargo, el artista también se preocupó por ellas, haciendo que el halcón (c) y el felino (d) flanquearan la intersección de arriba, mientras que el cóndor (b) y el humano (a) lo hacían con la de abajo. Los felinos se distribuyeron en las intersecciones de un borde largo, en tanto que las figuras humanas lo fueron en las intersecciones del otro borde largo.

Estos últimos detalles muestran que las alteraciones en las dimensiones y el ritmo —verbigracia, la introducción de una figura suplementaria del halcón— no son casuales y tampoco se desprenden de la falta de aptitud por parte del tejedor. Todo lo contrario, reflejan un programa preconcebido, complejo y coherente. Otro conjunto de detalles refuerza aún más esta impresión. Como se mencionase arriba, los personajes humanos en actitud de vuelo pueden lucir diademas azules, doradas y, en un caso, roja. Las dos primeras se alternan en algunos segmentos del borde, en otros no (Fig. 21). Analizando la distribución de las diademas llegamos a la conclusión de que el artista manejó la pareja de figuras humanas como unidad conceptual, la primera de ellas con la diadema de color azul (a1), la otra con la dorada (a2), y a partir de ella armó una secuencia de doce grupos. En nueve de ellos mantuvo inalterado el patrón a1-a2, pero en otros tres lo reemplazó por a3-a2 (diadema roja-diadema dorada), a2-a2 y a2-a1. A estas alteraciones voluntarias del orden establecido se suman otros tres detalles más. El ser humano en actitud de vuelo bordado en la esquina del panel H4 (a1', Fig. 16) sostiene una jíquima roja en su

(c) Un halcón realista o fantástico, con piernas humanas que le crecen de la espalda hacia arriba (c').

(d) Un felino realista echado decúbito dorsal, con las patas hacia arriba.

Los cuatro personajes se alternan 24 veces alrededor del borde en el mismo orden a-b-c-d, es decir oficiante humano-cóndor-halcón-felino, salvo al principio (en la esquina del panel A4), donde el tejedor había agregado otra figura de halcón, colocándola en un lugar atípico entre el *hombre-volador* y el cóndor; por ello, en esta esquina, la secuencia adopta la modalidad a''3-c-b-c-d (Fig. 21). Creemos que el comienzo y el final de la secuencia se encuentra justo en la esquina mencionada, dadas las características particulares del personaje humano que la adorna (indicado con la sigla a''3). Es el único hombre representado en postura de vuelo cuya diadema es roja. La jíquima blanca que sostiene es asimismo única. El personaje fue bordado exactamente en la esquina del manto. Ahora bien, el examen técnico revela que poco fue dejado al azar por la(s) persona(s) que tejieron y bordaron el manto. Ella(s) escogió(escogieron) una estructura compositiva de 4 veces 8 paneles, la única que crea 24 puntos de intersección de coordenadas en el borde: 20 puntos de proyección de líneas divisorias entre los paneles más 4 esquinas. También hicieron coincidir 24 grupos de 4 figuras con los 24 puntos de intersección mencionados, pero no lo hicieron de manera simple. Lo más sencillo habría sido bordar un personaje humano (a) en cada esquina y en cada intersección, y a continuación repetir los siguientes (b, c, d). El autor de los bordados prefirió otro camino. Sin alterar la secuencia, pero modificando ligeramente el largo de cada figura a medida que fuera necesario, logró colocar 11 felinos en 10 intersecciones y 1 esquina. Asimismo colocó 11 figuras humanas en 8 intersecciones y en las 3 esquinas restantes. Las intersecciones correspondientes a la proyección del eje transversal de simetría sobre el borde del manto se dejaron libres. Sin embargo, el artista también se preocupó por ellas, haciendo que el halcón (c) y el felino (d) flanquearan la intersección de arriba, mientras que el cóndor (b) y el humano (a) lo hacían con la de abajo. Los felinos se distribuyeron en las intersecciones de un borde largo, en tanto que las figuras humanas lo fueron en las intersecciones del otro borde largo.

Estos últimos detalles muestran que las alteraciones en las dimensiones y el ritmo —verbigracia, la introducción de una figura suplementaria del halcón— no son casuales y tampoco se desprenden de la falta de aptitud por parte del tejedor. Todo lo contrario, reflejan un programa preconcebido, complejo y coherente. Otro conjunto de detalles refuerza aún más esta impresión. Como se mencionase arriba, los personajes humanos en actitud de vuelo pueden lucir diademas azules, doradas y, en un caso, roja. Las dos primeras se alternan en algunos segmentos del borde, en otros no (Fig. 21). Analizando la distribución de las diademas llegamos a la conclusión de que el artista manejó la pareja de figuras humanas como unidad conceptual, la primera de ellas con la diadema de color azul (a1), la otra con la dorada (a2), y a partir de ella armó una secuencia de doce grupos. En nueve de ellos mantuvo inalterado el patrón a1-a2, pero en otros tres lo reemplazó por a3-a2 (diadema roja-diadema dorada), a2-a2 y a2-a1. A estas alteraciones voluntarias del orden establecido se suman otros tres detalles más. El ser humano en actitud de vuelo bordado en la esquina del panel H4 (a1', Fig. 16) sostiene una jíquima roja en su

mano. Por alguna razón el cóndor y el halcón bordados a la altura de los paneles H2 y H3 recibieron un par de piernas humanas cada uno, cosidas a su espalda (b' y c', Fig. 20).

¿Cuál pudo ser la razón de estas alteraciones? No cabe duda de que el color de la diadema tuvo un significado muy concreto para los artistas paracas. Los tres colores que tienen se repiten en la decoración de los paneles, en tres contextos figurativos sumamente distintos. La diadema azul adorna la frente del *hombre-volador* en el panel D2 (Fig. 16); esta parte del manto evoca la siembra y el crecimiento de las plantas (noviembre-enero). La diadema dorada está colgada en el troje (panel E4, Fig. 7), al lado de las plantas cosechadas (segmento mayo-julio). La diadema roja está encima de la cabeza del *ser antropomorfo-signo escalonado* (panel C4, Fig. 18), el cual parece sembrar o remover la tierra, sirviéndose para este fin de otra diadema, esta vez azul (segmento agosto-octubre). Estos contextos figurativos sugieren la siguiente lógica de las asociaciones simbólicas:

- diadema azul = siembra, estación húmeda
- diadema dorada = cosecha, estación seca
- diadema roja = barbecho, transición.¹⁸

Las piernas humanas en la espalda de las dos aves se relacionan con un tema iconográfico muy popular en Paracas y en Nazca: el de la transformación de un ser humano en ave. La ornitomorfización y el vuelo probablemente son formas de concebir el viaje del difunto al más allá, siguiendo la ruta recorrida por los chamanes durante sus trances extáticos (Paul 1990; Peters 1991).

Llegamos de este modo a la conclusión de que todos los signos utilizados en la decoración del borde estaban cargados de significado, y que su ordenamiento en doce grupos probablemente obedecía a un complejo código. En este contexto, la hipótesis de un calendario se hace sumamente verosímil y digna de examinar. Supongamos que es correcta y que los doce grupos de signos corresponden a los doce meses del año. En efecto, los sistemas prehispánicos de contabilidad del tiempo conservados en las fuentes se basan en una subdivisión en doce meses (Zuidema 1977b, 1982a, 1982b; Ziolkowski 1989a, 1989b; Ziolkowski y Sadowski 1992: 65-100). En uno de estos sistemas, la unidad mínima (la semana) tiene una duración de ocho días, en el otro de diez y es subdivisible en dos.¹⁹ Este último sistema está difundido

18 Los informantes cuzqueños de Gary Urton (1981a: 89, 90) hicieron asociaciones similares entre los colores y el tiempo. Ellos asociaron el color rojo con el arco iris femenino y el azul con el arco iris masculino, tratándose en ambos casos de indicadores meteorológicos del tiempo. Por otro lado, los *halos* solares de la estación seca suelen clasificarse en dos categorías, celeste y amarillo; el informante no recordaba el color del tercer halo propio de la estación húmeda.

19 Betanzos (1987: 73-74 [1551: Cap. III]) menciona un calendario compuesto de doce meses de treinta días, con un inicio fijo del año; véase Bauer y Dearborn (1995: 62-64). Zuidema (1977b: 274) sintetiza el problema de la semana de ocho días de la siguiente manera: "La semana de 8 días es descrita desde Ecuador ... hasta Bolivia..., en antiguas fuentes que se refieren a costumbres locales. Los incas usaban esta semana especialmente en relación con la costumbre del rey de cambiar de esposa cada 8 días; las esposas que formaban parte de esta rotación le servían a él con su séquito, el cual era llevado a Cuzco desde su lugar de origen. ... Después de un año (pero, como veremos, éste no era un año solar) el inca regresaba a la primera esposa. Esta semana de 8 días también era usada en ciclos relacionados con el mercado... y en el servicio cíclico que los sacerdotes prestaban en el Templo del Sol de Cuzco. ... Finalmente, las semanas de 8 días eran importan-

en la costa central. Los mitos de Huarochirí utilizan el número simbólico de 5 días, del mismo modo que los cuentos europeos al número 7, que se deriva de la semana mesopotámica de 7 días.²⁰ En el sistema de Huarochirí, el mes promedio probablemente tenía 30 días y se componía de 3 semanas, es decir 6 unidades de 5 días. En cualquier sistema calendárico es necesario fijar el inicio de cada mes frente a fenómenos astronómicos fácilmente observables, y por supuesto cíclicos. Generalmente se recurre a observaciones múltiples que involucran al sol y/o a la luna, y algunas estrellas. El hipotético calendario de Paracas no pudo ser una excepción. Al querer perennizar el sistema gráficamente, el artista de esa época tuvo que recurrir a símbolos difundidos y lo suficientemente precisos en su significado como para codificar dos clases de contenidos. Se requería de un grupo de signos para denotar las unidades repetidas (semanas o sus subdivisiones), y otro para las variables-indicadores del inicio del mes. Estas últimas debían tener una relación simbólica con los fenómenos astronómicos a partir de los cuales se fijaba el inicio del mes (véase el Apéndice).

tes probablemente en términos de 'meses' rituales de 24 días, que marcaban la celebración de las más importantes festividades incas, especialmente el raymi Capac Inti, la festividad del solsticio de diciembre...". Sobre la duración de la semana, véase también Rostworowski (1981).

- 20 "En aquella época, los hombres resucitaban sólo *cinco días* después de morir y los cultivos también maduraban sólo *cinco días* después de haber sido sembrados" (Taylor, ed., 1987: 47 [caps. 1.6-7]); "Dentro de *cinco días* el mar va a desbordar; entonces el mundo entero se va a acabar... Vamos al cerro de Huillacoto; allí nos salvaremos. Lleva suficiente comida para *cinco días*. ...Después de *cinco días*, las aguas empezaron a bajar de nuevo y secarse" (Taylor, ed., 1987: 75 [caps. 3.6, 7.1]); "en los tiempos antiguos, murió el sol. La oscuridad duró *cinco días*. Entonces, las piedras se golpearon unas contra otras y los morteros, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente" (Taylor, ed., 1987: 81 [cap. 4.2-3]); "en aquella época *Pariacaca* nació de *cinco huevos* en el cerro de Condorcoto" (Taylor, ed., 1987: 85 [cap. 5.7]); "los *cinco Pariacaca* fueron a dar batalla a Huallallo Carhuincho. En Ocsapata se pusieron a arrojar sus rihuis. El tiempo se enfrió mucho y cayó una granizada mientras jugaban... *Cinco días* más tarde, conforme a su palabra, *Pariacaca* empezó a luchar contra Huallallo Carhuincho. He aquí este relato. Como *Pariacaca* y sus hermanos eran *cinco hombres*, cayeron en forma de lluvia en *cinco lugares* diferentes. Esta lluvia era amarilla y roja. Después, convertidos en relámpagos, se arrojaron también de *cinco lugares* diferentes" (Taylor, ed., 1987: 147 [cap. 8.10-12, 22-26]); "Chaupiñamca era hija de un hombre nombrado Tamtañamca, señor de Anchicocha, y mujer del hombre pobre Huatyacuri... esta mujer tenía *cinco hermanas*. La primera mujer, Chaupiñamca, siguiendo las instrucciones de *Pariacaca*, se fue a morar a Mama de Abajo... Chaupiñamca era una piedra de *cinco brazos*... Ahora vamos a hablar de las que llamamos las hermanas de Chaupiñamca. Se dice que Chaupiñamca era la mayor de todas. Después venía su hermana Llacsahuato. Después había nacido Mirahuato. Después la que se llamaba Urpayhuachac. No sabemos cómo se llamaba la otra [N.M. en quechua = "la otra se llamaba Lluncuhuachac"]. Según cuentan, en conjunto eran *cinco*" (Taylor, ed., 1987: 193 [cap. 10.5, 7, 8, 12, 25-31]); "Ahora volvamos a la pascua de Chaupiñamca. En su pascua, los que llamamos huacsas, preparando bolsas de coca, celebraban bailes que duraban *cinco días*. Algunos hombres, propietarios de llamas, bailaban llevando pieles de puma..." (Taylor, ed., 1987: 201 [cap. 10.41-43]). Véanse también otros contextos del uso del número cinco (Taylor, ed., 1987: 149, 151, 227). Llama la atención que a diferencia de Chaupiñamca, la mayor huaca femenina de la región de Canta tuviese tres hermanas (Taylor, ed., 1987: 233 [cap. 13.38-40]): "Ahora hablaremos de la huaca llamada Lluncuhuachac, la que decimos Sullcacha o Xullcapaya. Estas son cuatro hermanas. Esta huaca se encuentra por el lado de Canta". Sobre el término *sullca* (hija menor, cuarta) y el sistema de parentesco subyacente, véase Zuidema (1977b, 1982b, 1991: 45-50).

El código que rige la distribución de las figuras en el borde del manto de Gotenburgo tiene las propiedades arriba enumeradas. Los signos que representan a los personajes humanos voladores con diademas de distintos colores se prestan para cumplir el papel de símbolos del inicio de una unidad temporal: la diadema dorada evocaría el movimiento del sol, la azul la posición o forma de la luna, y la roja el momento de la salida o puesta heliaca de una estrella.²¹ Las tres figuras restantes, repetidas 24 o 25 (el halcón) veces cada una, parecen referirse al conteo de semanas, tres por cada mes, cada una de ellas con su propio símbolo.

Como se desprende de lo expuesto, el borde del manto de Gotenburgo representaría un calendario de doce meses de treinta días, más cinco días suplementarios agregados a finales del año. Hay otra hipótesis alternativa. Teniendo en cuenta que existen 24 signos *determinativos* en la decoración, el borde podría también representar una rueda bi-anual de correlación de calendarios, que suma en total 730 días y 73 semanas: 24 $1/3$ meses de 3 semanas de 10 días cada una. Las dos alternativas no son incompatibles. El manto seguramente no cumplía una función de ábaco y la alusión calendárica en la decoración del borde posiblemente tuvo un propósito más mágico que estrechamente utilitario. Los resultados que acabamos de presentar coinciden con la interpretación de los posibles contenidos numéricos del manto de Brooklyn hecha por Haerberli.²²

Las conclusiones a las que nos ha llevado el análisis del programa iconográfico del manto de Gotenburgo son en cierta medida sorprendentes, dada la estrecha similitud entre las pautas que guiaron a los encargados de su confección, y varios de los principios centrales de la cosmovisión imperial cuzqueña. En ambos casos, la superposición de la bi-estacionalidad sobre la subdivisión también bipartita del espacio genera una percepción del universo animado compuesto de cuatro partes. Las oposiciones arriba/abajo, tiempo de lluvias y de crecimiento versus tiempo de

21 Los términos aluden al primer o último momento del año en el cual una estrella o una constelación aparecen momentos antes de la salida del sol, o momentos después de su puesta.

22 "El textil tiene 30 figuras sobre el lado A, 12 figuras sobre el lado B y una de menor tamaño sobre el extremo derecho, 35 figuras sobre el lado C y 13 figuras sobre el D, con dos figuras de menor tamaño sobre el lado derecho.

"Los lados A, B, C y D pueden usarse como un calendario de dos maneras. En un caso, las 30 figuras del lado A corresponden a 30 días de un mes. Las 11 figuras de tamaño normal del lado B cuentan como 11 meses, y la pequeña figura de la mariposa es un indicador mnemónico para el lado C. Este lado, con 35 figuras, cuenta como un mes con 5 días extras. De este modo se llega a un año con 365 días compuestos de 12 meses de 30 días, y 5 días adicionales. En el caso alternativo, el conteo de figuras que representan días sobre el lado A va en círculo. Se comienza con la figura 2 y se cuenta hasta la figura 31, volviéndose hasta la figura 2. En tal caso la figura 31 está contada una vez y las restantes dos, lo que da como resultado 59 días o un doble mes sinódico. Las 12 figuras del lado B se cuentan como 12 meses lunares sinódicos. El duodécimo mes es la figura pequeña, la cual es al mismo tiempo el indicador mnemónico para el lado D, con 11 figuras de tamaño normal. Éstas representan 11 días que deben sumarse para obtener el año de 365 días, según la fórmula:

$$(59 \times 6) + 11 = 365$$

Las figuras pequeñas sobre el lado D son indicadores mnemónicos para 11 días. Los cuatro lados con 90 figuras sobre el borde podrían aludir al periodo de 3 meses y al ciclo de $4 \times 90 = 360$ días" (Haerberli 1995: 139; traducción nuestra).

cosecha y barbecho, rigen la composición del manto. En la decoración asimismo encontramos varias figuras mitológicas que el imaginario cuzqueño identificaba (y aún identifica) como constelaciones luminosas y manchas negras en la Vía Láctea. La precisión de las correlaciones entre los posibles indicadores biológicos y astronómicos del tiempo, representados en la parte central del manto, y la secuencia de 365 días subdividida en 36 semanas y media, sugiere que los cálculos calendáricos se fundaron en observaciones cruzadas del sol, la luna y algunas constelaciones. El código utilizado en el borde guarda asimismo cierta similitud con el sistema clasificatorio de los ceques ordenados en grupos de tres: *collana*, *payan* y *cayao*. Si estamos en lo cierto, los sistemas para calcular y subdividir el tiempo —desafortunadamente descritos en forma imprecisa por los cronistas españoles— se habrían inspirado en los calendarios concebidos en la costa sur, aproximadamente quince siglos antes de que el Inca Pachacútec tomase el poder.

Apéndice

El movimiento de la luna presenta tres clases de intervalos referenciales con los cuales calcular la duración de un mes: 1. el *mes sinódico*, 2. el *mes sideral* y 3. el *mes dracónico*. El primero, de uso más amplio en la antigüedad, en comparación con los demás, es el intervalo que media entre las configuraciones sucesivas de la luna frente al sol; es muy fácil de observar y calcular, puesto que está indicado por la secuencia completa de las fases lunares. Su duración es asimismo la más cercana al mes solar: 29.53059 días. Para fijar la duración del *mes sideral* es menester observar el movimiento cíclico de la luna en el firmamento, y escoger para ello un cuerpo celeste de referencia, cuya trayectoria está a su vez ligada a los hitos fijados en el horizonte; la observación precisa del movimiento de la luna es complicado, tanto desde el punto de vista técnico como conceptual; el *mes sideral* dura 27.32166 días. El cálculo del *mes dracónico*, de 27.21222 días, presenta aún mayores dificultades. Este último concepto se refiere al intervalo entre el paso sucesivo de la luna por un nodo determinado de su órbita (véase Aveni 1990: 116-18).

Por otro lado, resulta obvio que todo calendario tiene por objetivo determinar el inicio/fin del ciclo anual del sol y la forma de subdividirlo; este ciclo rige sobre la mayoría de los fenómenos climáticos, en particular sobre el ritmo de las estaciones. Este ciclo solar lleva el nombre de *año trópico* y dura 365.24220 días (si se le subdivide en 12 meses, cada uno tendría 30.43685 días). Como es fácil de comprobar, el número 365.24220 es mayor que el que se obtiene al multiplicar la duración de cualquiera de las tres categorías de los meses lunares por doce. El año sinódico compuesto por 12 meses sinódicos tiene 354.36708 días, el año sideral 327.85992 días y el dracónico 326.54664 días. Por ende, en cualquiera de los tres casos, un calendario basado en el cálculo de los meses lunares tendría un comienzo del año móvil con respecto al inicio de un año solar fijado en el equinoccio de primavera (conforme con la definición del año trópico) o en el solsticio de diciembre (como en los calendarios modernos, juliano y gregoriano).

Para resolver este problema es necesario recurrir a observaciones adicionales de otro(s) cuerpo(s) celeste(s), de los planetas o estrellas de primera magnitud (Zuidema 1977b, 1982b, 1983). Es posible fijar el inicio de un mes anotando la salida

o puesta coincidente de este cuerpo con el orto o el ocaso solar (la salida y puesta heliaca, eventualmente también el cenit o el nadir), y correlacionándola con los movimientos o fases lunares inmediatamente anteriores o posteriores. Por estos motivos, el primer día de un mes de un calendario dado puede estar predeterminado por un evento relacionado con el ciclo solar, lunar o estelar. Debe enfatizarse que no todos los calendarios de la antigüedad tuvieron un inicio fijo del año, como el nuestro (calendario gregoriano), y los sistemas conocidos son de lo más variados: solar-astroales, luni-solares, luni-astroales, luni-solar-astroales. El inicio del año es móvil en varios de ellos; cada año, su comienzo administrativo o religioso cae en otro día con respecto al equinoccio de marzo; las formas de subdividir el año son igualmente variadas, según las características del calendario, verbigracia 10 meses (en el Collao) o en 18 meses de 20 días (entre los mayas y aztecas), aunque la subdivisión en 12 meses es la más recurrente (véase al respecto Ziolkowski y Sadowski 1992: 94-97). La información para los Andes es confusa, incluso en el caso del calendario incaico, lo cual hace pensar en la existencia paralela de varios sistemas, todos con una probable subdivisión en 12 meses (Ziolkowski 1989b; Bauer y Dearborn 1995: 54-65).

Bibliografía

Fuentes impresas

Betanzos 1987 [1551].
Cobo 1956a, 1979 [1653].
Guamán Poma de Ayala 1936.
Molina (el cuzqueño) 1989 [ca. 1575].
Polo de Ondegardo 1916a [1585].
Taylor, ed., 1987.

Fuentes secundarias

Anders 1986.
Aveni 1990.
Bauer 1992.
Bauer y Dearborn 1995.
Bird y Bellinger, 1954.
Camarena y Montalvo 1983.
Carmichael 1992, 1994.
D'Harcourt 1948, 1974 [1962].
Dwyer 1971, 1979.
Dwyer y Powell Dwyer 1975.
Fjedsaa y Krabbe 1993.
Haeberli 1995.
Hernández 1960.
Hocquenghem 1986.
Hocquenghem y Aguilar 1985.
Koepcke 1964.
León 1964.
Levillier 1928.

Makowski 2000.
Mariscotti de Görlitz 1978.
Menzel, Rowe y Dawson 1964.
Montalvo 1983.
Ortiz Rescaniere 1980.
Paul 1979, 1990, 1991.
Paul, ed., 1991.
Peters 1991.
Pezzia 1968.
Proulx 1989.
Purseglove 1974³.
Ramos Gómez y Blasco Bosqued 1976.
Randall 1982.
Rostworowski 1981.
Sadowski 1989.
Sawyer 1961.
Schroeder 1967.
Sherbondy 1982a, 1986, 1987.
Silverman 1944.
Taboada Barreto 1988.
Tello 1923, 1959.
Tello y Mejía Xesspe 1979.
Towle 1961.
Tschopik 1946.
Urton 1980, 1981a, 1981b, 1982, 1985.
Valcárcel Vizquerra 1932.
Vargas y Montalvo 1967.

Wallace 1979, 1985.

Wolfe 1981.

Yacovleff 1932a, 1932b, 1933.

Yacovleff y Herrera 1934.

Ziolkowski 1989a, 1989b.

Ziolkowski y Sadowski 1992.

Zuidema 1977b, 1982a, 1982b, 1983, 1989c, 1991, 1992, 1995.

Zuidema y de Bock 1990.

Zuidema y Urton 1976.

Figuras

1. Manto de Gotenburgo (detalle; fotografía diapoteca PUCP).
2. Plantas de maíz tierno (a) y maduro (b) en el manto de Gotenburgo. Dibujo de Mercedes Miranda.
3. Semillas antropomorfas de fréjol brotando (a) y con el tallo en forma de apéndice (b). Dibujo de Mercedes Miranda.
4. Planta de maní antropomorfo. Dibujo de Mercedes Miranda.
5. Plantas antropomorfas de yuca tierna (a) y madura, con raíces engrosadas (b). Dibujo de Mercedes Miranda.
6. Plantas de jíquima antropomorfas. Dibujo de Mercedes Miranda.
7. Troje con plantas e implementos agrícolas colgando. Dibujo de Mercedes Miranda.
8. Halcones realista (a) y fantásticos (b-d). Dibujos de Mercedes Miranda.
9. Cóndor realista (a) y fantástico (b). Dibujos de Mercedes Miranda.
10. Perdiz de altura (yutu) realista y posibles representaciones fantásticas (b-c); nótese la característica voluta doble. Dibujos de Mercedes Miranda.
11. Zarcillo realista (a-c) y posibles representaciones fantásticas (d-e); nótese la voluta característica formada por las plumas de la cabeza. Dibujo de Mercedes Miranda.
12. Sapo fantástico, de cuyo cuerpo brota la planta de ají. Dibujo de Mercedes Miranda.
13. Llama fantástica unida a un sapo por la planta de ají. Detalle del manto de Brooklyn (fotografía cortesía del Museo de Brooklyn y de Alexander Forsythe).
14. Camarón realista hembra (a) y macho en versión fantástica (parcialmente antropomorfo, b). Dibujo de Mercedes Miranda.
15. Picaflores volando alrededor de una flor. Dibujo de Mercedes Miranda.
16. Personaje humano en postura de vuelo. Dibujo de Mercedes Miranda.
17. Personaje humano con honda y cabeza trofeo, posible "guardián de las cosechas". Dibujo de Mercedes Miranda.
18. Personaje antropomorfo fantástico, cuyo torso está formado por un signo escalonado. Dibujo de Mercedes Miranda.
19. Secuencia de diseños figurativos tridimensionales en el borde del manto de Gotenburgo (acuarela cortesía del Sr. Alexander Forsythe): (a) personaje humano en postura de "vuelo"; (b) halcón realista; (c) cóndor realista; (d) felino de las pampas realista.
20. Aves fantásticas (halcón y cóndor) con pies humanos en el borde del manto de Gotenburgo (acuarela cortesía de Alexander Forsythe).
21. Repertorio de personajes humanos en el borde del manto de Gotenburgo; nótese las diferencias en los atributos y en el color de la diadema (acuarela cortesía de Alexander Forsythe).

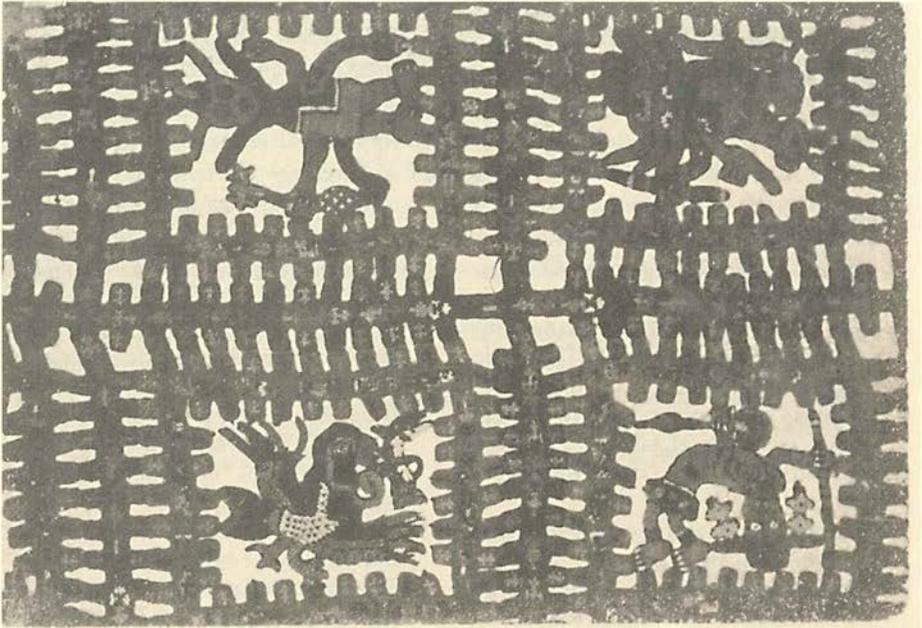


Fig. 1



Fig. 2a

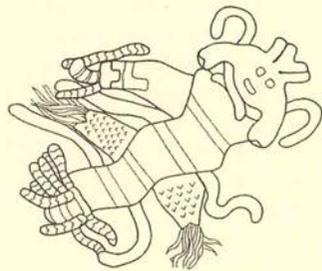


Fig. 2b

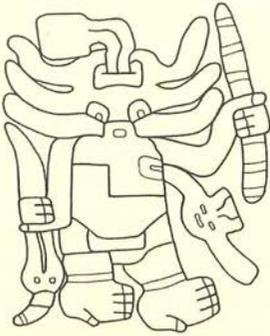


Fig. 3a



Fig. 3b



Fig. 4

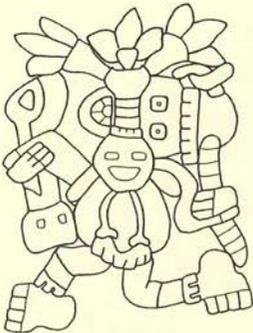


Fig. 5a

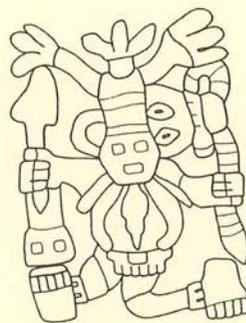


Fig. 5b

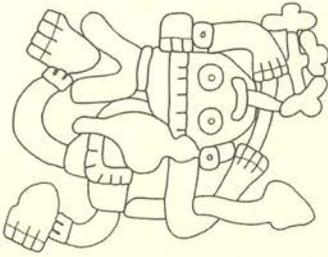


Fig. 6a

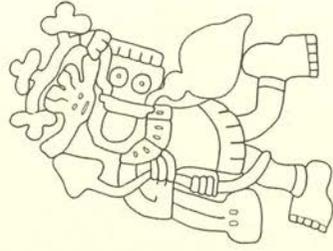


Fig. 6b

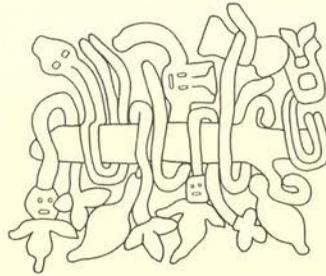


Fig. 7

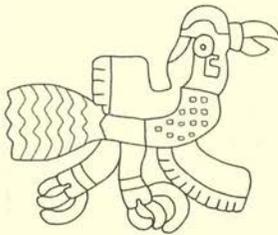


Fig. 8a

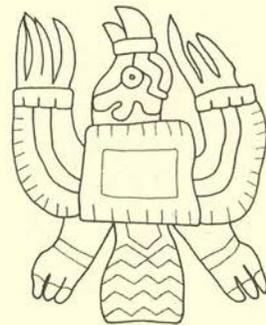


Fig. 8b



Fig. 8c

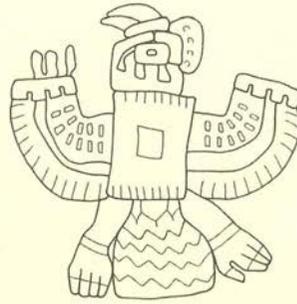


Fig. 8d

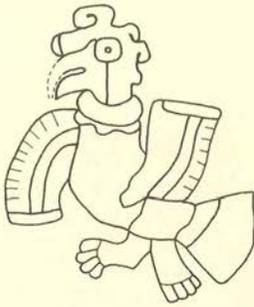


Fig. 9a



Fig. 9b

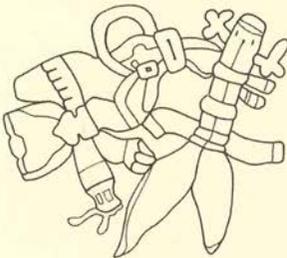


Fig. 10a



Fig. 10b



Fig. 10c



Fig. 11a



Fig. 11b



Fig. 11c



Fig. 11d



Fig. 11e

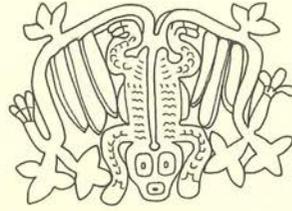


Fig. 12

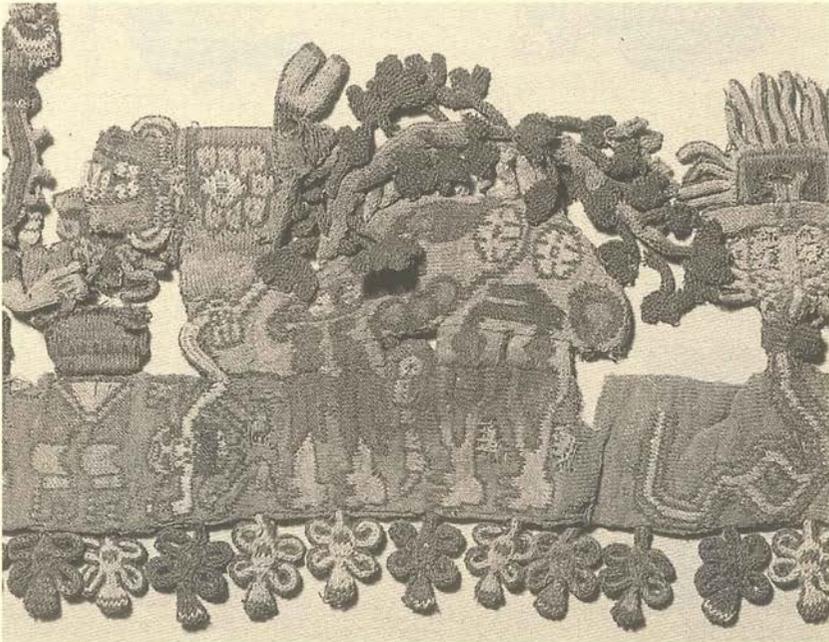


Fig. 13

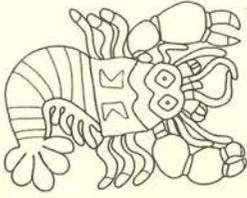


Fig. 14a

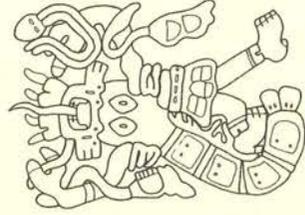


Fig. 14b

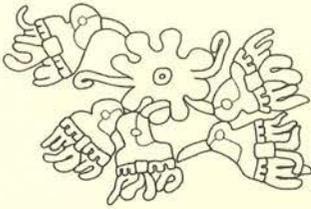


Fig. 15

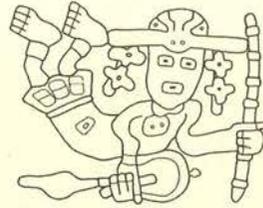


Fig. 16

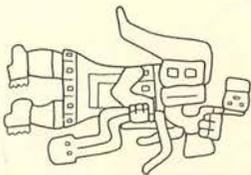


Fig. 17

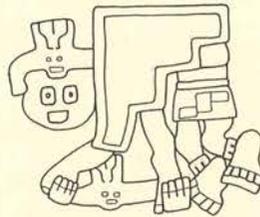


Fig. 18



Fig. 19a



Fig. 19b

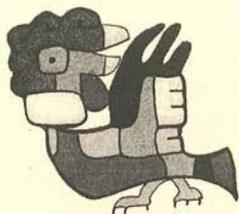


Fig. 19c

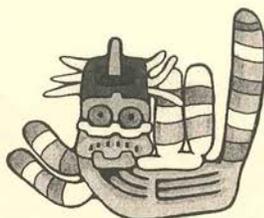


Fig. 19d

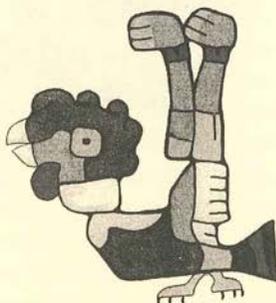


Fig. 20

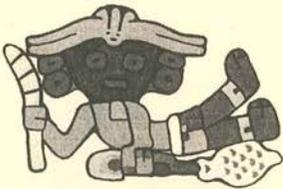


Fig. 21

Conceptos de tiempo en el antiguo Perú

LAS DESCRIPCIONES DEL PRIMER encuentro entre el último soberano independiente del Tahuantinsuyu y los líderes de los españoles, quienes lo capturaron y ejecutaron luego, hacen entrever que los autores del siglo XVI eran muy conscientes de la trascendencia de este evento. Un mundo distinto al Mediterráneo se estaba sometiendo brusca y definitivamente al dominio de este último, sin la menor posibilidad de mantener su identidad como alternativa. El famoso episodio de la deliberada confrontación de Atahualpa con un sistema de comunicación que le era desconocido, el libro, en este caso exaltado aún más por tratarse de las Sagradas Escrituras, podría, desde nuestra perspectiva, entenderse como un burdo engaño. Es, sin embargo, un símbolo material de la superioridad intelectual y política europea ante la manifiesta ignorancia de una sociedad ágrafa. En consecuencia, la escritura alfabética en unión con el idioma castellano, pronto se convirtió en el único canal de comunicación entre estos dos mundos. Este hecho llevó a la traducción de los valores indígenas, a su reinterpretación, ya sea por los europeos o por los propios indígenas. Además de ello se considera la ausencia de escritura como estigma de inferioridad, hasta tal punto que el analfabetismo equivale a un estado “pre-lógico”, ya que supuestamente impide el razonamiento formalizado (para interpretaciones modernas véase Goody 1977). Además, la dependencia de la oralidad supuestamente condena a una cierta “amnesia histórica”, o incluso a la ausencia de lo que podría definirse como “historia” o “historicidad”. Dentro de estas interpretaciones se descubren otras “fallas” como la inexistencia de, entre otras, el mercado y la tributación. La reacción de los indigenistas, en buena cuenta, se reduce a la defensa de estas supuestas fallas, frecuentemente convirtiéndolas en virtudes. Un ejemplo actual es el célebre ingenio creativo de los peruanos (pobres), que se convirtió en el principal (más bien ingenuo) argumento de las pasadas elecciones, ya que esta virtud milenaria nunca promovió una mejora general y sustancial de los afectados. El modelo del “hombre andino” como ideal opuesto al “hombre occidental”, de moda desde la década de 1970, parte de la convicción del principio de la “unicidad”, de la imposibilidad de toda comparación. Los valores intrínsecos son heredados cuasi-genéticamente a través de la “raza” y el idioma, pese a las adversidades centenarias del impacto nocivo del mundo de “afuera”. Es, en buena

cuenta, una especie de “culto a la alteridad” que exotiza a la población rural de los Andes centrales, y con ella a la que es su herencia cultural, los vestigios materiales del Perú antiguo. Esta actitud proviene básicamente de la antropología, también en su faceta de arqueología antropológica de factura norteamericana. Ella sostiene tradicionalmente que los pueblos “primitivos” constituyen una suerte de “fósiles vivientes” de estados culturales superados por los pueblos occidentales, con lo cual se les niega una conciencia histórica; el famoso antropólogo francés Claude Lévi-Strauss los clasifica como sociedades “frías”.

Con ello resulta difícil evaluar el carácter de las sociedades preeuropeas de los Andes, cuyos vestigios materiales sugieren una complejidad notablemente mayor que aquellas presentes desde el siglo XVI. ¿Cómo entender la celebrada eficiencia del aparato burocrático del estado inca sin sistemas de comunicación y contables a su altura? ¿Cómo entender la “amnesia histórica” de su elites, que supuestamente confundían la diacronía con la sincronía, y la “historia” con el mito? ¿Cómo comparar estos sistemas políticos, si supuestamente desafían toda comparación?

A continuación se enfocará la posibilidad de definir los conceptos de tiempo en el antiguo Perú, pese a las dificultades señaladas. El término *concepto de tiempo* evidentemente no equivale a historia en el sentido tradicional, pero sí está relacionado con lo que se entiende por conciencia histórica.

Conceptos de tiempo incaicos

Formas de historia

La definición del pasado depende de la capacidad de retención de la memoria y su conceptualización. En las primeras crónicas, en particular la segunda parte de la *Crónica del Perú* de Cieza de León (1967, 1985a) y la *Suma y narración de los Incas* de Betanzos (1987), ambas terminadas a inicios de la década de 1550, el término *memoria* merece una atención especial. Diferentes mecanismos como la elaboración y realización de cantares, discursos, oraciones o danzas rituales, la elaboración de figuras como un *alter ego* del Inca vivo y muerto, la construcción de edificios y ciudades y, en particular, su registro en quipus, *quellcas*, *tocapus*, pinturas y otros, frecuentemente transmitidos por medio de especialistas, servían para la formación de una memoria a partir del Inca muerto. Ya en vida y luego a cargo del soberano de turno, estos mecanismos permanentes mantenían los vínculos con los antepasados, cuyos “bultos” participaban en cada ceremonia, y aun en empresas como la guerra, la construcción de templos, edificios y ciudades, constituyéndose de este modo en una especie de historia visualizada.

En estas crónicas también se percibe una evaluación muy positiva de la eficacia de los quipus, la que posteriormente se reduce a la de sistemas puramente mnemotécnicos, dependientes de la lectura de aquellos que los elaboran. Conviene citar a Betanzos (1987: 96-97 [1551]):

“[E] luego los caciques mandaron traer allí los quipos memorias que ellos tienen y ansi mesmo por pinturas lo que ansí tenían e poseían y del arte y suerte que era la tierra e provincia de cada una dellos [los caciques]... lo cual visto por el Inga mandó llevar los

señores principales e caciques de los que ansí traían y tributaban e siendo allí mandó traer muchos cordeles de lana de diversos colores e tomando cada cacique por sí delante de aquellos señores del Cuzco e haciendo nudos en aquellos cordeles dio y señaló a cada uno de ellos memoria de lo que ansí había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco... que sin dejación y molestia alguna los pudiesen dar mandando hacer destos quipos e memorias dos uno que llevase el tal cacique e otro que quedase en poder de aquellos señores”.

Fuera de estos quipus contables, aparentemente también hubo aquellos para el cómputo del tiempo (Zuidema 1989a) y otros de contenido histórico (Rowe 1985; Pärssinen 1992), aunque tal separación entre quipus numéricos y no numéricos no parece corresponder al concepto incaico. En quechua *yu-ya-* (en el sentido de la capacidad de retener memoria) comparte la misma raíz que *yu-pa* (en el sentido de contar), lo cual interconecta semánticamente lo numérico con lo narrativo, tal como ocurre también con el verbo castellano *contar*. Con esto se vincula *yupa-y-cha*, que sería “conmemorar, celebrar los méritos de alguien”, lo cual lleva a *yupanqui*, “alguien honrado”, que es el nombre o título del Inca Pachacútec, quien, por ende, es tanto “beneficiario” como “productor de memoria” a través de los quipus. Queda así en claro que la memoria era un privilegio exclusivo de la elite, en particular la cuzqueña, agrupada en torno al *Sapa Inka* (Kaulicke 2000: 8-10).

Evidentemente este tipo de memoria se relaciona, como ya fue constatado, con los Incas difuntos. A partir del momento de la muerte física se iniciaba un complejo ciclo ritual que partía del entorno íntimo del occiso y terminaba en una ceremonia pública. Al año se celebraba la *purucaya*, la cual, según los cronistas tempranos, equivale a la canonización, es decir la transformación del muerto en un rol diferente gracias a la adquisición de la *illa*, una especie de energía o halo. Esta transformación lo convertía en un ancestro, en calidad de lo cual era capaz de predecir, es decir fungir de oráculo, así como de ofrecer su poder para el beneficio de la sociedad. Su presencia y existencia eran, por ende, literalmente vitales para su sociedad, y por extensión del mundo. En consecuencia, la eficacia de la mantenimiento de su memoria materializada, o el “culto de los ancestros”, no solamente legitimaba a la elite en retrospectiva, sino que la mantenía del mismo modo como ella mantiene a la sociedad en general. El olvido, en cambio, era la aniquilación deliberada de la memoria. Los enemigos no recibían el tratamiento mortuorio usual, por lo cual se convierten en “inexistentes”. Esta suerte también la sufría aquel ancestro que ya no cumplía con lo que se le exigía, aquel Inca que ya en vida mostraba que no merecía convertirse en ancestro (Kaulicke 1998, 1999, 2000).

Este énfasis en la necesidad de la memorización de personajes convertidos en ancestros está en abierta contradicción con una supuesta deficiencia en la retención de la memoria o de un sentido de conciencia histórica. Frecuentemente se descalifica esta producción de memoria como una propaganda política, lo cual en buena cuenta equivale, en la interpretación de los autores que lo sostienen, a una especie de falsificación consciente. La exaltación de personajes parece corresponder, en cambio, al papel asignado para su conversión en un ancestro poderoso.

Recientemente se han publicado tres libros en los cuales se discute la historicidad inca, aceptándola ampliamente (Niles 1999; Hiltunen 1999; Julien 2000). Niles, discípula de Rowe al igual que Julien, se concentra en la memoria materiali-

zada al sostener que Huayna Cápac se destacó como arquitecto al crear un estilo propio y distinguible, por lo tanto, de aquellos preferidos por sus predecesores. Según ella (Niles 1999: 297; traducción mía), “[u]na obra construida en un estilo inmediatamente reconocible es un elemento mnemónico de historia, algo análogo al nudo en un quipu que recuerda al historiador inca las hazañas de un soberano muerto”. La “obsesión” de levantar edificios se debe al afán de mostrar los logros del ancestro, gracias a su durabilidad y visibilidad (a este punto se volverá en seguida).

Julien propone una detenida lectura comparativa de las fuentes para detectar la lógica de la historia incaica. Ella termina enfáticamente su libro con la frase: “There is an Inca history” (Julien 2000: 302). Esta convicción proviene de un estudio del término calificativo de *capac*, compartido por los soberanos; Betanzos llama *capaccuna* al conjunto de los soberanos Incas. El afán de definir su afiliación al *capac*, aún en tiempos del virrey Toledo, es de por sí razón suficiente para conservar un registro preciso de la descendencia dinástica (Julien 2000: 47-49). La genealogía asimismo incorpora una secuencia histórica y sugiere la presencia de sistemas recordatorios, los cuales, en este caso, parecen haber consistido en tablas o paños pintados, que contenían información acerca de las doce generaciones (el soberano con su esposa principal), los nombres de las panacas y las hazañas principales de cada *cápac*. Esta información concuerda con una serie de encuestas realizadas hasta tiempos del virrey Toledo, quien mandó pintar este tipo de tablas en 1572 (Julien 1999, 2000: cap. 3). Otro género histórico propio de los incas es, según ella y también según Niles, la biografía o historia narrativa de los *capaccuna* (*life history*). Julien sostiene que los quipus en posesión de las *panacas* podrían haber fungido de documentación básica; su dramatización en eventos importantes por medio de especialistas concuerda con lo que ya fue constatado.

Por último, Hiltunen (1999) se propone una meta aún más ambiciosa, la de evaluar críticamente el discutido, pero aún inédito, manuscrito de Fernando de Montesinos, *Ophir de España. Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, terminado en 1644. Como se sabe, Montesinos se distingue de la gran mayoría de los autores de los siglos XVI y XVII por sostener que hubo una lista genealógica que superaba largamente las doce generaciones, en forma de dinastías sucesivas que precedieron a la lista conocida. Sin ánimo de discutir los puntos expuestos en este libro, conviene resaltar el enfoque comparativo que excede, como no puede ser de otra manera, el ámbito andino al tratar de entender la lógica interna de la composición de genealogías largas y cortas, así como la relación entre el tiempo cíclico y el lineal. Uno de los puntos que quisiera resaltar es el concepto de historia, común en las elites de las sociedades arcaicas (Hiltunen 1999: 25-26; traducción mía):

“El estudio de las elites en las sociedades complejas es una orientación relativamente nueva en la antropología, aunque la investigación histórica normativa siempre ha favorecido este tema. Los antropólogos usualmente lo han enfocado desde puntos de vista sincrónicos, funcionales, estructurales e institucionales, que han prestado poca atención a los aspectos históricos. Además, el enfoque sociológico normativo de los estudios de estructuras de elites es ahistórico, sedimentario y sincrónico.

El enfoque teórico de las elites puede ser sociológico, antropológico, político-histórico, psichistórico, o un modelo que combine estas disciplinas...

1. [Desde la antropología:] una organización subcultural y una institución de parentesco que tiene un status hereditario y una autoridad legitimada por la tradición.
2. [Desde la sociología, las ciencias políticas y la psicología] como un grupo corporativo con poder político tanto *de jure* como *de facto*... que mantiene su status mediante la ideología político-religiosa y la propaganda dinástica.
3. [Desde la] historia se define como una estructura evolutiva e histórica (dinastía y aristocracia), que se autoidentifica a sí misma diacrónicamente, de modo cíclico-lineal.
4. [Desde la etnohistoria sería] una casta o grupo de castas étnicas no europeas y privilegiadas que guardan relaciones genealógicas y dinásticas de su pasado mediante una transmisión oral institucionalizada y ayudas mnemotécnicas”.

Su conclusión consiste en la convicción de que las elites andinas tenían un concepto cíclico-lineal, similar al de otras elites en el mundo, y por ende un sentido real de la historia. Dentro de esta lógica, Hiltunen le presta cierta credibilidad a los datos de Montesinos, lo cual abre las puertas a una suerte de historia preincaica.

Conceptos de historia incaica

De la presentación anterior surge la impresión de que, salvo por el concepto de la ancestralidad, las formas de memoria y su conceptualización no eran dramáticamente diferentes de aquellas familiares para los españoles del siglo XVI. Conviene, por lo tanto, definir más claramente lo que podría entenderse como una solución cíclico-lineal en los conceptos propios a los incas. Para ello me baso principalmente en Betanzos. Si bien este cronista ofrece lo que Julien y Niles llaman una historia narrativa de vida, basada principalmente en Pachacútec, una lectura más atenta puede detectar una lógica que se concentra en diferentes tipos de ciclos y roles. La obra de Betanzos también difiere de la de muchos otros autores por no concentrarse básicamente en eventos bélicos y hazañas personales.

Su visión se acerca más bien a lo que el egiptólogo suizo Hornung llamó *Die Geschichte als Fest* [La Historia como Fiesta] (Hornung 1966), refiriéndose al concepto histórico del antiguo Egipto. Este concepto no solamente recuerda al de los incas, como se verá en seguida, sino que parece insertarse dentro de una lógica de lo que podría llamarse la historia arcaica. Como ya se vio en la presentación del reciente libro de Niles (1999), unos de los papeles principales del Inca fue el de constructor, lo cual concuerda con el del Faraón dentro de su rol principal, el de creador y renovador del mundo. En analogía con el sol, como hijo de Re, también adquiere el poder de este último, y en tanto sol “ilumina” los monumentos y los renueva. Es la iluminación del mundo y su preparación para lo festivo lo que domina el concepto histórico del antiguo Egipto. También le corresponde el papel de vencedor sobre sus enemigos, de nuevo relacionado con el de creador, ya que los enemigos son los poderes de las tinieblas que amenazan al sol. Otro es el de cazador, ya que los animales, como los enemigos, son amenazas que hacen necesario su aniquilamiento. Finalmente, es de fundamental importancia el papel del Faraón en la celebración de las fiestas del ciclo anual, lo cual justifica el título del citado libro de Hornung. Lo que fundamentaba el concepto de la historia era el principio de la renovación por medio de una constante recreación. Por ello este as-

pecto también se refleja en la arquitectura funeraria, cuya función es ayudar al rey a entrar en el ciclo cósmico de planetas y estrellas, visualizado como un viaje en el cual se da una transformación del dios, en conformidad con el viaje del sol, que muere en la noche y se renueva y regenera a la mañana siguiente. Esta conciencia histórica insiste en ciclos previsibles y por ello controlables. Las genealogías, iniciándose con el tiempo de los dioses en la tierra, son ciclos interrumpidos por rebeliones y catástrofes, lo cual lleva a la construcción de ciclos de ciclos. La meta de la historia es la utopía del regreso al inicio perfecto, personificado en el Faraón (Hornung 1982, 1983, 1984).

El Inca también tenía roles prescritos como los de guerrero, cazador, constructor y renovador, todo ello enmarcado dentro de ciclos rituales en presencia de los bultos de los ancestros, culminando en fiestas públicas quizá dentro de un calendario ritual preestablecido (Kaulicke 1998, 1999, 2000). En todo ello se perciben estrechos paralelos con los roles adjudicados al Faraón del Antiguo Egipto.

El primero de los ciclos es el del ciclo vital del Inca, en el cual destacan tres eventos: el nacimiento, la toma de poder/matrimonio con la esposa principal y su enterramiento. Cada uno de ellos se inicia en un ambiente privado, normalmente sin luz y en presencia de los parientes más cercanos (aparentemente siempre de sexo femenino). En los casos de nacimiento y muerte, sigue un ciclo más complejo en presencia del público, el sol y los bultos de los ancestros en la plaza principal, que termina en una gran fiesta. En cada uno de estos rituales, el cápac recibe un nuevo nombre así como una nueva identidad, reflejada también en alteraciones corporales (el tocado, la perforación de los lóbulos, el tratamiento funerario).

Existe otro ciclo más amplio que se inicia con Viracocha, el padre de Inca Yupanqui o Pachacútec, y termina con Atahualpa, hijo de Huayna Cápac. Viracocha provoca el peligro por su pusilanimidad y su impotencia como guerrero, incumpliendo con uno de los principales papeles que definen al soberano. Este peligro exige una reorientación, una recreación del mundo por parte de su hijo, quien literalmente regresa a los inicios de la sociedad incaica ya que, al igual que los cuatro ancestros primordiales, él establece un grupo de cuatro (con sus tres "amigos") apoyado además por guerreros de piedra (uno de los ancestros se convierte en piedra). El ciclo se cierra con Huayna Cápac y su hijo Atahualpa. Huayna Cápac comete el error de posponer la transferencia de poder; lo hace encontrándose ya en estado de *aya*, considerado "técnicamente" muerto por su séquito. Esta indecisión conlleva el desastre; sus hijos se convierten en *aucca* (enemigos), se desata una peste, aparecen cometas en el cielo y se presagia la llegada de los españoles. Atahualpa, sin embargo, no cierra el ciclo sino que más bien abre uno nuevo, lo cual se manifiesta en su nombre de "entronización": Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga. Con ello se convierte en el nuevo Pachacútec de un ciclo que termina definitivamente con Sayri Túpac.

El más completo de estos ciclos, el primero de los mencionados, reviste una estructura interna gracias a los papeles adjudicados a cada uno de sus integrantes. Pachacútec, el iniciador del ciclo, se convierte en ancestro y finalmente en un nuevo ancestro primordial ("abuelo"), lo cual se refleja en su identificación con los ritos funerarios. Sus hijos Túpac y Yamque son los *sinchis* o guerreros, y hermanos (*huauque*) por parentesco. El papel principal de Túpac está en los ritos de transfe-

rencia. El último, Huayna Cápac, es el joven por definición; por consiguiente, su papel principal es el de protagonista en los ritos de nacimiento; además de ello es el renovador. Evidentemente estos papeles, como ya se constató, no son exclusivos de un solo soberano, sino facetas compartidas por todos, lo cual hace suponer que el énfasis en esta especie de visión retrospectiva se aplica para dar una lógica interna a este ciclo principal. Además se constituye como una especie de historia familiar o dinástica. Finalmente parece que el nombre Pachacuti, y la denominación de un ciclo conocido como *pachacuti* (véase Duviols 1990; Harris 1987; Bouysson-Cassagne y Bouysson 1988) —entendido en la visión colonial como un fin apocalíptico, o una era de 500 años— efectivamente se relacionan. Al tratar de llegar a una explicación del significado quechua de este término compartido (Kaulicke 2000: 52), la connotación catastrófica no se confirma, sino que se descubre como una reinterpretación colonial. Es más bien una orientación hacia atrás dentro de un ciclo, lo que conlleva un significado como “recreación”. Esta interpretación concuerda con el esquema de muchas historias narrativas en las cuales un soberano débil provoca el fin de una secuencia genealógica (dinastía), y el surgimiento de otro fuerte que restablece el orden al crear una dinastía nueva, la cual no es considerada como algo diferente. En este sentido, es posible que Pachacuti no sea exactamente un nombre o título común a los *capaccuna*, sino un indicador del que da inicio a un ciclo.

Si se acepta esta argumentación, se abre la posibilidad de la existencia de varios ciclos, los cuales lamentablemente no pueden definirse bien por falta de información precisa. Betanzos parece considerar como mítico, o más correctamente como semi-mítico, al ciclo anterior al de Pachacútec, entre Manco Cápac y Viracocha, el cual está precedido, a su vez, por otros ciclos en los cuales aparecen los dioses y los ancestros petrificados, todo ello relacionado con Tiahuanaco (Betanzos 1987: 19-22; véase también Urton 1990; Julien 2000), lo que concuerda con la lógica “lineal” de las secuencias dinásticas del antiguo Egipto. Si se recuerda la necesidad vital de mantener la memoria por medio de una variada gama de sistemas recordatorios, enfatizada en las crónicas tempranas, y si se acepta la conciencia histórica o un particular concepto histórico resultante, es difícil aceptar al mismo tiempo su tardío inicio a partir de Pachacútec, reduciendo todo lo anterior a algo “prehistórico”. Ya que los quipus no son una invención incaica, sino que les precedieron considerablemente —los primeros especímenes datan del Horizonte Medio—, no se excluye la existencia de historias narrativas de dinastías con anterioridad a Pachacútec y, por cierto, antes de los incas (véanse las secuencias dinásticas de Lambayeque y Trujillo: Cabello Valboa 1951 [1586]; Anónimo 1936 [1604]). Con ello, la parquedad de la documentación y las centenarias interpretaciones de la misma pueden esconder una especie de *argumentum ex silentio*, al considerar la supuesta falta de datos confirmativos de un concepto de historia como prueba de su inexistencia, lo cual, en buena cuenta, también es una politización de la interpretación.

Conceptos de tiempo en la arqueología

Cabe preguntarse si es posible comprobar estas hipótesis con el material arqueológico.

En primer lugar, conviene enfatizar una metodología compartida entre arqueología e historia: la cronología, subdividida en ambas disciplinas en cronología relativa y absoluta. En ambos casos sirve para establecer un marco referencial conveniente de tiempo y espacio. En la arqueología, la cronología relativa establece esta relación entre el objeto por fechar y su contexto inmediato, así como anteriores y posteriores. Con ello también pueden establecerse secuencias, como las superposiciones arquitectónicas en arquitectura monumental que se inician en el Período Arcaico Tardío y Final (Kotosh, La Galgada, Cerro Sechín, Caral, El Paraíso, *inter alia*). Estas superposiciones revisten un carácter ritual, ya que carecen de evidencias domésticas, tienen fogones elaborados con ducto, paredes y pisos enlucidos con poco desgaste de uso y otros elementos extra-domésticos. Su relleno y la posterior construcción de un edificio de características compartidas hacen entrever una relación temporal directa (construcción más uso, relleno diligente, preparación del piso nuevo, uso de ceniza, etc., como eventos breves liminales y construcción superior). Además de esto se impone la interpretación de una analogía con la muerte humana, que también resulta en una regeneración. Esta relación está especificada en La Galgada, donde el interior de una de estas construcciones se convierte en una cripta para individuos ricamente adornados. Estas secuencias, por lo tanto, son manifestaciones de memoria en forma de repeticiones conscientes cuya duración total (y la de cada uno de los eventos) es difícil de precisar pero que no puede ser muy larga, quizás una generación.

La relación entre el contexto funerario excepcional (en el sentido de las asociaciones del tratamiento diferente [más complejo] con respecto al de otros individuos en otros contextos) y la arquitectura compleja (frecuentemente llamada "arquitectura ceremonial") se hace más evidente en el Formativo, el cual —por lo menos desde el Formativo tardío, pero probablemente antes— muestra la presencia de plataformas funerarias para individuos con materiales de difícil acceso (oro, plata, piedras semipreciosas, *Spondylus*, *Strombus*, cerámica elaborada). Este material, convertido en objetos como coronas, narigueras, orejeras, brazaletes y pectorales, corresponde a lo que posteriormente serían atributos exclusivos de la elite. Además, las decoraciones en forma de divinidades (también presentes en otros materiales) en otros lugares de los centros ceremoniales, sugieren que esta elite se identificaba con los dioses, al menos después de su muerte (Kaulicke 1997: 33; 2000: 298-99).

Estas superposiciones se mantienen en la costa norte, sobre todo como una característica compartida de la cultura mochica. En particular, la plataforma funeraria de Sipán (Alva 1998) —en realidad una superposición de más de seis edificios, muchos con evidencias de contextos funerarios— permite detectar la persistencia de elementos decorativos y patrones de construcción así como contextos funerarios, estos últimos conectando las fases (fase final del uso de un edificio y superposición inmediatamente posterior), lo cual sugiere la presencia de mecanismos de retención de memoria materializada, así como conceptos compartidos en el trata-

miento mortuorio de miembros de la elite en contextos complejos. Estos elementos podrían interpretarse también como una especie de dinastías cortas (varias generaciones), lo cual llevaría además a la idea de desplazamientos relativamente frecuentes. El estudio comparativo de estos contextos funerarios también conlleva la posibilidad de la existencia de territorios relativamente limitados, es decir elites relativamente independientes en los diversos valles, desde Piura hasta Nepeña (Kaulicke 2000: cap. 3). Estas evidencias que permiten definir las elites a través de su tratamiento funerario dentro de un contexto arquitectónico mayor, son algo más precisas para el caso de la cultura mochica (aunque hasta hoy no han sido presentadas de la manera debida), pero hay indicios de la presencia de otras elites en otras culturas del mismo periodo, tanto en la costa como en la sierra. Tratándose por lo general de contextos disturbados (normalmente debido al saqueo), la documentación es aún más reducida (véase Kaulicke 2000).

En el Horizonte Medio, estos contextos adquieren aún más complejidad interna y dimensiones mayores (Topic 1991; Zapata 1997; Pérez 2000), aunque debido al saqueo intensivo de todos estos sitios no queda claro si la arquitectura albergaba una secuencia de miembros de una elite alta o estaba dedicada al culto de uno solo. Es particularmente interesante el complejo de Batán Urqo, a unos 40 km al sureste del Cuzco, excavado parcialmente por Zapata (1997). Se trata de un gran recinto rectangular de 89 x 33 metros. Esta construcción se halla encima de una estratigrafía compleja que se inicia en el Formativo con evidencias de estructuras ceremoniales con patio hundido, superpuestas por evidencias de Pucará, así como Tiahuanaco III (Zapata 1998: 313-14), lo cual indica la marcada importancia ritual con anterioridad a la presencia huari, cuando este lugar se convirtió en mausoleo de la elite que residía en el gran centro Huaro, debajo del pueblo actual. Hay incluso una especie de pirámide asociada al otro lado del valle (Zapata, com. pers. y observación personal). En la construcción del recinto mencionado se percibe una secuencia constructiva en la cual aparecen varios "colchones" superpuestos de huesos de camélidos, como evidencia de sacrificios repetidos, que servían de base para las estructuras funerarias. El sacrificio consistente en la quema de camélidos en número elevado es una constante en los ritos incaicos más importantes, también en la citada *purucaya* (Betanzos 1987: 145-47). En la muralla y en las cámaras dentro del recinto hay un gran número de individuos enterrados (lamentablemente aún no contamos con un análisis antropológico). Éstos también manifiestan la presencia de una secuencia así como de tratamientos diferentes, algunos con asociaciones que denotan una cierta importancia, subrayada por encontrarse en cámaras cerca de la estructura central y principal (Estructura Funeraria IV), en la cual hay un pozo circular de 4.5 metros de profundidad. Su ocupante, aparentemente el personaje principal al que estaba dedicado todo el recinto, fue objeto de un saqueo violento, pero aún se hallaron objetos de *Spondylus*, cuentas de turquesa, figurillas de oro y restos de tejidos. No cabe mayor duda de que se trata de una especie de mausoleo con evidencias de ritos votivos antes, probablemente durante y también después del enterramiento.

No es posible discutir las demás evidencias correspondientes, pero el caso de Batán Urqo no es ni aislado ni se trata del complejo funerario más elaborado, ya que en Huari y otros lugares centrales del Horizonte Medio se observan complejos

aún mayores, tanto en dimensiones como en inversión constructiva, número de individuos, etc. En la costa parece consolidarse el patrón de la plataforma funeraria como parte de un complejo mayor, aunque todo ello está apenas documentado y, por lo general, destruido parcial o casi totalmente por los saqueos.

En tiempos post-Huari, la información arqueológica ya puede combinarse parcialmente con las fuentes escritas referentes a la situación anterior a la conquista incaica, en varios lugares. Resulta particularmente interesante una hipótesis formulada por Eeckhout (1999: 191-92, 418-49), que concierne a las pirámides con rampa, muy características de la costa central durante el Periodo Intermedio Tardío. Él considera que estas construcciones frecuentemente reutilizaron estructuras anteriores, pero la construcción en sí se daba dentro de un breve lapso, aproximadamente ocho años (cálculo basado en fechados radiocarbónicos). Una vez terminada servía de palacio, como lugar donde se daban banquetes y ceremonias en una parte pública (en la base de la rampa), estando otra reservada para la residencia. A la muerte del ocupante principal se le enterraba en el palacio y se dejaba de ocupar el lugar, lo cual era motivo para la construcción de un nuevo palacio. Se calcula un total de 30 a 35 años entre la fundación y el abandono, lo cual refleja un ritmo que corresponde a reglas dinásticas. Existen 20 pirámides con rampa en Pachacamac (15 de ellas terminadas), lo cual correspondería a un lapso de 400 a 450 años a partir del inicio del Periodo Intermedio Tardío, en el caso de una sucesión generacional única. En una sucesión múltiple el tiempo involucrado sería más breve, lo cual concordaría más con la cronología obtenida (Eeckhout 1999: 434). Esta interpretación, tanto en lo que respecta a la ubicación cronológica como a su función, contrasta con varias otras, fuertemente influenciadas por interpretaciones etnohistóricas y una presentación incompleta de las evidencias arqueológicas (resumidas en Eeckhout 1999: 440-44).

La interpretación de Eeckhout se asemeja a otra formulada por Moseley y sus colaboradores (Moseley y Day, eds., 1982) con respecto a Chan Chan, conocida como la capital del reino Chimor, cerca de Trujillo. Basándose en la asociación de fenómenos como la existencia de un imperio, el trabajo como forma de impuesto, los estilos corporativos relacionados con la reciprocidad, una capital de notables dimensiones y las reglas dinásticas (Moseley 1982: 14), ellos derivan el principio de la *split inheritance*, resumido en “un rey, un palacio, una plataforma funeraria” (Moseley y Day, eds., 1982: 15), refiriéndose a diez grandes recintos amurallados llamados “ciudadelas”. Efectivamente, estas “ciudadelas” no fueron construidas simultáneamente sino que constituyen una secuencia, la cual, sin embargo, se basa en una deficiente información arqueológica debida a la escasez de excavaciones controladas. Su número concuerda también con la lista dinástica de los reyes de Chimor (Anónimo 1936 [1604], Rowe 1948). Rowe (1995) critica las interpretaciones político-administrativas relacionadas y sugiere que se trata de grandes templos y mausoleos, lo cual concuerda también con el patrón decorativo de los muros, que parece referirse a un mundo acuático por el cual tenían que pasar reyes y dioses en su viaje de regeneración (Kaulicke 2000: 316).

Si se comparan estas perspectivas arqueológicas con las evidencias etnohistóricas y la arqueología del Cuzco incaico, se percibe una cierta facilidad para definir lo que debería ser un palacio aunque, según las fuentes escritas, cada *capac* tenía

varios palacios, tanto dentro como fuera de la capital. Con la excepción de Quispianca (Farrington 1995; Niles 1999), el palacio rural de Huayna Cápac, los demás no han recibido la atención debida. En cambio, no existe referencia alguna acerca de los correspondientes complejos funerarios, aparentemente por la convicción de que no existían ya que, según las interpretaciones etnohistóricas, los cuerpos de los soberanos muertos seguían una intensa “vida protocolar” que no requería de esas instalaciones. Tal interpretación no parece muy probable por la multitud de evidencias positivas de su existencia en tiempos preincaicos, incluyendo la zona del Cuzco. Tampoco está confirmada por todos los autores tempranos, en particular por Betanzos y Cieza.

Reflexiones finales

Esta confrontación de los conceptos etnohistóricos y arqueológicos en su conjunto, hace dudar de las acostumbradas apreciaciones de la “unicidad andina”, tan radicalmente diferente a todo lo demás que impide la comparación con otras sociedades, sean éstas occidentales o no. Es evidente que esta reticencia comparativa no es productiva ya que aísla y, en todo caso, sirve sólo como la “excepción de la regla”.

La supuesta ausencia de una conciencia histórica se debe básicamente a la clasificación de las sociedades andinas como ágrafas y, por tanto, carentes de una historiografía formalizada. De acuerdo con esta clasificación, todos los sistemas recordatorios, aparentemente muy elaborados y eficientes —según los cronistas tempranos— no servían como sustituto de la escritura fonética occidental. Si bien no hay modo de resolver esta contradicción, ya que los quipus aún no nos ofrecen un tipo de lectura independiente, no cabe duda de la presencia de elites estructuradas cuya memoria se materializaba en monumentos cuya función no era tan distinta de la de otras elites en otras partes del mundo, como la exaltación en edificios vistosos, complejos ritos funerarios y el poder más allá de la vida, en formas definidas de ancestralidad. Los conceptos de papeles y ciclos adjudicados a la cúspide de esta elite no concuerdan necesariamente con aquellos que regían en la sociedad española del mismo tiempo, pero sí existen en muchas sociedades arcaicas, en diferentes partes del mundo, incluidas aquellas con escritura (antiguo Egipto, China antigua, etc.). En toda elite, el concepto del tiempo es cíclico-lineal y éste parece haber existido también entre los incas. Tales ciclos, poco especificados, podrían referirse a algo que corresponde a genealogías dinásticas, tanto en la sociedad incaica como en las anteriores.

La información arqueológica, lamentablemente también muy fragmentaria (no tanto por la escasez de vestigios, sino por la poca profundidad analítica del material disponible), tiende a confirmar esta interpretación, basada en las fuentes escritas. No hay duda razonable acerca de la presencia de elites, mejor definida desde su aspecto mortuario (unas complejas estructuras funerarias dentro de complejos ceremoniales, los indicadores de status [coronas, pectorales, orejeras, etc.], el “culto a los muertos” a través de la presencia de actividades rituales posteriores al enterramiento), lo que sugiere la presencia de diferentes tipos de ancestralidad a lo largo de varios miles de años. La tendencia a usar el término “huaca” para el conjunto de la arquitectura monumental “homogeneiza” su función en algo oscuramente “sa-

grado” y convierte a la elite simplemente en “sacerdotes”. Tanto los vestigios arqueológicos como las evidencias iconográficas, en cambio, sugieren el papel fundamental de fiestas, banquetes o ritos con la transferencia de líquidos (la chicha), así como el sacrificio de animales y —con menor frecuencia— humanos. Quienes regulaban estas actividades aparentemente eran las elites desde sus lugares de residencia o palacios. Tal como se percibe en las fuentes escritas, estas funciones las convertían en conductoras rituales y en intermediarias entre los dioses, los ancestros y la sociedad. Como ancestros participaban en todos los eventos y ceremonias, ya que su presencia era elemental para la supervivencia de la sociedad. La secuencia dinástica parece haberse dado básicamente de dos formas (aunque podrían haber más), la de plataformas funerarias superpuestas (caso típico: Sipán) o una distribución espacial en complejos funerarios sucesivos (caso típico: Chan Chan). Debido a que la información es insuficiente, no se puede determinar bien la duración total de estas secuencias, pero aun en los casos de superposición que dejan definir mejor el tiempo de su ocupación total, ella probablemente no superaba las diez generaciones (sugeridas para Chan Chan). Tal ritmo sugiere la presencia de dinastías relativamente cortas y un desplazamiento relativamente frecuente (de la residencia/palacio y, por lo tanto, de la capital). Si se aceptan estas interpretaciones, no sólo se acepta una historicidad de las antiguas sociedades andinas. Esto debiera conllevar un estudio mucho más pormenorizado de lo que caracterizaba a una elite particular en los diferentes periodos y áreas mediante un análisis estrictamente arqueológico, con el fin de definir territorios y su organización en términos mucho más precisos que aquellos que dominan la discusión actual, y mucho más precisos que aquellos presentados aquí. Ese enfoque evidentemente depende de una base de datos mucho más completa que aquella con la cual contamos. La ausencia de datos y de conceptos definidos causa un vacío que se llena con especulaciones que dicen mucho más sobre quienes las formulan, que sobre el objeto de estudio.

Bibliografía

Fuentes impresas

Anónimo 1936 [1604].

Betanzos 1987 [1551].

Cabello Valboa 1951 [1586].

Cieza de León 1967, 1985a.

Fuentes secundarias

Alva A. 1998.

Bouysse-Cassagne y Bouysse 1988.

Duviols 1990.

Eeckhout 1999.

Farrington 1995.

Goody 1977.

Harris 1987.

Hiltunen 1999.

Hornung 1966, 1982, Bd. 3; 1983, 1984.

Julien 1999, 2000.

Kaulicke 1997, 1998, 1999, 2000.

Moseley 1982.

Moseley y Day, eds. 1982.

Niles 1999.

Pärssinnen 1992.

Pérez 2000.

Rowe 1948, 1985, 1995.

Topic 1991.

Urton 1990.

Zapata R. 1997, 1998.

Zuidema 1989a.

DIAGRAMADO POR AIDA NAGATA

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582.
DICIEMBRE 2002 LIMA - PERÚ

Próximas publicaciones
Fondo Editorial
Pontificia Universidad
Católica del Perú

1. La relación de las cosas
acaecidas en las
alteraciones del Perú
después que el virrey
Blasco Núñez entró en él
Colección Clásicos
Peruanos
Mercedes de las Casas
Grieve (editora)
2. Riqueza económica y
pobreza política
Francisco Durand
3. Procesos y visitas de
idolatrías. Cajatambo,
siglo XVII
Colección Clásicos
Peruanos
Pierre Duviols
4. NU / DO. Homenaje a
Jorge Eduardo Eielson
José Ignacio Padilla (editor)
5. Misioneros y civilizadores:
protestantismo y
modernización en el Perú
(1915-1930)
Juan Fonseca Ariza

Diseño de la carátula:
María Teresa Galindo



Este libro reúne las propuestas de destacados investigadores de los Andes, quienes, como un homenaje académico en honor de Franklin Pease García Yrigoyen, fueron convocados a presentar trabajos originales en sus respectivos campos de investigación. Los estudios compilados abarcan un amplio espectro temático que examina la historiografía, la literatura, las fuentes y la arqueología andinas, así como el Tahuantinsuyo, el virreinato, los inicios de la república y el siglo XX en la historia del Perú.

La búsqueda de una identidad colectiva y la propuesta de un mundo mejor están presentes en toda la obra de Franklin Pease G.Y., uno de los más influyentes estudiosos de la tradición historiográfica peruana del siglo XX; similar espíritu es también el que anima a los colaboradores de este homenaje. El resultado obtenido es un panorama lozano y renovado de la investigación académica de la región que, al presentar imágenes y trayectorias mejor definidas, muestra que la historia es vida y que une armoniosamente el quehacer científico con la experiencia cotidiana de los pueblos.

