



Capítulo 1

HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

VOLUMEN 2

LITERATURA Y CULTURA EN EL VIRREINATO
DEL PERÚ: APROPIACIÓN Y DIFERENCIA

Raquel Chang-Rodríguez y Carlos García-Bedoya M.

Coordinadores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

869.5009 Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: apropiación y diferencia / Raquel Chang-
H Rodríguez y Carlos García-Bedoya M., coordinadores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad
2 Católica del Perú, Fondo Editorial: Casa de la Literatura : Ministerio de Educación del Perú, 2017
 (Lima: Aleph Impresiones).
 503 p.: il. (algunas col.), facsím., retrs.; 24 cm.-- (Historia de las literaturas en el Perú / Raquel
 Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, directores generales; 2)

Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04457
ISBN 978-612-317-250-3 (v.2)

1. Literatura peruana - Historia y crítica 2. Literatura peruana - Historia y crítica - Virreinato,
1555-1808 3. Literatura y sociedad - Perú - Virreinato, 1555-1808 4. Cronistas - Perú 5. Perú -
- Historia-- Virreinato, 1555-1808 - Aspectos sociales I. Chang-Rodríguez, Raquel, 1943-
coordinadora II. García-Bedoya M., Carlos, 1955-, coordinador III. Velázquez Castro, Marcel,
1969-, director IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Casa de la Literatura Peruana VI.
Perú. Ministerio de Educación VII. Serie

BNP: 2017-1204

Historia de las literaturas en el Perú

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

Volumen 2. Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: apropiación y diferencia

Raquel Chang-Rodríguez y Carlos García-Bedoya M., Coordinadores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

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

© Casa de la Literatura, 2017

Jirón Ancash 207, Lima 1, Perú

Centro Histórico de Lima. Antigua Estación de Desamparados

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

© Ministerio de Educación del Perú, 2017

Calle Del Comercio 193, Lima 41, Perú

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

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

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

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

Primera edición: abril de 2017

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

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

ISBN (volumen 2): 978-612-317-250-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04457

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

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

LETRAS COLONIALES: LOS MARCOS CULTURALES E INSTITUCIONALES

Carlos García-Bedoya M.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. EL ORDEN VIRREINAL: LAS DOS REPÚBLICAS

El Perú colonial formaba parte del más vasto imperio europeo de la modernidad temprana, el Imperio español. La Corona española agrupó a sus posesiones del nuevo mundo en dos grandes virreinos, los de Nueva España (México) y del Perú. Casi la totalidad de las posesiones españolas de Sudamérica (a excepción de la actual Venezuela) dependían del Virreinato del Perú. Será recién en el transcurso del siglo XVIII, como consecuencia de las reformas impulsadas por la dinastía borbónica, que se desmembrará esa unidad administrativa con la conformación de los virreinos de Nueva Granada (establecido inicialmente en 1717, suprimido en 1724 y reestablecido de modo definitivo en 1739) y del Río de la Plata (creado en 1776). La capital del Virreinato del Perú, la Ciudad de los Reyes de Lima, gozará de una posición privilegiada desde el punto de vista comercial a lo largo de los siglos XVI, XVII y gran parte del XVIII. En torno a la figura del virrey se constituirá en Lima una auténtica corte, cuya vocación por el boato y la pompa la tornará en uno de los escenarios privilegiados para el florecimiento de la actividad letrada.

En ese marco, la fiesta y la ceremonia resultan manifestaciones fundamentales de la cultura virreinal. Eventos organizados desde el poder, ya sea religioso o secular, buscan afianzar y legitimar el orden, pero también dar salida a la tensión social, incorporando la irreverente alegría plebeya, desproblematizándola y enmarcándola en los fastos del poder. En una sociedad exteriorista signada por la teatralidad del barroco, todo evento relevante debía ser adecuadamente solemnizado. Cada sector del cuerpo social —estamento, gremio, corporación— e incluso cada individuo en particular, buscaba destacar por su participación en el evento festivo, compitiendo

por el esplendor, el lujo o la originalidad de su aporte. Participaban así en las ceremonias los gremios profesionales o las cofradías religiosas, pero también las colectividades étnicas, desplegando sus trajes y sus danzas peculiares: la población indígena liderada por sus curacas, la población de origen africano agrupada por naciones con su respectivo «rey» a la cabeza. Dentro de esa lógica, tanto el poder laico como el poder eclesiástico competían por realzar el esplendor ceremonial de sus más diversas actividades. Asimismo, los sujetos individuales, en función por cierto de su rango, poder, prestigio y riqueza, competían por dar brillo a los acontecimientos de su vida personal y familiar.

La Iglesia católica delegó la responsabilidad de la evangelización de la población indígena del nuevo mundo a la Corona española. El Real Patronato convertía así la misión religiosa en una tarea de Estado. En las Indias, aún más que en la propia España, la Iglesia estuvo estrechamente articulada con el poder político. A la Corona española, y por ende a los distintos escalones de la administración virreinal, competía la tarea de evangelizar a las poblaciones indígenas, en coordinación con los estamentos eclesiásticos. El gran argumento justificatorio de la conquista española del Nuevo Mundo fue la necesidad de llevar la verdadera fe a vastas multitudes de idólatras. Por ello, la imposición de la religión católica será el núcleo central de la dominación cultural española en el mundo andino. Se trató de un proceso sin duda muy complejo y que presenta múltiples aristas: combinó persuasión y compulsión, adoctrinamiento y represión. Dio lugar también a complejos debates, en los que cobró especial relieve la participación del padre Bartolomé de Las Casas.

Tal proceso supuso un violento choque cultural, pues los dominadores buscaron imponer a los vencidos por todos los medios la faceta central de su visión del mundo: la religión católica. Frente a esta agresión cultural, los pueblos andinos respondieron mediante complejos mecanismos de resistencia. La dialéctica de imposición agresiva y resistencia dio lugar a vastos procesos transculturadores, en modo alguno síntesis armónica de dos cosmovisiones, sino conflictivo entrelazamiento y coexistencia rigurosamente jerarquizada de dos realidades culturales. Inculcar la doctrina católica y reprimir las formas de religiosidad andina serán pues las dos caras indisolubles de una única empresa.

Incorporar a las poblaciones andinas a la comunidad de los católicos supuso poner en marcha una maquinaria muy compleja, que incluía la organización de obispos (con un arzobispado en Lima) y una intensa actividad de las órdenes religiosas (destacando, en especial, dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas). La célula de base del aparato evangelizador era la doctrina —a cargo del cura doctrinero— responsable de la instrucción religiosa de los nativos. Después de las etapas iniciales del proceso de cristianización, el Tercer Concilio Limense (1582-1583)

significó un hito clave, pues sistematizó la política evangelizadora y publicó documentos básicos para orientar la actividad de los doctrineros, reunidos en los primeros libros impresos en el Perú. Entre otros aspectos, se preconizó el adoctrinamiento de los nativos en la lengua quechua, por lo que los curas doctrineros debían ser instruidos en el manejo de la llamada lengua general (Nieto, 1980). A fines del siglo XVI, el proceso de cristianización de los indígenas parecía en lo fundamental completado. Sin embargo, se hizo evidente que coexistían prácticas religiosas andinas junto con prácticas cristianas, lo cual motivó en muchas regiones durante el siglo XVII campañas de extirpación de idolatrías (Duvols, 1977). Como consecuencia de todo ello, el catolicismo andino fue adquiriendo sus duraderos rasgos sincréticos.

Fruto de una violenta confrontación, el Perú virreinal fue una sociedad escindida, conformada por dos sectores claramente diferenciados, regidos incluso por normas legales diversas. De acuerdo con la terminología a la usanza de la época, se les denominó repúblicas: la república de españoles y la república de indios. La primera, cuantitativamente menos numerosa, ocupaba una posición de superioridad jerárquica, lo que permitía a sus integrantes el acceso a cargos políticos, administrativos y eclesiásticos. Las mayorías indígenas, agrupadas en la segunda, eran relegadas a una condición de súbditos de la Corona española de segunda categoría, con derechos limitados y sometidos a la tutela de los dominadores, en una auténtica condición de minoridad social. La república de indios debía además proveer la mano de obra necesaria tanto para el beneficio de la otra república como para provecho de la Corona española. Este modelo teórico debería haber establecido una rígida separación, a modo de compartimientos estancos, de estas dos repúblicas, incluso centradas en espacios propios y contrapuestos: los españoles en la ciudad y los indios en el campo (Burga, 1979; Espinoza Soriano, 1980; Millones, 1995).

La realidad resultó sin embargo más inestable que ese esquema ideal. Se presentó el problema, no previsto en el modelo, de la mezcla racial, que propició la aparición de un amorfo conjunto humano que no encajaba en ninguna de las dos mitades. La separación espacial tampoco operó con la rigidez esperada. Abundaron los «españoles entre indios» que se introducían en el ámbito rural para buscar el usufructo en beneficio personal de la mano de obra indígena: encomenderos, aspirantes a terratenientes, mercaderes más o menos inescrupulosos, mineros, curas doctrineros. Igualmente, el espacio urbano se vio «contaminado» por la presencia indígena: muchos oficios artesanales imprescindibles en la vida citadina eran ejercidos por indios, en tanto otros eran llevados a la ciudad para el servicio personal de las élites. Hay que agregar además que los integrantes de las élites indígenas estaban autorizados a residir en las ciudades, en reconocimiento de su posición jerárquica y por su rol como intermediarios entre las dos repúblicas.

Complejas divisiones al interior de cada una de las repúblicas daban lugar al peculiar abigarramiento de la sociedad colonial. Se entrelazaban y superponían en el Perú virreinal tres tipos de diferencias sociales: diferencias de clase, ligadas con la situación económica de los individuos y su ubicación en el proceso productivo; diferencias estamentales, vinculadas con el mayor o menor prestigio social de los distintos grupos, convalidado por normas jurídicas que les conferían ciertos privilegios o derechos; finalmente, diferencias de casta, determinadas por criterios étnico-culturales (Tord & Lazo, 1980).

En la propia subsociedad dominante —la república de españoles—, una diferencia esencial oponía a los españoles peninsulares (a quienes se denominaba chapetones), establecidos en Indias de modo temporal o permanente, y los criollos, descendientes de españoles, pero nacidos en suelo americano. En términos generales, solo a los primeros se les posibilitaba el acceso a los más altos cargos jerárquicos, de los que se solía excluir a los segundos. Tal postergación de los criollos fue una temprana fuente de conflictos (Lavallé, 1993). Por otra parte, sustantivas barreras sociales separaban a las élites peninsulares o criollas, vinculadas a la aristocracia, a la burocracia o al gran comercio, de la heterogénea plebe urbana. En los estamentos plebeyos de la república de españoles se agrupaban sujetos que tenían poco de tales, pero que quedaban encuadrados en sus marcos legales: las diversas castas de mestizos, zambos, mulatos o negros libres, más o menos acriollados. En el escalón inferior de esta república figuraban los esclavos de origen africano, propiedad privada de sus amos, a los que servían como criados o como mano de obra en haciendas costeñas.

Encuadrada en la república de indios, la gran mayoría de la población nativa radicaba en el campo. La administración colonial, para su mejor control, agrupó a este sector en las denominadas reducciones, pueblos de indios en los que se concentraba una población rural más bien dispersa en tiempos prehispánicos, para favorecer el acopio de tributos, el aprovechamiento de la mano de obra indígena y la labor proselitista de los curas doctrineros. Para establecer tales reducciones, las autoridades virreinales violentaron la organización étnica tradicional —el ayllu— impulsando un proceso de larga duración destinado a imponer en la sierra andina el modelo español de las comunidades campesinas, dando lugar a una organización que combinaba rasgos del modelo comunal español y del ayllu prehispánico. La población nativa sufrió una terrible catástrofe demográfica: se calcula que hacia fines del siglo XVI solo subsistía una décima parte de la cantidad previa a la llegada de los conquistadores. A lo largo del siglo XVII, continuó la tendencia al decrecimiento de esa población, pero a un ritmo menos pronunciado, alcanzándose una estabilidad demográfica en el tránsito entre los siglos XVII y XVIII, e incluso un moderado crecimiento poblacional a lo largo del XVIII (Cook, 1981).

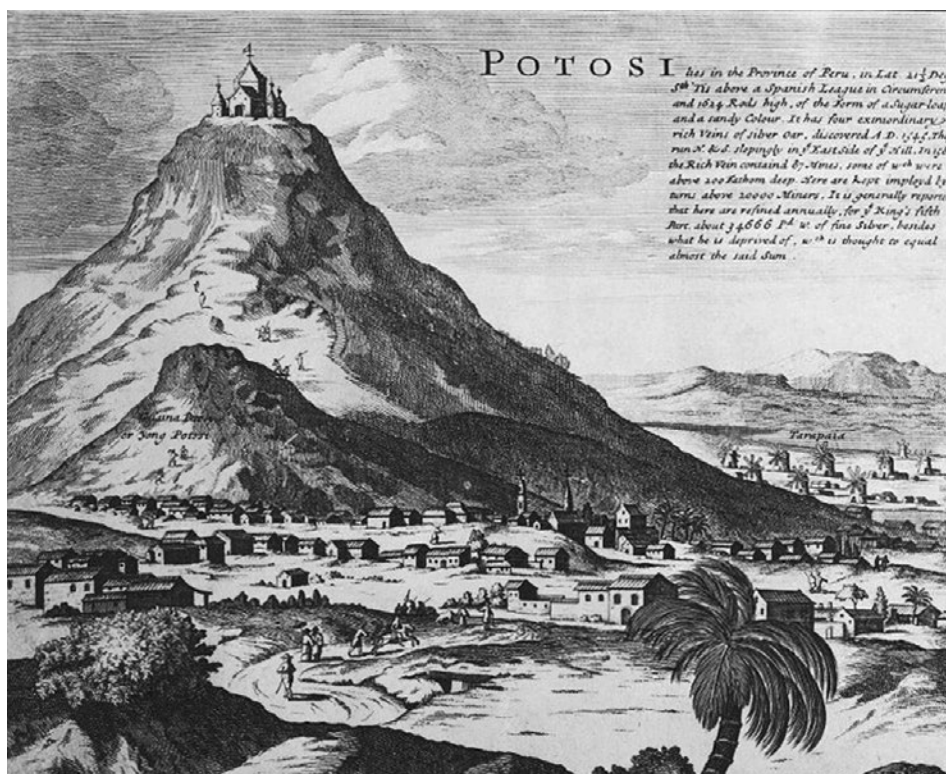


Ilustración 1. Detalle de grabado de Bernard Lens del cerro de Potosí, representativo de las riquezas mineras del Perú y del oprobio de la mita. En Herman Moll, *Map of Sud America*. Londres, c. 1715.

Internamente, la república de indios no era sin embargo una entidad homogénea. En la población rural andina era clara la diferencia entre los comuneros, que prestaban servicio o tributaban como miembros libres de una colectividad, y aquellos que laboraban adscritos personalmente a la tierra, los yanacunas, reducidos a una práctica situación servil. Contaba además esta república con sus propias élites dirigentes, los curacas o caciques, que desempeñaban un rol de importancia en la sociedad colonial, en tanto intermediarios con las diversas instancias administrativas (Garrett, 2009; O'Phelan, 2013). A su cargo estaban el cobro de los tributos y el reclutamiento de la mano de obra indígena para las diversas tareas exigidas por los sectores dominantes, en especial para la temida mita minera, la más mortífera de las modalidades de explotación padecidas por la población indígena (Ilustración 1).

Este sector, entroncado con las viejas élites señoriales étnicas, se encontraba fuertemente debilitado a fines del siglo XVI. A lo largo del siglo XVII, experimentó una notable recuperación (Stern, 1982), lo que dio lugar al proceso de revitalización

social y cultural denominado Movimiento o Renacimiento Inca, que alcanzó su mayor vigor en el siglo XVIII (Rowe, 1976; García-Bedoya, 2000). Estas élites andinas fortalecidas propiciaron entonces acciones legales (y a veces protestas violentas) contra los abusos de los españoles. Abundan a lo largo del XVIII múltiples rebeliones locales; más tarde un sector de la aristocracia andina, bajo el liderazgo de José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II, tomará sin éxito el camino de la sublevación (Flores Galindo, 1976; O'Phelan, 1988, 1995; Walker, 2014).

2. LA CIUDAD LETRADA

Vinculada estrechamente a las diversas instituciones virreinales, se configuró una auténtica ciudad letrada (Rama, 1984). Ésta agrupaba a un amplio contingente de especialistas que detentaban el monopolio de una destreza esencial: la escritura. El funcionamiento de la administración virreinal, la evangelización y el encuadramiento de las poblaciones nativas, la formación de las élites dirigentes, eran tareas que requerían un nutrido personal letrado, capaz de asegurar la operatividad del poder en la vasta geografía del Virreinato, mediante la palabra escrita, que materializaba la autoridad bajo la forma de leyes, disposiciones administrativas, cartas, y toda la innúmera proliferación de documentos típica de una sociedad con especial predilección por los intrincados vericuetos de la burocracia. Dueño de la escritura en una sociedad analfabeta, en la cual la mayoría de la población (los indígenas) ignoraba la lengua española, el grupo letrado garantizó la concentración del poder y la jerarquización de la sociedad virreinal, al tiempo que viabilizaba también las relaciones con la lejana metrópoli.

El contingente más numeroso dentro del grupo letrado estaba constituido por el clero, regular y secular. El segundo sector en importancia lo conformaban los hombres de leyes. Si bien en los primeros tiempos ese personal llegó de la metrópoli, en la medida en que se fue estabilizando el orden colonial, se hizo imperioso formar letrados en el propio territorio virreinal. De allí la importancia que adquirió la educación para la reproducción de ese imprescindible estamento, quedando colocada bajo la dirección del clero, garante además de la ortodoxia católica. Los letrados se reclutaban en el estamento criollo, por ello las élites criollas recibieron una cuidada formación, en los colegios (a cargo sobre todo de los jesuitas) y especialmente en la universidad. Fundada esta tempranamente en 1551, por iniciativa de los dominicos, adquirió un carácter más laico bajo el virrey Toledo y se colocó entonces bajo la advocación de San Marcos, siendo el centro esencial para la reproducción de la ciudad letrada (Ilustración 2). Las élites indígenas no recibieron una educación tan cuidada y por ello tuvieron una muy limitada participación en el estamento letrado; sin embargo, para la instrucción de los hijos de los curacas o caciques se crearon dos colegios, uno en Lima y otro en Cuzco (Alaperrine-Bouyer, 2007).



Ilustración 2. Francisco Álvarez de Toledo, virrey del Perú (1569-1581), óleo del siglo XVI. Fotografía de María del Rosario Jhong. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Colección de Historia.

Conviene recalcar que la población peruana colonial es iletrada en su aplastante mayoría: el analfabetismo es propio no solo de las masas indígenas, sino también de las diversas castas de la plebe en la república de españoles. El ámbito letrado representa pues un coto minoritario, si bien crucial, en la sociedad del Perú virreinal. Cuando se alude a las prácticas discursivas de tal sociedad, se apreciará que predominan las prácticas signadas por la oralidad. Al hablar de literatura, o más propiamente de arte verbal, hay que recordar que, al lado de las prácticas escriturarias, coexisten diversidad de prácticas orales. Cabe hacer referencia entonces a literaturas orales indígenas, tanto en quechua como en otras lenguas nativas, impactadas por complejos procesos de transculturación, de las que lamentablemente se conservan escasas muestras, aunque destaca aquí el vasto corpus mítico que ha llegado hasta nosotros por obra de los extirpadores de idolatrías, en especial lo recopilado por mandato del padre Ávila, que se conoce hoy con el título que le asignara José María Arguedas: *Dioses y hombres de Huarochiri* (ver Taylor en el volumen 1 de esta colección). Hay igualmente una oralidad castellana cuyas modalidades llegaron con los propios guerreros de la conquista (coplas, romances) y de las que se conservan algunas muestras.

En el ámbito letrado, se instauraron múltiples prácticas discursivas, muchas de las cuales se pueden vincular con nuestra noción moderna de literatura. Empero, es más adecuado hablar en general de prácticas discursivas letradas, o simplemente de letras coloniales, para recalcar que en esa variopinta producción los textos suelen cumplir una multiplicidad de funciones que difuminan las fronteras discursivas. En tales textos, la creatividad verbal se articula con una diversidad de facetas —administrativas, legales, históricas, reflexivas, etcétera—, dando lugar a textos o prácticas discursivas heterogéneas y polifuncionales. Además de esa producción que nos concierne directamente, es de gran interés el vasto corpus textual que aborda debates jurídicos, políticos, científicos, teológicos y en especial filosóficos (Ballón, 2011).

Desde tempranas fechas, existe una ininterrumpida producción escrita. Sin embargo, inicialmente se trata de productos textuales dispersos. Hasta antes de las últimas décadas del siglo XVI, es decir durante el denominado periodo de imposición del dominio colonial, solo cabe hablar, siguiendo los planteamientos de Antonio Cândido, de manifestaciones literarias aisladas, pero todavía no de un sistema literario articulado (Cândido, 1981). Se puede hablar de un sistema literario (o letrado) de élites (para evitar el término «culto», que implicaría que las tradiciones discursivas orales y populares carecerían de cultura), a partir de las últimas dos décadas del siglo XVI, cuando la institucionalidad colonial puede considerarse estabilizada en el Perú. En efecto, un sistema literario no supone la mera producción de textos escritos, sino la presencia de un conjunto de instancias: un grupo de sujetos productores,

un público receptor y una variedad de instituciones, que son el verdadero soporte de la ciudad letrada.

En cuanto a la instancia de la recepción, la literatura de élite solo logra contar con un público propiamente tal a partir de la estabilización de las instituciones virreinales, que generan una colectividad de letrados, vinculados ya sea al aparato eclesiástico, al mundo académico, a la burocracia colonial o a la propia corte virreinal. Por otra parte, esa colectividad letrada configura también la instancia de la producción: con la estabilización colonial ya no cabe hablar de algunos sujetos productores aislados, sino de una verdadera comunidad de productores. La constitución de un sistema literario (letrado) de élite en el Perú se produce como resultante de la labor organizativa del virrey Toledo, es decir a partir de la década de 1580, cuando la administración virreinal ha quedado estructurada, la educación dinamizada, y la propia Iglesia ha desplegado sus modalidades organizativas. Antes de ello, existió una producción textual dispersa, no articulada a un circuito literario interno consistente. Cabe recordar además que este sistema literario virreinal estaba integrado, en condición subordinada y periférica, en los circuitos literario-discursivos del vasto imperio español (Beverley, 1993).

Examinemos con más detalle las distintas instancias que configuran el sistema literario de élite en el Perú. En cuanto a la instancia de la producción, en el grupo letrado que se hace cargo de esa tarea en el virreinato, predominan inicialmente los españoles establecidos definitiva o transitoriamente en tierras peruanas (José de Acosta, Rosas de Oquendo, Hojeda), prevaleciendo luego crecientemente los criollos (Calancha, Adriano de Alecio, Bermúdez de la Torre). Algunos pocos fueron mestizos (el Inca Garcilaso, Blas Valera, seguramente Espinosa Medrano). Casi no hubo letrados de origen indígena, el único que cabe considerar propiamente como tal es Guaman Poma, y quizás se podría añadir a Santa Cruz Pachacuti. Los productores de esa literatura de élite escrita en español fueron clérigos (Bernabé Cobo, Francisco del Castillo), funcionarios (Antonio de León Pinelo), soldados (Juan de Miramontes y Zuázola), profesores (Pedro de Peralta Barnuevo), poetas cortesanos (Diego Mexía Fernangil), aristócratas (el Conde de la Granja, el propio Virrey Esquilache), unos pocos pequeños comerciantes aficionados a las letras (Juan del Valle y Caviedes), y excepcionalmente algunas damas (los casos más notables, aunque no únicos, son los de las poetisas anónimas conocidas como Clarinda y Amarilis).

Funcionaron además instituciones especializadas, estrechamente vinculadas con la literatura, como fueron las academias. Conocemos relativamente poco de estas instituciones, pero lo que sí está claro es su estrecha vinculación con la corte virreinal. Las más conocidas fueron la denominada Academia Antártica (Tauro del Pino, 1948; Cornejo Polar, 2000), activa hacia la última década del siglo XVI

y la primera década del XVII, en la que participaron escritores como Hojeda, Oña, Mexía Fernangil o Dávalos y Figueroa, entre otros; y la que se nucleó en torno al virrey Marqués de Castelflos (1709-1710), en la que figuraron Peralta Barnuevo, Bermúdez de la Torre, el Conde de la Granja y otros menos conocidos. Instituciones similares fueron promovidas por los virreyes Marqués de Montesclaros (1607-1615) y Príncipe de Esquilache (1615-1621). La corte virreinal fomentaba una incesante producción literaria: certámenes poéticos contribuían a solemnizar las más diversas celebraciones, en especial los acontecimientos vinculados con la familia real, ya sea la coronación o fallecimiento de un monarca, el nacimiento de un infante, las victorias militares de la corona o la asunción del cargo por un virrey o un obispo. Instituciones como la Iglesia o la Universidad cumplieron un papel igualmente dinámico en la vida literaria.

Los problemas que plantea la instancia de la recepción son sin duda complejos. Sabemos bien que en las Indias —y aun en la propia España— la gran mayoría de la población era analfabeta, y que debido a la carestía del producto, el público comprador de libros se limitaba a una élite, que incluía al clero (en especial el alto), la aristocracia, los letrados, algunos comerciantes, y unos pocos curacas indígenas adinerados. Sin embargo, no hay que olvidar que por entonces los libros, y en especial los de ficción, solían circular por muchas manos, y que además la literatura contaba con otros medios de difusión, aparte del libro. El manuscrito cumplía un rol importante en la circulación de modalidades como la lírica o incluso el relato breve; conservaban fuerza los tradicionales canales orales, en géneros como los romances; y por último el hábito de la lectura grupal en voz alta tenía un amplio arraigo y contribuía significativamente a la popularización de la narrativa de ficción.

La recepción de la literatura peruana colonial plantea al menos dos problemas. Uno primero es de índole más bien espacial: la existencia de un doble público contemporáneo, el peninsular y el peruano (y se podría complicar aún la cosa considerando el público de otros ámbitos de la América española). Un segundo problema es más bien de índole temporal: el vasto corpus de textos coloniales inéditos hasta el siglo XX o fines del XIX, y que por tanto no circuló en su momento o en todo caso tuvo una circulación manuscrita u oral restringida. Cabe recordar que, al igual que en la propia España, gran parte de tal producción manuscrita no sobrevivió al paso de los años.

En cuanto a lo último, existe una fuerte asincronía entre la producción y la recepción de un vasto segmento de la literatura colonial. Esto implica que muchas de las obras que hoy consideramos fundamentales de nuestras letras coloniales no fueron conocidas por sus contemporáneos y no contribuyeron por tanto de modo directo a configurar una tradición literaria o a generar un espacio cultural autónomo

en el Virreinato del Perú. Sin embargo, tampoco hay que olvidar que en la época colonial la imprenta no es el único vehículo de circulación de la producción literaria escrita, y a veces ni siquiera el vehículo privilegiado. Las obras circulan en manuscritos en diversos círculos o incluso se difunden mediante la oralidad. La crónica de Guamán Poma puede resultar un caso límite, pero hay indicios de que el manuscrito tuvo al menos algunos lectores: parece fuera de toda duda que lo leyó Murúa y que el mercedario tomó de allí elementos para su propia obra. Un autor como Guamán Poma, que buscaba hacer llegar su texto al rey y confiaba seguramente en una futura publicación, no debió dejar de hacer conocer su obra a quienes él consideraba podían avalarla y permitirle llegar al destinatario privilegiado que tenía en mente: sin duda debió someterla a la consideración de diversos eclesiásticos e incluso posiblemente de algún funcionario laico; es posible también que algún letrado de la meticulosa burocracia del Consejo de Indias haya echado una mirada sobre el voluminoso manuscrito.

Los textos más canónicamente «literarios» plantean situaciones algo diferentes. *Armas antárticas*, de Miramontes y Zuázola, es un poema épico que permaneció inédito hasta comienzos del siglo XX, pero su autor estuvo vinculado a la corte virreinal y debió participar en las academias poéticas de fines del XVI y comienzos del XVII, por lo que su producción seguramente fue conocida por sus colegas académicos e incluso en algunos círculos cortesanos. Semejante es el caso de *Telémaco en la isla de Calipso*, de Bermúdez de la Torre, activo también en las academias poéticas de principios del XVIII y en la docencia sanmarquina, por lo que su producción debió tener alguna circulación entre las élites intelectuales limeñas. El caso de la producción poética de Caviedes o de Francisco del Castillo, el Ciego de La Merced, es diferente, pues se inscribe en un género literario que en la propia España no se apoyó predominantemente en el libro impreso, como es la lírica, y aún más la de tipo satírico. Es bien sabido que las obras de los poetas más ilustres de los siglos de oro españoles (Garcilaso, Fray Luis, Quevedo, para no mencionar a figuras menos conspicuas) tuvieron una publicación tardía. La lírica solía difundirse en cuadernillos manuscritos que circulaban entre los aficionados. Sin duda la obra de Caviedes se valió de estos medios y ello se evidencia en la inusual cantidad de copias manuscritas que conservamos de su producción. A esto hay que añadir la segura divulgación oral de las más cáusticas composiciones de los satíricos limeños, que en este caso trascendían sin duda mucho más allá de las élites cortesanas para alcanzar al menos algunos segmentos del público popular.

Examinemos ahora el otro aspecto del problema del público: su por lo menos virtual desdoblamiento en lectores metropolitanos y lectores indianos. El escritor peruano colonial, como todo escritor, produce teniendo en mente la imagen de un destinatario ideal. Tal destinatario solía ser múltiple: el escritor apuntaba a su entorno

cultural más inmediato, pero también con frecuencia aspiraba a alcanzar un reconocimiento por parte del público peninsular. Las opciones eran por cierto muy variadas. Había textos destinados a lectores muy específicos (a veces un lector virtual único, el rey), vinculados con las esferas del poder. Generalmente relaciones o memoriales eran documentos inscritos dentro del circuito de la burocracia letrada, que solo excepcionalmente salían de él: usualmente tales textos no estaban destinados a la publicación, sino a cumplir una función de naturaleza administrativa. Los posibles lectores pertenecían a los escalafones burocráticos, tanto en el propio Virreinato del Perú como en el Consejo de Indias.

Pero la mayoría de textos que se suele incluir en el corpus literario peruano colonial apuntaban a destinatarios menos específicos. La producción que puede denominarse «de circunstancia», es decir la destinada a solemnizar acontecimientos muy puntuales de la vida cortesana, académica o eclesiástica, se destinaba al público más inmediato, al público de la ciudad letrada colonial y no aspiraba a trascender los mares. Es el caso destacadamente de tantas obras líricas producidas en las academias, generalmente ni siquiera confiadas a la imprenta, o incluso de las editadas en atención a alguna coyuntural efeméride. En cambio, los autores con mayores pretensiones no se conformaban con el aplauso del público indiano, sino que aspiraban a la consagración en el corazón mismo del imperio. La problemática de este múltiple destinatario no ha sido debidamente explorada, a pesar de que es indudablemente clave para comprender la organización de tantos textos fundamentales. Muchas de las obras de más envergadura de poetas líricos y épicos apuntan a ese doble público. Los más audaces o los más afortunados publican directamente en la metrópoli: es el caso de Hojeda y *La Christiada* o de Mexía Fernangil y su *Parnaso antártico*. Otros deben conformarse con publicar en Lima.

Sabemos sin embargo que unos y otros lograron audiencia en España. Son bien conocidos los testimonios tempranos de connotados escritores españoles alusivos a los ingenios indianos. Cervantes en su «Canto de Calíope», incluido en *La Galatea*, Lope de Vega en su *Laurel de Apolo*, elogian hiperbólicamente a numerosos escritores residentes o nacidos en el Perú, la mayoría de ellos casi totalmente desconocidos para nosotros (figuran sin embargo en sus listas nombres como los de Enrique Garcés o Rodrigo de Carvajal y Robles, sin olvidar que el texto de Amarilis es publicado en *La Filomena* del propio Lope). Prescindiendo de la exageración retórica evidente en sus comentarios, estas menciones resultan sintomáticas de un interés peninsular por la producción indiana. Más revelador todavía es el rápido prestigio alcanzado en España por obras como *La Christiada*, publicada en la propia metrópoli, o incluso como *Arauco domado*, de Pedro de Oña, originalmente editada en Lima en 1596 y reeditada en Madrid en 1605.

Para completar una somera presentación de los problemas de la recepción, hay que aludir también a la recepción de la literatura peninsular en el virreinato peruano. Se sabe que existieron diversas normas legales que restringían el envío a Indias de ciertos tipos de obras, en especial las novelas, y por supuesto toda obra sospechosa de heterodoxia. Pero hoy sabemos con igual certeza, más allá de estereotipos muy arraigados, que tales prohibiciones en general no se cumplieron y que el flujo de obras teóricamente prohibidas a América fue constante (Leonard, 1953; González Sánchez, 1999; Cornejo Polar, 2000). De otra parte, la propia lectura de los textos indios evidencia que sus productores están al tanto de los desarrollos metropolitanos y que se mueven dentro de los marcos de una cultura imperial española. Pero al lado de esta evidencia intratextual, disponemos también de los datos que nos proporciona el comercio de libros en el Virreinato del Perú. Las investigaciones especializadas permiten concluir sin dudas que el público letrado peruano recibía prontamente la producción peninsular y que sus preferencias eran homólogas a las del público metropolitano. Algunos cálculos permiten establecer que aproximadamente el 70% de los libros exportados de España a América eran de asunto religioso, en tanto que el 30% restante se distribuía más o menos en partes iguales entre obras profanas de ficción y de no ficción (Hampe, 1992; Guibovich, 2003). Estas cifras revelan el peso del clero en el público letrado, pero no hay que perder de vista que los libros profanos circulaban mucho más que los libros religiosos, frecuentemente escritos en latín y destinados a un público muy especializado. En el rubro de obras profanas de no ficción, destacan los trabajos de historia, derecho y medicina. En cuanto a las obras de ficción, los envíos revelan que las preferencias coloniales siguen una evolución bastante semejante a las metropolitanas: hasta fines del XVI abundan las novelas de caballería, pero a inicios del siglo siguiente estas disminuyen drásticamente y en cambio proliferan los envíos de nuevas producciones como *Guzmán de Alfarache* o el *Quijote*.

De otro lado, los datos permiten igualmente ilustrar la relativa rapidez con que llegaba la producción española a las colonias. Son numerosos los ejemplares de la primera parte del *Quijote* distribuidos en Lima —y también en el Cuzco— en 1606, apenas un año después de su publicación. Una anécdota ilustrará gráficamente la fluidez de los contactos literarios entre el Perú y España. En el año de 1607, en el asiento minero de Pausa, muy en el interior del virreinato, un caballero español interviene en el momento humorístico de una ceremonia en celebración del nombramiento del marqués de Montesclaros como virrey del Perú, nada menos que caracterizado como don Quijote, obteniendo un gran éxito: esto sucede a solo dos años de la publicación de la obra, en una comarca apartada de las Indias (Leonard, 1953; ver Valero en este mismo volumen). Esta anécdota evidencia palmariamente cómo las élites letradas

coloniales comparten horizontes culturales con las élites metropolitanas y no son simples repetidoras tardías de lo producido en ultramar.

Pero no todos los libros que circulaban en el Perú provenían de España. Ya en el año de 1583 se instala en Lima la primera imprenta (a cargo del turinés Antonio Ricardo), y al año siguiente se publica el primer libro, una *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los indios*, en castellano, quechua y aimara. La producción editorial limeña se orientó inicialmente al apoyo de la actividad evangelizadora, pero pronto se comenzaron a publicar textos profanos: el primer texto de intención netamente literaria publicado en Lima parece haber sido el *Arauco domado*, de Pedro de Oña, editado el año de 1596 por el propio Ricardo. Otra institución destinada a tener importante impacto en la vida literaria del Virreinato del Perú aparece también a fines del siglo XVI: en el año de 1598 se instala en Lima el primer corral de comedias (Lohmann, 1945). La aparición de instituciones como la imprenta o el teatro son claros síntomas de la configuración de un sistema literario de élite en el Perú a fines del XVI. Los espacios donde opera este sistema literario son sin duda las urbes coloniales, en cuyo interior se asienta la «ciudad letrada». En el caso del virreinato peruano, los centros culturales mayores son en primer lugar Lima y luego el Cuzco, en tanto que otras ciudades tienen un rol de menor gravitación.

Para concluir con el examen de las diversas instancias que configuran el sistema literario de élite, es necesario decir algunas palabras sobre los códigos literarios que presiden la organización textual de las obras coloniales, en especial las secuencias o corrientes literarias. Habitualmente se suelen mencionar tres secuencias actuantes en la cultura y la literatura hispánicas entre los siglos XVI y XVIII: Renacimiento, Barroco y Neoclasicismo (la peculiar versión afrancesada de la Ilustración que adoptó España). Estas tres secuencias van a tener un indudable impacto sobre la cultura peruana colonial, pero la gravitación de cada una de ellas será sin duda diferente. La consolidación de las nuevas modalidades de organización de la vida cultural en el Virreinato del Perú se produce hacia fines del siglo XVI, y concretamente en tales fechas es que se configura un sistema literario de élites. De modo que la aparición de tal sistema literario ocurre en momentos en que el humanismo renacentista viene dejando su lugar a la nueva cultura del barroco. Las huellas renacentistas en la literatura peruana serán, pues, relativamente débiles y aparecen frecuentemente entremezcladas con incipientes rasgos barrocos. El barroco, en cambio, como es bien conocido, estaba destinado a echar hondas raíces no solo en suelo peruano sino en general en las Indias españolas. De allí pues que con toda claridad aparezca como la secuencia literaria dominante y característica del largo periodo de estabilización colonial (aproximadamente 1580-1780) (García-Bedoya, 2000). En cuanto al Neoclasicismo ilustrado,

su presencia en el Perú es tardía, tal como lo fue en la propia España, y no arraiga con vigor hasta las últimas décadas del siglo XVIII.

Vale recordar que esta visión de las secuencias literarias y su sucesión no es en modo alguno organicista o lineal. Las corrientes o secuencias literarias no siguen un desarrollo biológico, no son fenómenos que nacen, crecen, se desarrollan, envejecen y mueren de modo natural. Su evolución se produce por medio del conflicto: una secuencia ocupa una posición dominante luego de una dura pugna con secuencias de signo diverso, y su predominio se ve a su vez amenazado por una o varias secuencias emergentes. Así, en un momento dado coexisten de manera conflictiva distintas secuencias literarias, ocupando una determinada posición jerárquica dentro del sistema de la literatura. Las huellas de dos (o incluso más) secuencias literarias pueden apreciarse en un mismo texto. Así, una secuencia literaria no es sustituida repentina e integralmente por otra, sino que los rasgos de una secuencia emergente se imbrican con los de otra dominante, hasta poco a poco cambiar el peso relativo y la posición jerárquica de ambas.

En torno al barroco de Indias se ha procesado un amplio debate que no es del caso retomar aquí. Baste recalcar que se entenderá al barroco como una dominante cultural gravitante en el virreinato peruano, no solo en la literatura, sino también en otras prácticas artísticas como la pintura, la arquitectura o la música, y en las más diversas facetas de una sociedad exteriorista, fascinada por la pompa y la teatralidad. Hay que subrayar también que el barroco resulta un fenómeno contradictorio, al mismo tiempo herramienta de la hegemonía imperial española e instrumento de configuración de emergentes sujetos sociales (criollos o andinos).

En el marco de ese barroco virreinal de larga duración, se puede distinguir una primera fase del barroco, un barroco emergente, en el cual hay una superposición conflictiva de la secuencia renacentista y la secuencia barroca. Esta etapa en que coexisten un renacentismo dominante —que va entrando en proceso de declinación— y un barroco emergente —que va cobrando creciente vigor— se extiende en el caso de la literatura peruana aproximadamente de 1580 a 1630. Viene luego una fase de plenitud del barroco, en la que esta secuencia parece ocupar sin oposición la escena literaria, fase que podría fecharse tentativamente de 1630 a 1720. A continuación, la hegemonía del barroco comienza a verse cuestionada por la emergencia, inicialmente tímida y luego crecientemente vigorosa, del Neoclasicismo ilustrado, configurándose un momento de declinación progresiva del barroco ante los embates de la Ilustración. Esta fase de declinación del barroco y de lenta emergencia de las tendencias del neoclasicismo ilustrado se desarrolla en el Perú aproximadamente entre 1720 y 1780.

Luego de esta presentación un tanto esquemática de la trayectoria temporal del barroco peruano, es necesario distinguir a su interior dos vertientes claramente diferenciadas. Ello se vincula con la configuración en la ciudad letrada colonial de un espacio criollo (sin duda mayoritario y preponderante) y de un espacio andino (más bien marginal e inestable), caracterizado el primero por su mayor cercanía a los modelos literarios metropolitanos, en tanto el segundo, más distanciado de tales modelos, revelaba el impacto de la cultura indígena y sus tradiciones discursivas. Al ser el barroco literario una manifestación propia de la cultura de élites, parece casi natural que se buscara relacionarlo con las élites criollas. Lo que cabe afirmar es que en el Perú colonial existió además un grupo de élite distinto, al que se denominará andino, sustentado en las noblezas indígenas, que fue el impulsor de una vertiente diferenciada dentro de la producción literaria barroca: el barroco andino, al que se ha designado también como barroco mestizo, sobre todo en la arquitectura y las artes plásticas.

Es entonces pertinente hablar de dos vertientes que configuran las prácticas discursivas letradas características del Perú virreinal, a las que se denominará discurso criollo y discurso andino; se trata de prácticas discursivas que se valen de la tecnología de la escritura, aunque no dejan de mantener complejas relaciones con los universos discursivos de la oralidad. Por otro lado, tales discursos letrados se articulan obviamente con determinadas élites sociales. A través de estas dos vertientes discursivas se construye la subjetividad de dos grupos o actores sociales, a los que se denominará sujeto criollo y sujeto andino. Estos no se definen primariamente por una identidad étnica —aunque el factor étnico no deja de ser relevante— sino en función de criterios sociales y culturales.

3. DISCURSO CRIOLLO Y CONCIENCIA CRIOLLA

Como se ha apuntado, la república de españoles agrupaba a los peninsulares y a sus descendientes nacidos en suelo americano, los llamados criollos, pero dadas las mezclas raciales que surgieron desde temprano, incluía diversos niveles de mestizaje en las llamadas «castas». Dejando de lado los escasos funcionarios peninsulares, el estamento dirigente de esta «república» era la élite criolla, que mantenía una constante pugna con los sectores peninsulares. El discurso criollo se caracteriza por su adhesión a los paradigmas culturales metropolitanos, por un sostenido esfuerzo de asimilación de esos modelos, pero también por un persistente afán de remodelarlos y resemantizarlos en función de sus peculiares intereses y sensibilidades: el discurso criollo revela así su carácter bifronte o jánico (Mazzotti, 2000; Bauer & Mazzotti, 2009; Vitulli & Solodkow, 2009).

Cuando se hace referencia a un grupo criollo en el Perú colonial, se alude ante todo a los descendientes de españoles nacidos en el Perú. Pero el estamento criollo no se define esencialmente por un lugar de nacimiento o una identidad étnica: puede incluir a peninsulares de nacimiento establecidos en el Perú o también a mestizos y mulatos acriollados. Ser criollo tiene que ver con una peculiar inserción social y con cierta mentalidad, forma de conciencia o subjetividad. El sujeto criollo se define socialmente por su arraigo en la tierra americana, porque su fortuna no se puede transportar y exige su presencia aquí. El chapetón, en cambio, es el español recién llegado, desconocedor del medio indiano, que busca enriquecerse prontamente y volver cuanto antes a la Península. El conflicto entre chapetones y criollos fue sin duda uno de los más gravitantes en el complejo proceso histórico del Virreinato del Perú. Ya a fines del siglo XVI se evidencia con toda nitidez la emergencia de una peculiar conciencia criolla y la articulación laboriosa de un sujeto criollo (Lavallé, 1993).

Una de las facetas más relevantes del discurso criollo es su sesgo reivindicatorio y polémico. Ya el mismo vocablo llevaba una carga despectiva, y desde muy temprano los criollos fueron blanco de una serie de prejuicios europeos, que los englobaban por lo menos en parte en el vasto sistema de estigmatización hacia los dominados que caracteriza a las mentalidades colonialistas. No es de extrañar que frente a este cúmulo sistemático de prejuicios y esta tupida red de sospechas, el criollo replicara con virulencia, construyendo un discurso que tenía mucho de defensivo y apolo-gético, y que incluía como uno de sus objetivos más importantes convencer a los europeos de la dignidad y las virtudes del criollo.

La conciencia criolla de la diferencia se afianza en varios pilares. Uno de los centrales es sin duda la vindicación del espacio criollo, puesto que se trata de demostrar a los europeos, y de ratificar a los propios criollos, que la geografía indiana es propicia al pleno desarrollo de las potencialidades humanas. Por ello, uno de los tópicos más reiterados y más morosamente desarrollados en los textos criollos es la exaltación de la patria criolla. El criollo opta preferentemente por abocarse a la exaltación de un espacio limitado, de su entorno más próximo, y en especial de su ciudad. Con creciente frecuencia en el siglo XVII, muchos textos criollos organizarán verdaderos panegíricos de una ciudad concreta, la capital virreinal, Lima.

Otro de los ejes que articulan la diferencia criolla es el de los santos y las devociones locales. Prueba fehaciente de las bondades de las tierras americanas es que en el corto plazo de unas décadas hayan surgido hombres y mujeres de vida ejemplar, en algunos casos pronto beatificados o canonizados por la Iglesia Católica. Estas figuras de santidad, Santa Rosa ante todo, que fue la primera santa nacida en América, canonizada prontamente en 1671 (Hampe, 1995), son fuente de indisimulable orgullo para los criollos, que dedicarán abundantes páginas a la exaltación

de estos santos locales, ya sea en las crónicas conventuales o en poemas religiosos (Ilustración 3). Importante relieve adquieren algunos santuarios, como por ejemplo el de Copacabana. Por último, los criollos demuestran particular apego a sus devociones locales, aunque en el caso peruano ninguna de estas devociones logró alcanzar una difusión general en el ámbito de todo el territorio virreinal. Ni siquiera devociones limeñas como el Señor de los Milagros tuvieron entonces ese vasto alcance. Ciertamente no se llegó a producir un gran mito articulador de los distintos sectores sociales, como lo fue en México la virgen de Guadalupe. A pesar de ello, la afirmación de la subjetividad criolla tiene uno de sus cauces mayores en este orgullo por sus santos, sus santuarios y sus devociones (Ilustración 4).



Ilustración 3. Retrato de Santa Rosa pintado pocas horas después de su fallecimiento, el 24 de agosto de 1617, por el artista italiano Angelino Medoro. Museo del Santuario de Santa Rosa, Lima, Perú.

Finalmente, el orgullo criollo de ser diferente se sustenta en sus costumbres peculiares, en sus modos de ser, sus danzas, sus manjares, sus modos de hablar, todo ese repertorio de particularismos que tan prolongada fortuna conocerá en la literatura peruana, mucho más allá de tiempos coloniales, en esa visible o soterrada vertiente costumbrista que permea tantos textos de nuestro siglo XIX y aun del XX.



Ilustración 4. *Verdadera imagen de San Martín de Porres*, uno de los personajes más venerados en la Lima colonial y el primer santo afrodescendiente de América. Pintura anónima del s. XVII. Monasterio de Santa Rosa de las Monjas, Lima Perú.

Un examen atento de sus expresiones discursivas revela sin duda la característica ambigüedad del sujeto criollo. Se proclama plenamente español, leal súbdito de la corona, depositario legítimo de los códigos culturales y las opciones ideológicas propios de la Madre Patria; afirma la pureza de su sangre ibérica y se precia de su entronque con los linajes nobiliarios más esclarecidos de la Península (pretensiones estas últimas no siempre muy justificadas). Por otro lado, le enorgullece ser diferente y proclama altaneramente las bondades de su tierra, de sus ciudades, de sus devociones, de sus costumbres. El criollo se apropia antropofágicamente de los códigos y los discursos imperiales hegemónicos, pero al propio tiempo hace de ellos una lectura con frecuencia disidente (Chang-Rodríguez, 1991) o por lo menos sesgada, se vale de los paradigmas oficiales para articular su propio discurso, para formular sus reivindicaciones y definir su identidad. Es el caso muy nítido de la apropiación criolla del barroco, ese barroco de Indias al que diversos estudiosos han calificado de jánico: al mismo tiempo discurso legitimatorio del poder imperial y vehículo privilegiado de constitución de una subjetividad criolla disidente (Moraña, 1988).

El discurso criollo suele ser poco receptivo a la herencia cultural nativa, y muchas veces los textos criollos «olvidan» la presencia del otro o incluso «borran» vastos espacios del ámbito virreinal. Sin embargo, tampoco se puede tener una visión demasiado homogeneizadora del discurso criollo, en él caben multiplicidad de matices. Convendrá más bien hablar de una heterogeneidad interna del discurso criollo y del propio sujeto criollo (Mazzotti, 1996, 1998). Al interior del grupo criollo se detectan diferencias de carácter regional, socioeconómico, ocupacional, etcétera, dando lugar a un verdadero laberinto de subjetividades. Por ello el discurso criollo construye distintas representaciones de su espacio social y geográfico, y en particular del pasado peruano. Nos encontramos pues con un imaginario criollo plural que asume de modos muy variados la presencia o ausencia del otro indígena y más en general de los diversos grupos subalternos del virreinato. En muchos discursos criollos la relación con lo indígena parece darse por ausencia: el indio, el pasado indígena e incluso el espacio serrano son cuidadosamente escamoteados. En otros, las opciones son más matizadas y se evidencia una preocupación por incorporar al elemento social indígena y sus tradiciones culturales, aunque sea en posiciones subalternas, al interior del cuerpo político virreinal, en cuya cúspide se encuentran peninsulares y criollos. Hay un sector importante, aunque minoritario, de la producción textual criolla que evidencia una preocupación más consistente por el universo sociocultural indígena. Se trata básicamente de discursos producidos por sacerdotes. Algunos, impactados por la política jesuítica de captación de las élites, buscan estrechar lazos con el universo de las noblezas indígenas coloniales. Así, algunos clérigos criollos o mestizos acriollados se constituirán en portavoces escriturarios de las élites indígenas

andinas, de las que con frecuencia habían sido educadores en los colegios para hijos de curacas. Otros, influidos de manera más o menos indirecta por una tradición lascasiana, asumen abiertamente la defensa del indígena y denuncian su expoliación por el régimen colonial. Se aprecia en algunos discursos criollos una especie de protoindigenismo, en el que la defensa del indio y la denuncia de su victimización por la jerarquía colonial española se integran en una estrategia mediante la cual las élites letradas criollas pretenden asumir la representación de los grupos sociales afectados por el poder colonial español y canalizar bajo dirección criolla el descontento de todos los sectores subalternos del virreinato, en función de sus disputas con el estamento peninsular.

4. DISCURSO ANDINO Y RENACIMIENTO INCA

La república de indios agrupaba a la población de origen indígena, aunque en ella se dieron igualmente procesos complejos de mestizaje. Esta «república» contaba también con su élite dirigente, conformada por la nobleza indígena. El discurso andino es la expresión de esta élite bilingüe y bicultural. Sus prácticas discursivas, de carácter eminentemente transcultural, incluyen textos escritos tanto en quechua como en español.

Al lado del sistema literario criollo, que tenía su centro en Lima, la capital virreinal, y que ocupaba una posición de indudable predominio, en el Perú colonial el discurso andino dio lugar a la aparición de otro sistema literario —aunque incipiente e inestable— cuyo centro gravitacional estaba en el Cuzco, la antigua capital del Tawantinsuyo, ciudad en la que la nobleza indígena continuó teniendo una importancia muy significativa.

Bajo la denominación de discurso andino, se aborda un conjunto de expresiones discursivas vinculadas con las élites indígenas. Este sector social se va configurando como sujeto mediante la organización de una producción discursiva por medio de la cual va posicionándose al interior del orden colonial, definiendo sus particulares puntos de vista y su peculiar sensibilidad. Se trata de un conjunto de prácticas discursivas que apuntan a delinear un sujeto transcultural andino, cuyo soporte social es la nobleza indígena colonial. Cabría hablar de un esfuerzo sistemático para diseñar una «comunidad imaginada», que agrupe a la república de indios en torno a y bajo la dirección de las élites andinas. Este sujeto andino cumplió un rol crucial en el proceso histórico de la colonia, en general insuficientemente apreciado.

Es sabido que las élites indígenas andinas se vieron fuertemente debilitadas a fines del siglo XVI. Sin embargo, a lo largo del siglo XVII, ellas experimentaron una notable recuperación en su situación económica y su gravitación sociopolítica,

y se esforzaron por desempeñar un rol de mayor relevancia en el orden virreinal, impulsando el proceso social y cultural denominado Movimiento o Renacimiento Inca, que alcanzó su máximo vigor en el siglo XVIII. Este renovado grupo dirigente andino fue capaz de impulsar un auténtico renacimiento cultural, expresado en el florecimiento de la escuela de pintura cuzqueña, en cuyas obras son representados encabezando orgullosamente procesiones y otras ceremonias religiosas, ataviados con trajes y adornos tradicionales; o también en la aparición de un teatro quechua colonial (ver Itier en este mismo volumen). Estas élites no solo pueden ejercer este tipo de mecenazgo artístico sino también patrocinar festividades religiosas y cívicas en las que frecuentemente encarnan a personajes del antiguo imperio, y también ostentan lujo y una marcada preferencia por sus atuendos tradicionales: los curacas ya no procuran lucir trajes europeos sino andinos. Se configura así un nuevo sujeto andino. Las primigenias identidades étnicas se van debilitando y surge entre las élites indígenas una identidad india sustentada en una imagen idealizada del incario. El imperio Inca es visto como pasado común de todos aquellos que fueron segregados por los españoles en la «República de Indios». La orgullosa asunción de esa ejemplar y gloriosa herencia histórica se constituye en factor de cohesión de las élites andinas. En la estructuración de esta imagen del pasado jugaron un papel central los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (Burga, 1988).

Estos resurgentes grupos sociales no podían sentirse satisfechos con el subalterno rol social que les tocaba desempeñar en el orden colonial. Durante todo el siglo XVIII se asistirá a los constantes reclamos de los curacas, a sus persistentes demandas de cambio en el opresivo sistema social. El llamado Movimiento Inca o Renacimiento Inca atraviesa en su aspecto sociopolítico una fase de marcado acento reivindicativo, de gestiones continuas ante la corona o la autoridad virreinal: ya no es solo una expresión de orgullo por la herencia propia, sino la reivindicación de un lugar en el sistema, coherente con la importancia del aporte indígena y con la prosperidad relativa de sus nuevas élites dirigentes. A esta fase reformista, aunque acompañada por frecuentes estallidos de violencia local, le sucederá, ante la ineficacia de las gestiones pacíficas, una fase revolucionaria expresada en la gran rebelión de Túpac Amaru de 1780. Derrotada la rebelión, los españoles procederán a suprimir los cacicazgos indígenas —aunque conservaron en sus cargos a aquellos que se mantuvieron leales— para así privar a la población andina de un grupo social dirigente. Parte de los caciques subsistentes participaron en 1814 en la rebelión de Pumacahua y fueron sancionados por ello. Finalmente, el destino de las élites andinas se selló cuando Bolívar suprimió definitivamente los cacicazgos en 1825 (Rowe, 1976).

La producción discursiva vinculada a las élites andinas no se define por la identidad étnica de sus productores. Sus textos pueden ser el resultado de la práctica

escritural de individuos propiamente indígenas, integrantes de tal élite, pero también de mestizos más o menos andinizados que comparten una posición semejante en el mundo virreinal. Incluso los productores de tales discursos pueden ser a veces criollos, casi siempre sacerdotes integrantes de órdenes que concedían gran importancia a la cooptación de las élites nativas, como era el caso destacadamente de franciscanos y jesuitas, y que se constituían como intelectuales estrechamente ligados a los grupos señoriales andinos, tanto como educadores de la nobleza indígena en los colegios dedicados a tal fin, como en tanto portavoces de sus aspiraciones y puntos de vista. Se trata entonces de una producción discursiva definida por su relación orgánica con un grupo social, el de las noblezas indígenas coloniales, las que eran tanto patrocinadoras como consumidoras de esta producción simbólica.

El discurso de las élites andinas es un discurso transcultural, resultante de un grupo social fuertemente empapado de cultura hispánica, en especial plenamente cristianizado, pero también conocedor, a través de su educación, de las manifestaciones más destacadas de la cultura metropolitana, en particular en el campo de las letras. Un bilingüismo que implicaba el hábil manejo tanto del quechua como del castellano, caracterizaba a este grupo social. El quechua es el idioma familiar y sobre todo el vehículo de relación con las amplias mayorías indígenas monolingües; el castellano, en cambio, permite una eficaz acción en la esfera oficial: podemos constatar que en los documentos administrativos y legales que presentan se recurre a un castellano correcto y adecuado a las modalidades escriturales pertinentes (un buen ejemplo es la llamada *Genealogía* de Túpac Amaru). Las élites andinas conforman pues un emergente sujeto social, cohesionado por un cordón umbilical que lo ata al pasado prehispánico, y que actúa constituyéndose en portavoz del conjunto de la «república de indios».

La producción discursiva vinculada con este grupo revela la configuración de un cuerpo coherente de ideas consensualmente compartido por sus integrantes. Un aspecto que llama la atención son las numerosas semejanzas textuales que es posible constatar entre, por ejemplo, la *Representación verdadera* de mediados del XVIII y la *Nueva crónica* de comienzos del XVII (García-Bedoya, 1992), o también otros textos que expresan los puntos de vista de las élites andinas. Es poco probable que tales similitudes se deban a un conocimiento directo del texto de Guaman Poma. Todo parece apuntar más bien a un cuerpo de planteamientos compartidos por curacas y mestizos andinizados, e incluso sectores del clero que se adherían a sus puntos de vista. Todos ellos compartían una misma visión del pasado prehispánico —el incario como sociedad modélica—; de la conquista española, cuya violencia antiandina se considera injustificable; y del orden colonial, juzgado como opresivo para el indígena. Son especialmente notables la similitud en las críticas al orden

colonial en esos textos de comienzos del XVII y mediados del XVIII, frecuentemente formuladas incluso con fraseología muy semejante.

Otros tópicos constantes del discurso andino son la reivindicación de la dignidad del indio, inspirada centralmente en una tradición de cuño lascasiano; la constante preocupación por la situación de las élites nativas, con los correspondientes reclamos y demandas de respeto a su tradicional posición jerárquica; o la continua insistencia en la fácil aceptación de la dominación española y del cristianismo por parte de los indígenas, lo cual implicaba deslegitimar la conquista y sus atropellos. Toda esta tradición discursiva circulaba en buena medida de manera oral entre las élites nativas. Además, algunos sectores del clero que estaban a cargo de la educación escolar de los hijos de los curacas contribuyeron sin duda a enraizar en ellos tales puntos de vista. Es bien sabido que diversas órdenes religiosas (en especial franciscanos, dominicos y jesuitas) divulgaron planteamientos que, desde diversas ópticas, reivindicaban la dignidad del indio, denunciaban su explotación y demandaban modificaciones en la situación de la población nativa en el orden colonial, incidiendo especialmente —sobre todo en el caso de los jesuitas— en la conveniencia de conceder un papel relevante a las élites andinas.

El corpus discursivo andino comprende en primer lugar un conjunto de crónicas de inicios del siglo XVII, las llamadas crónicas mestizas (Lienhard, 1992), en las que se propone un balance de la imposición del dominio colonial español y de la ubicación de los grupos señoriales nativos en ese nuevo orden (la *Nueva crónica* de Guamán Poma, los *Comentarios reales* de Garcilaso). Incluye también la producción más canónicamente literaria: el teatro quechua colonial. Junto con la pintura de la escuela cuzqueña, el teatro quechua colonial constituye la expresión artística más destacada del Renacimiento Inca, cuyo centro mayor fue la ciudad del Cuzco. Estas expresiones revelan la apropiación andina de los códigos del barroco, configurando un barroco transcultural o barroco andino. Así pues, los códigos del barroco, en el caso peruano, no solo posibilitan la constitución de un sujeto criollo, sino también de un sujeto andino. Por último, el corpus discursivo andino abarca los textos del siglo XVIII en los que se expresa de manera más nítida el proceso de recomposición de las élites indígenas, destacando en especial el texto conocido como *Representación verdadera*, síntesis de las denuncias y demandas andinas, expresión cabal de la que se ha denominado fase reformista del Renacimiento Inca, previa a la fase insurreccional liderada en 1780 por Tupac Amaru.

BIBLIOGRAFÍA

- Alaperrine-Bouyer, Monique (2007). *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero (PUCP) / Instituto de Estudios Peruanos.
- Ballón, José Carlos (ed. y coord.) (2011). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII*. Dos tomos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Científica del Sur.
- Bauer, Ralph & José Antonio Mazzotti (2009). *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Beverly, John (1993). On the Spanish Literary Baroque. *Against Literature*, 47-65.
- Burga, Manuel (1979). La sociedad colonial (1580-1780). En Luis Lumbleras y otros, *Nueva historia general del Perú* (pp. 63-85). Lima: Mosca Azul.
- Burga, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Cândido, Antônio (1981). *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Chang-Rodríguez, Raquel (1991). *El discurso disidente. Ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cook, Noble David (1981). *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornejo Polar, Antonio (2000). *Discurso en loor de la poesía. Estudio y edición*. Introducción y nueva edición de José Antonio Mazzotti. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar / Latinoamericana.
- Duviols, Pierre (1977). *La destrucción de las religiones andinas*. México: UNAM.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1980). La sociedad andina colonial. En Fernando Silva Santisteban, ed., *Historia del Perú* (IV, pp. 129-337). Lima: Mejía Baca.
- Flores Galindo, Alberto (ed.) (1976). *Tupac Amaru II. 1780*. Lima: Retablo de Papel.
- García-Bedoya M., Carlos (1992). Élités andinas y renacimiento Inca. *Pretextos*, 3-4, 126-148.
- García Bedoya M., Carlos (2000). *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Garrett, David T. (2009). *Sombras del Imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González Sánchez, Carlos Alberto (1999). *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Guibovich Pérez, Pedro (2003). *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Universidad de Sevilla / Diputación de Sevilla.
- Hampe Martínez, Teodoro (1992). El eco de los ingenios: literatura española del Siglo de Oro en las bibliotecas y librerías del Perú colonial. *Histórica XVI* (2), 177-199.
- Hampe Martínez, Teodoro (1995). El proceso de canonización de Santa Rosa. Nuevas luces sobre la identidad criolla en el Perú colonial. *Boletín de Lima*, 99, 25-38.

- Lavallé, Bernard (1993). *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Instituto Riva-Agüero (PUCP).
- Leonard, Irving (1953). *Los libros del conquistador*. Traducción de Mario Monteforte Toledo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lienhard, Martin (1992). *La voz y su huella*. Lima: Horizonte.
- Lohmann Villena, Guillermo (1945). *Historia del arte dramático en Lima durante el Virreinato*. Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla.
- Mazzotti, José Antonio (1996). La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII. En José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos, eds., *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 173-196). Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Mazzotti, José Antonio (1998). Indigenismos de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo. En Mabel Moraña, ed. *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 77-101). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Mazzotti, José Antonio (ed.) (2000). *Agencias criollas. La ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Millones, Luis (1995). *Perú colonial*. Lima: Cofide.
- Moraña, Mabel (1988). Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28, 229-251.
- Nieto Vélez S.J., Armando (1980). La Iglesia católica en el Perú. En Fernando Silva-Santisteban, ed., *Historia del Perú* (XI, pp. 417-601). Lima: Mejía Baca.
- O' Phelan, Scarlett (1988). *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- O'Phelan, Scarlett (1995). *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- O'Phelan, Scarlett (2013). *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte.
- Rowe, John H (1976). El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. En Alberto Flores Galindo, ed., *Tupac Amaru II. 1780* (pp. 13-66). Lima: Retablo de Papel.
- Stern, Steve (1982). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Tauro del Pino, Alberto (1948). *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*. Lima: Huascarán.
- Tord Nicolini, Javier & Carlos Lazo García (1980). Economía y sociedad en el Perú colonial. En Fernando Silva Santisteban, ed., *Historia del Perú* (IV, pp. 341-572; V, pp. 9-328). Lima: Mejía Baca.
- Vitulli, Juan M. & David M. Solodkow (eds.) (2009). *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto criollo en las letras hispanoamericanas*. Buenos Aires: Corregidor.
- Walker, Charles (2014). *The Tupac Amaru Rebellion*. Boston: Harvard University Press.