



Capítulo 2

MARGARITA GUERRA MARTINIÈRE / RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS
Editores

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU

TOMO I



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO
DEL BUSTO DUTHURBURU

MARGARITA GUERRA MARTINIÈRE
RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS

Editores

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU

TOMO I



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu

Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

© Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, abril de 2012

Tiraje: 1000 ejemplares

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

ISBN: 978-9972-42-991-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-03236

Registro de Proyecto Editorial: 31501361101865

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Contenido general

TOMO I

PRESENTACIÓN

SEMBLANZAS

PATRIMONIO E IDENTIDAD

PENSAMIENTO HISTÓRICO

MUNDO PREHISPÁNICO

TOMO II

EL PERÚ DE LA CONQUISTA Y EL VIRREINATO

EL PERÚ REPUBLICANO

Índice

Tomo I

Presentación	11
SEMBLANZAS	
Pequeña semblanza de un Grande <i>Joseph Dager Alva</i>	17
José Antonio del Busto Duthurburu, biógrafo de Pizarro <i>Gabriel García Higuera</i>	27
Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu <i>Luz González Umeres</i>	45
Recuerdos de Antuco <i>Salomón Lerner Febres</i>	55
PATRIMONIO E IDENTIDAD	
Archivos eclesiásticos del Perú <i>Mons. Severo Aparicio Quispe, O. de M.</i>	61
Surgiendo de las cenizas y por un país de porvenir: guano, templos y patrimonio católico (Perú, 1840-1880) <i>Fernando Armas Asín</i>	67
Chacra Socorro: sitio con planta en «U» en el valle de Huaura en peligro de destrucción <i>Mercedes Cárdenas Martín</i>	85
La destrucción de las huacas de Moche (1559-1900) <i>Juan Castañeda Murga</i>	95
Huamanga: aromas, potajes y sabores <i>Enrique González Carré / Teresa Carrasco Cavero</i>	115

Vida, pasión y restitución del patrimonio cultural del Pueblo de Dios en los Andes	
<i>Mariana Mould de Pease</i>	129
Identidad cultural de Arequipa	
<i>Eusebio Quiroz Paz Soldán</i>	153
Identidad nacional, multiculturalidad e interculturalidad. Un aporte fenomenológico	
<i>Rosemary Rizo-Patrón de Lerner</i>	165
PENSAMIENTO HISTÓRICO	
La aceptación de la verdad en la historiografía	
<i>Armando Nieto Vélez S.J.</i>	187
Derechos humanos y función social de la historia. Cuestiones teóricas	
<i>Liliana Regalado de Hurtado</i>	195
MUNDO PREHISPÁNICO	
El <i>aclla huasi</i> de Rajche	
<i>Santiago Agurto Calvo</i>	207
El <i>Tucuyricoc</i> . Un caso de etimología popular	
<i>Rodolfo Cerrón-Palomino</i>	233
Significado de la muerte en el Cusco inca	
<i>Miguel Antonio Cornejo Guerrero</i>	247
La historiografía andina y la idea de propiedad	
<i>Francisco Hernández Astete</i>	273
Los dioses andinos: dioses del sustento	
<i>Federico Kauffmann Doig</i>	285
Poder real, Inca y Estado	
<i>Shigeyuki Kumai</i>	333

PRESENTACIÓN

La presente obra tiene como objetivo esencial rendir homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu, quien fue profesor de esta Casa de Estudios durante medio siglo. Este libro está inspirado en el afecto, el reconocimiento y el agradecimiento que sentimos quienes somos miembros de la Pontificia Universidad Católica del Perú hacia el doctor del Busto.

A lo largo de medio siglo José Antonio del Busto tuvo siempre la misma intención: formar ciudadanos del Perú, amantes de su cultura, de sus tradiciones, de sus valores y de su historia, capaces de reconocerse parte de una misma sociedad que tiene como rasgo fundamental el ser mestiza.

El comité editorial consideró necesario hacer un llamado amplio al que respondieron desde todos los continentes, y si bien no todos los convocados pudieron enviar sus artículos, muchos nos hicieron llegar sus manifestaciones de aprecio por el autor de *Francisco Pizarro: el Marqués gobernador*, del itinerario de los viajes de Túpac Yupanqui, de los relatos de la expedición a la Antártica, etcétera. Los trabajos recibidos expresan a las claras el entusiasmo que despertó la convocatoria y los avances a los que se ha llegado en la investigación sobre temas peruanistas, lo cual constituye la mejor prueba de aprecio por el homenajeado.

La división y el ordenamiento de los trabajos sigue el modelo cronológico tradicional, que se inicia con la etapa prehispánica y prosigue con la virreinal y la republicana. Esta división está antecedida por testimonios personales, artículos sobre patrimonio cultural y teoría de la historia.

Los autores pertenecen a diferentes generaciones y especialidades. Tenemos una mayoría significativa de historiadores, a los cuales se unen lingüistas, periodistas, filósofos e historiadores del arte, quienes con sus colaboraciones han querido expresar su cariño por el amigo, el compañero de trabajo y el maestro, según los casos.

Hay varias notas que caracterizan a José Antonio. Una de las primeras es su identificación local. Él nació en Barranco y el amor por su distrito y sus vecinos lo llevó a conocer palmo a palmo la localidad, su historia y sus tipos representativos, lo que plasmó en dos textos que reconstruyen el alma barranquina y demuestran el orgullo por la patria chica.

Lo anterior no se contradice con su peruanismo. Del Busto se siente peruano a carta cabal. No con un chauvinismo de exportación, sino de corazón, y un racionalismo que lo lleva a demostrar objetivamente, en la medida de lo posible, la existencia del Perú. No hay vacilaciones en su peruanidad: el Perú es una realidad inobjetable que se demuestra por la determinación territorial, por la existencia de la sociedad peruana como tal unida por tradiciones y vocación de futuro. No ve ninguna dificultad para admitir tanto la diversidad como la identidad nacional.

La vocación histórica de nuestro homenajeado se definió muy pronto, sin vacilaciones. Es cierto que incursionó en los estudios de derecho manteniendo una tradición que viene desde el siglo XIX, por cuanto siempre hubo preocupación respecto al futuro económico de quienes se inclinaban por las humanidades y se consideró que un buen complemento era la carrera de las leyes, para que en los ratos libres se cultivara la historia casi como un adorno. Sin embargo, ya desde el colegio, el interés de del Busto por aquella disciplina hacía presumir que cualquier otro estudio quedaría en segundo lugar. Así fue y su trayectoria es la mejor prueba de cómo sí era posible confiar su futuro a esta actividad.

José Antonio del Busto no fue un historiador común. Desde muy temprano se inclinó por el siglo XVI y, excepto en los textos escolares, siempre se concentró en desmenuzar esa época, en la cual se sintió casi como contemporáneo de los incas y de los conquistadores, tal era su versación en dichos estudios. De estilo elegante, con una prosa que hace que el lector se traslade a ese tiempo y viva la emoción de la aventura, del mismo modo en sus clases mantenía a su auditorio en vilo hasta terminar el episodio que narraba.

Hombre generoso, nunca ocultó su saber; antes bien quiso transmitirlo a las juventudes a las cuales enseñó. Fiel a su línea, difundió aquello en lo cual creía y que consideraba un deber legarlo a las nuevas generaciones. Amigo leal, supo perdonar agravios, porque antepuso el valor de la amistad a cualquier diferencia derivada de las debilidades humanas.

Son muchas las cualidades que se pueden encontrar en José Antonio como historiador, como maestro, como hombre de bien y como católico practicante sin falsos pudores, simplemente como hombre de fe. Estas cualidades son las que apreciamos para promover la construcción de este homenaje, que esperamos contribuya a expresar nuestra gratitud al compañero y amigo.

El país le confió diversos cargos, desde la enseñanza hasta la administración, como la dirección del Instituto Nacional de Cultura, donde mantuvo su línea de

honestidad, de trabajo y de cumplimiento del deber. Por estos méritos, poco antes de morir fue acreedor a la condecoración de la Orden del Sol en la categoría de Gran Cruz.

José Antonio del Busto marcó un hito tanto en la investigación como en la docencia. Su obra escrita está llena de datos eruditos —porque sin ellos estaríamos solo frente a meras opiniones—, pero no se quedaba en el dato frío, presuntamente objetivo, sino que intentó, a través de él, sumergirse en la época. Esto es lo que le da seguridad al lector respecto de la veracidad de sus asertos, a pesar de que, como todo ser humano no puede deshacerse totalmente de cierta subjetividad. De lo que sí no se puede acusar a del Busto es de querer engañar cuando se deja llevar por ese matiz subjetivo. La docencia y sus alumnos de las diversas generaciones pueden dar fe de ello. Ha ejercido la enseñanza con la intención de dar una visión del Perú no romántica o rosada, sino veraz, es decir, sin dejar de reconocer los errores que cometen los gobiernos o las mismas sociedades. No se recreó sin embargo en enfatizarlos, antes bien, intentó siempre presentar con sumo realismo la época de la cual trataba, al punto de que quien asistía a sus clases terminaba transportado a la conquista, a la colonia o al imperio incaico. Quien asistió a sus lecciones o a sus charlas guarda el recuerdo de las mismas y aun sin mayores lecturas al respecto difícilmente olvida sus explicaciones sobre lo ocurrido en la captura de Atahualpa, en el asesinato de Pizarro o en la expedición del Amazonas.

Tuvo gran ascendiente sobre los jóvenes y fue el gran gestor de textos históricos escritos, incluso, por los estudiantes de los primeros años universitarios, como fue la colección *Grandes personajes para pequeños sectores*, editada por la librería Studium en la década de 1970 para alumnos escolares.

Como comité editorial queremos expresar nuestro agradecimiento a quienes han hecho posible esta obra. En primer lugar a las autoridades de nuestra casa de estudios: el ingeniero Luis Guzmán Barrón Sobrevilla, durante su gestión como rector, el doctor Marcial Rubio Correa, y el doctor Efraín Gonzales de Olarte. Asimismo agradecemos a los colaboradores articulistas y a quienes han participado en la preparación de los materiales que conforman este homenaje: los señores Ada Arrieta Álvarez, Martha Solano Ccance, y Juan Carlos de Orellana Sánchez.

Margarita Guerra Martinière
Rafael Sánchez-Concha Barrios

SEMBLANZAS

PEQUEÑA SEMBLANZA DE UN GRANDE

Joseph Dager Alva

En 1932 existía un Barranco que yo no he conocido, aún algo lejano del centro de la ciudad, al que se llegaba por tranvía. Aquel antiguo balneario se iba convirtiendo en un barrio residencial, dando una muestra más del crecimiento que por esas épocas experimentaba nuestra capital. El 21 de agosto de aquel año, el matrimonio compuesto por don José Antonio del Busto Risco y doña María Angélica Duthurburu Villalta recibía en su seno a su primogénito, a quien nombraron José Antonio como el padre, quien a su vez llevaba el nombre de su padre, don José Antonio del Busto Berninzon. José Antonio del Busto Duthurburu nació, pues, y creció con la tradición.

El niño José Antonio pasó una infancia feliz, lo atestiguan los recuerdos que le brotan en la conversación cotidiana. A confesión de parte, puedo afirmar que fue un «palomilla» del barrio de la Ermita. Jugó, corrió e hizo travesuras que el Puente de los Suspiros y la Bajada de los Baños recuerdan bien, pero que callaron, para que su imagen de estricto profesor e implacable asesor se mantenga incólume, imagen que todos conocimos, disfrutamos y —por qué no decirlo— también temimos.

Sus estudios escolares los realizó en el colegio marista San Luis de Barranco. Destacó como pocos en los cursos de preparación militar. Fue el brigadier de su sección durante varios años, amén de brigadier general del plantel. Recibió la condecoración de *El Sol Radiante* y llegó a ser sargento segundo de reserva. Su abuelo materno, don Enrique Duthurburu, había sido coronel y todo hacía pensar a la familia que José Antonio lo seguiría en la carrera de las armas, donde, como es fácil intuir, hubiese tenido un brillante futuro. La idea le atrajo, pero terminado el colegio estuvo más inclinado a la tauromaquia. Los que le vieron afirmaron que el muchacho era buen banderillero, integraba una cuadrilla juvenil y participaba en las ferias de Surco, Pachacámac, Lurín y Mala. La afición caló dentro y, años después, viviendo en España, resultó ganador en la feria del pueblo de Zalamea.

De manera que el niño travieso tornó en el joven con energía desbordante, valiente y con ansias de aventura. Navegar lo entusiasmaba particularmente. Sin temor a exagerar puedo decir que navegó más que muchos de nuestros marinos. Para muestra, tres botones: En 1967 viajó en el Crucero de Verano a la Polinesia, Melanesia y Australia; en 1977, como integrante de la Expedición Francisco de Orellana, navegó —al remo y a la deriva— los ríos Napo y Amazonas, estudiando el itinerario del viaje Descubridor; y en 1988, en calidad de cronista, participó en la primera expedición científica peruana a la Antártida. Por cierto, esas expediciones, según declaró en una entrevista periodística, han constituido las únicas ocasiones en las que él mismo puso en práctica el arte culinario.

Regresemos al niño, puesto que José Antonio tenía otra afición que le exigía más bien calma y tranquilidad. Me refiero al interés histórico. Son pocos los niños que disfrutaban como él lo hacía visitando museos y leyendo sobre historia; al infante lo apasionaba todo lo referido a la conquista del Imperio de los Incas. Ya desde esa época ha debido de interesarle averiguar más sobre el tal Pizarro y también sobre Atahualpa. Ha debido narrarle a sus padres y familiares, demostrando su fértil memoria, los diversos hechos de la gesta. Vale la pena aquí soltar una confidencia, anécdota que he hecho pública en otras ocasiones, pero insisto en ella pues me sigue pareciendo expresiva y sintomática. Resulta que el niño era descomido, situación que ha debido de provocar más de una preocupada conversación entre sus padres, don José Antonio y doña María Angélica. No había cosa que le gustara menos que los frijoles. La madre entonces ideó una forma de hacerle comer. Convirtió el plato en la plaza de Cajamarca, donde los arroces blancos representaban a los españoles y los frijoles a los indígenas. Qué duda cabe que ante tal metáfora el niño comía con gustoso placer. Doña Angélica, pues, entendía al hijo y de esa forma —tal vez sin pensarlo— contribuyó a que nuestra historiografía se nutriera en el conocimiento de aquel periodo.

A los 18 años, en 1951, José Antonio del Busto Duthurburu inició su carrera universitaria. El interés histórico triunfó y aunque siguió también la carrera de Derecho y la de Educación, pronto comprendió que la Historia era su destino. En 1953 se graduó de bachiller en Humanidades con una tesis sobre la Casa de Peralta en el Perú. Al año siguiente viajó becado a Sevilla, y recopiló gran cantidad de material en el Archivo General de Indias. En 1957 obtuvo el doctorado en Historia y Geografía con un monumental trabajo sobre el virrey Conde de Nieva. Tenía 25 años y ya era doctor. Al año siguiente, en 1958, regresó becado a España, donde investigó en el mismo archivo su *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú*.

Una vez doctor, José Antonio del Busto decidió abandonar la soltería y el 4 de marzo de 1963 en la Iglesia San Felipe de Orrantía casó con Teresa Güerin, su fiel compañera de toda una vida, la que supo admirar, comprender y alentar su vocación

intelectual. De este feliz matrimonio nacieron cuatro hijas: Rosa María, Luisa Teresa, Ana Gabriela y Laura Sofía. Tal vez convenga seguir con las confidencias. Hace muchos años, asistí invitado por una amiga a la fiesta de cumpleaños de una de ellas. Yo me preparaba para ingresar a la universidad, por lo que leía un *Compendio de Historia del Perú* de un tal doctor del Busto, que había sido profesor de mi madre y de varios tíos, quienes al recordar los años de formación siempre referían anécdotas del catedrático. Por ello su figura y algo de su personalidad me eran ya familiares, pese a lo cual me sorprendió ver al sujeto cuya foto estaba en la contra carátula del libro, en la puerta y dentro del local con esa mirada y actitud siempre vigilantes. Ahí lo conocí por vez primera. Gracias a Dios que mi timidez me impidió acercármele en ese momento, pues tenía innumerables preguntas que hacerle, y ciertamente no era esa la ocasión más propicia.

José Antonio del Busto fue ante todo, qué duda cabe, un profesor universitario. Catedrático con más de cincuenta años de enseñanza en la Pontificia Universidad Católica del Perú, tuvo una carrera académica en ella en verdad fructífera. No había cumplido los cuarenta años cuando en 1971 fue decano de la Facultad de Estudios Generales Letras. Luego, entre 1976 y 1978 fue elegido decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, y reelegido para el siguiente periodo. En un justo reconocimiento, nuestra casa de estudios lo investió como Profesor Emérito del Departamento de Humanidades, el 10 de noviembre de 1995. Además, en el periodo 1998-2004 se desempeñó como director del Instituto Riva-Agüero, escuela de altos estudios que en señal de gratitud a su labor le confirió la distinción de Miembro Emérito el 10 de diciembre del año 2004. Asimismo, ejerció la docencia en la Universidad de Lima, en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, en la cual fue decano de la Facultad de Educación; en la Universidad de Piura, en la Escuela Militar de Chorrillos, en la Escuela Naval de la Punta y en otras importantes instituciones educativas.

Fue reconocido en casi innumerables ocasiones. En 1968, cuando en nuestro país aún existía un Estado que fomentaba el interés humanístico, obtuvo el Premio Nacional de Fomento a la Cultura «Inca Garcilaso», otorgado por el Ministerio de Educación al mejor trabajo de investigación histórica. En 1974, en atención a sus estudios sobre la conquista del Perú, España lo investió Comendador de la orden Alfonso X, el Sabio, y en el 2002 le otorgó la orden Isabel La Católica. En 1979, la armada de nuestro país lo condecoró con la Cruz al Mérito Naval. En 2006, en una muy cálida ceremonia, el Estado peruano le otorgó su mayor distinción: la Orden El Sol del Perú. Además, a sus 35 años fue nombrado Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia. Es integrante también de destacados gremios académicos: Sociedad Peruana de la Historia, Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas, Instituto de Estudios Históricos Marítimos del Perú, Centro de Estudios Históricos-Militares del Perú, Sociedad Geográfica de Lima,

Sociedad de Fundadores de la Independencia, Vencedores del 2 de Mayo y Defensores Calificados de la Patria. El reconocimiento académico ha traspasado nuestras fronteras. Por ejemplo, se lo ha designado Miembro Correspondiente de la Real Academia Española de la Historia, de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina, del Centro Nacional de Investigaciones Genealógicas y Antropológicas de Quito y de la Academia Nacional de la Historia del Ecuador.

Sirvió a nuestro país desde diversos cargos públicos, con lo cual cumplió lo que nuestro querido y recordado Franklin Pease llamaba «servicio estatal obligatorio». Fue director general del Instituto Nacional de Cultura, ejerciendo dicho cargo fue nombrado miembro honorario de la Academia Peruana de la Lengua Quechua y miembro fundador de la Academia Peruana de la Lengua Aymara. Además, fue miembro del Consejo Nacional de Cultura y asesor de asuntos culturales del despacho ministerial de Educación.

En su producción histórica, sin lugar a dudas, sus trabajos sobre el Descubrimiento, la Conquista y los primeros años del asentamiento colonial ocupan un sitio de honor. Ha publicado *Historia de los descubrimientos geográficos*, libro que explica cada uno de los ciclos descubridores, desde el siglo V al XV, preparando y contextualizando de ese modo, los posteriores viajes de Cristóbal Colón. Es verdaderamente impresionante la cantidad de información presentada, así como la consulta de diarios de viajes que le sirvieron de base documental. *La Conquista del Perú* es otra de sus importantes investigaciones, que abarcó desde las primeras noticias sobre el Tahuantinsuyo hasta el descubrimiento del río Amazonas, demostrando cómo esta expedición partió del Perú. En *La hueste perulera* analizó cómo estuvo compuesta la tropa de Pizarro: están descritos los personajes, sus antecedentes, sus profesiones, los hechos de conquista de los que fueron partícipes. En esta investigación queda claro que aquella hueste, si bien estaba integrada por hombres de armas, no formó un ejército profesional, no al menos como entendemos hoy esa denominación. Un hito en su producción histórica lo representa su *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú*, en dos tomos, que no necesita mayor presentación y en el cual hace gala de su erudición. Fue, además, un especialista en las Guerras Civiles entre los conquistadores y en las que enfrentaron a encomenderos contra la corona, lo que quedó plasmado en su conocido libro *La pacificación del Perú*. Dentro de este periodo histórico se ocupó también de Diego de Almagro, de Francisco de Orellana, de Lope de Aguirre, de los fundadores de ciudades, del virrey Toledo, de José Gabriel Túpac Amaru, de San Martín de Porras, y de Santa Rosa de Lima, biografía que dio a conocer en agosto del 2006, es decir, produjo hasta el final.

La figura de Francisco Pizarro fue la que más llamó su atención. En 1964 publicó una pequeña biografía sobre el conquistador extremeño, adelanto de la que saldría a la luz, en Madrid, en 1966. Me refiero a la que todos conocemos

y que hemos leído con pasión: *Francisco Pizarro: el Marqués gobernador*, libro con varias ediciones. A aquel trabajo se suma su *Pizarro*, en dos tomos editados por Petroperú, en los años 2000 y 2001, que es la biografía más completa hasta hoy. Del Busto conoció íntimamente al personaje. Estudió la tierra que lo vio nacer, confeccionó un documentado árbol genealógico, precisó año tras año la vida del conquistador. Es, internacionalmente, la primera autoridad en el tema. Del Busto se perfeccionó como biógrafo estudiando a Pizarro. Haciendo gala de su oficio quiso que asumiésemos a Pizarro como el ser humano que fue, con virtudes y también defectos. Del Busto se empeñó en combatir duramente esa visión histórica que repudiaba sin más al extremeño. Logró hacernos entender que Pizarro fue un conquistador como lo fue Julio César para la Galia o Guillermo en Inglaterra, u Omar en Egipto. Pretendió que lo reconozcamos como un personaje en nuestra historia, como el símbolo de la tradición occidental a la que también pertenecemos. Del Busto nos enseñó que descendemos de ambas tradiciones, la andina y la occidental, porque el Perú es un país mestizo, racial y culturalmente. Del Busto no justificó a Pizarro, buscó explicarlo.

La amplia producción histórica de del Busto no se limitó a estudiar el periodo virreinal. Por el contrario, entre compendios escolares, manuales y remembranzas, completó todos los periodos de nuestra historia. Además, estudió su tierra natal, Barranco, que siempre estuvo en su corazón y en su razón. Le dedicó al menos dos libros, donde el oficio del historiador se enriquece con la leyenda, donde el documento escrito se complementa con la historia oral. Asimismo, se ocupó también en repetidas oportunidades del pasado prehispánico. *Perú Preincaico* y *Perú Incaico* fueron libros constantemente editados. Esos verdaderos manuales, fueron concebidos para los profesores y los alumnos escolares, pero sirven también al alumno universitario. La información se ofrece digerida, con un estilo ameno y con una serie de ayudas pedagógicas que facilitan la comprensión.

Del Busto siempre creyó que era posible confeccionar una razonable biografía de los llamados Incas históricos. Fue este, tal vez, su más pertinaz convencimiento en materia de investigación académica. Lo mantuvo hasta el final, pese a que la importante corriente etnohistórica, durante las décadas del setenta, ochenta y noventa dio importantes alcances sobre lo problemático que resultaba utilizar a las crónicas como fuente para establecer datos concretos o fechas precisas, pues, en especial, los cronistas ofrecen sus puntos de vista u opiniones más que datos ciertos. Del Busto no desconocía aquellos importantes y renovadores trabajos. Soy testigo de que los leía, más de una vez los comentamos, los discutimos, pero, dicha sea la verdad, nunca terminaron de convencerlo. Sabía perfectamente, sin embargo, que el paradigma académico en estos temas estaba más interesado en cuestionar, en hacerse preguntas, antes que en ofrecer respuestas con certeza cronológica, en «deconstruir», antes que en armar biografías de los creadores

del Tahuantinsuyo. No creo que sea casual que durante años haya dejado de publicar sobre los incas, pese a que ese tiempo histórico le produjo una fascinación tan grande como aquella que le inspiró Pizarro. Entonces, cuando del Busto empezó a sentir cercana la muerte, decidió saldar lo que estimo entendió como una deuda personal, y se dedicó a ordenar una vastísima información, recogida silientemente durante décadas. Produjo, así, la que creo es su mejor obra sobre aquellos años: la biografía de Túpac Yupanqui, sin duda su personaje predilecto en este periodo. Del Busto sabía que su postura no estaba de moda, que estaba a contracorriente, pero sabía, por otro lado, que pocos conocían las crónicas como él, e intentó probar, no con palabras, sino con dos monumentales tomos, que era posible presentar una historia de vida de Túpac Yupanqui, la cual Petroperú editará próximamente¹. Ciertamente es que esta biografía contiene, como toda obra histórica, algunos puntos difíciles de suscribir como la supuesta expedición marítima del Inca, pero son sugerentes las hipótesis que pretenden demostrar la llegada del Inca a Oceanía. Sin embargo, lo realmente importante de este trabajo y de su *Los hijos del Sol* (publicado el año 2005 por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú), es que representan una muestra más de su honestidad intelectual: del Busto siempre dijo aquello que pensó e hizo aquello que dijo.

A estas alturas, tal vez convenga una reflexión acerca de la importancia que tuvo en la obra de del Busto la cronología, que tal vez englobe el sentido de su producción. Él fue, en reiteradas ocasiones, meridianamente claro al sostener que la cronología nos ofrece el qué, los hechos, sin los cuales no sería posible el trabajo del historiador: sin cronología, no hay historia. Ahí están *Una cronología aproximada del Tahuantinsuyo; Incas y aztecas: cronologías aproximadas; Los trabajos y los días del Marqués Gobernador*, su ya mencionado *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú* y sus diversas biografías. Pero del Busto, aunque fue un minucioso erudito, no se conformó con establecer el dato. Él lo hubiera podido decir así: «sin dato cierto no hay historia, pero la historia no es solo dato». Sus aproximaciones a las personalidades de Túpac Yupanqui, Pizarro, san Martín, santa Rosa, Túpac Amaru II; su clásica y consagrada teoría del Perú como país mestizo, muestran sólidamente que solo las fechas o datos, no le hubieran permitido confeccionar esas interesantes elaboraciones. Del Busto también interpretaba, e incluso hacía uso de lo que él llamaba la «intuición histórica»².

¹ Desde años antes, del Busto había publicado avances de esta biografía. El año 2000, a través de la Editorial Brasa; y el año 2006, por el Fondo Editorial del Congreso del Perú.

² Recuerdo que alguna vez lo busqué pues yo estaba preocupado —mejor decir angustiado— ya que no encontraba mayores datos sobre la temprana infancia de un personaje que intentaba biografar. Para demostrarle mis dudas, le dije: «Doctor, por ejemplo, no sé si de niño jugó o...». Me cortó en seco, y me dijo: «Oye, ese hombre de que jugó, jugó, incluso con juegos que ya vislumbrarían su posterior inclinación por la carrera de las armas. Mira, todo niño normal juega, y, de lo que se ve, este sujeto fue normal, así que sí, sí jugó. El historiador también tiene que usar la intuición histórica».

Un breve repaso de sus obras demostrará que su producción estuvo muy lejana de ser un conjunto inanimado de datos ciertos y fechas indubitables. Sin duda, él también se elevó de la fecha a la comprensión del élan vital de un individuo, del dato a la comprensión de la personalidad del país. Pero, y aquí está lo fundamental para entender su visión historiográfica, esa interpretación debía hacerse luego de establecer un corpus de datos fehacientes, resultado de un trabajo paciente y, muchas veces, solitario. Él vio esta labor como fundamental. Tal vez la asoció al cuidado con el que cincela sus obras un experimentado y tradicional artesano; antes que al impaciente entusiasmo del joven frente al moderno molde industrial. Una vez establecidos los datos y las fechas, y en base a ellos, se podría ejercer, no solo la interpretación, sino hasta lo que llamó intuición. Cierto es que, desde un punto de vista gnoseológico, bien podríamos discutir si esas dos operaciones mentales a las que se refería del Busto (establecer el qué y luego el por qué), son independientes o se dan al unísono, pero, en todo caso, en su noción de la disciplina histórica, él creía con firmeza que la combinación de ambas, era lo que permitiría: «Reconstruir el pasado tal como fue, no como yo creo que fue; tal como sucedió, no como yo quisiera que hubiese sucedido».

El propósito mayor en esa reconstrucción, creo, fue que la historia no se circunscribiese a una reducida comunidad académica, sino que llegase a estudiantes de diferentes niveles y al público en general. Por eso, en la obra de José Antonio del Busto junto con el rigor erudito irrumpe una redacción vívida que nos hace sentir muy de cerca los acontecimientos históricos. Ambas se presentan en una provechosa unidad intelectual. Lo certero del dato no enfría la comunicación y lo ameno del discurso no conduce a vacuas especulaciones. Además, sabía bien que la comprensión del pasado adquiere su real sentido al permitirnos comprender mejor la realidad en la que existimos. Ese fue su objetivo al difundir ampliamente su tesis del mestizaje cultural. Predicó con acierto un Perú integral, al que, con su distintivo espíritu de síntesis, definió como: «un país independiente, uninacional, pluricultural, multilingüe y, por añadidura, mestizo». Lo concebía como «una realidad histórica que presenta tres dimensiones distintas; el Perú como patria, el Perú como nación y el Perú como estado». Al referirse al Perú como patria, me parece estar escuchándolo, en una de sus tantas inolvidables clases, en las que solía inculcar: «De la palabra patria se desprenden otras tres: patricio, patriota y patriotero. Patricio es el que hace algo verdaderamente positivo y grande por su patria; patriota el que la ama con autenticidad; patriotero el que dice amarla más de lo que en realidad la ama. Ser patricio es admirable, patriota lo esperable, patriotero, despreciable».

En esta semblanza sobre su vida y obra, no puedo omitir referirme a su enorme papel como Maestro, desde una perspectiva de los recuerdos más personales sobre sus enseñanzas. Fui alumno del doctor del Busto en los Estudios Generales Letras

en el inolvidable curso Historia del Perú I, curso que —por esos azares del destino— me encontré dictando yo mismo años después, primero reemplazándolo y luego como profesor a cargo de un par de secciones. Puedo decir, en nombre de los que hemos sido sus alumnos, que sus virtudes para la cátedra son un ejemplo por seguir. Sus clases revelaban una larga planificación, una constante elaboración y reelaboración. Del Busto les dio forma, las moldeó y perfeccionó, tal vez en sus inicios hasta las ensayó. Todo este trabajo era previo a la exposición, que resultaba magistral. El riguroso profesor ingresaba al salón con puntualidad delbustiana y, después de él, nadie más. El aula entonces se llenaba de una potente y cautivante voz, junto a la cual, un muy bien estudiado desplazamiento y un envidiable dominio del tema lograban hipnotizar al auditorio. Recuerdo que cuando llevé el curso, éramos varios los que, luego de terminada la clase, reincidíamos en otro de sus horarios. La primera vez, para el deleite y la fascinación; la segunda, para tomar apuntes, imprescindibles para enfrentarse al examen, experiencia angustiada, entre otras cosas, porque en esos momentos uno ya había escuchado infinitos comentarios acerca de las avaras notas.

El objetivo pedagógico se cumplía con creces. Cada clase tenía un punto de partida y uno de llegada. En ellas la historia era vida. El auditorio contemplaba extasiado la cotidianeidad en tiempos prehispánicos, el parto de la mujer andina, las anécdotas diversas del trabajo comunal. Sus alumnos nos embarcamos en las *huampu* para acompañar a Túpac Yupanqui en su supuesto viaje a Oceanía. De regreso, presenciamos cuando Huayna Cápac tuvo enfrente a aquellos tres enanos que le dijeron: «Inga, venímoste a llamar», y compartimos la resignación del Inca al comprender: «morir tengo». Padecimos las penurias del viaje a Indias. Los tres famosos gritos: «hombre al agua», «fuego a bordo» y «sálvese quien pueda» casi nos hicieron huir despavoridos. Probamos también la insulsa dieta de aquellos hombres que huyendo de la pobreza y del anonimato, optaron por la incertidumbre de la aventura en busca de construir fortuna, poder y memoria. Asistimos a la captura de Atahualpa y, felizmente, no nos hirieron los muros caídos de aquella plaza repleta de confusión y desencuentro. Fuimos testigos expectantes de los últimos minutos del Marqués Gobernador y de cómo ese «anillo se cerraba con intención de muerte». Aprendimos a diferenciar al quarterón, del quinterón, del chino, del salto atrás, gracias a una minuciosa descripción de las características físicas junto con una explicación del lugar que ocupaban en la sociedad colonial.

Del Busto, con su obra, sus lecciones y su ejemplo, formó hombres de letras e historiadores. Él confiaba en sus alumnos. Todavía hoy puedo sentir el nerviosismo que me embargó cuando un día de mayo de 1992, yo cursaba el tercer semestre de la carrera, me llamó a su oficina y me dijo: «Quiero que me hagas una biografía sobre el virrey Conde de Superunda, de 200 páginas, 26 líneas por página y 70 golpes por línea; tienes seis meses», añadió. Debo decir que hasta ahora nada

me ha angustiado más que tal encargo. A otros compañeros de mi promoción les señaló diferentes personajes. Lo imperioso de la petición eliminaba la posibilidad de la negación. Una semana después, según otra de sus indicaciones, le estaba entregando el esquema de trabajo. A partir de ahí leyó los avances, corrigió la redacción y criticó aquello con lo que no estaba de acuerdo. Esa experiencia me introdujo en la práctica, al mundo de los historiadores. No fue aquella una vivencia individual, ha sido experimentada por diversas generaciones, que tienen en del Busto a uno de los culpables de andar hoy desempolvando crónicas, memorias de gobierno y documentos de archivo.

En su tarea formativa, del Busto otorgaba una gran importancia a motivar, quizá deba decir obligar, a sus alumnos a investigar. Exigía que el tema escogido sea escudriñado a cabalidad, por ello no aceptaba vacilaciones al sustentarlo. Acostumbrar a sentenciar, por ejemplo: «Nadie sabe más que tú sobre tu tesis», infundiéndonos confianza e impulsándonos a defender nuestras hipótesis con convicción. Junto con lo anterior, debo mencionar su terca apuesta por el trabajo histórico en equipo. Del Busto siempre alentó la investigación colectiva. En esto era extremadamente generoso. Compartía su sabiduría con encomiable apertura. La *Historia cronológica del Perú* es un ejemplo, la *Historia de Piura*, otro; la colección Forjadores de Perú, la *Historia general del Perú*, la *Historia de la minería en el Perú*, se suman a la lista... y así podría continuar citando títulos. Él dirigía la investigación y, como buen líder, sabía que el ejemplo es la mejor forma de conseguir que sus compañeros tratásemos de ir a su ritmo, cosa que nunca pudimos lograr del todo. En otra oportunidad ya lo he mencionado, pero creo que vale la pena volver a contar que alguna vez tuve la osadía de solicitarle una ampliación en la fecha final de entrega: «No me vengas a decir —se anticipó— que no te alcanza el tiempo para terminar de redactar tu libro, ¿qué haces entre cuatro y seis de la mañana? A esa hora, la casa está muy tranquila, reina un silencio inspirador, y las ideas fluyen».

Como buen Maestro su aproximación no se circunscribía al aula de clases o al recinto laboral. Nos felicitaba por los logros, escuchaba nuestros temores, y dedicaba largas horas a orientarnos. Recuerdo que antes de casarme, me expresó su beneplácito, casi una aprobación paternal. Refiriéndose a Lucía, me dijo: «Has escogido muy bien». Acto seguido, demostrando que me conocía, me dio una serie consejos para la vida matrimonial. Y, para concluir aquella afectuosa pero solemne exposición, recurrió a una de sus ocurrentes salidas: «Mira, finalmente, lo más difícil del matrimonio son los primeros treinta años». Era, pues, un tenaz consejero, bueno, como él sabía aconsejar, consejos con autoridad los podríamos llamar. Quería lo mejor para nosotros, aunque casi siempre según sus patrones, pues no era muy llano a cambiar su modo de pensar, no en balde él mismo se definió alguna vez como «cromosomáticamente terco».

Y en su desempeño como director del Instituto Riva-Agüero, su tarea formativa continuaba. No veía solo el trabajo específico, sino la persona que estaba detrás del cargo. La vida personal de los que habían sido sus alumnos y de los trabajadores le interesaba y constantemente lo hacía sentir. Paseaba las oficinas, inspeccionaba los avances, se hacía presente. Exigente como pocos no dejaba de señalar, sin embargo, con algún gesto, un monosílabo o un número que indicaba una nota, su real satisfacción cuando las cosas salían como debían salir. Dirigía como buen timonel, es decir quién manejaba era él, pero sabía escuchar a los que tenían responsabilidades menores. Con toda la autoridad que le conocimos, implantaba las orientaciones generales, pero en la ejecución permitía los estilos personales, demostrando así su confianza. Nos hacía sentir importantes y valiosos, demostrando así su grandeza.

Fue un hombre de fe y entereza y, hasta en las situaciones más difíciles que vivió, su comportamiento nos ofreció invaluable enseñanzas. Supo vivir bien, y estuvo preparado para bien morir. Dos años antes de su muerte, nos llamó a la profesora Ada Arrieta y a mí, a su oficina de la Dirección del Instituto Riva-Agüero, para confiarnos que se iba a someter a una delicada intervención quirúrgica, en la cual —nos dijo— existía el 50% de posibilidades de que no sobreviviese. Nos dio en resguardo varios originales de sus obras con indicaciones precisas de lo que habría que hacer cuando llegase el momento. Felizmente, el destino quiso que pudiésemos devolverle esos originales, y que él mismo lograra coordinar que aquellos estén hoy ya publicados, o en vías de edición. Otro ejemplo de serenidad y de pleno manejo de sus decisiones, fue cuando, a tres meses de su partida terrenal, le pidió a Teresa que me llamara y, delante de ella, expuso con claridad algunas de sus últimas voluntades con instrucciones precisas de, por ejemplo, cómo debía ser su velatorio. Así era, pues, nuestro querido Antuco.

José Antonio del Busto Duthurburu nos regaló un modelo de cómo ser Auténtico, así con mayúscula, sin dobleces, de impecable coherencia, siempre leal e invariablemente sincero en el decir. Hombre afirmativo, de sólidos principios, de ideas claras y distintas, como diría el filósofo, tuvo un alto sentido del deber y derrochó honestidad personal e intelectual. Nunca se excedió en manifestaciones cariñosas, pero fue de los que supo querer. No simpatizó con la idea de pregonar discípulos, sin embargo, no somos pocos los que, por alguna u otra circunstancia, o por varias, proclamamos con orgullo tener en él a un Maestro ejemplar.

JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU, BIÓGRAFO DE PIZARRO¹

Gabriel García Higuera

A modo de introducción

En el panorama de los estudios históricos en el Perú de la segunda mitad del siglo XX, José Antonio del Busto Duthurburu (Barranco-Lima, 1932) representa a uno de los autores más prolíficos y leídos. El volumen de su obra comprende el estudio integral de la historia peruana, habiendo sido los tiempos de la Conquista donde ha ofrecido sus mayores aportes al esclarecimiento histórico. Su vasta producción —más de cincuenta libros y un centenar de artículos publicados— ha abarcado distintas formas del quehacer historiográfico: monografías acotadas al sector de los especialistas, obras de consulta general y aun textos escolares. Trabajos en los que despliega erudición en el tratamiento de la materia, amenidad en la narración y elegancia de estilo, y que evidencian un amplio conocimiento de las fuentes. En su obra se advierte la incontestable influencia metodológica del positivismo, manifestada en el rigor crítico documental y la reconstrucción prolija del hecho histórico. Puede calificarse a del Busto como un historiador tradicional, en virtud de que su trabajo se ha desarrollado al margen de innovaciones teórico-metodológicas y corrientes intelectuales de moda². No obstante, ello otorga a su obra un valor duradero, y explica el hecho de que sus libros sean reeditados y consultados sin que pierdan vigencia.

Formado en las aulas de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica y en el Seminario de Historia del Instituto Riva-Agüero en los primeros

¹ Agradecemos al doctor José Antonio del Busto Duthurburu por la entrevista que nos concediera el 19 de mayo de 2005, conversación que nos permitió precisar algunos datos y conocer ciertos detalles de su trabajo en el estudio histórico sobre Francisco Pizarro. Sirvan estas líneas, a la vez, para manifestarle nuestro aprecio intelectual y nuestra gratitud por los años de amistad y sus acertados consejos profesionales.

² Verbigracia, en los trabajos consagrados por del Busto a la historia incaica, no se recogen los conceptos provenientes de la moderna etnohistoria andina, postulados con los que discuerda.

años de la década del cincuenta —allí recibió la influencia principal de dos historiadores a quienes reconoce como sus maestros, José Agustín de la Puente Candamo y Guillermo Lohmann Villena—, del Busto, desde su etapa estudiantil, concibió con claridad los temas históricos que abordaría y la orientación teórica de su investigación. Él mismo ha expresado que su obra se ciñe estrictamente a los hechos probados y a su comprensión, y que en ella no han tenido espacio «ideologías foráneas»³. Sobre el particular ha escrito, «[...] Historia es la reconstrucción del pasado como pasado, tal como fue y no como creemos que fue, tal como sucedió y no como quisiéramos que hubiese sucedido» (Busto Duthurburu, 1994, T. 4, p. 13).

Del siglo XVI, época de su especialidad, le interesan, sobre todo, los aspectos militares y políticos, aunque sin menoscabo de otras manifestaciones de la vida social y cultural. En su concepción de la historia del Perú, expuesta tanto en su obra escrita como en la docencia universitaria, defiende la denominada «visión peruana». Esta, postula que el Perú es una realidad histórica gestada por dos tradiciones culturales: la occidental y la andina, de cuya fusión surge el carácter mestizo de la nación peruana. Y plantea, entre otras tesis, que fue la formación de una conciencia nacional y el deseo de liberación del dominio español lo que posibilitó el triunfo de la Independencia del Perú.

En otro aspecto, el género historiográfico al que José Antonio del Busto ha dedicado la mayoría de sus indagaciones es la biografía, que expresa —a decir del educador y religioso español Pedro Poveda— «lo más humano de la Historia». La biografía, en cuanto objeto de la investigación histórica, ha sido de las más cultivadas y discutidas. Así, es reivindicada por ciertas corrientes historiográficas y descalificada por otras. Una de las vertientes que más críticamente reaccionó ante su práctica fue la Historia Social, orientada hacia el estudio de los procesos colectivos, que ha desdeñado el interés por el curso de vida de los llamados «grandes hombres»⁴. Importa referir que el filósofo historicista Wilhelm Dilthey sostenía que la tarea del biógrafo consiste en comprender, sobre la base de los documentos, «el nexo efectivo en el cual un individuo se halla determinado por su medio y reacciona sobre él» (Dilthey, 1944, p. 271). Así conceptualizada, la biografía es una importante vía de acceso al conocimiento de la historia por cuanto la vida de una personalidad se ve influida y condicionada por las relaciones sociales, la estructura económica, la política y la ideología dominante de una época. A la vez de expresar estos factores, el biógrafo ha de establecer las expresiones y acciones del personaje que gravitaron en el transcurso de su tiempo histórico.

³ Vale citar, a este propósito, lo señalado por Macera: «del Busto nunca ha tenido dudas acerca de su profesión, sus ideas, sus temas y sus métodos; es monolítico e invulnerable a las presiones ideológicas extrañas» (Macera, 1977, I, p. XXXV).

⁴ Interesantes consideraciones de orden teórico y metodológico acerca del género biográfico pueden hallarse en el ensayo del historiador mexicano Carlos Antonio Aguirre (2000, pp. 145-163).

Alrededor de las vidas que ejercieron un influjo destacado en el destino histórico del Perú, José Antonio del Busto considera, al trasluz de los hechos, a diez personalidades como «los forjadores de la Peruanidad»; cita los nombres de Pachacútec, Túpac Yupanqui, Francisco Pizarro, Inca Garcilaso de la Vega, José Gabriel Condorcanqui, Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, Ramón Castilla, Miguel Grau, Francisco Bolognesi y Andrés Avelino Cáceres (Busto Duthurburu, 2000, p. 18). Entre los perfiles vitales que ha estudiado se encuentra figuras centrales de las épocas Incaica⁵, de la Conquista⁶ y Virreinal⁷. Además, su interés por la

⁵ La vida de Túpac Yupanqui, de quien escribe que «el Perú casi en su totalidad, debe sus actuales fronteras», ha merecido su atención por espacio de muchos años. Al respecto debe recordarse que a inicios de la década del sesenta dirigió a un equipo de jóvenes investigadores en el Instituto Riva-Agüero que estudiaron al Inca. A este dedicó una biografía en la Colección Forjadores del Perú (Busto Duthurburu, 1995a); y un libro que reconstruye con minuciosidad su travesía marítima en el Pacífico (2000b). Además, ha escrito una biografía en dos tomos del Inca conquistador: *Túpac Yupanqui, el Resplandeciente*, obra inédita. Un reciente trabajo en el que del Busto esboza la biografía de los Incas, es *Los hijos del Sol* (2005).

⁶ Entre sus primeros artículos de carácter monográfico, destacan las biografías de miembros de la hueste hispana, publicadas en revistas académicas. Posteriormente, del Busto aportó a la Biblioteca Hombres del Perú las biografías de los conquistadores Francisco Pizarro, Diego de Almagro (publicadas en la primera serie, en 1964), Francisco de Orellana y Lope de Aguirre (tercera serie, 1965). Treinta años después, escribió un nuevo trabajo sobre el descubridor del Amazonas para la Colección Forjadores del Perú (1995). En su monografía de 1969, *Dos personajes de la conquista del Perú*, expuso las biografías de Martinillo de Pochos y Melchor Verdugo, encomendero de Cajamarca. En el libro *La hueste perulera* (1981), el doctor del Busto recoge 27 biografías de conquistadores presentes en Cajamarca en 1532, destacando de cada uno la función cumplida en la milicia, selección que incluyó también las vidas de un indio lenguaraz y de un esclavo negro. Los artículos que integran este volumen procedían, en su mayoría, de la *Revista Histórica* y el *Mercurio Peruano*, donde se publicaron originalmente. A finales de los ochenta, presentó las biografías de quienes siguieron a Pizarro en el célebre episodio de la Isla del Gallo: *Los trece de la fama*, volumen publicado en 1989. En el año 1995, apareció su libro *Fundadores de ciudades en el Perú (siglo XVI)*, que contiene 24 biografías de fundadores de ciudades permanentes o trasladadas y despobladas. Empero, es el *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú* (1986), que obtuvo el Premio Nacional de Fomento de la Cultura «Inca Garcilaso», indudablemente, su mayor contribución a la historiografía nacional. De esta, se publicó el tomo inicial en 1973, y luego los dos primeros tomos (de un total de seis) en 1986 y 1987 respectivamente, los que comprenden hasta la letra I. Se trata de la obra magna del historiador, que registra las biografías de más de 5000 personajes. En la actualidad, su autor viene completándola.

⁷ José Antonio del Busto dedicó su tesis para optar al grado de Doctor en Historia a la vida de Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, cuarto Virrey. La investigación llevó por título «Noticias biográficas del Virrey Conde de Nieva hasta su arribo al Perú», y fue sustentada el 27 de diciembre de 1957, trabajo por el que obtuvo los más altos calificativos. En 1963, el Instituto Riva-Agüero la publicó en formato de libro bajo el título de *El conde de Nieva, virrey del Perú*, indicando que se trataba de la primera parte de un estudio que el autor completaría con los capítulos correspondientes al gobierno del Virrey (trabajo no publicado hasta la fecha). Al año siguiente, en la Biblioteca Hombres del Perú apareció su biografía del virrey Francisco de Toledo. A más de los gobernantes referidos, del Busto ha investigado de la época virreinal la figura de José Gabriel Condorcanqui en los años que precedieron a su levantamiento, aspecto de los menos conocidos históricamente. El estudio se publicó en 1981, al conmemorarse 200 años de la ejecución del prócer y caudillo de Tungasuca:

biografía se hubo de manifestar con la colaboración que prestó en la realización de la *Biblioteca Hombres del Perú*, colección de monografías orientadas a la amplia divulgación, cuyo plan de edición estuvo dirigido por Hernán Alva Orlandini, y que comprendió 78 biografías elaboradas por un selecto equipo de investigadores, publicadas en cuatro series entre 1964 y 1966⁸. También, al comenzar los años setenta, el profesor del Busto, cuando ejercía el cargo de director del programa académico de Estudios Generales Letras de la Universidad Católica, fue el principal impulsor y responsable de la colección *Grandes personajes para pequeños lectores*, integrada por breves biografías de nuestra historia escritas para niños, y en cuya preparación laboraron estudiantes de Estudios Generales Letras de dicha universidad. Transcurridas dos décadas, el historiador logró congrega a un conjunto de investigadores de diferentes disciplinas humanísticas a los efectos de alumbrar la colección de biografías titulada *Forjadores del Perú*, de la que fue director. Esta obra pretendía rendir homenaje a quienes labraron la realidad histórica del Perú desde los ámbitos político, militar, religioso, científico, literario y de las artes plásticas, subrayando de aquellas personalidades «su lado humano y positivo, aleccionador y patriótico». Bajo el sello de la Editorial Brasa, comenzaron a circular en 1995 las primeras 30 biografías de un extenso y ambicioso proyecto (comprendía 100 libros) que, desafortunadamente, no tuvo prolongación editorial.

Por otra parte, merece destacarse la incursión de nuestro historiador en el terreno de la hagiografía con la investigación realizada sobre dos representantes de la santidad, esfuerzo de veras apreciable por estudiar al religioso y su tiempo, desde el rigor metodológico de la ciencia histórica, y fundándose en una amplia base documental⁹. Importante, asimismo, la temática tratada en razón de que la Iglesia de Cristo es uno de los principales elementos formadores de nuestra identidad.

Pero es al conquistador del Tahuantinsuyo, a quien ha consagrado su atención predilecta en la investigación y del que aporta una obra capital —a la abundante literatura biográfica sobre Francisco Pizarro publicada en el Perú y, sobre todo, en el extranjero—, lo que ha valido a su autor ser reconocido, a nivel internacional, el primer especialista en el estudio de esta figura de la historia.

José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión. El historiador tiene el proyecto de escribir una biografía de Túpac Amaru (Comunicación personal).

⁸ En 2003, el Fondo Editorial de la Universidad Católica, junto con la Editorial Universitaria, publicó una nueva edición de la Biblioteca Hombres del Perú. Los textos son los mismos de la versión primigenia. Se han publicado dos volúmenes del primer tomo, con un total de dieciocho biografías.

⁹ Se trata de la biografía *San Martín de Porras* (1992). También del Busto Duthurburu ha investigado la vida de santa Rosa de Lima, estudio biográfico concluido en 2004.

Antecedentes historiográficos

El abordaje de Pizarro como sujeto de una investigación histórico-biográfica, ha tenido en el Perú del siglo XX frutos ponderables. En 1925, se publicó la obra de Rómulo Cúneo Vidal, historiador alineado a la corriente positivista, *Vida del Conquistador del Perú don Francisco Pizarro y de sus hermanos Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro y Francisco Martín de Alcántara*. Su autor, quien contribuyó con monografías históricas sobre aspectos de la Conquista y la Independencia, basó su estudio sobre Pizarro en documentación inédita existente en España. Asimismo, al iniciarse la década del treinta, en medio de la polémica intelectual librada entre hispanistas e indigenistas, Raúl Porras Barrenechea, cuya obra historiográfica acusó influencias del Romanticismo, emprendió la investigación de la vida de Pizarro. Pretendiendo ofrecer una nueva interpretación biográfica del adalid extremeño¹⁰, a quien calificó como «uno de los más grandes forjadores de la peruanidad» (Porras Barrenechea, 1941, p. 8), se entregó a dilatadas pesquisas históricas que lo llevaron a realizar un trabajo heurístico en repositorios de España y Austria. Fruto de ello sería la publicación de conjuntos documentales como: *El testamento de Pizarro* (París, 1936) y «Dos documentos esenciales sobre Francisco Pizarro y *La Conquista del Perú*» (Lima, 1948), y una serie de artículos¹¹; asimismo, la preparación de una voluminosa biografía que no logró concluir¹².

Un antiguo interés

Según lo refiere el propio del Busto, su primer acercamiento con la Historia del Perú, y particularmente con la Conquista, lo tuvo desde muy niño, cuando su madre le mostraba las ilustraciones de un texto escolar de Historia (publicado por la casa editorial E. Rosay). Estas le hicieron identificar, desde temprano, el atuendo

¹⁰ Esta destacó por su visión hispanista y la apología del personaje y de la conquista española. En ese sentido, combatió las corrientes de la Historia que, a su juicio, habían deformado la figura de Pizarro y los acontecimientos de la Conquista. Por lo que respecta a la tendencia indigenista, Porras señalaba que la característica más acusada de algunos de sus exponentes era la enemistad hacia España. Y, criticando los manuales de historia del Perú influidos por esta concepción, escribió que pretendían «que el niño peruano, y el hombre más tarde, sigan creyendo en la fábula del Imperio seráfico y que el espíritu de nuestros pueblos se desvíe por tales adulteraciones y mentiras de las vías sagradas e irrevocables de la hispanidad» (Porras Barrenechea, 1941, p. 8).

¹¹ Una síntesis de las informaciones recogidas por Porras en conexión con la vida de Pizarro, puede hallarse en «Las conferencias del Dr. Raúl Porras Barrenechea sobre el conquistador del Perú». *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, año I, N° 1, 1948, pp. 159-174, Lima.

¹² El libro se publicó, en una edición poco cuidada, a 18 años de la muerte de su autor, Raúl Porras Barrenechea (1978). Existe un importante estudio literario de Edmundo Bendezú Aibar (1992) acerca del manuscrito inconcluso de Porras tocante al conquistador.

y las armas de los españoles e indígenas¹³. Después, en 1942, a la edad de diez años, leyó con avidez la *Historia de la Conquista del Perú*, de William Prescott. El animado relato le aportó una sugestiva mirada de los sucesos del descubrimiento y la conquista. Más tarde, por medio de la lectura de los principales cronistas, pudo formarse un concepto más cabal del retrato histórico de Pizarro. Un detalle que le facilitó adentrarse en esas lecturas y comprender ese periodo de la historia fue su conocimiento previo del Medioevo europeo¹⁴. En 1953, merced a una beca otorgada por el Instituto Riva-Agüero y el Instituto de Cultura Hispánica, del Busto viajó a España. Cuatro años después, regresó a la Península comisionado por la Universidad Católica. Durante ambas estancias, que sumaron un total de tres años, el historiador recogió ingente material, principalmente, del Archivo General de Indias, en Sevilla (se trataba, en lo fundamental, de relaciones y probanzas de servicios), que le permitió elaborar, años más tarde, su *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú* y distintos trabajos que consagró a la Conquista.

La primera biografía

Al promediar la década de los sesenta, la edición de *Biblioteca Hombres del Perú* le permitió a José Antonio del Busto Duthurburu escribir, por primera vez, la biografía de Pizarro (1964). De acuerdo con el propósito divulgador de la colección, dirigida primariamente al público estudiantil, del Busto expuso sucintamente y en tono ameno la vida del conquistador venido al mundo en 1478, en Trujillo, habido de la unión ilegítima del hidalgo Gonzalo Pizarro y de Francisca González, mujer de sangre villana. Relata sus días de labrador en tierras extremeñas, pasando por su experiencia militar en Italia bajo las órdenes de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán; su traslado a América en la compañía de Nicolás de Ovando, Gobernador de la isla Española; las expediciones y campañas en las que participó durante su presencia en Tierra Firme, en calidad de lugarteniente del capitán Alonso de Ojeda y, más tarde, de Vasco Núñez de Balboa (quien designó a Pizarro como capitán) y Pedrarias Dávila, hasta convertirse en uno de los fundadores y vecino principal de Panamá. Fue allí donde Pizarro, en 1524, organizó y llevó a cabo,

¹³ En una entrevista periodística, del Busto refirió anecdóticamente el origen de su interés por la historia de la Conquista: «Yo de niño era muy desganado a la hora de comer. Y mi madre, para conseguir que comiera, me enseñaba figuras de su libro de historia del Perú, que me contaba como un cuento. Las figuras eran de Pizarro y Atahualpa y me encantaron. Yo tendría tres o cuatro años. Alguna vez estuve delante de un peruanísimo plato de arroz con frejoles, pero no tenía hambre. Entonces mi madre tomó el plato y me dijo, “mira, hijo, esto es como Cajamarca. Los frejoles, los más oscuros, son los cobrizos, los indios. Y los arroces, más blancos, son los europeos. Toma una cucharada de frejoles y después otra de arroz y los que queden al final, esos son los que ganan”. Por curiosidad me comí todo el plato y fue así como empecé a interesarme en la historia del Perú» (Chueca, 2001).

¹⁴ Comunicación personal.

en sociedad con Diego de Almagro y Hernando de Luque, las expediciones que enfilaban al descubrimiento y conquista del Perú. El hecho histórico que mejor recrea esta breve biografía, y al que dedica varias páginas, son los episodios de Cajamarca. Los párrafos finales describen la ocupación del Cusco; la fundación de la Ciudad de los Reyes; la rebelión de los naturales comandados por Manco Inca; el enfrentamiento con Almagro; y los años postreros de Pizarro en la capital de su gobernación, donde fuera victimado por sus enemigos almagristas. El antedicho trabajo le permitió al historiador elaborar un primer esquema sobre la vida de Pizarro, organizar la información que había compilado en los años precedentes tanto en el Perú como en España, y detectar los resquicios que se requería iluminar. El aspecto que mejor conocía era su trayectoria como soldado; mas ignoraba su actuación en cuanto político. Tras la elaboración de esta biografía, se entregó a la factura de un nuevo libro, que, de modo más amplio y orgánico, expusiera el acaecer vital del conquistador¹⁵.

Francisco Pizarro, el Marqués Gobernador: hito biográfico

Cuando del Busto inauguró su investigación acerca de Pizarro, los ecos de las leyendas «rosada» y «negra» aún resonaban. El papel de Pizarro en la historia del Perú motivaba posiciones discordantes y el tema engendraba polémicas¹⁶, como hasta nuestros días (resulta claro que, habiendo sido uno de los protagonistas del hecho fundador de la nación peruana, con los sucesos de violencia y la expoliación de los recursos del país que conllevó, su rol histórico siempre será discutido desde posiciones históricas e ideológicas divergentes)¹⁷. El profesor del Busto se proponía

¹⁵ En 1965, del Busto manifestaba la utilidad de acometer la elaboración de tal trabajo: «Un estudio biográfico de Francisco Pizarro, en nuestro ambiente, no sería inútil. Tal obra no existe y su aparición aclararía muchos puntos oscuros [...]. Tal biografía, pues, sería un aporte interesante y de urgente necesidad» (Busto Duthurburu, 1966, p. 66).

¹⁶ En los años sesenta surgió una tendencia revisionista que aspiró a reescribir la historia de la Conquista, reivindicando la «visión de los vencidos» (según la designación de Miguel León Portilla). En lo tocante a Pizarro, uno de los representantes de esta vertiente, Juan José Vega, recordó «sus tropelías a los antiguos peruanos y a sus mismos compatriotas» (Vega, 1967, p. 185). Asimismo, tal historiador planteó el reemplazo de la estatua ecuestre de Pizarro, en la Plaza de Armas de Lima, por un monumento a Túpac Amaru o a alguna figura española que simbolizara la integración de las dos culturas, verbigracia, Cieza de León.

¹⁷ Un debate relativamente reciente tuvo lugar en 1997 con motivo de la propuesta presentada en el Concejo Metropolitano de Lima por el entonces regidor Santiago Agurto, en la que planteaba la conveniencia de reemplazar la estatua ecuestre de Pizarro de la Plazuela que llevaba su nombre, por considerar que aquella representación mostraba al conquistador como guerrero «listo para arremeter contra sus enemigos», símbolo que atentaba contra la «dignidad y decoro nacionales». Sugería la colocación de una nueva estatua de Pizarro que lo representara en su condición de fundador de la ciudad. A raíz de ello, inopinadamente aparecieron en la prensa nacional numerosos artículos —varios de los cuales fueron escritos por historiadores— en los que se vertían argumentos, sea en pro

establecer la autenticidad de los hechos, profundizando en su objeto y cubriendo vacíos en la información¹⁸.

Además de las crónicas de los siglos XVI y XVII, de los conjuntos documentales publicados por Raúl Porras, *Cedulario del Perú y Cartas del Perú (1524-1543)*, su investigación se basó en la documentación inédita del Archivo de Indias (Sevilla), del Archivo Nacional del Perú (hoy Archivo General de la Nación), del Archivo Histórico del Cusco, del Archivo de la Municipalidad de Lima, de la Biblioteca Nacional del Perú y de la Biblioteca Nacional de España (Madrid).

En marzo de 1966, las Ediciones Rialp, de Madrid, dieron a la luz esta biografía como parte de la colección «Forjadores de Historia»¹⁹. Esta se convertiría en un éxito de librería y en su obra más difundida y reeditada²⁰. Además, en el curso de varios años, ha sido el libro de lectura obligada en las asignaturas de Historia del Perú impartidas por del Busto en la universidad. Por otra parte, fragmentos de este aparecen reproducidos en otras obras del autor²¹.

El género de la biografía demanda a su cultor, a más de un sólido conocimiento del trasfondo sociocultural en el que se enmarca la actividad del personaje investigado, un adecuado manejo de técnicas literarias de narración. Ambos requerimientos son cumplidos a cabalidad en este trabajo. En efecto, del Busto, en su labor historiográfica, ha puesto de manifiesto tres componentes indispensables de toda buena Historia: erudición, pensamiento crítico e imaginación. Sin duda, influido por la obra de Porras y las biografías de los conquistadores de América publicadas en los años cuarenta y cincuenta, el investigador peruano describe, con prodigalidad de detalle, el territorio, la naturaleza, el clima, los retratos de personajes y escenifica los viajes del descubrimiento, las marchas y los sucesos militares de la conquista del Incanato y la fundación de ciudades. Esta biografía de Pizarro destaca,

de la propuesta edil o en desacuerdo con ella, y en los que se expresaron juicios divergentes sobre la figura de Pizarro. José Antonio del Busto intervino en el debate con un artículo que se publicó en *El Comercio* el 29 de abril de 1997 (sección A, p. 2), con el título «En torno al monumento a Pizarro», en el que expone sus criterios sobre la significación del personaje en la historia del Perú. Una selección de estos materiales periodísticos fue reproducida por el arquitecto Santiago Agurto Calvo (1997).

¹⁸ A nivel metodológico, resulta interesante confrontar el esquema ideal de una investigación sobre la vida de Pizarro, que propone en su libro de 1965 *La tesis universitaria*, con la estructura del libro publicado un año después, que supuso una notoria ampliación del plan anterior.

¹⁹ La publicación de este libro en España se debió a los buenos oficios del historiador onubense Florentino Pérez-Embú, quien en una visita a Lima conversó con del Busto e informado del trabajo que venía componiendo, le encomendó la elaboración del libro sobre el conquistador extremeño para la casa editorial matritense (comunicación personal).

²⁰ El libro sería objeto de nuevas ediciones en el Perú. Segunda edición: Lima, Studium, 1978; tercera edición: Lima, Universidad de Lima, 1987; cuarta edición: Lima, Brasa, 1993. En las dos últimas se adenda el árbol genealógico de Pizarro.

²¹ Entre estas: *Historia general del Perú. Descubrimiento y Conquista*. Lima: Studium, 1978; *La Conquista*, tomo IV de *Historia general del Perú*. Lima: Brasa, 1994; y *Pizarro*, tomo I. Lima: Copé, 2000; tomo II. Lima: Copé, 2001.

además de su minuciosidad reconstructiva, en el arte de la narración, de efectos cromáticos²² y contornos épicos. Por estos caracteres, la obra se puede enmarcar en el tipo historiográfico designado por los franceses *histoire événementiel*. Aun cuando el contenido episódico es una característica de todo el libro, valga recordar en tal dominio, entre otros, el capítulo titulado «La captura del Inca», donde narra de manera singular el célebre episodio del Requerimiento y la masacre en la Plaza de Cajamarca, convertido ya en un relato clásico de la Historia del Perú.

En este trabajo se observa el esfuerzo del autor por penetrar en la mentalidad quinientista, tanto de españoles como de indígenas. Sobre el particular, recuérdese sus observaciones acerca del espíritu aventurero y la codicia del conquistador, la imagen que el soldado hispano concibiera del áureo señorío austral antes de su descubrimiento, las comparaciones entre los referentes de su universo mental y las realidades culturales del Imperio que sometía, y sus iteradas invocaciones a Santiago Apóstol durante la lid militar. Del lado indígena, destaca, por ejemplo, las impresiones dejadas por los invasores españoles, los augurios funestos celebrados en el Cusco y en el templo de Pachacámac acerca de la destrucción del Imperio, y la profecía del retorno del divino Huiracocha, «vengador de los quechuas».

Sobre la Conquista, del Busto, difiriendo de una visión corriente que concebía su epílogo con los sucesos de Cajamarca, describe los hechos de armas entre las huestes hispanas y los ejércitos quiteños sobrevenidos durante la marcha hacia el Cusco; relata la importante colaboración prestada a los hispanos por los quechuas, huancas, cañaris y chachapoyas, y explicita la rebelión acaudillada por Manco Inca en contra de los españoles, guerra en la que Pizarro recibió la adhesión de los yungas. Interpreta que la carencia de conciencia imperial por parte de las naciones que formaban el Tahuantinsuyo y la consiguiente desunión fue aprovechada hábilmente por los españoles para imponer su dominación.

En cuanto a la vida de Pizarro aclara sobre sus orígenes sociales, que, siendo vástago de un hidalgo y de una plebeya, mantuvo la condición del padre. Por otra parte, no descarta que en sus años moceriles, acaso colaborando con la familia materna en las tareas de pastoreo, hubiese sido porquero (lo cual fuera rechazado categóricamente por Porras Barrenechea), y refiere que el primero que lo insinuó fue Gómara, a quien designa como un «cronista asalariado». Por consiguiente, reconoce en la leyenda porqueriza «algo de verdad y de falsía» (Busto Duthurburu, 1966, p. 12).

²² La narración colorida de sus trabajos motivó la crítica metodológica del historiador James Lockhart, quien sostiene que del Busto «algunas veces emplea los métodos de la novela histórica» (Lockhart, 1986, p. 12). Puede observarse en sus trabajos una propensión literaria en lo concerniente a la forma narrativa; no en cuanto constituyan una reconstrucción novelesca de los hechos.

Define que lo central en la vida de Pizarro fue la guerra, y que su gestión en tanto que político se caracterizó por su mediocridad²³. De su itinerario militar, destaca que, de consuno, las crónicas dan cuenta de su valentía, cualidad que le ganó el respeto y la admiración de la tropa. Asimismo, lo presenta como un hombre justo con sus soldados, de quienes recibió el apelativo del «buen capitán». Su carácter es descrito como parco, taciturno y austero, y anota que no era un hombre dado a la evocación, aunque sí le preocupaba el porvenir.

En otro orden, asienta que Pizarro no fue el jefe único de la gesta conquistadora y admite parangón con Almagro, cuyo rol en la Conquista es expuesto con equilibrio²⁴.

Corrige una concepción asaz difundida por la cual Pizarro fue partidario de la muerte de Atahualpa. Sostiene que, por el contrario, se trató de su último defensor. Del Busto evoca los rumores que cundieron acerca de una agresión armada de los quiteños sobre Cajamarca, y que ello originó gran inquietud entre los soldados españoles. La amenaza de ataque se hubo de convertir en una opinión generalizada²⁵. Los alarmantes indicios fueron noticiados a Pizarro, mientras cenaba en compañía de Almagro y Pedro Cataño, circunstancia en la que el Gobernador había prometido no matar al Inca. Poco después, Atahualpa era condenado a muerte por un consejo de guerra. El historiador afirma que los verdaderos autores de la ejecución de Atahualpa fueron Almagro y su séquito, el tesorero Alonso Riquelme, el contador Antonio Navarro y algunos otros.

²³ En esta biografía no se explora la dimensión económica de la actividad empresarial de Pizarro. La Conquista, enfocada como una empresa económica y política, ha sido objeto de las investigaciones del historiador Rafael Varón, quien, basándose en fuentes primarias, dilucidó el proceso de formación en el Perú del patrimonio del clan familiar Pizarro y la manera en que las riquezas acumuladas fueron invertidas en España (véase Varón, 1996).

²⁴ Haremos notar que, precedentemente, Porras cargó las tintas en sus juicios peyorativos y desdeñosos hacia el Adelantado. Para este historiador, «Almagro tuvo un papel subalterno en la conquista», y solo le reconoce su papel de comisionista de la empresa (Porras Barrenechea, 1941, p. 24). Décadas después, Juan José Vega, en un conjunto de trabajos sobre la historia de la Conquista, dejó ver su simpatía hacia el descubridor de Chile y escribió sobre Almagro con afán reivindicativo. Así, anota que muchas de sus victorias fueron silenciadas por las versiones que Pizarro presentó a Carlos V; igualmente, señaló que tal ocultamiento se observa en las crónicas de los secretarios de Pizarro: Francisco de Jerez y Pedro Sancho. Y afirma que «Almagro recorrió y descubrió más tierras que Pizarro, cuatro veces más, desde Quito hasta Arauco. Fundó más ciudades y, sobre todo, peleó en gran parte de las batallas de la conquista contra los Incas y en las Guerras Civiles españolas» (Vega, p. 253, nota). La relevancia de Almagro en la aventura conquistadora contrasta con la poca atención que su figura ha merecido por parte de nuestra historiografía; acaso por la vinculación del personaje con la historia chilena. Hasta hoy, no se ha emprendido una investigación biográfica profunda sobre Almagro fundada en las crónicas, los documentos éditos (primariamente, los que integran la Colección de Documentos inéditos para la historia de Chile, publicada por el erudito y polígrafo José Toribio Medina) y las fuentes escritas inéditas que yacen en el Archivo General de Indias.

²⁵ El historiador observa que los ejércitos quiteños divisados habían renunciado a la guerra e iban acéfalos. Se trataba de una marcha masiva de regreso a Quito.

Del retrato que dibuja de Pizarro, dice «No vamos a hacer la pintura del monstruo, tampoco vamos a mostrar un ángel; vamos, sencillamente, a hacer el retrato del hombre» (Busto Duthurburu, 1966, p. 257).

De acuerdo con ello, escribe sobre sus «gestos despiadados», tal como la violencia que protagonizó con dos princesas quechuas, acusadas de colaborar con la resistencia, a las que ordenó matar. A la vez, expone su «gran preocupación» por los naturales, como lo testimonian las Ordenanzas del Cusco, promulgadas para conseguir la protección de los nativos. Esta preocupación, según del Busto, se basaba en la comprensión y no en el propósito de favorecer la gobernación de Pizarro. Con estos juicios, del Busto pretendía valorar ponderadamente los hechos del Marqués Gobernador.

Al finalizar su obra, el autor anunciaba que tal biografía se trataba del «anticipo de otra mayor que venimos elaborando» (Busto Duthurburu, 1966, p. 271). La primera parte de ese tercer y definitivo trabajo sobre Pizarro vería la luz 34 años después.

Indagaciones pizarristas

En diciembre de 1983, del Busto dio a la estampa el volumen titulado *Francisco Pizarro y Trujillo de Extremadura*, que llevó el prólogo de la historiadora Ella Dumbor Temple, fundadora de la Sociedad Peruana de Historia. Esta obra tuvo como punto de origen la ponencia que el autor leyera en el VI Congreso de Estudios Extremeños, en mayo de 1979. La ponencia llevó el título de «La genealogía de Francisco Pizarro». Con motivo de tal encuentro académico, su estadía en Extremadura le permitió reunir informaciones —mayormente de naturaleza genealógica— en la ciudad natal del conquistador, que más tarde expuso en el citado trabajo histórico. En este, se ocupa de Trujillo, sus orígenes y su escenario urbano; estudia el linaje de los Pizarro, del que descubre su origen montaños (en la región ibérica de la Montaña abundaba la roca pizarra, de lo cual provino el apellido), e identifica al primer Pizarro conocido en Trujillo, Gonzalo Sánchez Pizarro, «hijodalgo de solar conocido» de comienzos del siglo XIV; aborda la historia del blasón familiar, nacido en el siglo XI o XII; el solar de los Pizarro es asunto de una serie de consideraciones en las que el autor vierte amplios conocimientos en genealogía y heráldica; ilumina aspectos de la familia materna de Pizarro; se refiere a la casa de Juan Casco, situada en el arrabal de San Miguel, morada donde nació Francisco Pizarro, y señala un posible vínculo laboral entre Casco y Francisca González, la madre del ilustre hijo de Trujillo; trata sobre la iglesia de San Miguel, donde según la tradición popular fue bautizado Pizarro, noticia que considera posible; se refiere a la heredad de la Zarza, propiedad del capitán Gonzalo Pizarro, el Largo, padre del conquistador. Como epílogo, del Busto reconstruye el Árbol Mayor de las generaciones de Pizarro,

que le permite concluir que el Gobernador del Perú tuvo por línea agnaticia no solo ascendientes hidalgos, sino nobles, reales e imperiales. En esta investigación genealógica, expuesta por primera vez, entronca su ascendencia paterna con Teodomiro, rey de los ostrogodos en el siglo V. Antepasados de Pizarro fueron, asimismo, reyes visigodos de España, soberanos leoneses, castellanos y asturianos, los duques de Borgoña, y los reyes de Francia de las dinastías Merovingia, Carolingia y Capeto. De este modo, del Busto corrige las afirmaciones hechas por historiadores sajones que escribieron acerca de la baja extracción social de Pizarro, imagen que ha prevalecido. También presenta, en el apéndice de su trabajo, los árboles genealógicos menores del personaje²⁶. En el folleto del año 2001, *Los trabajos y los días del Marqués Gobernador*, el maestro universitario expone una reseña cronológica del tiempo de Pizarro. El título estuvo inspirado en el clásico de Hesíodo, y expresa, en términos del historiador, «su esfuerzo individual y una época vivida, lo que hizo el personaje y el periodo en que esto sucedió» (Busto Duthurburu, 2001, p. 6).

La culminación de una obra

Hacia 1997, del Busto emprendió la redacción del proyecto biográfico largamente acariciado, labor que abarcó aproximadamente tres años²⁷. Estructurada en dos tomos, la biografía definitiva sobre Pizarro, de tesitura historizante, fue publicada por las Ediciones Copé, sello editorial de Petróleos del Perú: el primero de ellos apareció en diciembre del año 2000; el segundo, un año después²⁸.

El primer tomo comprende desde los primeros días de Pizarro hasta el ingreso del capitán trujillano a la ciudad de Cajamarca, es decir, aquí expone sus acciones descubridoras. La segunda parte, la más voluminosa, abarca desde los incidentes preliminares a la captura de Atahualpa hasta el asesinato de Pizarro, en Lima²⁹. El culto al dato y el afán de precisión cronológica, rasgos salientes de la obra del historiador, son demostrados a plenitud en esta biografía, en la que también se reafirman sus méritos literarios. En efecto, con un lato conocimiento de las

²⁶ Diez años después, con el título de *La tierra y la sangre de Francisco Pizarro*, se publicó la segunda edición de la obra reseñada. Este nuevo libro se estructuró en dos partes: la primera, referente al suelo natal y la segunda, a las conexiones genealógicas, con lo cual se completa el Árbol Mayor de Pizarro (véase Busto Duthurburu, 1993).

²⁷ La composición de esta obra se desarrolló durante su convalecencia de una intervención quirúrgica. Él considera que uno de los méritos de ese trabajo fue haberlo ayudado decididamente a restablecerse física y anímicamente (comunicación personal).

²⁸ Cuando tales publicaciones tuvieron lugar, su autor desempeñaba la dirección del Instituto Riva-Agüero.

²⁹ En el segundo tomo se ha incluido ocho apéndices. Entre estos, se hallan tres opúsculos previamente publicados: *Una cronología aproximada del Tahuantinsuyo* (Lima, 2000), *El árbol del porquerizo* (Lima, 2001) *Los trabajos y los días del Marqués Gobernador* (Lima, 2001).

fuentes, aporta el detalle y la minuciosidad en la narración de los acontecimientos, al tiempo que provee muchas informaciones que amplía mediante abundantes y extensas notas (de estas, el primer tomo contiene 1743, y el que le sigue 1321, sin considerar las notas de los apéndices).

En la introducción de esta obra, enuncia los criterios que lo guiaron en su elaboración «Historiar a Francisco Pizarro [...] no es hacer su apología. Es estudiarlo científicamente y escribir su biografía empleando el sentido común y la apreciación serena. Es detenerse en su perfil humano y en los hechos que protagonizó» (Busto Duthurburu, 2000, p. 18).

Por otro lado, señala las fuentes en las que cimentó su investigación: los documentos manuscritos, las crónicas impresas (subraya la importancia básica de esta fuente para historiar la Conquista, e indica que debe someterse a crítica, sin que por ello se le niegue credibilidad)³⁰; asimismo, en los trabajos de historiadores modernos, con los que disiente frecuentemente, según anota. Acerca de los materiales consultados, aclara que la mayor parte de los documentos sobre Pizarro han sido publicados³¹; por lo tanto, los papeles inéditos que halló en la sección Patronato del Archivo hispalense resultan de reducida cuantía.

Sin pretender enjuiciar favorable o negativamente la forma en que se llevó a cabo la conquista del Imperio de los Incas, el biógrafo proveyó un sumario de las contribuciones de Pizarro en la historia del Perú: el arribo de la Cultura Occidental, la fundación de ciudades, los descubrimientos geográficos efectuados en su gobierno, la conservación para el país de los territorios del sur, y el haber hecho del nombre Perú una realidad. En su estimativa, Pizarro es «el personaje más importante de la Historia del Perú» en la Edad Moderna (Busto Duthurburu, 2000, p. 16), reputándolo, junto con Túpac Yupanqui, como «uno de los dos grandes forjadores del actual territorio peruano» (Busto Duthurburu 2001, p. 457), Asimismo, sostiene que Pizarro «no es el fundador de la Nación peruana» (2001, p. 19) por faltarle intencionalidad, no obstante haber contribuido a su gestación. Sin hacer una apología del vencedor de Atahualpa, del Busto manifiesta que destacar la figura de Pizarro «no es servilismo, masoquismo ni falta de dignidad, sino hacer memoria de un hombre muy singular cuyos hechos perduran hasta hoy en el Perú» (2001, p. 21). Y agrega que, con la realización de este trabajo, ha tratado de «evitar el apasionamiento, la fantasía, la ligereza y la confusión, sin perder de vista

³⁰ De la fuente crónica, incorpora *Suma y narración de los Incas*, de Juan de Betanzos, publicada por primera vez en Madrid, en 1987 por María del Carmen Martín Rubio. Esta crónica registra una semblanza indígena de Pizarro.

³¹ En el plano documental, se hizo una contribución de primer orden a la investigación pizarrista en la década del ochenta con la edición preparada por Guillermo Lohmann Villena (1986). Se trata del más vasto e importante cuerpo documental publicado sobre el conquistador del Perú.

el pensamiento de los hombres del siglo XVI» (2001, p. 21), notas que, como ya se dijo, han normado sus trabajos sobre la historia del Perú.

En la reconstrucción de los hechos, destacan los minuciosos cálculos aproximados con respecto al derrotero y la cronología de los viajes de Pizarro; de la misma manera que para las marchas emprendidas tras su desembarco en Tumbes³².

Del Busto ofrece una explicación lógica y convincente del choque militar en Cajamarca. Atribuye el triunfo hispano al efecto de la sorpresa, y precisa que el común denominador en los ibéricos e indígenas fue el miedo. En el caso de los primeros se trató de un «miedo vencible», que combatieron matando, y en los quiteños de un «miedo invencible», de un pánico contagioso y colectivo que explicaría el porqué sucumbieron ante los sorprendidos disparos de arcabuz y la arremetida de la caballería. En su versión, los españoles mataron a pocos indios, la mayoría de los cuales «murió por la fuerza y presión de la masa indígena despavorida y descontrolada» (Busto Duthurburu, 2001, p. 62). Presa del pánico, los guerreros del Inca trataron de huir y murieron aplastados contra los muros de la plaza, asfixiados o pisoteados³³. Se trató para el biógrafo de Pizarro del «encuentro de dos realidades, de dos mentalidades, de dos culturas» (Busto Duthurburu, 2001, p. 62). Aporta en este capítulo los conceptos de «guerra mágica» y «guerra mística». La primera, aplicable al espíritu andino, de acuerdo con la cual al caer el Hijo del Sol, la guerra estaba perdida; la segunda, aquella que caracterizaba a los cristianos.

Del Busto arroja luz sobre los años postreros de Pizarro, que son de los menos conocidos de su biografía. Así, nos presenta a un Pizarro senil y laborioso, residiendo en la Ciudad de los Reyes, luego de que la Corona le concediera el marquesado en 1537. Describe su vida cotidiana con extensión, destacando de sus costumbres su afición por el juego. En general, muestra la austeridad de su estilo de vida. Por otro lado, señala que nunca aprendió a leer y escribir, tampoco a firmar. Los documentos que suscribió llevaron su doble rúbrica, la cual acompañaba su nombre, escrito por alguno de sus secretarios u hombres de confianza. Se refiere también al destino de los cuatro vástagos de Pizarro, habidos con dos princesas de la casta de los Incas.

La semblanza del Marqués está tratada en el sustantivo capítulo, que lleva el título de «El hombre». Aquí expone la imagen física de Pizarro, a través de las crónicas y la iconografía histórica; la caracterización psíquica es materia

³² Anteriormente (1967), había fijado una cronología diaria de la marcha de Pizarro hacia Cajamarca en su artículo en la *Revista Histórica*.

³³ «En Cajamarca fue el miedo desesperado e intuitivo contra el miedo inesperado e instintivo. En uno se puede vislumbrar la solución, en otro esta no se ve y posiblemente no se tiene. [...] En Cajamarca los españoles tuvieron más posibilidades de pensar con antelación; los quiteños no tuvieron ninguna. Los españoles tenían la ventaja de intuir lo que iba a suceder; los indios vislumbraron otra cosa y fueron víctimas de la sorpresa y del temor a lo desconocido» (Busto Duthurburu, 2001, p. 62).

de interesantes juicios³⁴; y trasunta su imagen histórica desde la interpretación peruana³⁵.

A modo de balance

Antes de los trabajos de José Antonio del Busto, la historiografía peruana carecía de una obra que sistematizara, con vastedad y precisión, el conocimiento, fundado en las crónicas y las fuentes éditas e inéditas, sobre el descubrimiento y la conquista, las guerras civiles y la pacificación del Perú. Asimismo, el profesor del Busto contribuyó con sus noticias biográficas acerca de los hombres de la Conquista, redescubriendo nombres olvidados, empresa que ha concitado el principal centro de atención desde sus primeras indagaciones históricas hasta nuestros días. En el campo de la biografía y genealogía, de parejo modo, destacan sus libros y artículos sobre Francisco Pizarro, a cuyo estudio ha dedicado más de cuarenta años de enjundiosas investigaciones. Su principal contribución al conocimiento histórico estriba, antes que sus hallazgos documentales, en la organización del caudal informativo recopilado y en haber expuesto de manera unitaria, coherente y exhaustiva la biografía del conquistador del Incaico (el propio historiador se considera «el gran ordenador de la vida de Pizarro»)³⁶.

La atención que le merece Pizarro nació del interés que, en general, motivara en él, desde su época de estudiante, la centuria quinientista, además de su admiración hacia el hombre que alcanzó la conquista de un Imperio y aportó al Perú la Civilización Occidental. Empero, el fin primordial del trabajo que desarrolló ha sido estudiar con un sentido patriótico y función pedagógica, aceptando como axioma la esencia mestiza del Perú, el hecho fundamental sobre el que se edifica la historia de la nación, y en el que se encuentra uno de los factores medulares para el entendimiento de nuestra identidad.

Más de una vez se ha sostenido, creemos que impropia, que la visión expuesta por el profesor del Busto acerca de la Conquista y del rol de Pizarro se decanta hacia una concepción hispanista. *Contrario sensu*, el historiador se ha esforzado en el objetivo de exponer y valorar el hecho y su hacedor, preconizando una suerte de postura intermedia de los esquemas interpretativos hispanistas e indigenistas.

³⁴ Define el temperamento de Pizarro como «emotivo activo pasional centrado en su vocación de soldado» (2001, p. 445). Por otra parte, en una nota indica que, como caudillo indiano del siglo XVI, tuvo por metas: el triunfo, el botín y el poder; a las que añade el principio de la cristiandad (p. 450). En otra anotación, aboceta un sugestivo paralelo con Hernán Cortés (p. 452).

³⁵ Un tema que no se aborda en este libro es el vinculado con los restos de Pizarro, descubiertos en la cripta de la Catedral de Lima, en junio de 1977, acerca de los cuales existen algunos estudios. Entre estos se encuentran Ludeña (1980); Munda (1985); San Cristóbal Sebastián & Guillén Guillén (1986).

³⁶ Comunicación personal.

La perspectiva de su estudio es lo que da en llamar corriente peruanista³⁷. Ello se puede apreciar, sobre todo, en su tercera biografía de Pizarro³⁸.

Con respecto a la visión desde la que interpreta al protagonista de su biografía, escribe enfáticamente

Nosotros [...] somos peruanos y cometemos un error si en esencia nos identificamos con los vencedores o con los vencidos. Nunca fuimos ni vamos a ser los vencidos ni los vencedores, pero siempre seremos los descendientes de los vencedores y de los vencidos. Esto, sencillamente, es asumir nuestra realidad sin detrimento de la verdad histórica. Hispanismo e Indigenismo, cuando se dan en exceso, desunen; la corriente peruanista, en cambio, nos explica fríamente lo ocurrido, nos une y nos hermana (Busto Duthurburu, 2001, p. 12).

Del Busto Duthurburu concibe que el núcleo de la Historia es la memoria de la experiencia colectiva, conocimiento útil para la construcción del futuro; su objetivo central, presentar una visión de nuestro pasado que favorezca la integración y la cohesión nacionales. Creemos que por dicha finalidad, su obra ha acentuado más las aportaciones de Pizarro (y de la Conquista, en general) a la historia del Perú, que aquellos factores evaluados como negativos³⁹.

El estudioso de Pizarro compara a su sujeto con otros grandes conquistadores de la historia universal: Julio César, Guillermo de Normandía, Rurik y Omar. En tales casos, los pueblos que conquistaron no reniegan de ellos, ni se les repudia; se trata de personajes históricamente asumidos. Plantea que Francisco Pizarro, por contraste, es aún en el Perú «un personaje por superar», actitud que nuestra madurez histórica exige hacer desde hoy (Busto Duthurburu, 2000, p. 17).

En conclusión, puede asegurarse que la biografía *Pizarro*, escrita por el historiador José Antonio del Busto, es, en materia de erudición factual y de conformidad con las fuentes hasta hoy disponibles, el trabajo definitivo sobre el descubridor y conquistador del Tahuantinsuyo. Este y sus anteriores estudios

³⁷ Las ideas básicas de esta corriente están fundamentadas en el prólogo a la *Historia general del Perú* (1994). Dicho texto, con el título de «El Perú esencial», aparece reproducido en José Antonio del Busto Duthurburu. *Tres ensayos peruanistas* (1998, pp. 9-12).

³⁸ Para mayor abundamiento, recordemos que del Busto ha manifestado su posición, no solamente en libros y artículos, sino, además, en algunos espacios televisivos a los que fue invitado. De este modo, se le entrevistó en el programa dedicado a Pizarro de Sucedió en el Perú, emitido por Televisión Nacional del Perú en 2001. También, con ocasión del sorpresivo retiro del monumento a Pizarro de la Plaza de Armas de Lima al iniciarse el 27 de abril de 2003, expresó, en algunos programas de noticias transmitidos por la televisión y la radio, su opinión discrepante con la medida ejecutada. En estas ocasiones, trató, sobre todo, acerca de la imagen histórica de Francisco Pizarro.

³⁹ «No bendecimos la Conquista; tampoco la maldecimos: la asumimos. No admiramos lo malo que tuvo, que fue bastante, pero aceptamos lo positivo que de ella se derivó, que fue más» (Busto Duthurburu, 2001, p. 459).

marcan una línea divisoria en la historiografía sobre el siglo XVI peruano, obras por las que su autor será siempre recordado.

Bibliografía

- Aguirre, Carlos Antonio (2000). *Pensamiento historiográfico e historiografía del siglo XX. Ensayos introductorios*. Rosario: Prohistoria-Manuel Sánchez.
- Agurto Calvo, Santiago (1997). *Descabalgando a Pizarro*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Bendezú Aybar, Edmundo (1992). *Literatura, historia e ideología en la biografía de Pizarro*. Lima: Lumen
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1964). *Francisco Pizarro. Diego de Almagro*. Lima: Universitaria.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1965). *La tesis universitaria*. Lima: Studium.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1966). *Francisco Pizarro: el Marqués gobernador*. Madrid: Rialp.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1966). *Francisco Pizarro: el Marqués gobernador*. Madrid: Rialp.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1967). Las dos primeras marchas de Francisco Pizarro en el Perú. *Revista Histórica*, Órgano de la Academia Nacional de Historia, tomo XXX, pp. 5-25, Lima.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1983). *Francisco Pizarro y Trujillo de Extremadura*. Lima: Librería Studium.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1986). *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú*. Tomo I. Lima: Librería Studium.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1993). *La tierra y la sangre de Francisco Pizarro*. Lima: Universidad de Lima.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1994). La Conquista. En *Historia general del Perú*. Tomo IV. Lima: Brasa.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1995a). *Túpac Yupanqui*. Lima: Brasa.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1995b). *Fundadores de ciudades en el Perú (siglo XVI)*. Lima: Universidad de Piura.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1997). En torno al monumento a Pizarro. En Agurto Calvo, Santiago, *Descabalgando a Pizarro*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

- Busto Duthurburu, José Antonio del (1998). *Tres ensayos peruanistas*. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (2000). *Pizarro*. Tomo I. Lima: Copé.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (2001). *Pizarro*. Tomo II, Lima: Copé.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (2001). *Los trabajos y los días del Marqués Gobernador*. Lima: Ediciones del Rectorado PUCP.
- Chueca, José Gabriel (2001). Un excelente capitán [Entrevista a José Antonio del Busto]. *El Comercio* [Lima]. 4 de marzo, sección C, p. 9.
- Dilthey, Wilhelm (1944). *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lockhart, James (1986). *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Tomo I. Lima: Milla Batres.
- Lohmann Villena, Guillermo (editor) (1986). *Francisco Pizarro. Testimonio. Documentos oficiales, cartas y escritos varios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ludeña, Hugo (1980). *Don Francisco Pizarro. Un estudio arqueológico e histórico*. Lima: Los Pinos,
- Macera, Pablo (1977). *Trabajos de Historia*. Tomo I. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Munda, Salvatore (1985). *El asesinato de Francisco Pizarro. Investigación esgrimística*. Lima: Talleres de Servicios de Artes Gráficas.
- Porras Barrenechea, Raúl (1941). *Pizarro el Fundador*. Lima: Lumen.
- San Cristóbal, Sebastián Antonio y Edmundo Guillén Guillén (1986). *La ficción del esqueleto de Pizarro*. Lima: Publicaciones Universidad Ricardo Palma.
- Tauro, Alberto (1988). *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Segunda edición. Tomo I. Lima: PEISA.
- Varón Gabai, Rafael (1996). *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.
- Vega, Juan José (1967). *Incas, dioses y conquistadores*. Lima: Fondo de Cultura Popular.
- Vega, Juan José (1992). *Los Incas frente a España. Las guerras de la resistencia 1531-1544*. Lima: PEISA.

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU

Luz González Umeres

Agradezco muy de veras a Margarita Guerra Martinière la invitación a participar en este merecido homenaje del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú a José Antonio del Busto Duthurburu, un profesor universitario ejemplar para numerosas generaciones de peruanos, y la gentileza añadida de recibir este trabajo mío cuando las fechas de entrega han llegado a su límite.

I. En la Plaza Francia: 1962-1963

Puedo dejar constancia, como lo harán sin duda muchos de los que escriban sus contribuciones a este libro, que los primeros recuerdos de mis años universitarios, situados físicamente en el Centro Histórico de Lima, entre los claustros de la Plaza Francia y el Instituto Riva-Agüero, se asocian en mi imaginación tanto a los nombres de nuestros maestros de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, como a las asignaturas dictadas en los años sesenta. Junto a personalidades consagradas entonces por la fama, como es el caso de Víctor Andrés Belaunde, director del Instituto Riva-Agüero, quien dedicaba tiempo a las conferencias para estudiantes recién ingresados a la Universidad; o frente a jóvenes profesores, uno de los cuales era entonces José Antonio del Busto, aprendíamos lo que la Universidad era en su esencia, a la vez que íbamos descubriendo y asimilando los rudimentos del trabajo universitario, cuyos secretos de investigación científica nos revelaba poco a poco.

El deseo de saber de nuestra primera juventud encontraba un referente preciso en los modelos que eran para nosotros nuestros maestros: personas cultas, familiarizadas con los libros, estudiosos de la historia, la literatura, la lengua y la filosofía. La formación universitaria que recibíamos a través de sus clases y de su trato, se iba plasmando también a través del estímulo que significaban para nosotros

sus justas calificaciones, sus consejos y sus exigencias. En el caso del curso de Pre-Seminario en el primer año de Letras, del cual era titular José Antonio del Busto Duthurburu, se incluía la escritura perfecta, la puntuación, la cita exacta a pie de página, las fichas bibliográficas impecables, con ciudad, año de edición de los libros utilizados e imprenta. Con la entrega de monografías nos ejercitábamos temprano escribiendo los prólogos de nuestros condiscípulos: cada uno podía imaginar que esa monografía sería un importante libro en el futuro, y al solicitar el prólogo de la nuestra, se nos pasaba por la mente que el día de mañana estaríamos en la situación de publicar nuestro propio libro.

La redacción de la monografía iba precedida de clases personales del doctor del Busto, quien aún no había publicado su afamado manual sobre la tesis universitaria (1988), pero nos enseñaba a redactar fichas textuales minuciosamente, a colocar en cada una la página exacta, a dejar espacio para los comentarios personales a lápiz, a poner luego el concepto general al lado superior izquierdo, también a lápiz, —porque al concluir el fichaje se podrían clasificar desde diversos puntos de vista— y luego los subtítulos que nos irían acercando ya a la redacción.

Los ejemplos de fichas textuales versaban generalmente sobre Francisco Pizarro. Con erudición y amenidad que le son connaturales, José Antonio del Busto Duthurburu iba hilvanando con gran soltura los sucesos de la llegada de Pizarro a Piura y los episodios de Cajamarca, introduciéndonos en los mundos que él investigaba entonces. Años después supe que lo oído en las clases de pre-seminario era el contenido de varias de las fichas de su renombrado libro sobre el Marqués Gobernador (Busto Duthurburu, 1993).

Mi monografía no versaba sobre historia. Cada alumno podía escoger una obra en el área de las humanidades que más le atrajera. La filosofía me había deslumbrado en los primeros contactos en un seminario de filosofía en el Instituto Riva-Agüero, por eso escogí el Fedón de Platón. Allí desarrollé las virtudes del sabio y las pruebas de la inmortalidad del alma, dejándome huella esos esfuerzos intelectuales primerizos y contribuyendo a afianzar mi decisión de dedicarme en el futuro a la filosofía. Conservo aún las fichas de esos años y he vuelto varias veces a la monografía de entonces para animar a mis alumnos en la Universidad de Piura a adquirir en su primera juventud el rigor que exige la ciencia.

El curso de pre-seminario ha dejado huella imborrable en los universitarios que tuvimos la fortuna de ser alumnos del doctor José Antonio del Busto Duthurburu. Por ello he empezado mis recuerdos en este homenaje suyo con una mención a la enseñanza —que a modo de siembra primera— realizaba en quienes iniciaban su andadura universitaria. Años después he tenido la oportunidad de oírle decir que él sabía cuán importantes son los primeros contactos del alumno con la Universidad. Por ello, siempre que ha sido posible, ha escogido estar entre aquellos que ponían las bases de la formación universitaria de numerosísimos alumnos. Este gesto

y esta actitud de José Antonio del Busto Duthurburu lo muestran como lo que es, un pedagogo nato y un gran maestro.

II. José Antonio del Busto y Francisco González Gamarra: 1965-1972

Después de la asignatura de pre-seminario no tuve oportunidad de seguir otros cursos con el doctor del Busto. En 1967 salí del Perú para realizar estudios de postgrado y a mi regreso a Lima me encontré en el taller del pintor peruano Francisco González Gamarra, mi padre, un ejemplar del libro de Francisco Pizarro de José Antonio del Busto Duthurburu publicado por la editorial Rialp de Madrid. En él se reproducían imágenes que para mí eran familiares desde la primera infancia, entre otras «La Fundación de Lima», lienzo mural original de González Gamarra¹.

Dejo al doctor del Busto que relate las circunstancias en las cuales entabló relación con el pintor peruano y cómo lo veía años después de esa entrevista:

Conocí al Maestro Francisco González Gamarra. Vivía en San Isidro. Tenía su casa en la calle República y allí lo fui a visitar. Fue a propósito de sus cuadros dedicados a Francisco Pizarro.

Era el año 1965 y estaba por aparecer en España mi libro sobre el marqués Gobernador. Me pedían ilustraciones y lo primero que pensé, para lograrlas, fue gestionar una cita y acudir al Maestro (Busto Duthurburu, 2002, p. 13).

Hablaron primero del Cusco y «evocó su niñez y juventud. Trató de viejas ruinas incaicas, muchas no conocidas por mí, luego de los conquistadores castellanos, finalmente del Inca Garcilaso. Esta conversación, valgan verdades, bastó para que yo intuyera cómo pensaba Francisco González Gamarra» (2002, p. 16). Después continuaron con la Conquista, refiriéndose a los soldados españoles y su modo de vestir y calzar, y finalmente mencionó a Garcilaso. «Esa tarde me obsequió varias fotografías de cuadros vinculados a Francisco Pizarro: La Fundación del Cusco, La Fundación de Lima, El primer Cabildo Limeño y también Gonzalo Pizarro partiendo del Cusco al descubrimiento del País de la Canela» (2002, p. 16).

Efectivamente, en ese primer encuentro personal con el pintor, José Antonio del Busto Duthurburu supo darse cuenta de la importancia de la figura de Garcilaso Inca de la Vega en la obra artística de González Gamarra. Dice nuestro homenajeado:

El rostro del mestizo historiador fue un enigma que Francisco González Gamarra pudo resolver después de varios lustros. Leyó temprano los Comentarios Reales, pero la lectura completa de la obra no le alcanzó ningún rasgo físico del autor. Nunca decía éste cómo era su figura, tampoco nadie lo había descrito o retratado.

¹ El lienzo se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional del Perú.

El rostro, pues, se tenía que inventar. El pintor -según me contó entonces— se dedicó a observar rostros mestizos. Fue, repito, su obsesión de varios años. Hizo muchos esbozos. Ninguno le convenció. Pero poco a poco se fue perfilando el rostro trigueño, aquilino, con los ojos ligeramente oblicuos, pómulos marcados y una frente amplia. El cabello lo hizo negro, algo canoso, el bigote y la barba ligeros. Luego nació la mano diestra, más clara que la faz, con dedos largos que aferraban una pluma tajada, hendida, golosa de tinta y sedienta de historia. El resto fue ya fácil: jubón oscuro, de terciopelo, cuello blanco de lino y un medallón de oro con la efigie del sol. Lo hizo una vez y lo repitió varias hasta que el rostro se tornó verosímil, aceptado, conocido. Nadie osó decir nada. Si el rostro del Inca no era histórico, era todo un acierto artístico y racial. Y desde entonces ese rostro convence, incluso lo lleva su monumento de bronce en Lima (Busto Duthurburu, 2002, pp. 22-23).

A la vuelta de los años y con ocasión del XXX aniversario del fallecimiento del pintor, ocurrido en Lima el 15 de julio de 1972, José Antonio del Busto Duthurburu escribió unas líneas de recuerdo y homenaje a González Gamarra que recojo a continuación:

Francisco González Gamarra fue un pintor cusqueño impregnado de peruanidad, y peruanidad en este caso, es el amor al Perú y a todo lo peruano. Su cantera fue la historia y su inspiración el tiempo, su reconstrucción se basó en la huella arquitectónica y el argumento se lo alcanzó la fuente material, oral o escrita. No son los mestizos los personajes predominantes en su vasta obra, pero el único mestizo que pintó de cerca —Garcilaso Inca de la Vega— fue el más emblemático y significativo. Y es que para González Gamarra, el Perú es un país mestizo: no en vano se origina en lo indio y en lo español. Esta fue la esencia de su concepción peruanista. Presenció la polémica del Indigenismo y el Hispanismo, pero prefirió la línea peruanista, el Perú integral, promisor, creciente y definitivo, intuido desde su juventud en el solar paterno del Cusco; porque el Maestro Francisco González Gamarra nunca pudo olvidar que su casa del Cusco tenía los muros incaicos y los artesonados españoles. Esa fue su casa paterna, allí nació y creció; en su casa intuyó el Perú, en su ciudad natal lo conoció con mayor amplitud y a lo largo de sus muchos viajes por la costa, por la sierra, por la selva, lo amó con afecto que solo los buenos peruanos conocen y viven (Busto Duthurburu, 2002, pp. 23-24).

José Antonio del Busto Duthurburu ha seguido reproduciendo en sus diversos trabajos sobre Pizarro, los lienzos de la fundación de Lima y del Primer Cabildo limeño, acudiendo siempre a solicitar las oportunas licencias de reproducción, al autor o después de su fallecimiento a la sucesión de Francisco González Gamarra, de la cual formo parte con mis hermanos Francisco y David, licencias que otorgamos con complacencia, seguros de la simpatía de nuestro padre por el doctor del Busto y su obra peruanista.

III. En la Universidad de Piura: 1970-2004

A fines de 1969 me incorporé al claustro de la Universidad de Piura, entonces flamante, y durante estos años he tenido la oportunidad de escuchar a José Antonio del Busto Duthurburu en conferencias o cursos de extensión —en el campus de Piura— dirigidos a los estudiantes y al público interesado en los temas de la historia nuestra. Le he visto generar, asimismo, iniciativas institucionales en la Universidad de Piura, relacionadas con la historia de la primera ciudad fundada por Pizarro en el Perú, como es la recientemente publicada *Historia de Piura*, de la cual ha sido director junto a Jorge Rosales Aguirre, coordinador de la misma (Busto Duthurburu & Rosales Aguirre, 2004). Le he visto reunirse con autoridades académicas, con jóvenes historiadores formados en la Universidad de Piura, abriendo horizontes a todos ellos, animando y entusiasmándoles con las posibilidades de un proyecto de investigación en torno a las raíces de la vida piurana. Este trabajo de largo alcance y años de duración ha dado sus frutos y ha sido reconocido por la municipalidad de Piura con la Medalla de Oro de la ciudad, la cual ha sido otorgada en sesión solemne en el salón de actos Miguel Grau, tanto a José Antonio del Busto como a Jorge Rosales. También el doctor del Busto ha sido un optimista impulsor del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de Piura, de la cual es presidente desde su fundación. En estas ocasiones siempre he apreciado su talante generoso y magnánimo. Lo trasluce en su conducta, en la conciencia viva que tiene del importante papel del historiador y la historia en la configuración de la conciencia de nación, en el sentido de pertenencia a ella, y no escatima esfuerzos para cultivarlo en todos los peruanos.

Recuerdo bien, cuando en 1992, José Antonio del Busto Duthurburu fue invitado por las autoridades de la Universidad de Piura a pronunciar la lección magistral de apertura del año académico al conmemorarse el Quinto Centenario del Descubrimiento de América, denominado Encuentro de Dos Mundos. Dedicó entonces esa lección a tratar de *El mestizaje en el Perú* (Busto Duthurburu, 1993b). Dejo al doctor del Busto que nos diga cómo Piura fue el lugar en el cual se oyó por primera vez el nombre de nuestra patria: «El tema que aquí se expone es el mestizaje en el Perú. Se trata de un proceso que se inició en el siglo XVI y que aún no termina. De un proceso que, dentro de lo previsible, nadie ni nada puede detener. Además de un proceso irreversible. Conocerlo es una obligación, desconocerlo una irresponsabilidad».

El Perú es un país mestizo por el origen de su nombre y también por ser mestiza la mayor parte de su población. Respecto al nombre del Perú, todo empieza con Pascual de Andagoya, vasco que en la primera mitad de 1523 descubrió definitivamente el buscado señorío del Birú, al sur del panameño golfo de San Miguel. Estando en ese cacicazgo y tratando de identificarlo, sus soldados preguntaron por el nombre del

lugar, obteniendo por respuesta de los indios comarcanos que tal nombre era el Birú, con labial sonora. Los castellanos entendieron que se les decía Pirú, con labial sorda, y por la mezcla y confusión de estos dos fonemas bilabiales, surgió el nombre famoso. Este es el motivo por el que —según hallazgo de Miguel Maticorena Estrada— se hablaba ya del capitán Andagoya y de «su viaje al Perú» en julio de 1532. Fray Bartolomé de las Casas resulta así precursor y preciso cuando escribe:

Y deste nombre birú, la última (sílab) luenga [...] llamaron los españoles después a la tierra del Perú, mutando la letra b en la p letra. El nombre nació gracias a indios y españoles. Tuvo éxito, significó mucho, y terminó desplazando al de Tahuantinsuyo, puesto por los Incas, y al de Nueva Castilla, impuesto por los consejeros de Indias. Y así, de unos indios que pronunciaron mal y de unos españoles que oyeron peor, nació el nombre de mi Patria. Nació del contacto de indios y españoles, por eso es un nombre mestizo (Busto Duthurburu 1993b, pp. 13-14).

Después de tratar del mestizaje racial, el doctor del Busto se refirió al mestizaje cultural. Puntualizó términos y teorías científicas sobre esta cuestión, y luego habló del mestizaje cultural en los siguientes términos. Oigamos sus propias expresiones:

No basta ser mestizo de cuerpo y espíritu. Se trata de serlo, saberlo, sentirlo y quererlo. Ser mestizo es el factor involuntario, saberlo es el factor cognoscitivo, sentirlo es el factor afectivo y quererlo es el factor volitivo. Para que el mestizaje funcione debidamente, se tiene que cumplir con estos cuatro requisitos. Lo importante, como primer paso, sea cual fuere la raza del peruano pensante, es apreciar que ya el Perú es mestizo y que va a ser definitivamente cholo. Enseñar a los hijos esta realidad es cobrar conciencia de lo que somos y vamos a seguir siendo. Lo primero en orden de importancia es saberse peruano, lo segundo es saberse mestizo. No interesa que el peruano sea hijo de extranjeros. Todavía más, por este camino hasta un extranjero puede hacerse mestizo cultural.

Tenemos a este respecto una experiencia mayor. Estando en Tokio con varios muchachos, racialmente nipones pero nacidos y crecidos en el Perú, los hallamos no precisamente contentos. Preguntados impertinentemente por nosotros, por la razón de su incomodidad respondieron con relación a sus parientes del archipiélago, más o menos lo siguiente; no nos acostumbamos a sus usos, tampoco a sus posturas en el suelo, no entendemos el idioma, nos sienten renegados, extrañamos la comida, añoramos el Perú. El motivo era muy claro; no eran mestizos raciales (tenían sus cuatro abuelos japoneses), pero sí eran mestizos culturales, tenían otro modo de ser y de pensar con relación a sus deudos insulares. Eso era, precisamente, el mestizaje cultural, aunque nuestros amigos niseis y nikeis no lo comprendían.

El mestizaje cultural tiene múltiples facetas. No hay que olvidar que somos un país uninacional, pero también pluricultural y multilingüe. Y porque queremos mostrar más de cerca nuestro mestizaje cultural, sin detrimento de lo indio ni de lo

foráneo —por el contrario, desde aquí lo agradecemos— es que pasamos a hablar de la comida, el vestido, la habitación, la música, la danza, la pintura, la literatura, la artesanía y la religión» (Busto Duthurburu, 1993b, p. 24).

El lector puede suponer la viveza de los relatos de nuestro homenajeado refiriendo nuestros usos peruanos a los cientos de asistentes a la ceremonia de apertura del año académico de 1992, al aire libre, con asistencia del claustro pleno de la Universidad de Piura y con numerosísimos graduados de las diversas facultades, sus familiares y amigos. Asimismo, es fácil imaginar los prolongados aplausos que premieron su brillante lección magistral, cuyo texto completo aparece publicado en el N° 38 de la Colección Algarrobo. A continuación, solo voy a citar, a modo de ejemplo, algunos párrafos suyos referidos a la artesanía mestiza. Dice así:

La artesanía peruana es campo riquísimo en la demostración del mestizaje, además de ser la artesanía más lograda del continente. Podría empezarse con las esculturas cusqueñas, de Edilberto Mérida, elocuentes en protesta y tenaces en presentar Crucificados cholos; y con las esbeltas y policromadas figuras de Hilario Mendívil, figuras navideñas de cuellos largos con sus Reyes Magos en caballos, camellos y elefantes cortos o de poca alzada. También resultan cholísimos los retablos ayacuchanos de Joaquín López Antay que exhiben las dos corrientes culturales plasmadas en una sola. Lo mismo puede decirse de esas obras anónimas, nacidas del pueblo, como los Toritos de Pucará, las Iglesias de la Quinoa o los Cachimbos de Huamanga, amén del encuentro de ambos mundos en la representación del Yahuar Fiesta —su nombre lo dice— donde unas veces gana el astado y otras el ave de rapiña. Esto último pertenece a la región de Andahuaylas. Dignos son también de recordarse los mates burilados de Junín las tablas costumbristas de Sarhua, los espejos cajamarquinos y las cruces de Porcón, la cerería multicolor del Cusco y la blanquimorada de Lima, las arpas de Huancavelica y Huancayo así como los charangos de Puno, los arequipeños santos de sillar y la rechoncha cerámica de Chulucanas, los tapices y alfombras de San Pedro de Cajas y los candeleros y candelabros de Ayacucho, la filigrana de plata de este último lugar y la filigrana de oro de Catacaos y Huancayo, la talabartería iqueña, trujillana y chichayana y los cueros pirograbados de Arequipa, las esculturillas marmóreas de Cajamarca y los botijos evolucionados de Simbilá, las piragüillas labradas a cuchillo de Iquitos, las graciosas balsillas de Yurimaguas y las barcas con velamen de totora del Titicaca. En materia de máscaras nos paseamos por Lambayeque, La Libertad, Ancash y el Valle del Mantaro, Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno, destacando en este último punto la gran *máscarade* la Diablada que apunta a un demonio mestizo, no precisamente el *supay*.

Por sombreros volvemos a Cajamarca, Piura y Lambayeque, regiones que ofrecen también los vaporosos ponchos de hilo, por alforjas de tela viajamos a Monsefú, por trabajos de madera y paja a Catacaos, y por tapices bordados a Jauja. Igualmente merecen atención las cruces de hierro ennegrecido del Callejón de Huaylas, las

bolsas de soguilla de Piura y los caballitos de barro morochuco de tierras de Coracora. La talabartería con incrustaciones es ayacuchana y huancayna, los chullos con el nombre tejido del Perú proceden de Juliaca, y los marcos dorados con espejuelos nacen en el Cusco a la sombra de los altares de la iglesia de las clarisas [...] Artesanía como la peruana, cien por ciento mestiza, no es superada en América (Busto Duthurburu, 1993b, pp. 45 y ss.).

IV. En el Instituto Riva-Agüero: 2001

Voy a concluir estas líneas de homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu con un recuerdo relativamente reciente, acaecido en la sede del Instituto Riva-Agüero en el jirón Camaná, en el mes de diciembre de 2001. En esa vieja casona en la cual durante los primeros años de vida universitaria tantos alumnos de la Pontificia Universidad Católica del Perú descubrimos la esencia de la Universidad y la investigación humanística —este ha sido mi caso— se iba a realizar también uno de tantos sueños juveniles de entonces. El director del Instituto, el doctor José Antonio del Busto, había invitado, con una tarjeta de cartulina muy cuidada, para el día 4 a las 19 horas, a la presentación del libro *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (Pamplona: Universidad de Navarra. Colección Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 2001). Presidiría el acto el doctor del Busto y comentarían la obra los profesores el doctor José Agustín de la Puente Candamo, la doctora María Luisa Rivara de Tuesta y el doctor Pablo Quintanilla Pérez-Wicht.

Llegados el día y la hora, divisé al entrar —al lado derecho del salón de conferencias del Instituto—, un retrato al óleo de Víctor Andrés Belaunde pintado por mi padre. En la pared del frente, otro óleo con el rostro de Garcilaso Inca de la Vega descrito líneas arriba por José Antonio del Busto, pintado y dedicado por González Gamarra para el Instituto Riva-Agüero, tal como aparece en el ángulo inferior derecho, junto a la firma del artista. Iniciado el acto los comentaristas fueron exponiendo sus puntos de vista y cuando me tocó hacer uso de la palabra, debí explicar cómo había nacido ese libro mío. Tuve muy presentes mis vivencias de los años sesenta en esos viejos claustros limeños, especialmente en el antiguo seminario de filosofía del Instituto, pero también la primera monografía que elaboré en mi vida, durante el curso de pre-seminario, en la Facultad de Letras de la Plaza Francia. Ese trabajo que nos animó a hacer con tanto esmero y pulcritud el doctor del Busto fue para mí como una escuela para introducirme en la investigación científica.

Este 4 de diciembre de 2001 presidía el acto como director del Instituto mi joven profesor de entonces, hoy reconocido y renombrado historiador, con una vasta obra científica en su haber, la cual es un extraordinario aporte para la cultura peruana y para las próximas generaciones. El director de ayer, don Víctor Andrés Belaunde, nos acompañaba también con su silenciosa presencia desde el

retrato pintado por Francisco González Gamarra, viendo cómo los allí presentes significaban la continuidad de la vida universitaria que él impulsó con tanta convicción y sacrificio, en la Lima de los años sesenta.

Muchas gracias, pues, al doctor José Antonio del Busto Duthurburu por su meritoria y ejemplar docencia universitaria y por su trabajo científico en servicio del Perú a lo largo de estos años, y la más cordial felicitación por el merecido homenaje que le rinde la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bibliografía

Busto Duthurburu, José Antonio del (1966). *La tesis universitaria*. Lima: Studium.

Busto Duthurburu, José Antonio del (1993a). *Francisco Pizarro: el Marqués gobernador*. Lima: Brasa.

Busto Duthurburu, José Antonio del (1993b). *El mestizaje en el Perú*. Colección Algarrobo, 38. Piura: Universidad de Piura.

Busto Duthurburu, José Antonio del (2002). *Semblanzas y recuerdos de Francisco González Gamarra*. Colección Algarrobo, 47. Piura: Universidad de Piura.

Busto Duthurburu, José Antonio del (dir.) & Jorge Rosales Aguirre (coord.) (2004). *Historia de Piura*. Piura: Instituto de Investigaciones Humanísticas, Departamento de Humanidades, Universidad de Piura.

RECUERDOS DE ANTUCO

Salomón Lerner Febres

Se me pide unas palabras sobre José Antonio del Busto, nuestro querido e inolvidable Antuco. Y a un año de ya no tenerlo físicamente entre nosotros, se me hace cada día más evidente una realidad inobjetable: que la suya fue una existencia vivida plenamente y que atesora como testimonio los frutos valiosos y duraderos que, gracias a la generosa multiplicación de los dones que le fueron acordados, conquistó a través de una vida digna y honesta; vida que fue gratificada y gratificante porque estuvo siempre guiada por la búsqueda moral y científica, terca e ininterrumpida, de la verdad.

Esa búsqueda, en su caso particular, se hallaba vinculada con su vocación neta de historiador, aquella que desplegó de manera limpia y valiente y que no rehuyó jamás la polémica. Como es sabido, para Antuco la historia no debía especular o suponer; debía tratar, más bien, de responder a la rotundidad de los hechos y así ajustarse, en buena cuenta, al principio parmenídeo en el cual la duda no puede encontrar cobijo, pues lo que es, es, y se afirma así en su plena realidad, mientras que nos es imposible intelectual y éticamente afirmar como existente lo que jamás ha sido. Ello no implicaba para él, desde luego, reseca o esquematizar nuestro pasado. Por el contrario, en sus obras —concebidas no solo con férrea disciplina académica sino también con sensibilidad artística a la que se añadían con maestría finos análisis psicológicos de personas y situaciones— se empeñaba en ampliar y enriquecer nuestra imaginación, al punto de parecer transportarnos al mismo lugar de los hechos. En su persona se unía, pues, el rigor y la objetividad del científico con la amenidad y la emoción del narrador. Y el efecto que lograba —la recreación vívida de los acontecimientos—, siendo poderosa en sus libros, era aun mayor cuando dictaba una clase o pronunciaba una conferencia. Nadie que haya tenido el privilegio de ser su alumno podrá olvidar —y este es un ejemplo entre muchos otros— su relato sobre ese pasaje crucial y dramático que fue la captura del inca Atahualpa en Cajamarca; su voz a un tiempo delgada y cálida, el ritmo creciente

de su fraseo, la rotunda nitidez de sus descripciones han quedado y quedarán como un sello indeleble en las memorias de quienes, fascinados, lo escuchábamos.

Y es que —resulta casi innecesario recordarlo— Antuco era uno de nuestros más grandes especialistas en la Conquista y en la Colonia. De ese tiempo que parecía ser su «ahora», quería llamar nuestra atención sobre los valores más firmes y perdurables que albergaban esos momentos, no para ensoñarnos con ellos, sino para comprendernos mejor y de tal suerte poder mirar con espíritu transido de optimismo y esperanza nuestro futuro. Ese futuro que, para él, dependía de nuestra toma de conciencia de la condición mestiza que define a lo peruano y que tan bien encarnaba, a sus ojos, el Inca Garcilaso. Mestizo él mismo, Antuco solía reclamarse orgulloso de esa condición y consideraba que en su persona se expresaba lo peruano como mezcla y alquimia lograda de razas y culturas diversas.

Quizá ese mestizaje suyo podría explicar la particular naturaleza de la que estaba hecha su inteligencia penetrante e inquieta, su viva y permanente curiosidad. Porque en él, como en esos personajes que soñaba y admiraba Borges, convivían sin incomodarse el intelectual y el aventurero. Parafraseando al autor de *El Buscón*, se diría que era el infatigable y paciente auscultador que «vivía en conversación con los difuntos y escuchaba con sus ojos a los muertos». Pero era también el infatigable y osado viajero que recorría el camino de los conquistadores, navegaba por los ríos amazónicos o visitaba un continente distante y frío como la Antártida en busca de impresiones directas y también de indicios que lo pudieran encaminar a algún desvelamiento de historias ignotas. En esas incansables correrías, leía los viejos legajos con talante de aventurero y transitaba por pasajes difíciles con el ánimo del investigador.

La Universidad Católica tuvo la suerte de formarlo y se benefició de su magisterio y su ejemplo, pues si ella ha logrado ser una institución de privilegio en la vida intelectual y académica del país, lo ha sido precisamente por contar con hombres como él. Ejemplo de fidelidad a su *Alma Mater*, le profesó un cariño entrañable, ofreciéndole siempre sus primicias intelectuales; y como testimonio de su robusta voluntad, así como del cariño mencionado, perseveró en la cátedra hasta los extremos límites de sus fuerzas. Pensó siempre a la Católica como su hogar y no se equivocó.

Bien sabemos que su dilatada y fecunda carrera académica lo llevó a ocupar puestos de muy alta responsabilidad dentro y fuera de nuestra Universidad. Y es claro en este punto que siempre fue llamado por sus altos merecimientos, jamás por criterios subalternos como el favoritismo o la componenda. No podía ser de otro modo en quien constantemente mostraba una honestidad acrisolada y una caballerosidad que cada vez se extraña más en estos tiempos. Fue en tal sentido que mereció, con amplitud y justicia, el calificativo de gran señor.

Dentro su personalidad íntegra, que transparentaba un alma sin fisuras ni dobleces, destacaba el ofrecimiento de una amistad desinteresada, que lo convirtió desde muy joven en depositario de la confianza de los jóvenes y la intimidad de los mayores. Personalmente, puedo dar fe de esto que menciono. Lo conocí en una hora temprana, pues fue uno de mis evaluadores en el examen de admisión. Más adelante, siendo ya estudiante universitario, en los tiempos en que fue cautivado por una de nuestras compañeras de clases en los maravillosos y recordados ambientes de la Plaza Francia, me llamó para ser coordinador de sus jefes de prácticas en el curso de Preseminario y, posteriormente, para ser su auxiliar dentro la misma asignatura.

A medida que nos fuimos conociendo, pasamos de la relación académica a un vínculo amical, que afortunadamente se intensificó con el tiempo. Como estoy seguro le sucedió a muchos otros, encontré en él desde entonces a la persona de buen consejo que está siempre dispuesta a ayudar. Eso no excluía, por supuesto, el poder disfrutar de su magnífico y singular sentido de humor. En los últimos años solía llevarlo de su casa a la Universidad y gozaba al escucharlo contar en el viaje sus vívidas y sabrosas anécdotas. Desde sus azarosas aventuras como bisoño torero aficionado en pequeños ruedos de pueblitos de España, hasta sus bailes con una princesa polinesia en una ceremonia cuasi ritual, cuando le tocó acompañar a los cadetes de nuestra Marina en su Crucero de Verano; ello para no referir sus experiencias de joven en su amado Barranco o su vivencia profunda y sobrecogedora del silencio y la blancura absolutas en sus momentos antárticos. Todo ello narrado con sabor, humor y cristalino lenguaje.

En esas oportunidades, pude comprobar —y en verdad esto lo sabíamos todos sus amigos— cómo combinaba sabiamente su sentido del deber y la disciplina con el inmenso amor por sus hijas y por Teresa, la compañera de toda su vida. Vivía intensamente, con una gran pasión por todo lo que hacía, y era de las pocas personas que yo haya conocido que guardaba serenidad y temple envidiables cuando se trataba de pensar en la muerte, a la cual veía no como una amenaza sino como una íntima y última amiga a la que esperaba con naturalidad.

Fue, pues, un hombre pleno, de una experiencia y una obra ricas, plurales. Y si algo quisiera subrayar en este libro que con acierto convoca diversos testimonios para recordarlo y homenajearlo, es que su importantísima producción de libros, de muy alto valor histórico pero también de sobresaliente factura literaria; su entrega absoluta a la enseñanza y a las muchas generaciones de alumnos que formó; su esencial compromiso con el Perú, sus valores y sus gentes, todas ellas fueron manifestaciones de una vida personal e intelectual que supo explorar los diversos caminos que en algún momento se le presentaron, pero que, ante todo, tuvo como fin último abrazar una dimensión superior: la conquista de la Verdad y el Bien.

PATRIMONIO E IDENTIDAD

ARCHIVOS ECLESIAÍSTICOS DEL PERÚ¹

Mons. Severo Aparicio Quispe, O. de M.

Es indudable que los archivos eclesiásticos constituyen una parte importante del patrimonio archivístico peruano. También es evidente que se distinguen de los demás archivos por su naturaleza y valor jurídico, aun cuando tengan ellos problemas comunes.

Por eso es comprensible y justo que el ponente, en su magnífica exposición, se haya referido varias veces a los archivos de la Iglesia y de paso haya planteado su problemática. De ahí que, al tiempo de agradecer la honrosa invitación que se me ha hecho para participar en este Seminario Nacional de Archivos, prefiera ahora ocuparme, brevemente y en forma desordenada, de algunos aspectos relacionados con la situación de los archivos eclesiásticos del Perú.

Tenemos en el país dos clases de archivos eclesiásticos: a) los archivos diocesanos, incluyéndose bajo esta terminología los repositorios documentales de los arzobispados, obispados, prelaturas y vicariatos apostólicos. Dentro de ellos naturalmente están comprendidos los valiosos archivos parroquiales. b) Los archivos de las órdenes religiosas antiguas, como Santo Domingo, San Francisco, la Merced y San Agustín. Sabemos que los archivos de la Compañía de Jesús, a raíz de la expulsión del territorio peruano, sufrieron destrucción, pérdidas y dispersión. En Lima, sin embargo, cabe mencionar la valiosa Colección documental que ha conseguido reunir el ilustre padre Rubén Vargas Ugarte.

Lo anotado anteriormente no quiere decir que no se tenga en cuenta los archivos de las congregaciones religiosas modernas, cuya múltiple y meritoria labor constituye una presencia vigorizante para la Iglesia y el país (como por ejemplo los Salesianos, los Sagrados Corazones, Hermanos de San Juan de Dios y las congregaciones religiosas femeninas).

¹ Ponencia presentada al Seminario Nacional de Archivo organizado en Lima en marzo de 1987 por el Archivo General de la Nación (inédito).

Los archivos diocesanos comenzaron a formarse desde el momento mismo de la creación de la diócesis, siendo su partida de nacimiento la bula papal por la cual se erige el obispado. Y con la creación y existencia de las parroquias nacen los archivos parroquiales.

Estos archivos encierran la documentación referente a la vida, actividades y evolución de la Iglesia local que conocemos con el nombre de obispado.

España, en su intento de transplantar en sus nuevas colonias las instituciones existentes en la Península, también se preocupó por establecer de inmediato las estructuras eclesíasticas a través de las diócesis, a veces en forma prematura.

A su vez, los archivos de las órdenes religiosas se crearon al fundarse sus conventos y sus misiones, y se llegó a su mejor organización y afianzamiento con la fundación de la respectiva provincia religiosa.

Como sabemos, cinco fueron las diócesis que existieron en el Perú durante la época colonial y otras tantas en el siglo XIX, durante el periodo republicano:

Etapa colonial

Cusco (1537)

Lima (1541)

Trujillo (1577/1609)

Arequipa (1577/1609)

Huamanga (1609)

Etapa Republicana (siglo XIX)

Maynas (1803)

Chachapoyas (1843)

Puno (1861)

Huánuco (1865)

Huaraz (1899)

Con respecto a las jurisdicciones creadas posteriormente, véase el cuadro que presento a modo de apéndice.

Por consiguiente, los archivos diocesanos más importantes del Perú son los de las cinco diócesis coloniales ya mencionadas. En sus repositorios se hallan documentos y datos referentes a aquellas parroquias antiguas que con el correr del tiempo devinieron en nuevos obispados por subdivisión de la diócesis madre con territorios demasiados extensos.

Antes como ahora, la creación de nuevas diócesis significa el nacimiento de nuevos depósitos de documentos, relativos a la vida, actividad pastoral y administración de las nuevas jurisdicciones.

A pesar de las pérdidas, dispersiones y otros factores negativos, los archivos diocesanos reúnen la documentación que atestigua la actividad de la Iglesia a través de los siglos, «documentación única, esencial e irremplazable», como la definía el papa Juan XXIII. En el caso específico de Europa, los archivos eclesiásticos comprenden en gran medida y durante siglos la misma historia civil del continente.

Todo el mundo sabe que los archivos eclesiásticos guardan datos no solo de la historia religiosa de los pueblos, sino que son una gran fuente para la historia de la cultura y de la civilización, y aun para las diferentes ramas de la historia. Por ser casi un lugar común ya no insisto al respecto.

Los archivos diocesanos, dada su naturaleza, dependen únicamente de la Iglesia y, por ser resultante de su existencia y actividad, constituyen la fuente de su historia, y su estatuto está reglamentado por el Código de Derecho Canónico.

En efecto, el nuevo Código de Derecho Canónico, en vigencia desde el 27 de noviembre de 1983, dedica a los archivos diocesanos seis cánones o artículos, los cc. 486-491.

El canon 486 establece:

1. Deben custodiarse con la mayor diligencia todos los documentos que se refieren a las diócesis o a las parroquias.
2. Se ha de establecer en cada curia, un lugar seguro, un archivo o tabulario diocesano, en el que se conserven con orden manifiesto y diligentemente guardados los documentos y escrituras correspondientes a los asuntos diocesanos, tanto espirituales como temporales.
3. Debe hacerse un inventario o índice de los documentos que se guarden en el archivo, con un breve resumen del contenido de cada escritura.

A partir de este canon se empieza a hablar de los archivos diocesanos. En algunos puntos es más exigente que el derogado Código Canónico de 1917. Es que en muchas diócesis del mundo parece que los archivos fueron una de las partes más descuidadas y postergadas de la curia.

El canon 487.1 dice: «El archivo ha de estar cerrado, y solo el obispo y el canciller deben tener la llave; a nadie se permite abrirlo sin permiso del obispo, o del moderador de la curia junto con el canciller». Por tanto, son dos las personas cuyo permiso se necesita: el obispo y el canciller.

El canon 488 establece que: «No se permite sacar documentos del archivo, si no es por poco tiempo y con el consentimiento del obispo o del moderador de la curia junto con el canciller».

Los cc. 489 y 490 hablan del archivo secreto que debe haber en toda curia diocesana para documentos reservados, y cuya llave la tiene solamente el obispo.

Finalmente, en el c. 491.1 y 2 se encarece al obispo el cuidado diligente de los documentos y se hace expresa referencia al archivo histórico de la diócesis. Dice, en efecto,

1. Cuide el obispo diocesano de que se conserven diligentemente las actas y documentos contenidos en los archivos de las iglesias catedralicias, de las colegiadas, de las parroquias y de las demás iglesias de su territorio, y de que se hagan inventarios o índices en doble ejemplar, uno de los cuales se guardará en el archivo propio, y el otro en el archivo diocesano.
2. Cuide también el obispo diocesano de que haya en la diócesis un archivo histórico, y de que en él se guarde con cuidado y se ordenen de modo sistemático los documentos que tengan valor histórico.

Esta materia tiene que ser objeto de una formativa especial de parte del obispo diocesano, o más probablemente, de la misma Conferencia Episcopal Peruana, por medio de sus decretos generales. Conviene advertir que además de los cánones mencionados del Código, hay actas pontificias o disposiciones dadas por la Santa Sede que se refieren a los archivos diocesanos.

Normas y reglamentos generales para todos los archivos eclesiásticos del Perú son una necesidad. Pienso también que es necesaria la creación de un Comité o Comisión Central Técnica para los archivos eclesiásticos, cuya iniciativa bien podría surgir del Archivo Arzobispal de Lima y estar presidida por el archivero del mismo.

Con aprobación de la Conferencia Episcopal Peruana y como una entidad autónoma con respecto a ello, con sede en la ciudad de Cusco, el 3 de octubre de 1986, se instaló públicamente el Instituto Peruano de Historia Eclesiástica. Sus miembros son destacados historiadores, tanto eclesiásticos como laicos. Se acaba de obtener su inscripción de personería jurídica en los Registros Públicos del Cusco. Aún cuando no esté dentro de sus fines específicos el campo archivístico, parece que podría este Instituto interesarse ante la Conferencia Episcopal Peruana y la Conferencia de Religiosos del Perú, por la mejor atención y cuidado de los archivos eclesiásticos en el país.

Para los archivos eclesiásticos de Italia, Pío XII instituyó en 1955 una Comisión Pontificia permanente, a la cual Juan XXIII le dio en 1960 el carácter de persona moral. «La Comisión tiene por objeto aportar ayuda y asistencia a los ordinarios locales y a los superiores de las instituciones religiosas para la conservación y la buena administración de sus archivos. Ejerce acción directiva, de consulta y de inspección».

Las «Instrucciones» de la mencionada Comisión Pontificia insisten por ejemplo «en la necesidad de tener locales secos, aireados, suficientemente separados de las

habitaciones y provistos de todo lo necesario para asegurar una buena conservación de los documentos».

No conozco el estado actual de todos los archivos eclesiásticos del Perú; sin embargo, imagino que pocos serán los repositorios diocesanos que reúnen verdaderamente estas condiciones. Por otra parte, la construcción de edificios apropiados o la simple adecuación de locales ya existente para archivos, exigen gastos considerables y que generalmente están por encima de las posibilidades de las propias diócesis.

Acaso se pueda pensar en la posibilidad de una ayuda financiera del Estado. Como ejemplo cabría mencionar que «el Estado español, mediante el Concordato de 1953, ha aceptado la obligación de aportar ayuda técnica y financiera necesaria para la instalación, inventariación y conservación de los archivos eclesiásticos».

La mencionada Comisión Pontificia, en el N° 12 de sus «Instrucciones», establece para los archivos eclesiásticos en Italia esta norma precisa: «La consulta de los archivos por razón de estudio, debe concederse con gran liberalidad, como lo hacen los archivos secretos del Vaticano; es preciso, no obstante, adoptar ciertas precauciones respecto de la admisión de investigadores y de la consulta de los documentos» (p. 12).

En el Perú, como sabemos, solo los archivos arzobispaes de Lima y Cusco están abiertos al servicio de los estudiosos. Los de Arequipa y Ayacucho se encuentran en vías de organización para este fin. De los archivos diocesanos antiguos solo el de Trujillo estaría en espera de su puesta en valor.

Empero, es innegable la dificultad que tienen las diócesis como también las órdenes religiosas para instalar en sus archivos una sala de lectura y dotarla de personal apropiado. Es una realidad que deberá ser estudiada y afrontada con cuidado para encontrar una solución conveniente.

Reitero que entre los problemas permanentes de los archivos eclesiásticos podemos señalar una falta total de personal capacitado y de medios financieros.

Habrà que procurar y esperar que los señores obispos, dando la debida importancia al patrimonio documental de su diócesis, incluyan los gastos de los archivos entre los de mayor importancia.

Con todo, me parece que lo más conveniente será colocar los problemas archivísticos en el plano nacional, y buscar una solución, de manera uniforme, mediante la Conferencia Episcopal Peruana.

Apéndice

Cuadro cronológico de las jurisdicciones eclesiásticas del Perú (1537-1987)

Arzobispados:

1. Lima (1541) 1546.
2. Cusco (1537) 1943
3. Trujillo (1609) 1943
4. Arequipa (1609) 1943
5. Ayacucho (1609) 1943
6. Piura (1940) 1966
7. Huancayo (1944) 1966

Diócesis			Prelaturas			Vicariatos apostólicos		
1	Chachapoyas (Maynas)	1843	1	Moyobamba	1948	1	Iquitos	1945
2	Puno	1861	2	Caravelí	1957	2	Puerto Maldonado	1949
3	Huánuco	1865	3	Juli	1957	3	San José de Amazonas (Indiana)	1955
4	Huaraz	1899	4	Yauyos	1957	4	Pucallpa	1956
5	Cajamarca	1908	5	Ayaviri	1958	5	Requena	1956
6	Huancavelica	1944	6	Huari	1958	6	San Ramón	1956
7	Tacna	1944	7	Sicuani	1959	7	Yurimaguas	1944
8	Ica	1946	8	Huamachuco	1961	8	San Francisco Javier (Jaén)	1980
9	Chiclayo	1956	9	Chuquibamba (Camaná)	1962			
10	Abancay	1958	10	Chota	1963			
11	Huacho	1958	11	Chulucanas	1964			
12	Callao	1967	12	Chuquibamba	1968			
13	Chimbote (1962)	1983						
14	Tarma (1958)	1985						

SURGIENDO DE LAS CENIZAS Y POR UN PAÍS DE PORVENIR: GUANO, TEMPLOS Y PATRIMONIO CATÓLICO (PERÚ, 1840-1880)

Fernando Armas Asín

El concepto de patrimonio designaba, hasta antes del siglo XVIII, los objetos que marcaban una herencia que se había recibido de los ancestros y que aseguraban el recuerdo de la familia. Fue en el siglo XVIII cuando esta concepción semántica sufrió una decisiva modificación. Entonces la mentalidad racional le dio al patrimonio una dimensión más extensiva, al incursionar en la esfera de lo público: era también una herencia pública, no entre individuos exclusivamente, sino de la Nación. El Estado pasó a apropiarse del discurso patrimonial y el patrimonio nunca más abandonó el discurso estatal, como esencial para formar la conciencia de la Nación. Así, el Estado produjo y reprodujo un discurso en el cual se reivindicó la existencia de un legado, material y espiritual, que podía remontarse a miles de años. El patrimonio como herencia de la nación era parte de la memoria colectiva social (Desvallées, 1998, pp. 89-106; Grange & Poulot, 1997, pp. 331 y ss.; Jeudy, 1990; García Canclini, 1997)¹.

Pero, y dado que la conciencia crítica permitía el entendimiento de la sociedad como construcción histórica, grupos sociales e instituciones empezaron a participar activamente en la construcción de la vida colectiva y en la cimentación no de uno sino de diversos discursos patrimoniales. Frente a esta dinámica generadora, que exigía el afianzamiento de memorias que resolvieran la supuesta dialéctica entre «la tradición» y «la modernidad», la Iglesia Católica, en Europa y América Latina, a lo largo del siglo XIX, replantearía la noción de patrimonio para sí en nuevas coordenadas, definidas en términos necesariamente de tradición. Es decir, la Iglesia apela a su tradición como contenido y a la piedad como vehículo de un patrimonio que trata de entroncar lo católico con las pautas culturales del país, para establecer sólidamente su identidad. En el Perú mientras el Estado republicano pretendió y logró estructurar, a lo largo del siglo XIX, un discurso patrimonial nacional,

¹ En México, García Canclini (1997) ha demostrado cómo el Estado mexicano cimentó, sobre la base de políticas culturales, un imaginario nacional que se recreó en un cierto patrimonio construido a su medida.

la Iglesia, presionada por la vía de la política desamortizadora y otros mecanismos de secularización, se vio obligada desde temprano a la estructuración de otro discurso, como vehículo de acción social y de identidad propia en una sociedad y economía en franco proceso de modernización (cf. Armas Asín, 2001). Este proceso alcanzaría un grado de nitidez a mediados del siglo XIX. Es lo que pretendemos precisar en estas páginas.

I. El Estado, el progreso y el discurso patrimonial nacional

La década de 1840 significó para el Perú el inicio de una cierta estabilidad política, tras dos décadas signadas por las guerras civiles, los golpes de estado y la crisis económica y social. En 1845 se inició el primer gobierno del general Ramón Castilla (1845-1851), y también y coincidentemente el inicio de un crecimiento económico basado en las exportaciones del guano que sostuvo el gasto público durante cerca de treinta años. La importancia de los recursos del guano no debe pasar inadvertida², pues esta fuente de ingresos permitió no solo el relativo crecimiento económico del sector moderno del país, sino que, ante todo, sostuvo la continuidad del sistema político imperante, basado en el clientelismo político y el uso intensivo de los recursos fiscales en beneficio de los diversos círculos de poder. Por supuesto, hubo de todas maneras algunos tropiezos, como las revoluciones de 1854 y 1865 que mostraron, más allá de sus ingredientes coyunturales, la disputa por acceder al poder y la pugna del liberalismo político por imponerse como ideología dominante en las capas políticas y empresariales. Ese liberalismo, que centraba su aspiración en la construcción de una sociedad moderna basada en la noción de libertad y en el progreso constante, trató de conducir al país hacia la senda de la modernización para así alcanzar los objetivos ciudadanos de paz, prosperidad económica y felicidad social. Ciertamente para lograrlo hubo que, desde el Estado, implementar una serie de medidas como reformar la legislación vigente en diversos campos, imponiendo los criterios de respeto a la propiedad y al libre mercado³ y reformas en el campo estrictamente económico que aseguraran dicho sistema⁴. Estas ideas no fueron aceptadas totalmente por las élites políticas y en esos años mantuvo su vigencia el pensamiento conservador.

² En 1860 significará cerca del 80% del ingreso fiscal total.

³ Código Civil (1852), Código de Comercio (1853), abolición de la esclavitud y tributo indígena (1854), eliminación de diezmos y primicias (1855), desvinculaciones y Código Penal (1862), redención de censos y capellanías (1864), administración de bienes de las cofradías por la Beneficencia de Lima (1865), y extinción de patronatos y capellanías laicales de libre denominación (1868).

⁴ Reducción arancelaria para favorecer el comercio exterior, eliminación de impuestos y cargas indirectas para favorecer el comercio interno, y eliminación de diversos privilegios corporativos que obstaculizaban la inversión.

De todas maneras esos diversos sectores políticos conductores del Estado tuvieron algunos comunes denominadores, entre los cuales está la natural creencia en una consolidación del edificio social sobre la base de políticas que continuaran estableciendo los vínculos nacionales, como ya se había hecho desde el surgimiento de la República. Entramos pues al campo de una legislación y de unas medidas cotidianas donde el Estado y las elites políticas hicieron sus mejores esfuerzos por establecer una sociedad vinculada a una tradición centrada en valores. La construcción de un discurso nacional de integración se cimentó en un determinado pasado que consideró a la República como el estadio último y superior de un proceso histórico donde se había pasado de la opresión a la liberación, de la oscuridad a la claridad, del caos al orden, y del pesimismo al optimismo sobre el futuro. Se dibujaron nítidamente estos rasgos y valores para sustentar la tarea que se perseguía para las generaciones presentes y futuras: la construcción de la felicidad. En esta perspectiva, hubo la necesidad de reafirmar esa cierta mirada de los hechos del pasado inca y colonial. Se insistió en enlazar el glorioso, romántico y lejano incanato con el presente republicano. El imperio de la felicidad y de las murallas y edificios descomunales, se irguió como lección a seguir, de poderío y valores morales. La colonia, en cambio, denostada por esta tradición republicana, terminó convertida en una noche oscura, encasillada por razones pedagógicas en la muy famosa división de esclavitud y opresión versus libertad y felicidad⁵.

Fue a través de símbolos, de representaciones en diversos campos, donde pudo apreciarse ese interés de las elites políticas. No solo se cambiaron algunos nombres de calles, buscando establecer imágenes patrióticas vía fechas republicanas o nombres de provincias y ciudades del Perú, que marcaban claramente el factor de unidad de los peruanos (cf. Ramón, 1999), sino que también se inauguraron esculturas y monumentos ecuestres con miras a difundir esa idea de patria que se anclaba no solo en el pasado local, sino en el occidental, de héroes mediterráneos, dioses y ninfas que acudían en pos de nuestros héroes y acontecimientos republicanos, como también podían acudir en ayuda de sus símiles europeos. Es interesante ese sesgo universalista. Nuestros políticos e intelectuales promovieron desde el Estado y el sector privado, la moda neoclásica, que en verdad ya había sido abrazado por los ilustrados del siglo XVIII, viéndola como la esencia de la civilización futura que se deseaba transmitir. Se denostaba así la tradición no solamente barroca sino que además se mostraba un menosprecio absoluto por las formas mestizas e indígenas. La necesidad de reconfigurar los espacios urbanos fue el pretexto

⁵ Esto se graficó muy bien en el plano de la educación pública, donde Manuel Bilbao redactó el primer texto escolar sobre historia republicana, y entre 1873 y 1876 salieron los de Enrique Benites, Agustín de la Rosa Toro, y Manuel Marcos Salazar. Todos con este común denominador.

perfecto para borrar el recuerdo de ese ominoso pasado, e imponer unos estilos arquitectónicos, en diversas ciudades del país, particularmente en Lima⁶.

El interés por anclar la Nación a un pasado glorioso, pero de cara a un mundo moderno, en estos años no solo pasó por diversos ámbitos de la vida cotidiana⁷, sino también por el interés de difundirlo a nivel nacional e internacional. En ese sentido debemos recordar los aportes de diversos intelectuales⁸. Y desde el Estado, debemos recordar el esfuerzo por mostrar al mundo y a la sociedad esa construcción republicana, como por ejemplo la Exposición Nacional de 1871, con motivo del cincuentenario de la Independencia, en el momento cumbre de la bonanza guanera y el gasto estatal, o la participación del Perú en algunas Exposiciones Universales, portando el lenguaje insistente de su modernidad que se arraigaba también en su pasado tradicional, retórico, parte de su constitución social⁹. Así, esta construcción de la tradición republicana no fue otra cosa que la consolidación de una idea de patrimonio nacional, donde el rol protagónico lo tuvo el Estado.

II. La Iglesia: patrimonio católico y tradición

Esta actitud de vigencia de un discurso patrimonial estatal, que aseguraba la continuidad del Perú, estuvo muy presente en la posición de intelectuales y jerarcas de la Iglesia Católica, que como en años anteriores estuvieron dispuestos a mostrar su

⁶ No hubo inversión en infraestructura hasta 1840. Por ejemplo: la Plaza del Teatro, se planificó en la década de 1820. La estatua de Bolívar, planificada en 1825, se puso en la Plaza de la Inquisición en 1858. Se renovó los Descalzos (1856) y Santa Ana. La loquería de la Iglesia pasó al Manicomio (1859). Al parecer la plazuela, con esculturas, pila de fierro y rejas, se renovó después de 1869. El Comercio, Lima, 19-2-1869. La renovación de la Alameda de los Descalzos, implicó destinar fondos para reparar la parte externa de la Iglesia de Santa Liberata, a fin de que «contribuya a presentar un aspecto agradable, en armonía con el paseo». Esta renovación ocurrió también, aunque en pequeña dimensión, en ciudades de provincias (Majluf, 1994, pp. 12 y 23).

⁷ Por ejemplo en el Teatro: al reglamento de Teatros de 1849 siguió el de 1863, ambos con características esencialmente «civilizadoras». La arquitectura teatral buscó enlazarse con Europa y la modernidad: la refacción del Teatro Municipal en 1874 —y su estreno con la obra *Il Trovatore*—, y la inauguración del gran Teatro Politeama, privado, y butacas para 1900 personas, deben mirarse en esta óptica de grandes obras arquitectónicas neoclásicas. Ambas hechas y decoradas por Antonio Lombardi.

⁸ En 1851 apareció en Viena *Antigüedades peruanas*, de Mariano Eduardo de Rivero y Juan Jacobo Tsuchi, obra de consulta obligatoria en América y Europa sobre el Perú. También las obras de Atanasio Fuentes, las investigaciones arqueológicas de Antonio Raimondi, las geográficas e históricas de Mateo y Mariano Felipe Paz Soldán, las memorias mineralógicas de Mariano E. de Rivero, y las tradiciones de Ricardo Palma, todos interesados en mantener el pasado en el discurso presente de la sociedad y sus elites, en pro del progreso y la felicidad (Fuentes, 1858; Paz Soldán, 1862; de Rivero, 1857; Palma, 1952).

⁹ Catálogo de la Exposición Nacional de 1872; Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. AMRE. Servicio Diplomático del Perú. Legación de Francia. Año 1872, n. 5, pp. 14-20; Riviale (2000).

unión perpetua con el Perú y el Estado, y un discurso católico de índole nacional, a pesar de que en estos años hubo por lo menos dos momentos (1855, 1867) de particulares avances secularizadores que provocaron, como contrapartida, un mayor interés de la Iglesia por mostrar sus vínculos nacionales.

El diplomático católico Rafael Taurel, en *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'emigrations étrangères*, consideró que el catolicismo era el elemento unificador del Perú, y que posibilitaba su armonía social. La religión como parte del mestizaje ocurrido era un elemento constitutivo de la nacionalidad (Taurel, 1851, pp. 5-42). Como él, otros argumentaron lo mismo. Pedro José Tordoya dijo en la Convención Nacional de 1855: «Todo pueblo es fuerte y poderoso por la unidad y entre nosotros no hay unidad de raza, de idioma, de costumbre, de interés. El patriotismo no existe. La unidad religiosa es el único lazo que une a nuestros pueblos»¹⁰. Creyó que el catolicismo era el elemento de definición del Perú y enfatizó un discurso defensivo que optaba por el mantenimiento de su hegemonía ante los avances secularizadores de aquellos años¹¹. También Bartolomé Herrera, en el Congreso Constituyente de 1860, mantuvo el discurso católico nacional¹².

Así en todo el periodo, y a pesar de coyunturas adversas (eliminación de diezmos, capellanías, fueros eclesiásticos, primicias), la Iglesia mostró en su discurso una prueba del lugar importante que le correspondía en el propio proyecto social republicano, esto es, en la constitución de la Nación. Pues, como había expresado don Pedro José Tordoya, durante el sermón del 28 de julio de 1848, el catolicismo era parte de la historia peruana. Porque, además, el Perú había estado siempre en los planes divinos de Dios, que le había protegido «le ha dado existencia propia, una vida política [...] inspirando las instituciones más adecuadas». Dios y Patria iban intrínsecamente unidos, por lo tanto, fenómenos recientes como el progreso en el cual el Perú se

¹⁰ Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre cuestión religiosa en las sesiones de los días 2,3,4,5, 6 y 8 de octubre de 1855.

¹¹ Otro documento porta ese discurso hegemónico: «Nadie ha de poner en duda que la religión única verdadera es el vínculo más estrecho que puede ligar á los hombres entre sí, es más aplicable que á nadie al Perú, donde no se descubre vínculo de otro género». Exposición del Cabildo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, sobre la exclusión de los falsos cultos (1855, pp. 4-5). Dicen Lucas Pellicer, Bartolomé Herrera, Pedro de Benavente, Tordoya, que la Religión Católica nos asegura «una parte inmortal en el cielo, es quien también nos ha formado y nos conserva la patria que tenemos en la tierra [...]».

¹² «Una nación en que existe todas las razas y en que estas razas se encuentran mezcladas de todas las maneras posibles; una nación en que están los hombres separados por caudalosos ríos, por inmensas montañas y por grandes distancias; una nación en que el carácter y las culturas de los habitantes son tan varios; una nación en la cual si se toman tres hombres, uno de los Andes y otro de cada uno de los lados es imposible que ningún extranjero a quien se presenten crea que son compañeros; una nación tan escasa de vínculos sociales, ¿puede considerar cosa indiferente conservar o destruir el vínculo de la religión que es el único, tal vez, que une a sus miembros?» (Basadre, 1983, IV, p. 1173).

embarcaba —la época del guano— era también querido por Dios. No cabía un cuestionamiento al catolicismo, pues era rechazar toda la protección divina, sus beneficios, y condenar al país al caos y la miseria (Tordoya, 1848, pp. 13 y ss.). Unida la Iglesia al grandioso proyecto llevado a cabo por el Estado, lo hacía para «respetar las leyes de la unidad [...] que nos han legado los padres de la patria» salvaguarda «de nuestras instituciones y de nuestra independencia, palanca de nuestra felicidad y base de nuestra existencia social» (Anónimo, 1855, p. 13).

El discurso de la Iglesia no se detuvo allí. Sobre las bases de sus propias tradiciones consolidó su discurso patrimonial, incorporando en el camino elementos que eran ajenos al liberalismo. Trató de mostrar la unidad mestiza del país, por lo menos en el discurso, la importancia de la vertiente hispana y, en general, el continuo histórico de la colonia con la república, esencial para ellos en la construcción de la identidad nacional, ciertamente contraria a un liberalismo extremo que, en determinados momentos, buscó negar estas raíces. En ese sentido Herrera fue famoso por su alocución de 1842 en las exequias del general Gamarra y su sermón del 28 de Julio de 1846 ante el presidente Castilla, en el cual afirmó el «hispanismo mestizo» en la historia republicana¹³.

En medio de una política general de la Iglesia hacia la romanización y los ideales ultramontanos, los roces con el Estado de todas maneras existieron. Lo hubo por ejemplo en las regulaciones estatales sobre las cofradías de Lima, entidad pía, de administración de bienes y caridad social, que causaron polémicas y libelos. Entre 1853 y 1859 diversas normas pusieron a las cofradías de Lima bajo juntas de vigilancia nombradas por el Estado y en 1865 los bienes de cofradías, hermandades y otras entidades de igual género pasaron a ser administradas en Lima por la Beneficencia, siendo los dineros sobrantes aplicados al hospital Dos de Mayo, creado en 1868 y abierto en 1875. Ello cuestionaba el patrimonio material religioso, y la jerarquía se mostró contraria al respecto. Su reacción se tradujo en actitudes defensivas para preservar sus bienes, como se nota en que algunos mercados de Lima que habían sido instalados por el general San Martín en atrios de iglesias y conventos¹⁴, fueron desalojados de dichas áreas, buscando establecer la separación de los espacios entre lo público y lo sagrado, concebido ahora como algo privado. Esto ocurría en un momento en que el Estado —vía el mismo ejecutivo o el municipio— buscaba por su lado «modernizar» el espacio

¹³ Criticó los ideales liberales básicos y afirmó los de autoridad y educación popular, antes que la afirmación de derechos —sufragio universal, soberanía popular— imposibles de ejercer dado el grado de instrucción del pueblo. Según Klaiber, frente al discurso liberal, la Iglesia opuso un modelo de sociedad distinto, y utilizó su relación fluida con Roma, para afianzar su relación con el Estado, mejoró la calidad del clero, y usó como medio una propaganda católica amplia en diversos ambientes. Invitó a congregaciones extranjeras a venir, y motivó a los laicos a intervenir en la política (Klaiber, 1988, p. 90).

¹⁴ Eran famosos los de San Agustín y San Francisco (Proctor, 1974, p. 197).

urbano a costa del patrimonio material religioso. En 1848 se nacionalizó el colegio San Francisco de Arequipa; poco después el Jardín Botánico de la Facultad de Medicina usó parte de los huertos de los conventos de La Encarnación y Santa Catalina para su construcción¹⁵. Hubo momentos de mucha tensión en torno a esta política de expropiación: la construcción de la Plaza del Mercado, que fue ordenada por decreto de 1846, escogiendo una parte del terreno de las monjas de la Concepción (calles Presa, Barreto, Zavala y esquina de Puno y Santa Rosa), las cuales interpusieron un recurso de defensa de su propiedad, no obstante ser indemnizadas, por lo que el ministro regalista José Gregorio Paz Soldán, por resolución del 24 de noviembre, refrendado por Castilla, les negó ese derecho de acción, desconoció su personería y sostuvo que los bienes del convento eran públicos, amenazando con la supresión del monasterio. Apoyadas por el arzobispo Francisco Javier Luna Pizarro rechazaron la resolución conciliatoria del 21 de enero de 1847, por lo que se tuvo que autorizar al prefecto a actuar, para demoler la estructura necesaria y tasar lo tomado. El 8 de marzo se demolieron las paredes, abriéndose la calle (Paz Soldán) y el terreno para el mercado¹⁶.

De todas maneras hubo, al mismo tiempo, un claro compromiso de acción entre el Estado y la Iglesia para afianzar la República, como fueron las políticas en la Amazonía, y la llegada de nuevas congregaciones religiosas, por ejemplo y, sobre todo, las ayudas en la construcción o refacción de templos¹⁷.

III. Iglesia, patrimonio y progreso: el arte como expresión

La política de subvenciones, el arte neoclásico como forma de expresión de la modernidad y, en especial, el discurso religioso patrimonial que se trasmite a través de las representaciones, pueden notarse en casi todas las obras monumentales producidas para y por la Iglesia en este periodo. La catedral de Arequipa fue destruida por un incendio el 1 de diciembre de 1844 y se calcinaron los retablos de madera y dorados laterales, el altar mayor —obra del maestro Matías Maestro—, las paredes

¹⁵ Cf. vista fiscal del 3-2-1870, en materia de tasación (Paz Soldán & Ureta, 1873, pp. 536-538).

¹⁶ Son los años de las obras regalistas de Mariátegui y Vigil, del enfrentamiento de este con Gual sobre la propiedad de los bienes de la Iglesia (*El derecho de propiedad*, Lima, 1872) (Cf. Paz Soldán, 1868).

¹⁷ Por ley de 1832, el presidente Gamarra creó el departamento de Amazonas y un subsidio para la colonización y abrir un colegio de misioneros. El obispo de Chachapoyas, Arriaga, por falta de misioneros creó la Institución de la Propagación de la Fe y de la Civilización entre los infieles de la América Meridional (1840). En 1845 se dio al franciscano Fr. Manuel Plaza, Prefecto de Misiones de Ucayali, 3 mil pesos para abrir caminos a la selva central, y se aprobaron normas para incorporar los indígenas a la civilización. Así, los misioneros franciscanos hicieron avanzar la frontera con sus descubrimientos e incorporaciones de «infieles» a la nación. El esfuerzo de la alianza Estado e Iglesia surtió pues algunos logros envidiables. Y, lo más importante, permitió que el discurso católico patrimonial recibiera un refuerzo del mismo Estado.

interiores y las bóvedas de las naves laterales, así como una parte de la fachada. El obispado del lugar, aparte de contar con ingresos ordinarios, procedió de inmediato a pedir dinero a la sociedad arequipeña, mediante una serie de mecanismos, de los cuales la donación fue muy importante (Goyeneche, 1844)¹⁸. El objetivo central era refaccionar el templo, de importancia primordial para la labor eclesiástica. Aparte de la donación de la familia Goyeneche —cuyo miembro más conspicuo era el obispo José Sebastián, quien donó veinte mil pesos—, se obtuvo también recursos fiscales. En el presupuesto nacional se consignó una partida, gracias a las cordiales relaciones de los Presidentes Castilla y Echenique con monseñor Goyeneche. Por resolución del 9 de septiembre de 1851 se ordenó que de los ingresos del guano saliera otra partida para comprar efigies en Italia, para decorar el templo.

La refacción de la iglesia estuvo a cargo del arquitecto neoclásico Lucas Poblete o Paulete, Maestro Mayor de Obras del Obispado, quien influenció decisivamente en los diseños, tanto en la fachada como en los espacios interiores. Con la ayuda del artista francés Isidoro Blanchateau se estucó las tres naves con yeso de Siguan, mientras la bóveda de la Catedral así como las paredes se labraron a cal y canto. Se mandó hacer otro altar mayor y los altares laterales, en estilo neoclásico, esculpiéndose y mejorándose diversas estatuas. Era la cimentación de los nuevos ideales decimonónicos, que puede igualmente constatarse en el órgano belga adquirido, para relanzar una música religiosa más acorde a los ideales de la ortodoxia y recogimiento —recuérdese que en el Arzobispado de Lima, Luna Pizarro había donado otro para la Catedral de Lima—, en una época previa de invasión de música profana en los ritos. La custodia, de oro adornada con fina pedrería, fue encargada al escultor Francisco Moratilla, quien lo hizo en 1850. Era el diamantista de la reina de España Isabel II. Antes de ser enviada al Perú fue exhibida en Madrid y en la Exposición Universal de París (1855).

Pero el terremoto del 13 de agosto de 1868, de grado trece en la escala Mercalli, vino a destruir las naves laterales, sacristía, arcos del atrio, debiéndose luego desmontar las torres y el tímpano. En 1869 el Estado —con José Balta como Presidente— designaba a Lucas Poblete como arquitecto y en forma sucesiva se fueron destinando diversas partidas del presupuesto nacional para tales obras de reconstrucción de la fachada, torres, arcos, y ciertamente la refacción interior. Las torres, a cargo del especialista Juan Rodríguez, se hicieron con dos cuerpos inferiores de sillar y el superior de «rieles con cemento armado, siendo sus cúpulas y almenas de latón». Aunque parte de los costos se hizo con colectas de la ciudad, el grueso lo fue con partidas presupuestales, las que incluyeron entre 1870 y 1872, igualmente la reconstrucción de la Municipalidad y los Portales, que se hicieron de granito, siendo la reconstrucción de la Iglesia de San Agustín

¹⁸ Presidente de la Junta de Obras fue el deán Juan Gualberto Valdivia.

en 1878 (Galdós Rodríguez, 2001)¹⁹. Así, finalmente, la Catedral adquiriría un rasgo lineal y severo en sus formas. Se usó magistralmente el sillar y, sin duda, es el templo donde se prueba con mucha contundencia los ideales de recogimiento, austeridad en las formas y delimitación de espacios entre el público y los objetos sagrados. Tradición y piedad, neoclasicismo y progreso. Los ideales que tanto promocionaban las elites políticas y eclesiásticas se mostraron en toda intensidad.

El Estado de acuerdo a ley podía intervenir en un tercio del costo de restauraciones o construcciones de templos, usando los beneficios propios del templo, si ya era existente, o ajenos asignados en el presupuesto público (Paz Soldán & Ureta, 1873, pp. 387-388). William Wheelwright fue el constructor de la cañería de fierro para proveer de agua al muelle del Callao en 1846, y una resolución del 23 de junio de 1855 le encargó la construcción de una iglesia de fierro en Inglaterra para Iquique. Mientras en la ceja de selva, la ciudad de La Merced fue fundada, luego de entrar el Estado, a sangre y fuego, a esa región. Se construyó una Iglesia subvencionada por el gobierno.

En 1877, por resolución del Congreso de la República, se incluyó en el presupuesto nacional la suma de diez mil soles para la reconstrucción de la Iglesia Matriz de Huancayo²⁰. También puede anotarse en este grupo la Iglesia de Arica, o la de Tacna, trazada por la Casa Eiffel, todas con subvención. Y, por último, el gobierno del presidente Balta ayudó mucho para la ampliación y remodelación de la Iglesia Matriz de Chiclayo, cuyo trazado igualmente recayó en la Casa Eiffel. Hubo también esfuerzos lentos y engorrosos de otras ayudas, como la ampliación y remodelación de la Iglesia Matriz del Callao, que aprobadas dichas obras (1863) por el clero y el Municipio, hasta 1867 no se avanzó debido a los recursos judiciales interpuestos por la expropiación de terrenos vecinos (Paz Soldán & Ureta, 1873, pp. 637-638).

El caso de la Iglesia Matriz de Chiclayo es simbólico, como la de Arequipa, de las aspiraciones patrimoniales de la Iglesia. Ubicada en la Plaza principal de la ciudad, de estilo neoclásico, muestra su fachada de dos cuerpos, sostenido el inferior por grandes columnas dóricas que se anteponen a los tres arcos de entrada, mientras el superior, compuestos por columnas con capiteles corintios hace resaltar en sus intersticios balcones. Totalmente pintada de blanco, como correspondía al color neoclásico, el interior presenta tres naves, y en el altar un Cristo Pobre en talla y una bella capilla de San Francisco. El Estado subvencionó la obra, entre otras razones, por ser el presidente Balta chiclayano. Chiclayo en ese momento era un humilde villorrio y el gobierno logró su cometido de engrandecerlo. La inversión estatal

¹⁹ Como siempre aquí también fueron grandes donantes los Goyeneche.

²⁰ Biblioteca Nacional del Perú. BN. D 3225. Resolución expedida por el Congreso de la República. Lima, 5 de febrero de 1877.

no quedó sin consecuencias y posteriores remodelaciones a cargo de la misma Iglesia le dieron su forma actual al templo. Rescatamos el ideal neoclásico de nuevo y, lo que es más importante, la enorme connotación simbólica que con ello la Iglesia transmitía, no solo a la feligresía en los rasgos ya consabidos de piedad y severidad, tradición y progreso, sino también al Estado, mostrándole el componente de unidad así como el rol que le tocaba en la nueva sociedad, donde sus templos estaban cumpliendo con el objetivo de transmitir un nuevo país en construcción. Esto lo podemos apreciar igualmente con lo sucedido en las iglesias parroquiales del valle del Colca.

En Yanque, el templo principal del Colca, sufrió un incendio en 1802, que fue el pretexto perfecto para su reconstrucción bajo moldes neoclásicos, de lo cual fueron su principal expresión tanto la severidad de la estructura de la nave como el atrio del conjunto, con una idea clara de división de «espacios»; y el retablo principal y menores, de piedra y estuco de yeso con pintura mural, obra del maestro Poblete, que reemplazaron a los viejos retablos barrocos de madera. Algo análogo se hizo también con el viejo retablo principal de madera de la Iglesia de Coporaque, que luego de ser dorado hacia 1849 por manos clasicistas, fue reemplazado finalmente, en 1880, por otro de estuco, obra del maestro cantero Martín Chicaña. Y en Chivay, a lo largo del siglo fueron reemplazándose todos los retablos de madera, por retablos de estuco y dorados. También en Canocota, Achoma, Tuti y Sibayo. La tendencia neoclásica campeó en todo el valle, y aunque la tendencia de dorar fue del siglo XVIII —un documento de 1790 en Sibayo da noticia de una queja porque «no está dorado» el retablo— en este siglo el estuco predomina. Como también el «blanquear» los templos, síntoma de austeridad y severidad clásicas. El proceso es lento y después de 1853 se blanquea la Iglesia de Canocota, la de Tuti hacia 1842, luego la de Sibayo, etcétera. Había que hacerlo en la forma y moda de la iglesia de La Merced de Arequipa, según disposición del obispo Goyeneche. Como ya hemos visto en Yanque, otras iglesias como la Tuti o la de Cabanoconde, donde intervino el maestro Poblete, son reedificadas a «cal y canto». Luego de 1853 se blanqueará este último templo, y según un documento de ese año ya todos sus retablos secundarios eran neoclásicos (Gutiérrez, Esteras & Málaga Medina, 1986, pp. 75-184; Tord, 1983). El objetivo de todo esto fue evidente, reemplazar lo viejo, barroco, sea por deterioro o sea por una cuestión ideológica simple, por lo nuevo, las formas neoclásicas, no solo dan, según ellos, sobriedad —echándose yeso a murales y otras representaciones— sino también severidad y sobre todo progreso. Lo nuevo es síntoma de progreso y por eso hay que difundirlo. Ciertamente se trataba de una lucha simbólica en el plano artístico, pero que tenía origen en la base ideológica de lo que se pretendía imponer.

Este mismo fenómeno trajo la llegada de nuevas congregaciones religiosas. En 1848, gracias a las gestiones del arzobispo Luna Pizarro y del canciller

Felipe Pardo y Aliaga, el presidente Castilla invitó a quedarse a las hermanas de los Sagrados Corazones, una congregación de origen francés ya establecida en Valparaíso, que por decisión propia habían desembarcado en el Callao. El Estado les encargó el subvencionado colegio del Espíritu Santo. En 1851 se trasladaron al antiguo convento supreso de la Recolectión de los Mercedarios Nuestra Señora de Belén (comprado al Estado, gracias a la mediación de Bartolomé Herrera)²¹. Así nació el colegio Belén. En 1878 fundaron otro colegio en Arequipa (Sagrados Corazones). Este último colegio, construido al mejor estilo neoclásico nos da idea de la tendencia estética en boga en todos los ambientes eclesiales. Tras de ellas, los jesuitas regresaron en 1871, a pedido del obispo de Huánuco, Teodoro del Valle. Melchor García, un acaudalado empresario que había establecido un colegio, los invitó a pasar a Lima. Era un colegio que funcionaba en la misma cuadra de la iglesia de San Pedro, dentro del área del anterior colegio colonial jesuita de San Pablo, propiedad entonces del Estado. En 1878, y gracias a la intervención del presidente Mariano Ignacio Prado (1876-1879) se fundó el colegio Normal de Varones, nombre modificado del colegio de Melchor García, naciendo pues La Inmaculada. El gobierno corrió con los gastos de modificación de las estructuras del local colonial, para ambientarlo a las necesidades pedagógicas del colegio. Las remodelaciones, está demás decirlo, siguieron también estas tendencias clásicas.

El Estado pues empezó a necesitar personal para hacerse cargo de ciertas áreas del servicio público, subvencionando estas obras o incluso cediendo antiguos recintos expropiados a la Iglesia²². En 1858 llegaron las Hijas de la Caridad o Vicentinas, a raíz de las gestiones del director de la Beneficencia Pública. Se hicieron cargo del hospital Santa Ana de la Plaza Italia, del hospital San Andrés, y del de San Bartolomé, llamado Hospital Militar (antiguamente para indios, españoles hombres y negros respectivamente). En 1875 el de San Andrés se mudó a nuevo local, el actual hospital Dos de Mayo, y en 1925 el de Santa Ana, al nuevo hospital Arzobispo Loayza²³. Interesa el primer hospital, Dos de Mayo, como sabemos

²¹ Aunque Middendorf diga que primero había sido propietario Tomás Vallejo, quien lo vendió a la congregación. Al parecer fue solo el intermediario de la operación (Middendorf, 1973 [1894]).

²² También en este periodo se empezó a devolver algunas capillas anexas de conventos supresos, bajo el argumento de ser ellas parroquias, y no estar sujetas a la medida supresora. El colegio de La Libertad fue obligado a devolver su capilla al párroco de la iglesia de San Francisco de Huaraz (Calle, 1906, p. 547 y ss.).

²³ También se hicieron cargo del hospital de Santo Toribio de Mogrovejo, de los desaparecidos padres Betlemitas (1869); entre 1859 y 1918 del hospital de Insanos Larco Herrera; y en 1865 del hospital Guadalupe del Callao, que lo detentaron hasta el terremoto de 1940, en que pasaron a ocupar el actual hospital Carrión. Igualmente administraron, en el terreno educativo, la vieja Escuela para Niños Huérfanos y Expósitos de Santa Cruz de Atocha (1858), llamado desde 1930 a raíz de su traslado, Puericultorio Pérez Aranibar. En provincias tomaron bajo su administración el hospital San Ramón de Ana (1874-1880), el hospital San Juan de Dios de Puno (1875-1953), y los hospitales Belén de Trujillo y de Cajamarca (1875-1967 y 1968).

construido gracias a los sobrantes de las cajas de cofradías y hermandades pías de Lima. El estilo del hospital es predominantemente clásico, concediendo poco a otros estilos contemporáneos europeos entonces vigentes. Con finos azulejos, murales y fuentes de aguas y jardines, era un monumento al nuevo orden establecido por la república guanera. Comparable solo al Palacio de la Exposición.

Llamadas por una Beneficencia igualmente, pero no pública, sino la Sociedad Francesa de Beneficencia (fundado por Eduardo de Lesseps en 1860) vinieron las hermanas de la congregación de asistencia San José de Cluny (1870). La Sociedad acababa de inaugurar en parte del convento franciscano supreso de Nuestra Señora de Guadalupe, comprado al Estado—antigua cárcel pública—, la Clínica Maison de Santé (1867-1870) (Vargas Ugarte, 1972, pp. 23-24). Ellas se hicieron cargo del hospital; en 1871 el gobierno dio a la Sociedad Francesa la concesión de la iglesia vecina (que había formado parte del Convento) como capilla y en 1880 les cedió un terreno restante, que había pertenecido al convento. La iglesia fue demolida en la década de 1930 para dar paso al neoclásico Palacio de Justicia, mientras que sobre la base de la estructura conventual comprada, la Sociedad desde un inicio practicó una serie de remodelaciones y refacciones internas y externas, uniformizando criterios estéticos, y finalmente dando pie a un edificio que es el actual. La Maison de Santé fue, y es, un monumento perteneciente al neoclasicismo reinante. De estilo rígido, lineal, su fachada tan austera nos recuerda el componente ideológico de esta propuesta. Con sus pisos sobriamente decorados y sus jardines, piletas y descansos, tan propios de una corriente artística que insistía en la conjugación de la armonía, paz y sobriedad.

Así pues poco a poco, los discursos y formas estéticas eclesiales y estatales se cruzaron en mutuos halagos y en compromisos por promover una sociedad de porvenir en el Perú. Basado en subvenciones, administraciones de bienes y exoneraciones de todo tipo, para el Estado ello significaba simplemente lograr alcanzar los objetivos sociales que se planteaba; para la Iglesia, curiosamente, significaba reforzar en el terreno de lo práctico su propio discurso patrimonial, de apego a las tradiciones, la fe y un conservadurismo ideológico sumamente evidentes. Y también un diálogo con las formas estéticas modernas (Armas Asín, 2001).

Ello tuvo un efecto importante en la pastoral que se siguió impartiendo. Particularmente en el estímulo continuo, en este periodo, de una piedad que debía ser mesurada y ortodoxa a la vez.

IV. Piedad, tradición y mundo moderno

La piedad popular se impulsó pues, de la mano de la obra constructora y remodeladora eclesiástica. No lo podemos desligar de lo que estaba ocurriendo en la práctica pastoral discursiva, en la cual se hacía hincapié, igualmente, en los ideales

de la Iglesia que resurgía de las cenizas —en este caso del impacto negativo de las guerras y las medidas liberales del siglo— con nuevos brillos, donde no solo lo monumental transmitía esa sensación de cambios sino también la verbalización al realzar la piedad del pueblo y la ortodoxia de la doctrina.

Hemos exaltado en un artículo anterior (2001) en forma extensa, y aquí de nuevo destacamos, ahora en Lima, la labor de los franciscanos descalzos españoles, llegados en 1849, y que alcanzaron gran resonancia por su trabajo pastoral, inmerso de religiosidad popular. En 1852 llegó Pedro Gual a Lima y obtuvieron el convento de Los Descalzos, pasando los recoletos a San Francisco. Con ellos —y con otros grupos de la clerecía— no solo hubo un renacimiento de la piedad popular, sino una arremetida muy fuerte en el campo de su lucha contra las banalidades del mundo urbano²⁴. Una forma de «civilización católica», basada en sus propias tradiciones, pero puesta a tono con el cambio ocurrido²⁵. Nótese, además, que esta actitud se daba en un contexto global eclesial marcado por el ultramontanismo del papa Pío IX y el gran intento de elaborar un modelo social alternativo al liberal en Europa, pero sin desligarse del Estado.

Los franciscanos descalzos fueron importantes en sus vanos intentos de «reformar las costumbres» en Lima. Así, gracias a su presión, en 1857 se prohibió al teatro de Variedades presentar obras en Semana Santa que no tuvieran sentido religioso (4 marzo). El 16, a pedido del Arzobispo, la Plaza de Acho quedó prohibida de organizar corridas los domingos y días festivos. Según el arzobispo, se habían hecho corridas de toros en cuaresma y también bailes de máscaras (8 de marzo), pero parece que la norma no se cumplió. En todo caso, detrás de la medida estarían los franciscanos y Pedro Gual²⁶.

²⁴ Pedro Gual dirigiría la reforma espiritual al interior del franciscanismo, y en 1878 empezó la reforma dominica con la labor del padre Vicente Nardini. En 1894 lo haría Eustacio Esteban al interior de los agustinos. Los anteriores esfuerzos de Goyeneche y Barreda (1861) y el nuncio Serafín (1871) no habían logrado frutos de consideración.

²⁵ Ya los misioneros franciscanos llegados en 1845 y 1848 se habían demorado dos años en llegar a Ocopa, pues se dedicaron a misiones populares en el camino. Esto provocó muchos escándalos, según autoridades locales, por parte de esos religiosos «carlistas», provocando incluso asonadas en Jauja, por ejemplo, donde según ellos, dijeron ser independientes del poder civil y del episcopal, y donde incluso quemaron un cuadro de la batalla de Ayacucho. Para el Arzobispo, en su informe al gobierno del 23-5-1846, solo se había tratado de muestras de simpatías de los feligreses para que se quedaran en Jauja (Taurel, 1851, pp. 207-208).

²⁶ En 1855 había polemizado en las páginas del *El Comercio*, con un tal Arístides, seudónimo del masón y liberal español Juan B. Casanova, que acusó a los franciscanos como él, de impedir el progreso y la civilización y ser san fedistas, y por tanto tener sus manos manchadas de sangre. Cf. Recopilación de varios artículos que han visto la luz pública en el periódico *El Comercio* de Lima, en contestación a otros publicados en el mismo diario por los religiosos españoles carlistas (Lima, 1855, p. 11). Parece la polémica se dio en el contexto de las confrontaciones periodísticas, a raíz de varios proyectos secularizadores discutidos en esos días por la Convención Nacional.

Por esos días hubo también actitudes represivas hacia los juegos de gallos. Aquí tampoco se logró mucho, entre otros motivos, porque el producto del coliseo de gallos iba al Seminario de Santo Toribio. A pesar de los buenos deseos reformadores de los recién llegados, Lima se transformaba y se abría al espíritu cosmopolita de tufillo liberal, y no precisamente a la propuesta católica de refuerzo tradicional. De todas maneras había otros espacios, no precisamente de diversiones, sino de piedad sea colectiva como individual, donde ella podía transmitir mejor su credo.

Esta piedad se vio reforzada inmediatamente por el dogma de la Inmaculada Concepción de 1854 y por la propagación del culto mariano que se sintetizó en ella. No solamente aparecieron con mucha fuerza los grupos marianos de mujeres, sino también se promocionó la festividad de María alrededor del mes de mayo. Esto repercutiría, en su momento, cuando a las festividades tradicionales de las vírgenes locales (en el mes de febrero por ejemplo, para las Candelarias) se le añada este mes. Particularmente en Lima el espíritu marianista fue muy fuerte y en la parroquia de Santa Ana, a cargo de Manuel Teodoro del Valle y Luis Guzmán, hubo una activa pastoral²⁷.

Lógicamente todo esto causó algún desdén de los elementos liberales de Lima y provincias, para quienes la feligresía católica no pasaba de ser un núcleo de beatas ancianas, que se graficaría muy bien, a propósito de la remodelación hecha en Los Descalzos del Rímac, en la anécdota difundida por Francisco Javier Mariátegui: tras la colocación de esculturas en el paseo, se vio alguna vez a alguna beata rezándoles, creyendo que eran imágenes católicas. Mostraba el desprecio liberal por las tradiciones populares y la religión (Mariátegui, 1858; también Majluf, 1994, p. 34).

V. Reflexión final

De esta manera, la construcción de un patrimonio católico de interés nacional se realizó en estos años, fue fruto tanto de la presión de un mundo moderno conflictivo e interpelante, como del propio esfuerzo eclesial, en Europa y el Perú, que busca su identidad a partir de elementos que le eran connaturales. Este esfuerzo patrimonial lo fue tanto desde una óptica discursiva, como desde una representativa, en un

²⁷ El padre José Antonio Roca y Boloña hizo una descripción fina de las celebraciones de mayo de 1861 (*El Progreso Católico*). Otra expresión de piedad fue la acción del 11 de mayo de 1871, que tuvo lugar en San Francisco para elevar plegarias por Pío IX (el 20 de setiembre de 1870 se había ocupado Roma). Predicó Manuel Teodoro del Valle, obispo de Huánuco, y luego se redactó un memorial de denuncia por la violación territorial ocurrida. Se adhirieron Nicolás de Piérola y otros ministros de Balta, aunque subrayaban que no se ofendía al gobierno y pueblo de Italia. El 20 de setiembre italianos y liberales realizaron una marcha celebratoria por el primer aniversario de la unidad italiana, que terminó violentamente y con la clausura del diario *El Nacional* de Manuel María del Valle (Basadre, V, p. 320). Vigil publicó su opúsculo *Roma* (1871) y *La Roma Recuperada* (1871).

contexto de bonanza económica guanera. El Estado, pese a sus fricciones con la Iglesia, de todas maneras le prestó su concurso, pues se le reconocía su aglutinante rol social. En adelante, esta postura patrimonial se reforzaría aún más al calor de la producción literaria intelectual, que eminentes miembros de la Iglesia produjeron a fines del siglo XIX e inicios del XX, mostrándonos una Iglesia que era parte del Perú y de su cultura. Una cultura católica. Discurso que se fue popularizando con los años y que tuvo su afianzamiento en el proceso de inserción en la modernidad vivido por la Iglesia Católica en el siglo decimonónico.

Documentos

Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores (AMRE). Servicio Diplomático del Perú.
Legación de Francia. Año 1872.

Biblioteca Nacional del Perú. BN. D 3225. Resolución expedida por el Congreso de la República. Lima, 5 de febrero de 1877.

Periódicos

El Comercio [Lima]. 1869.

El Constitucional [Lima]. 1859.

El Nacional [Lima]. 1877.

El Progreso Católico [Lima]. 1861.

Bibliografía

Anónimo (1855). Ensayo sobre los principios de tolerancia sentados por Julio Manuel del Portillo, en su programa publicado en *El Comercio* el 13 del presente mes. Lima: Imprenta Masías.

Armas Asín, Fernando (2001). *Hacia la construcción de un Patrimonio Católico Nacional: piedad popular y tradición en el Perú moderno y republicano, 1820-1840. Turismo y Patrimonio*, 3, Lima.

Basadre, Jorge (1983). *Historia de la República del Perú*. Tomos IV, V. Lima: Ed. Universitaria.

Catálogo de la Exposición Nacional de 1872 (1872). Edición Oficial por Francisco A. Fuentes. Lima: Imprenta del Estado.

Calle, Juan José (1906). *Vistas fiscales*. Lima: Librería e Imprenta Gil.

Desvallées, André (1998). A l'origine du mot patrimoine. En Dominique Poulot (ed.), *Patrimoine et modernité (Chemins de la mémoire)*. París: L'Harmattan, pp. 89-106.

- Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre cuestión religiosa en las sesiones de los días 2, 3, 4, 5, 6 y 8 de octubre 1855. Lima: Imprenta del Herald.
- Exposición del Cabildo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, sobre la exclusión de falsos cultos 1855. Lima: Imprenta de Francisco Solís.
- Florescano, Enrique (coord.) (1997). *El patrimonio nacional de México*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1858). *Estadística general de Lima*. Lima: Tipografía Nacional.
- Galdos Rodríguez, Guillermo (2001). La Catedral de Arequipa. *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa*, N° 6, pp. 209-271, Arequipa.
- García Canclini, Néstor (1997). «El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional», en Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Vigil, Francisco de Paula (1872). *El derecho de propiedad*. Lima.
- Goyeneche, José Sebastián de (1844). *Pastoral que con motivo del lastimoso incendio de esa Santa Iglesia Catedral acaecido el 1 de diciembre de 1844 dirige a todos los fieles de su diócesis*. Arequipa: Imprenta del Gobierno.
- Grange, Daniel J. y Dominique Poulot (1997). *L'esprit des Linux. Le patrimoine et la cité*. Grenoble: PUG.
- Gutiérrez, Ramón, Cristina Esteras y Alejandro Málaga Medina (1986). *El valle de Colca (Arequipa). Cinco siglos de arquitectura y urbanismo*. Buenos Aires: Instituto Argentino de Investigaciones en Arquitectura y Urbanismo.
- Jeudy, Henri Pierre (editor) (1990). *Patrimoines en folie*. París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Klaiber, Jeffrey, S.J. (1988). *La Iglesia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Majluf, Natalia (1994). *Escultura y espacio público*. Lima, 1850-1879. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mariátegui, Francisco Javier (1858). Procesiones. *El Constitucional* [Lima]. 14 de julio.
- Middendorf, Ernst W. (1993 [1894]). *Perú*. Tomo I. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Palma, Ricardo (1952). *Tradiciones peruanas completas*. Madrid: Aguilar.
- Paz Soldán, José Gregorio y Manuel Toribio Ureta (1873). Compilación de vistas fiscales que en materia judicial y administrativa se han expedido desde 1840 hasta 1871 por los doctores [...]. Tomo II. Lima: Imprenta del Estado.
- Paz Soldán, Mariano Felipe (1868). *Historia del Perú independiente*. Lima: Imp. A. Lemale.
- Paz Soldán, Mateo (1862). *Geografía del Perú*. Lima: Librería de Fermín Didot.

- Poulot, Dominique (1998). *Patrimoine et modernité (Chemins de la mémoire)*. París: L'Harmattan.
- Proctor, Robert (1974). El Perú entre 1823 y 1824. *Colección documental de la Independencia del Perú*, XXVII, 2, Lima.
- Ramón, Gabriel (1999). *La muralla y los callejones: intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: SIDEA, PromPerú.
- Recopilación de varios artículos que han visto la luz pública en el periódico «Comercio» de Lima, en contestación a otro publicado en el mismo diario por los religiosos españoles carlistas (1855). Lima.
- Rivero, Mariano Eduardo de (1857). *Colección de memorias científicas, agrícolas e industriales*. Bruselas: Geomare.
- Rivero, Mariano Eduardo de & Juan Jacobo von Tschudi (1851). *Antigüedades peruanas*. Viena.
- Riviale, Pascal (2000). *Los viajeros franceses en busca del Perú antiguo (1821-1914)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taurel, Rafael (1851). *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'emigration étrangère*. París: Chez C. Maillet-Schmitz.
- Tord, Luis Enrique (1983). *Templos coloniales del Colca*. Arequipa: Industria Atlas.
- Tordoya, Pedro (1848). *Sermón que en el vijésimo séptimo aniversario de la Independencia del Perú pronunció en la Iglesia catedral Pedro Tordoya... Capellán Mayor del Monasterio de Bernardas de la Santísima Trinidad y miembro honorario del del ilustre Colegio de Abogados de esta capital*. Lima: Imprenta de E. Aranda.
- Vargas Ugarte, Rubén S.J. (1972). *Itinerario por las iglesias del Perú*. Lima: Editorial Milla Batres.

CHACRA SOCORRO: SITIO CON PLANTA EN «U» EN EL VALLE DE HUAURA EN PELIGRO DE DESTRUCCIÓN¹

Mercedes Cárdenas Martín

Sumario

Chacra Socorro es un centro ceremonial mayor con planta en «U» ubicado en la margen derecha baja del valle de Huaura, que está en peligro de destrucción por el avance urbano de la ciudad de Huaura hacia los campos de cultivo que lo rodean y por la presencia de pobladores precarios que están ocupando rápidamente dos de los tres montículos de cantos rodados que conforman el monumento.

En noviembre de 2003 por intermedio del señor Carlos Bisso, presidente del Patronato de defensa de los bienes culturales del valle de Huaura y Ámbar, recibimos el pedido de la alcaldesa del distrito de Huaura para reconocer el sitio, tarea cumplida en los meses de noviembre y diciembre de aquel año. En diciembre presentamos a la alcaldesa nuestro informe técnico referente a las características, importancia y peligro inminente de destrucción del monumento, para que ella pudiese solicitar la intervención del Instituto Nacional de Cultura mediante su personal para el levantamiento topográfico, tarea que se cumplió en enero de 2004, gracias a ese documento, necesario para la defensa legal respectiva.

Esta nota tiene como objetivo hacer conocer las características de Chacra Socorro, sitio muy importante del valle, que pertenece al periodo precerámico tardío y que está en gran peligro de ser destruido por invasiones no controladas.

¹ Este trabajo se pudo realizar gracias al apoyo e interés de los participantes en el trabajo de campo: los señores Carlos Bisso Drago, Domingo Torero Fernández de Córdova y Miguel Silva Esquén, presidente, coordinador y secretario respectivamente del Patronato; y Luis Alberto Rosado, Zoraida Quintanilla y Raúl Salas, egresados de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Faustino Sánchez Carrión de Huacho. En la primera visita nos acompañó el señor Luis Milla Bayona, regidor de cultura, como representante de la alcaldesa de Huaura.

I. Antecedentes

Durante nuestros trabajos de campo en el valle de Huaura en junio de 1977, con la foto aérea SAN 1945-1008-224 llegamos al sector de Chacaca, parte baja del valle de Huaura. Allí reconocimos el sitio de Chacra Socorro, que estaba a dos kilómetros al oeste de la zona urbana de la ciudad de Huaura.

Se trata de un centro ceremonial mayor con planta en «U», orientado hacia el este, con un pozo circular hundido, construido con cantos rodados medianos. El sitio, tal como se le veía en la foto aérea, estaba intacto y rodeado por campos de cultivo, cerca de los cuales pasaba una trocha carrozable que iba hacia los otros campos de la zona.

Para los efectos del inventario y catastro del valle, uno de los objetivos de nuestro proyecto, le asignamos dos numeraciones a los dos conjuntos con planta en «U» que conforman una unidad arquitectónica mayor. El conjunto principal es el sitio 36, tiene las siglas 23 h-3 k-7, es el más extenso y tema de este informe, está conformado por tres cuerpos que forman una unidad orientada este-oeste, con un pozo circular hundido adjunto al cuerpo central. El conjunto menor es el sitio 171, con las siglas 23 h-3 K-6, ubicado en el lado sur-oeste del principal y tiene tres cuerpos menores que forman una planta en U orientada hacia el norte. Estas siglas indican la ubicación exacta en la Hoja 23-h (Huacho) de la Carta Nacional en escala 1: 100 000.

II. Sitios con pozo circular hundido

Por trabajos previos en los valles de Chao y Santa y por recorridos en otros valles de la costa central y norte hemos conocido varios sitios con pozos circulares hundidos aislados y sitios con planta en «U» con un pozo integrado (Cárdenas & Milla, 1988).

En el valle de Chao hay dos sitios mayores con pozos circulares hundidos. Uno es el centro ceremonial de las Salinas de Chao con un pozo de 10 m. de diámetro interior y con dos escalinatas de ingreso, pertenece al periodo precerámico tardío, está situado cerca de una bahía fósil al sur del valle. El otro sitio es Cerro Cabras, ubicado en el valle medio alto de Chao, conformado por un conjunto de montículos artificiales con seis pozos circulares hundidos: el más grande mide treinta metros de diámetro con dos escalinatas de ingreso, los cinco pozos menores tienen cinco metros de diámetro, sin escalinatas, pertenece al formativo temprano.

En el valle de Santa hemos reconocido quince pozos circulares hundidos en once sitios, en algunos había dos pozos. Varios fueron abiertos directamente en el suelo natural, carecían de pared exterior, tenían rampa de ingreso o carecían de ella. Los asociados a estructuras mayores tenían escalinatas de ingreso. Había pozos aislados y pozos asociados a estructuras. Según su diámetro había pozos grandes

con medidas máximas de 32 y 30 metros, y los medianos o menores con medidas variables entre 25, 23, 20, 15, 12, 10 y 9 metros. La orientación era de este a oeste. Los pozos circulares hundidos del valle de Santa corresponden: al periodo precerámico tardío y al formativo temprano. Están ubicados en puntos estratégicos, en lomas aisladas o en asociación con estructuras de piedra cerca de los campos de cultivo, tres pertenecen a centros ceremoniales mayores.

En nuestro estudio, publicado en 1988, dimos énfasis a la descripción de los pozos circulares hundidos como elemento diagnóstico comparativo y no a las estructuras, porque algunos pozos estaban aislados. En Santa había estructuras con planta en «U» solamente en dos sitios: Alto Perú de Suchimán y Condorcero, con dos pozos circulares hundidos en cada uno, ubicados al centro y delante de tres montículos. Ambos sitios están en el valle medio-alto del valle de Santa, entre Suchimán y Chuquicara, margen izquierda. Se diferencian de sus similares de la costa por estar en zona más estrecha y corresponden al formativo temprano.

Un sitio en la costa central que tiene gran semejanza con Chacra Socorro es Paraíso de Chuquitanta, descubierto en 1955 por Frederic Engel. Está ubicado en la margen izquierda del bajo río Chillón (Engel, 1966). El conjunto consta de siete montículos de piedra tosca que conforman la planta en «U». En la margen opuesta está otro montículo complementario con una plataforma asociada a un pozo circular hundido. En 1965 Frederic Engel excavó en el montículo central.

III. El uso de «shicras» o bolsas de fibras como elemento constructivo

Para trasladar material de piedra y consolidar las estructuras de las plataformas de algunos monumentos tempranos se empleó unas bolsas o canastas de fibra vegetal de 0,80 metros de diámetro denominadas «shicras» que, usadas a modo de paquetes amontonados unos sobre otros, servían para reforzar el relleno de los montículos. Están en sitios desde el valle de Casma hasta la costa central.

En las excavaciones en Paraíso de Chuquitanta Frederic Engel descubrió que estas canastas o bolsas de fibra vegetal o «shicras» contenían el relleno de piedras medianas en las varias fases constructivas. El autor presenta fotos y dibujos de las «shicras» en su libro. Ha publicado un fechado 3570 +/- 150 antes del presente (Isotopes, I, 1676; Engel, 1965; Engel, 1966, p. 258) para Paraíso de Chuquitanta.

Un centro ceremonial mayor con un gran pozo circular hundido es el sitio de Las Haldas, extenso sitio situado en una zona desértica a veinte kilómetros al sur del valle de Casma. Fue descubierto y excavado por Frederic Engel y posteriormente por otros arqueólogos. El sitio, situado al borde de un acantilado, fue construido con sucesivas plataformas de piedra tosca y «shicras» o bolsas de fibra vegetal.

Estas bolsas de fibra vegetal también fueron usadas en las varias pirámides de piedra del sitio precerámico de Caral en el valle de Supe (Shady, 1997; 2003).

En el sitio formativo de Huaricanga situado en el valle de Fortaleza, había un grupo de «shicras» en el relleno compacto de piedras disturbadas del edificio central. Rafael Vega Centeno en sus excavaciones en 2002-2003 en Lampay, sitio del periodo precerámico ubicado en la margen izquierda baja del valle de Fortaleza, ha descubierto «shicras» en la estructura de piedra de la fase más antigua del sitio asociada a un pozo circular hundido.

IV. Dos sitios con planta en «U» en la costa central

Thomas Patterson (1985, pp. 59-69) realizó una observación en los restos de la Huaca La Florida, en el valle del Rímac, que había sido demolida en su mayor parte en 1950. La estructura había tenido una planta en «U», con 500 metros largo este-oeste. La pirámide central mayor había tenido 17 metros de alto pero los montículos laterales o brazos eran de poca altura. El autor ilustra su explicación con la foto aérea y una isometría (Patterson, 1985, pp. 61-62). El material constructivo era piedra mediana y capas de basura doméstica entre pisos de sucesivas etapas de construcción. Del relleno recuperó fragmentos de ollas sin cuello. Señaló como fecha de inicio de la construcción el fechado de 2150 a. C. de material obtenido de la base demolida del edificio, por lo que afirma que la huaca La Florida tuvo su inicio durante el periodo precerámico final, y que luego hubo varias fases constructivas con uso de cerámica, siendo abandonada alrededor de 1750 a. C.

Carlos Williams (1985, pp. 227-240) ha realizado un estudio amplio para reunir las características de los edificios en «U», señala que: (a) este modelo existe en la costa, entre el río Mala y el valle de Moche, (b) se habrían iniciado en el segundo milenio antes de Cristo, (c) corresponden a una área cultural con rasgos comunes por el uso de la planta en «U» con pozo circular hundido, (d) el prototipo se define por la distribución de montículos piramidales alrededor de un gran patio rectangular nivelado, con dos brazos laterales y una pirámide central, (e) planta orientada al noreste hacia la naciente del río, (f) es un problema señalarles fechado (Williams, 1985, p. 229). Indica que la pirámide central tiene un núcleo con dos partes laterales más pequeñas, un *atrium* central o depresión a la que se accede por escalinatas y que está en eje con el pozo circular hundido ubicado en la plaza a desnivel.

En la foto N° 3, C. Williams (1985, p. 231) presenta la foto casi completa del sitio Las Salinas, en el valle de Chancay, en la que vemos que es un sitio muy grande pero que sus componentes tienen poca altura. Según esta foto se aprecia que el sitio tiene gran semejanza con la planta de Chacra Socorro. Al final de su texto dice que entre los sitios más grandes de este modelo de planta en «U» en la costa central «está uno ubicado al oeste de la ciudad de Huaura, que parece que fue construido cuando ya se conocía el modelo» (1985, p. 233). No incluye mayores

referencias, pero por la descripción general sabemos que se refiere a Chacra Socorro. Creemos que ha hecho esta cita solamente por la consulta con la foto aérea y que no había visitado el sitio.

V. Objetivo de este informe

Chacra Socorro es el sitio más importante del valle bajo de Huaura. Su planta en «U» con pozo circular hundido permite hacer comparaciones con otros monumentos similares existentes en la costa central y norte. En noviembre y diciembre del 2003 y abril del 2004 hemos realizado sucesivas visitas para reunir en campo y confirmar datos y estado de conservación actual.

El reconocimiento arqueológico lo hemos realizado a pedido de la alcaldesa del municipio del distrito de Huaura, profesora Idalia Taboada B. y del señor Domingo Torero Fernández de Córdova, coordinador general del Patronato de defensa del patrimonio cultural de Huaura y Ámbar con sede en la ciudad de Huacho. El objetivo principal ha sido redactar un informe del estado actual del monumento con el cual ambas instituciones pudiesen fundamentar una solicitud ante el Instituto Nacional de Cultura para que enviase personal para la ejecución del levantamiento topográfico y hacer la delimitación legal del sitio y su declaratoria de intangibilidad.

VI. Descripción y estado de conservación del monumento

La inspección se ha centrado en el sitio 36 o conjunto principal, que ya esta parcialmente ocupado por casas de adobe y en peligro inminente de destrucción debido al avance urbano. El sitio 171 o conjunto menor aún está intacto entre los campos de cultivo, está más alejado del pueblo.

El sitio 36 o Chacra Socorro, según la foto aérea, ocupa un área general de 900 metros de oeste a este y de 600 m. norte-sur. Los tres cuerpos que integran la planta en U están alrededor de un gran espacio abierto sin estructuras que corresponde a una plaza mayor, actualmente está con cultivo de maíz, con su sistema de acequias de regadío.

La planta en «U»: está conformada por tres cuerpos: brazo derecho o lado sur, brazo izquierdo o lado norte, y la plataforma central ubicada entre los dos brazos, delante de la que hay una plataforma menor que encierra el pozo circular hundido.

Calculamos que los brazos tienen entre 3 y 8 metros de altura irregular, variable a lo largo de cada brazo. Tienen forma y ancho también irregulares. Aparentemente parecen ser amontonamientos amorfos de cantos rodados medianos.

El brazo norte o izquierdo: está casi totalmente ocupado por una hilera de casas de adobe, hay un segmento libre en su parte cercana a la plataforma central. Estas

casas solamente tienen paredes externas para delimitar los lotes pero sus dueños no las ocupan, no hemos visto allí gente.

El brazo sur o derecho: su parte extrema este ya está en la zona urbana. Está ocupado por unas quince casas de adobes en las que hay mucha actividad familiar, solamente queda libre una parte donde ya hay algunas chozas de cañas y al lado de estas grupos de adobes con los que ya están edificando paredes para tomar posesión de una parte mayor aún libre según hemos visto en abril del 2004.

Descubrimiento de «shicras»: en aquella porción mayor de este brazo. Aquí algún poblador interesado había iniciado la nivelación del lote para lo cual ya había empezado a retirar el relleno de cantos rodados de sector de este brazo en la parte aún intacta, en una extensión de 10 por 6 metros y 3 metros de altura para obtener un espacio plano para su futura vivienda. Allí, al deslizarse los cantos rodados del relleno, había quedado a la vista la cara de un muro de barro y piedras, rodeada por grupos de cantos rodados contenidos en bolsas o canastas de fibra llamadas «shicras». El muro era de una cara, con enlucido de arcilla natural, apoyado en el relleno de piedras, en realidad corresponde al elemento de contención hecho luego de instalar los paquetes de «shicras» con piedras.

Procedimos a limpiar con brocha y badilejo para tratar de rescatar partes representativas de las «shicras» puestas parcialmente a la vista. Tomamos fotos y medidas de ubicación, luego reconocimos el muro de barro y piedra que aparecía parcialmente en el conglomerado del relleno. Estas «shicras» son canastas de fibra vegetal que permitían colocar grupos de cantos rodados medianos como relleno estable para formar los montículos. Son típicas de algunos sitios del periodo precerámico tardío, como Caral (Shady, 1997, p. 2003) y Paraíso de Chuquitanta (Engel, 1966).

Rescatamos una «shicra» casi completa y fragmentos de otra, el relleno de cantos rodados era muy inestable para retirarlas con seguridad. Con otras similares formaba una línea horizontal de contención en el perfil del relleno, a dos metros de profundidad de la parte más elevada del montículo y a tres metros del nivel del campo de cultivo.

En nuestra visita en abril del 2004 la gente ya había destruido una parte del muro de barro y piedra de este brazo pero aún estaban a la vista otros restos de «shicras». Revisamos una vez más el perfil mencionado donde solamente hallamos algunos fragmentos de valvas azules de *chorus* sp. Ausencia de fragmentos de cerámica a lo largo de este perfil.

La plataforma central: es el montículo mayor y más elevado, tiene dos flancos laterales más bajos y la parte media con una altura de doce metros. En 1977 observamos que había dos desniveles circulares, de unos doce metros de diámetro y dos metros de profundidad, entre los cantos rodados en los lados sur y norte de la plataforma. Por intervención de máquina mayor en su lado norte, casi todo

el lado norte había sido removido y alterado para formar dos niveles amplios para adecuarse a las obras que hizo el municipio de Huaura para construir dos estructuras de ladrillo para nichos del cementerio municipal.

La parte más elevada y central de esta plataforma esta alineada con una plataforma menor en la que está inscrito el pozo circular hundido. Esta plataforma en toda su extensión mira hacia la plaza mayor delantera situada en el lado este, que actualmente es una extensa chacra bajo cultivo.

El pozo circular hundido: ya en 1977 habíamos visto que le habían abierto dos zanjas para facilitar el ingreso de un canal con agua para sembrar dentro del pozo. La plataforma en la que esta inscrito el pozo tiene ochenta metros de largo por sesenta metros de ancho y tres metros de altura. La medida aproximada del pozo es de cuarenta metros de diámetro norte-sur, si bien su forma circular ha sido alterada por los campesinos para facilitar el cultivo dentro de su perímetro. Este es un pozo circular que tiene su fondo a nivel del campo de cultivo, está dentro en una plataforma artificial de planta rectangular irregular. Allí hay una casa abandonada de adobes con varios árboles.

Una trocha carrozable: que circula por todo el monumento ha sido abierta alterando todo el monumento, permite recorrerlo por toda su extensión y facilita llegar a los campo de cultivo vecinos. Esta intervención en varios puntos ha modificado su forma original.

Cerro mirador: situado al este del monumento. Hemos visitado este pequeño cerro que está ubicado en el extremo este del brazo sur o derecho, y ahora ya integrado a la zona urbana. En el lado que mira a las casas o lado norte se ha puesto a la vista una escalinata de cinco peldaños hechos con piedra mediana tosca, barro amarillento y fibras vegetales retorcidas similares a las «shicras», dato que nos permite hacer la correlación con aquellas que hemos descubierto *in situ* en el brazo sur o derecho. En la cumbre del cerro los vecinos han construido una pequeña capilla por lo que han alterado la superficie y los flancos dejando a la vista fibras de «shicras». En la cumbre hay piedras pequeñas mezcladas con fibras vegetales para nivelarla. Se infiere que este cerro está relacionado con el edificio mayor.

VII. Problemas que afectan la intangibilidad del sitio

Avance de la zona urbana: ya está en el lindero este del monumento, en la foto aérea se observa una pequeña estructura en el extremo este del brazo norte o izquierdo, allí ahora está el local de un colegio estatal. Todo el brazo norte o izquierdo en 90% ya está ocupado con casas de adobe, las que están cerradas pero no habitadas, creemos que los pobladores solamente han tomado los lotes para poseerlos pero no viven allí. En el brazo sur o derecho hay casas de adobe desde el extremo este, al lado de la zona urbana, y se extienden hasta la mitad de su extensión. Hay avance

progresivo reciente para apoderarse de todo el saldo del espacio libre de este brazo, allí es donde hemos ubicado las «shicras» *in situ*.

Cementerio municipal: El problema más notorio es la presencia del cementerio, hay dos edificios con nichos sobre la parte norte de la plataforma central y un tercero en el terreno de la plaza bajo cultivo, vecino al ángulo de esta plataforma con el brazo norte o izquierdo. Esperamos que el Instituto Nacional de Cultura al emitir su informe legal exija que el municipio de Huaura retire esas estructuras y traslade los restos a otro lugar, allí hay lápidas de los años 1999 hasta 2003. Según informe verbal de un regidor el Municipio de Huaura ya no autoriza que aquí se realicen entierros.

Necesidad del levantamiento de un plano general del sitio: Para la defensa legal del monumento el Instituto Nacional de Cultura, con el apoyo del municipio ya ha hecho el trabajo topográfico en enero del 2004. Nosotros hemos tomado algunas medidas aproximadas en algunos puntos para nuestra información de campo.

En nuestro informe al municipio del distrito de Huaura hemos recomendado que debe actuar rápidamente para evitar que se siga construyendo casas en el saldo del brazo sur o derecho que aún está parcialmente intacto, conocer cómo los pobladores han ocupado el sitio y denegar permisos de construcción.

Como en enero del 2004 el Instituto Nacional de Cultura envió a su equipo técnico para el levantamiento topográfico del sitio, esperamos que con su intervención se proceda a erradicar a los invasores de los brazos del monumento, y a demoler los nichos del llamado cementerio municipal.

VIII. Ubicación cronológica de Chacra Socorro

En 1977 habíamos señalado que pertenecía al horizonte temprano por el fechado PUCP -70 1440 +- 80 b.C., de carbón recuperado de un flanco inferior del brazo sur, pero no procedía de excavación asociada a estructura. Con la observación *in situ* de las «shicras» debemos ubicar a Chacra Socorro, por su planta en «U» con pozo circular hundido y uso de «shicras» en el periodo precerámico tardío (2000-2500 a.C.) al igual que los sitios ubicados en la cercanía de Huaura, como Caral en el valle cercano de Supe y Lampay en el valle de Fortaleza, en donde hay «shicras» en sus estructuras.

Bibliografía

Cárdenas Martín, Mercedes (1977). *Informe preliminar del trabajo de campo en el valle de Huaura*. Mimeografiado. Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura.

- Cárdenas Martín, Mercedes (1988). Arquitectura prehispánica del Valle de Huaura. En Víctor Rangel Flores (compilador), *I Simposio Arquitectura y Arqueología. Pasado y futuro de la construcción en el Perú* (13-16 agosto 1987). Chiclayo: Universidad de Chiclayo, pp. 101-114.
- Cárdenas Martín, Mercedes (2004). Visita de reconocimiento al sitio arqueológico de Chacra Socorro. Informe preliminar. *Boletín, Patronato de Defensa del Patrimonio Cultural del Valle de Huaura y Ámbar*, No. 15, año III, febrero, pp. 2-5.
- Cárdenas Martín, Mercedes & Carlos Milla Villena (1988). Reconocimiento de pozos circulares hundidos en los valles de Chao y Santa. En Víctor Rangel Flores (compilador), *I Simposio Arquitectura y Arqueología, pasado y futuro de la construcción en el Perú* (13-16 agosto 1987). Chiclayo: Universidad de Chiclayo, pp. 57-74.
- Engel, Frederic (1966). Le complexe préceramique d'El Paraíso (Pérou). *Journal de la Société des Americanistes*, Tomo LV-1, pp. 43-96.
- Engel, Frederic (1967). El Complejo El Paraíso en el valle de Chillón, habitado hace 3,500 años; nuevos aspectos de la civilización de los agricultores del pallas. *Anales Científicos*, Universidad Nacional Agraria La Molina, Volumen V, Nos. 3-4, pp. 241-280.
- Milla Villena, Carlos & Mercedes Cárdenas Martín (1977). *Inventario y catastro arqueológico del valle de Huaura*. Manuscrito en Archivo de la Sección de Arqueología del Instituto Riva-Agüero.
- Patterson, Thomas C. (1985). The Huaca La Florida, Rímac Valley, Perú. Early Ceremonial Architecture in the Andes. En *A Conference at Dumbarton Oaks* (october 1982). Washington D.C.: Dumbarton Oaks - Harvard University, pp. 59-69.
- Shady Solis, Ruth (1997). *La ciudad sagrada de Caral. Supe en los albores de la civilización andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Shady Solis, Ruth (2003). *La civilización más antigua de América-Caral, Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. Lima: INC - Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.
- Williams, Carlos (1985). *A Scheme for the Early Monumental Architecture of the Central Coast of Perú. Early Ceremonial Architecture in the Andes*. Conferencia en Dumbarton Oaks (octubre de 1982). Washington DC: Dumbarton Oaks - Harvard University, pp. 227-240.

LA DESTRUCCIÓN DE LAS HUACAS DE MOCHE (1559-1900)¹

Juan Castañeda Murga

I. Introducción

Una de las motivaciones de la conquista española de los Andes fue sin duda el afán por la búsqueda de metales preciosos. Informados por los indígenas de Panamá que al sur de Tierra Firme había un reino donde los hombres comían y bebían en platos de oro, se organizaron expediciones de conquista. Así, sucesivamente, Blasco Núñez de Balboa y Pascual de Andagoya fracasaron en sendas empresas y finalmente la compañía de Francisco Pizarro llegó al anhelado reino que la soldadesca llamaba Perú.

El premio a los sudores y fatigas de la guerra debían ser el reparto de los tesoros hallados. Ello empezó en Coaque, aunque en cantidades nimias frente a lo que más tarde vendría (Hampe Martínez, 1989), como un hecho fundamental que marcaría el inicio del primer registro fiscal en el Perú. Tras la captura de Atahualpa, ofreció este a cambio de ser liberado un cuarto de oro y dos de plata. Por fin tenía sentido el sacrificio y de la noche a la mañana cambió la suerte de quienes pasando privaciones ahora conocerían la abundancia; luego vendría el reparto del Cusco, que sería aún mayor (Loredo, 1958, pp. 87-133). Para cumplir con las entregas de las joyas se desmantelaron los templos, así los cronistas mencionan las expediciones para ir a recoger el oro de Pachacámac y el Cusco. Pasada esa euforia no había más oro que repartir y se presionó a los nativos para que informasen acerca de nuevos lugares, sean templos o tumbas, que guardasen el preciado metal. En este afán por obtener más se vejaba a los indígenas y en algunos casos se les torturó (Titu Cusi Yupanqui, 1992). Además, esta fue una de las causas del rompimiento de la

¹ Esta investigación fue auspiciada por el Patronato de las huacas de Moche, y se realizó en la primavera de 2003. Nuestro profundo agradecimiento a su presidente, el señor Alfredo Pinillos Hoyle, y a los directores del proyecto arqueológico huaca de la Luna, doctor Santiago Uceda y licenciado Ricardo Morales, por el apoyo brindado para que esta investigación llegue a buen fin.

alianza que habían sostenido españoles y cusqueños para enfrentar a Atahualpa, lo que produce la rebelión de Manco Inca.

Acabada la guerra, se empezó a buscar metales preciosos en las entrañas de la tierra. Las noticias más tempranas sobre actividades mineras en el norte peruano refieren que el conquistador Melchor Verdugo se dedicaba a esa actividad en Chilete (Cajamarca) (Busto Duthurburu, 1982). En esta misma zona Lorenzo de Ulloa, encomendero de Huambos, tenía unas minas que vendió a Cristóbal de Barrientos². Otro personaje del siglo XVI, Andrés Chacón, extraía plata de las minas de Colquepocro en la provincia de Huaylas³. A partir de la década de 1570 se amplió el espectro de la procedencia de la plata. Montán Gutiérrez inicia el beneficio de una mina de oro en la veta nombrada Nuestra Señora de los Remedios, ubicada en la provincia de Cajamarquilla (hoy Bolívar), jurisdicción del corregimiento de Chachapoyas. Para ello dio un poder para ejecutar el trabajo a su hermano, el padre Pedro Gutiérrez, y a Juan Álvarez, Francisco de Andrade y Alonso Rodríguez Samamez, residentes en Cajamarquilla. La mina había sido de Pedro Blas mercader que residía en Trujillo⁴. Pero no solamente se extraía el mineral de los socavones, sino que también se buscaba en el río Guayobamba: así, Lorenzo de Ulloa tenía 300 indios trabajando en lavaderos ocupados en buscar oro⁵. El mercader Juan González Cornejo incursionó en la actividad minera haciendo compañía con Pedro de Mondragón y Juan Pérez⁶ para trabajar una mina que Mondragón tenía «a la otra banda del río de las Balsas questa entre Huamachuco y Chachapoyas en el cerro nombrado Chocop»⁷. Sin embargo, la actividad extractiva en el norte nunca llegaría a alcanzar los picos de producción de Potosí ni aun con la producción de Hualgayoc en el siglo XVIII.

Debido a la ausencia de grandes yacimientos naturales de metales preciosos en la costa norte, se desarrolló otro tipo de actividad que vino a constituirse en la «minería» de esa zona: la huaquería. Desde los tiempos del Formativo, la costa norte fue un importante centro metalúrgico, desde las culturas Vicús, Moche y Lambayeque hasta la Chimú. El desarrollo tecnológico alcanzado permitió que realizaran una variedad de aleaciones binarias (cobre-plata, cobre-oro) y ternarias (cobre-plata-oro), llegando con ello a dominar el dorado y plateado de superficies. Las técnicas de fabricación fueron el laminado, martillado, recopado, forjado,

² Archivo Regional de Trujillo (en adelante ART). Protocolos Notariales (en adelante PN), Pedro Álvarez Romano, leg. 1, 5-07-1543.

³ ART. PN, Juan de Mata, leg. 11, f. 230r., 19-08-1570.

⁴ ART. PN, Juan de Mata, leg. 14, f. 292r., 9-12-1573.

⁵ ART. PN, Antonio de Vega, leg. 71, f. 2v., 13-09-1578.

⁶ Acaso no se trataría del mismo Juan Pérez, platero, al que hemos registrado a partir de 1604. ART. Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 159, exp. 1602, 28-01-1604.

⁷ ART. PN, Juan de Mata, leg. 16, f. 209r., 3-01-1583.

vaciado granulado y la unión mediante soldaduras. Para decorar los objetos, los artesanos norteños utilizaron las técnicas del repujado, cincelado, embutido, calado, recortado, pintado y satinado. Así, las manos de los artesanos norteños crearon máscaras, coronas, orejeras de largos tubos —cuyos diseños llevaban muchas veces incrustaciones de piedras finas—, narigueras, mentoneras, collares, sujetadores y alfileres, cuentas, lentejuelas. Para muestra podemos admirar los ajuares funerarios de las tumbas reales Moche (Sipán) y Lambayeque (Batán Grande).

La parafernalia de los señores de la costa norte deslumbró a los incas, quienes eran parcos y austeros en su atuendo. Es a partir de ese momento en que los incas se «doran» y copian la magnificencia de los señores de la costa norte (Zevallos Quiñones, 1994). Para ello se llevaron a los artesanos plateros a trabajar en el Cusco y otros lugares de la sierra. Las fantásticas descripciones que han dejado los cronistas de la belleza áurea del Coricancha y otros templos como Pachacámac, así como la riqueza de la corte cusqueña, no serían sino el trabajo de aquellos orfebres costeños que fueron llevados a la capital imperial. No es de sorprender entonces que los sepulcros contengan ricos ajuares. Aunque ya hay evidencias arqueológicas de huaqueos en época prehispánica⁸, esta actividad alcanzó caracteres gigantescos inmediatamente después de la conquista.

De esta manera, las vetas que los españoles buscaban en la costa norte fueron los templos y las ricas tumbas de los señores, ya no una mina de oro o plata natural, sino una «mina de indios»⁹. La huaquería fue una actividad muy lucrativa en los primeros años, y la fama de la riqueza de las huacas de la costa norte del Perú se esparció en todo el imperio español¹⁰. La noticia dada por Oviedo marcará el inicio del interés de los cronistas por esta región, pues las referencias anteriores sobre las sociedades de la costa norte son solamente para referirse a una inferioridad cultural frente a los incas (Masuda, 1966). Oviedo refiere que en Trujillo: «[...] hobo un grande templo, que había en él más de veinte mil marcos de plata enterrados debajo de las imágenes de él. Esto halló un hidalgo llamado Martín de Estete, natural de Sancto Domingo de la Calzada, del cual se hizo mención en el libro XLI, capítulo proemio; pero gozólo poco, porque murió». Tras Oviedo vienen Cieza, Zárate, Murúa, Vásquez de Espinoza, Calancha; todos ellos ponderaron la riqueza de las huacas de Trujillo. Murúa recordaba: «Abrá mas de cuarenta años que, en su comarca, se descubrieron tan ricas y soberbias huacas con entierros de oro y plata, basijas y beuederos destos metales, que no se puede contar la multitud que fue y ansi quedaron riquísimos y muy poderosos, los que labraron, y aun hoy

⁸ Se ha reportado huaqueos que ocurrieron en la época Moche, en los sitios Huaca de la Luna y Huaca del Brujo (Valle de Chicama), César Gálvez Mora, comunicación personal, octubre de 2003.

⁹ En la documentación notarial aparece como «guaca o mina de indios».

¹⁰ Gonzalo Fernández de Oviedo, quien se encontraba en Santo Domingo, tuvo noticia de ello y en su crónica le dedica una extensa nota a los importantes hallazgos que realizó Martín de Estete.

se tiene noticia de otras muchas que los indios procuran encubrir a los españoles [...]» (Murúa, 2001, p. 515). Cálculos realizados por Noack tomando como base el lapso entre 1554-1570 muestran que lo extraído de las huacas rentaba un poco menos que las minas de Cajamarca y Huamachuco en la misma época (Noack, 2003). La fama de esa riqueza continuó en el siglo XVIII y fue documentada por Castro Domonte, Feijoó y Lequanda.

Investigaciones anteriores se han referido al tema de la huaquería en épocas antiguas. La primera investigación sobre el tema fue la que realizó Frank Salomon, quien estudió el saqueo de una tumba cañari en el siglo XVI y cómo el rechazo de los naturales a este acto marcó el inicio de un «incaísmo» en un territorio que tradicionalmente había sido enemigo acérrimo de los incas (Salomon, 1987). Más adelante, en 1994, Jorge Zevallos Quiñones publicó un erudito estudio sobre la huaquería en los valles de Trujillo (Zevallos Quiñones, 1994). En esta investigación Zevallos puso por primera vez sobre el tapete el asunto de la colaboración indígena en esta actividad. Susan Ramírez ha estudiado el saqueo de la huaca de Yomayogoan (Ramírez, 2002), describiendo a los indios como víctimas de la explotación española y considerando que su participación en la huaquería se hizo con repugnancia. Sin embargo, a través de los documentos notariales podemos ver que el cacique don Antonio Chayhuac fue un participante activo en esa actividad y que además los indios del común llegaron a formar sus propias compañías. Por último, tenemos la investigación de Otto Danwerth (2001) sobre el rol de los indios en la huaquería andina. A diferencia de Ramírez, este autor considera que no hubo un choque cultural sino un provecho mutuo entre españoles y andinos en la extracción de los tesoros.

En este trabajo detallaremos las actividades de huaquería realizadas en el complejo arqueológico de las huacas de Moche, haciendo énfasis en las redes sociales establecidas por los miembros de las compañías o sociedades que se dedicaron a tal fin.

II. Las huacas de Moche a la llegada de los españoles

Cuando los españoles colonizaron el valle del Chimor encontraron un desarticulado reino Chimú. Los cusqueños habían desalojado a la nobleza chimú de sus palacios en Chan Chan e introdujeron en ellos a la plebe para que viva en los distintos ambientes y labre campos de cultivo en recintos que anteriormente habían tenido un carácter ceremonial. Parte de esa política de borrar de la memoria todo rastro ideológico propio de la zona se manifestó en el cambio de nombres de los templos y así rebautizaron las huacas de Moche como Pachacámac y «casa del sol» (*Intihuasi*), cuando el nombre original es Capuxaida. Los incas repetían así una estrategia que ya habían utilizado en la costa central al rebautizar el santuario de Ychma como

Pachacámac (Rostworoski, 1982, p. 72). Las evidencias arqueológicas Chimú halladas en la huaca de la Luna demuestran que las pirámides nunca perdieron su vigencia religiosa al colapsar la sociedad Moche. Durante la época Chimú todavía se enterraban allí los señores. La recuperación arqueológica de parte de una tumba, que ya había sido saqueada en la época colonial, corrobora la importancia que mantuvo el sitio (Uceda, 1999).

Para entender la estrategia política de los incas debemos indagar en su ideología religiosa. Hernando de Santillán refiere que el oráculo de Pachacámac tenía cuatro hijos: en Mala, Chíncha, Andahuaylas y un ídolo que acompañaba al Inca en sus viajes (Santillán, 1927[1563], p. 30). Otros centros religiosos fueron denominados «mujeres» de Pachacámac (Dávila Briceño, 1965[1881]). Pero es Santa Cruz Pachacuti quien nos dice que Pachacámac había pedido al inca Huayna Cápac a través de su oráculo que lo llevaran al pueblo de Chimo y le honrasen más que a Viracocha (Santa Cruz Pachacuti, 1993[1619]). Es así que, en una estrategia de subordinación, las divinidades quechuas reemplazaron a las nativas.

Con el colapso hidráulico ocurrido después de la conquista, muchas áreas de cultivo se abandonaron y se convirtieron en montes (bosques) y cañaverales. El área adyacente entre la huaca del Sol y el río estaba montuosa. En 1552 el cabildo decidió repartir tierras tomando como punto de referencia la pirámide antedicha. Por el acta de sesión del 1º de agosto de ese año sabemos que esas tierras no se cultivaban desde hacía más de quince años y que allí se criaban «muchos leones y otras dañosas saluajinas» (Concejo Provincial de Trujillo, 1969, p. 87). El reparto se consideró de la siguiente manera: a partir de una peña, situada al pie de la «guaca grande», hacia la sierra se repartieron lotes a quince vecinos de la ciudad de Trujillo para que las conviertan en campos de cultivo; desde la peña hacia abajo serían tierras dedicadas al pastoreo. Desafortunadamente el mal estado del documento nos impide conocer los nombres de los doce vecinos a los cuales el cabildo premió con esos lotes de tierra¹¹.

Por su volumen la huaca debió impresionar a los españoles, el topónimo de huaca grande con el que a partir de ese momento se le empezó a denominar no es gratuito¹². El carmelita Vásquez de Espinoza tuvo noticia de la fama de la huaca del Sol y nos dice sobre ella que: «en tiempo de la gentilidad de los indios fue uno de los mayores santuarios que había en aquel reino adonde de muchas partes de él venían los indios en romería y a cumplir sus votos y promesas y a mochar, y ofrecer sus dones; y así en este valle de Trujillo y en el de la población de Chimo Cápac [...]» (Vásquez de Espinoza, 1992, pp. 543-544). Vásquez de Espinoza redactó

¹¹ Solo se reconocen los nombres de seis de ellos: Francisco Luis de Alcántara, García de Briones, Francisco de Fuentes, Luis de [roto], Juan de Mata el Viejo, Pedro de Carmona.

¹² La mayoría de escrituras refiere el nombre a la pirámide mayor.

su obra entre 1628 y 1629, por lo que conoció este monumento bastante deteriorado, cuando había perdido parte de su volumetría original.

En el siglo XVII, pese a que ya se había destruido una buena parte de la estructura, el cronista agustino fray Antonio de la Calancha la comparó con una «obra de romanos», debido a las dimensiones que tenía anotando que «era de alto de dos quadras, y del ancho de quatro» (Calancha, 1977[1638]). Calancha al escuchar que la denominaban «Templo o Casa del Sol», asumió que se trataba de una obra de los incas. Otro contemporáneo, el cronista Reginaldo de Lizárraga, refiriéndose a la huaca del Sol menciona que «La guaca más famosa era una que estaba poco mas de media legua de la ciudad de Trujillo, de la otra banda del río, de un edificio en partes terraplano, en partes de ladrillos grandes, o por mejor decir de adobes pequeños. Este edificio era muy alto y en circuito o de box (si como marineros nos es lícito hablar) debía tener poco menos de media legua» (Lizárraga, 1987 [1595-1607], p. 81).

Lizárraga pudo notar que se trataba de una construcción hecha mucho antes de la llegada de los incas, pues nos dice: «Quién lo edificase no hay memoria, ni los indios tal oyeron decir a sus antepasados. Siempre se entendió era enterramiento y aún enterramientos de muchos señores, cuales fueron los de aquel valle de Trujillo, que se entiende eran mucho antes que los ingas» (p. 82). Pero es de destacar que el autor mencione que el templo de Pachacámac en la costa central «era poco menos que el de Trujillo», recalando así la importancia del sitio.

El cronista trujillano, Luis José de Castro Domonte, comparó la huaca del Sol con las pirámides egipcias: «Y como Chemis y los demás reyes de Egipto levantaron para su honroso sepulcro aquellas pirámides que la fama hace resonar en el sexto lugar de las maravillas del orbe; así el Chimo no solo en nombre sino en hechos asemejados construyó aquellos soberbios promontorios que hasta estos tiempos consisten con el nombre de huacas y en particular el que para urna de sus cenizas se empina cerca del pueblo de Mochi [sic]» (Durand, 1978-1980).

Es interesante notar que la majestuosidad de las huacas de Moche se halla resaltada en los textos de Calancha y Castro Domonte, comparándolas con realidades del viejo mundo: «obra de romanos», «pirámides egipcias». Ambos cronistas eran criollos, parte de ese sentimiento de amor por la «patria chica» se refleja en la exaltación de las antiguallas de gentiles, pero teniendo como referencia el Viejo Mundo, de cuya tradición los criollos se alimentaban.

III. Las compañías de huaqueros

La explotación de las huacas requería del mismo procedimiento utilizado para explotar una mina. Al igual que cualquier empresa económica, se organizaron sociedades en las que cada uno de sus miembros aportaba los capitales necesarios,

ya sea en metálico o en hombres, así como su respectivo mantenimiento y salario mientras duraran las obras (Danwerth, 2001, pp. 95-96). La mano de obra a menudo era esclava o indígena.

La composición social de las compañías era amplia: junto a los beneméritos de la ciudad (encomenderos y sus descendientes) estaban mercaderes y artesanos, mujeres y sacerdotes diocesanos y regulares. Por último también participaron los indígenas junto a sus caciques. Fueron los beneméritos quienes empezaron con esta actividad, recordemos que Martín de Estete y Blas de Atienza ya estaban excavando en 1535 en la huaca Chomo Guamán. En 1559 doña Ana Pizarro, viuda del capitán Diego de Mora, hizo compañía con Alonso Riero, vecino de la ciudad y uno de los antiguos huaqueros («compañero de los viejos en ella»), su denuncia estaba al lado de otra benemérita, doña María de Lezcano, hija del conquistador Miguel Pérez de Villa-Franca y viuda de otro personaje no menos importante, Juan de Barbarán (Zevallos Quiñones, 1994, p. 18), quien había hecho sociedad con Diego de Rojas. Estas dos señoras eran enemigas acérrimas, pues María de Lezcano en 1548 fue víctima de una intriga en la que matones instigados por el capitán Diego de Mora (esposo de doña Ana Pizarro) invadieron su casa, dándole una cuchillada en la cara y cortándole la trenza¹³. Dishonra grande, pues solo se cortaba el pelo a las prostitutas. De acuerdo con Zevallos, María de Lezcano ya se encontraba laborando en 1559 en la huaca¹⁴. Consideramos entonces que el hecho de que Ana Pizarro formara una sociedad con un huaquero que tenía su denuncia justo al lado de su enemiga era parte de una rivalidad todavía latente.

Otra mujer que participó en esta actividad fue Ana de la Cruz¹⁵, viuda de Diego de Rojas, quien tenía «una parte entera en la guaca grande del río llamada Pachacámac» en la nueva compañía formada por el bachiller Pedro Ortiz, el licenciado Rodrigo Ávila, Jerónimo de Serpa y Juan de Zárate. Al momento de testar, fueron testigos sus compañeros de oficio Hernando Esteves, Luis Sánchez y Diego de Alarcón, conocidos huaqueros de antigua data en la zona¹⁶. No estaría animada con el negocio porque hizo donación de ella al licenciado Diego Hernández de Vera.

Es necesario destacar la condición de viudas de las mujeres mencionadas, lo que nos indicaría que estaban allí porque recibieron de herencia del esposo la parte correspondiente en la compañía. Distinto es el caso de Ana Martín, porque ella participaba de una compañía junto con su marido Rodrigo de Briones y vendieron

¹³ Archivo General de Indias. Justicia 423, N° 2. El caso es mencionado por Jorge Zevallos Quiñones (1996a).

¹⁴ Zevallos no ha puesto la signatura del expediente consultado, lo hemos buscado en el Archivo Regional de Trujillo, pero no está. Lo más probable es que forme parte de su colección particular.

¹⁵ ART. PN, Juan de la Mata, leg. 7, f. 311 v., 20-07-1563.

¹⁶ ART. PN, Diego Muñoz Ternero, leg. 34, f. 65, 31-01-1576.

«media parte de una parte» a Pedro Hernández¹⁷. Este personaje mantenía una estrecha relación con Hernando Esteves, apareciendo juntos como testigos en el testamento de García Hernández¹⁸. Hubo también el caso de mujeres que recibieron partes de huaca de parte de sus padres cuando ellos aún vivían, como es el caso de Salvador de Luna, quien entusiasmado por los hallazgos quiso asegurar a su nieta Isabel de Olmedo, hija del médico Julián de Olmedo, con quien tenía tratos de huaquería, y a Marina de Luna, su hija; en la misma escritura beneficiaba también a Isabel de Luna, su hija natural mestiza habida en Juana, india de Paita¹⁹. Esta actitud de Salvador despertaría los celos de su hija legítima Francisca de Luna y para evitar diferencias con ella también le hizo carta de donación de otra parte de la huaca enfatizando que «es distinta e apartada de otra parte que yo tenía»²⁰.

Fuera del interés mercantil con que se buscaba los tesoros en las huacas, que terminaban fundidos, había objetos que cautivaban a las mujeres como las chaquiras de oro. Así aparece en las cartas de dote de Inés Sánchez²¹ y de Elvira de Sepúlveda: esta última menciona entre los bienes «una gargantilla de diez vueltas de chaquiras»²². De la misma manera, la dote de doña Luisa Merino Ferrer manifiesta poseer «diez sartas de chaquiras de oro»²³. Las chaquiras se vendían en las tiendas de mercaderes y sus compradores no necesariamente eran indígenas sino españoles. Francisco de Ojalvo, un zapatero vizcaíno, compró al fiado entre botijas de vino y vasos de vidrio «cierta chaquiras» de Antonio Carrión; asimismo, Alonso Díaz de Morales sacó de la tienda de Pedro Tinoco botijas de aceite y aceituna y «cierta chaquiras»²⁴. Es necesario destacar el hecho de que en estas transacciones no se mencionase que fuesen de oro, lo que quiere decir que también se mercaban chaquiras de otros materiales, que podrían haber sido spondylus, hueso o piedra.

Otro sector de la sociedad que participaba en estos trabajos fueron los sacerdotes. La Iglesia tenía una posición ambigua: de un lado consideraba un sacrilegio la profanación de tumbas, mereciendo la sanción del Tercer Concilio Limense (Zevallos Quiñones, 1994, p. 11), pero de otro lado debieron ver con muy buenos ojos cómo de lo sacado se destinaba una parte al culto divino. Así, en la compañía que formaron Antonio López, Esteban de Viveros y Antonio Barreto, se estableció que de lo que se sacara, en primer lugar se diera a Nuestra Señora del Rosario y su cofradía sita en la iglesia de Santo Domingo; otra parte

¹⁷ ART. PN, Juan de Mata, leg. 8, f. 232r., 23-06-1565.

¹⁸ ART. PN, Juan de Mata, leg. 7, f. 239r., 02-06-1563.

¹⁹ ART. PN, Juan de Mata, leg. 7, f. 503v., 19-10-1562.

²⁰ ART. PN, Juan de Mata, leg. 6, f. 505r., 19-07-1562.

²¹ ART. PN, Juan Álvarez, leg. 1, f. 17r., 08-04-1543.

²² ART. PN, Juan de Mata, leg. 6, f. 360r., 10-08-1562.

²³ ART. PN, Diego Muñoz Ternerero, leg. 33, f. 0-08-1563.

²⁴ ART. PN, Diego Muñoz Ternerero, leg. 34, f. 19, f. 38, 1566.

se daría a las Ánimas del Purgatorio «para que con ella se funde cofradía en la Iglesia Mayor desta cibdad y se diga las misas que alcanzare la moneda y renta»²⁵. Una compañía formada en 1606 declaraba «que Dios fuere servido de dar de la dicha guaca una parte una parte entera para las obras pías de cofradías y ospitales e yglesias y monasterios y otras limosnas»²⁶. Más adelante, en el contexto de las campañas de extirpación de idolatrías, la Iglesia ordenó la destrucción de los templos prehispánicos, pero ya desde el siglo XVI participaban en las compañías algunos clérigos y frailes.

En 1576 formaba parte de una nueva compañía el vicario de la ciudad, Diego Flores, junto con Luis Sánchez y los boticarios Jerónimo de Serpa y Pedro de la Cruz, quienes eran gente con experiencia en estos asuntos, pues ya venían trabajando desde 1562 en la Huaca Grande²⁷. En 1597 el comendador de la orden de la Merced tenía una compañía junto con Antonio de Castro y el cacique de Moche don Francisco Siccha Guamán. Más adelante, en 1606, fray Diego de Angulo, de la orden de la Merced, comisario del Santo Oficio, participó junto con otros de una sociedad con Rodrigo de Meneses y Juan Fernández, para excavar «entre la guaca del sol y la guaca grande»²⁸. Otro clérigo activo en estos menesteres fue Pedro de Córdoba, quien en 1608 viajó a Charcas a ocupar una plaza en el cabildo catedralicio de Chuquisaca, dejando abandonada su plaza en una sociedad que estaba conformada por Pedro Olmos de Ayala, Pedro Delgadillo (ambos eran beneméritos de la ciudad), Pedro de Herrera y Simón de Arroyo. Desde 1611 las obras se hallaban paralizadas, al parecer por falta de capitales, pues Córdoba escribió a Pedro Olmos, «no se trabaje ni labre mas en la dicha guaca por su cuenta». Por esa razón, en 1613 los socios restantes determinaron pasar la parte de Córdoba a Pedro de Herrera Salazar²⁹.

Por último, una parte importante de las compañías de huaqueros eran gentes que practicaban profesiones u oficios liberales. Un buen ejemplo es la sociedad que conformó Pedro Ortiz³⁰. Un examen de la composición de esta compañía de huaqueros nos lleva a establecer que estos grupos se conformaron por afinidades, como por ejemplo un mismo oficio. Como vemos en el cuadro, entre los veintiún socios aparecen dos médicos, un barbero y tres boticarios, grupo de lo que hoy llamaríamos profesionales de la salud. Había también tres sastres, tres mercaderes, tres vecinos encomenderos, dos carpinteros y un ensayador. No hemos podido identificar qué ocupación tenían los cinco restantes. Los hallazgos que ocurrieron

²⁵ ART. PN, Juan de Mata, leg. 26, f. 363r., 21-05-1597.

²⁶ ART. PN, Cristóbal de Morales Melgarejo, leg. 179, f. 602.

²⁷ Zevallos, Huacas y huaqueros, p. 26.

²⁸ ART. PN, Cristóbal de Morales Melgarejo, leg. 178, f. 602v., 1606.

²⁹ ART. PN, Juan Martínez de Escobar, leg. 174, f. 314v., 1613.

³⁰ ART. PN, Juan de Mata, leg. 6, f. 491, 15-10-1562.

animaron a otros a integrarse y para diciembre del mismo año la compañía había aumentado y formaban parte de ella ocho personas más.

Compañía de Pedro Ortiz, 1562³¹

Socio	Oficio
Bach. Pedro Ortiz	Médico
Lic. Rodrigo de Ávila	Abogado
Francisco López	Mercader
Bach. Jorge Morales	Médico
Julián de Olmedo	Barbero
Bernardino de Soto	Boticario
Alonso González	Médico
Melchor de Morin	Mercader
Juan Pérez	Sastre
Jerónimo de Serpa	Boticario
Cristóbal Pérez	Sastre
Antonio de Prado	
Diego Hernández	Carpintero
Luis Sánchez	Ensayador
Miguel de Saucedo	
Alonso Carrasco	Encomendero
Salvador de Luna	
Juan de Zarate	Boticario
Alonso Jofre	Mercader
Juan Gallego del Águila	
Diego de Alarcón	Mercader
Simón Beltrán	
Juan Antón Delgado	
Antonio de Hernández	Carpintero
Antón Durand	Mercader
Gabriel de la Reguera	Encomendero
Diego de Rojas	
Hernando Valladares	Albañil

³¹ La mayoría de los oficios que he identificado de los personajes de esta compañía ha sido realizado a partir de la base de datos del proyecto «La construcción de identidades étnicas y culturales en la ciudad hispanoamericana a partir del caso de la ciudad de Trujillo del Perú, 1534-1619», realizado entre febrero del 2001 y enero del 2003 y que contó con el auspicio de la Fundación Volkswagen.

Aparte del vínculo de oficio que podemos notar, existía entre ellos una relación de parentesco. Simón Beltrán era casado con Catalina Ortiz (cfr. Zevallos Quiñones, 1996a, p. 264), hija del médico Pedro Ortiz y además albacea del ensayador Luis Sánchez, otro de los socios³². El licenciado Ávila era conocido de la familia de Ortiz, pues aparece como testigo en el testamento de Bárbola Fiesco, cuñada de Pedro Ortiz³³. Julián de Olmedo fue testigo junto con Luis Sánchez en una *litis* entre doña Constanza de Vega y los hijos de su marido difunto, el fundador Francisco Zamudio³⁴. Asimismo, Diego de Rojas tenía fuertes vínculos con Diego de Alarcón y Luis Sánchez, quienes fueron albaceas de su esposa Ana de la Cruz³⁵. Debemos manifestar que un testigo es una persona de confianza extrema, sobre todo en momentos delicados como una *litis* judicial. Esto no hace sino confirmarnos la relación estrecha entre los miembros de una compañía.

Las compañías estaban compuestas en su mayoría por españoles procedentes de todos los niveles sociales, pero también indios principales e indios del común. Aquí debemos destacar que la participación indígena en la destrucción de las huacas de Moche fue tanto costeña como serrana. Zevallos ha considerado esto como un ejemplo significativo del derrumbe de su teología, siendo en ello de vital importancia el culto a los muertos (Zevallos Quiñones, 1996a, p. 11). Esto podría llevarnos a una generalización, pero el problema es complejo. En el saqueo de la huaca de Yomayogoan hubo oposición de don Antonio Chayhuac y sus indios cuando notaron que el huaquero había identificado la tumba, pues creían que si levantaban un ídolo que formaba parte del ajuar funerario «se habrían de acabar los indios» (Ramírez, 2002), razón por la cual los indígenas atacaron a los excavadores. Un caso parecido sucedió con el saqueo de una tumba cañari ubicada cerca de la ciudad de Cuenca (Salomon, 1987), que motivó la protesta de los caciques, quienes pidieron una compensación por el saqueo. La participación indígena en las huacas de Moche, hasta donde hemos registrado, recién aparece en 1597 y participó, no por cuenta propia sino a nombre de sus indios, el cacique de Moche, don Francisco Siccha Guamán, como uno de los socios de la compañía (Zevallos Quiñones, 1996a). Esto no descarta que en compañías anteriores haya participado mano de obra indígena, pues 1562 ya existía una distribución de mitayos para huaca (Zevallos Quiñones, 1996a). En esa escritura se señaló que don Francisco debía participar con diez indios «de ordinario para la labor de la dha. huaca y guacas todo el tiempo que durare la dicha labor pagados y sustentados a su costa». El otro caso que hemos registrado sobre la participación indígena en los saqueos de las

³² ART. Corregimiento, Causas ordinarias, leg. 153, exp. 178, 03-10-1579.

³³ ART. PN, Juan de Mata, leg. 7, f. 471r., 02-10-1563.

³⁴ Archivo General de la Nación. Real Audiencia, leg. 7, cuad. 40, 1564.

³⁵ ART. PN, Diego Muñoz Ternerero, leg. 34, f. 65, 31-01-1576.

huacas de Moche fue en 1604. En este caso aparece como socio en una compañía don Agustín Carbajal, cacique de Huamachuco (Ramírez, 2002). Aquí debemos destacar la importancia para las compañías de huaqueros de contar entre sus socios a nobles indígenas, pues ello significaba acceso a mano de obra. Si bien su presencia se nota recién en la década de 1560, no sería sino treinta años más tarde cuando florecerán las compañías mixtas (indios y españoles).

La presencia de indios procedentes de Huamachuco en los saqueos de las huacas de la costa era de antigua data, pues su presencia en el valle de Moche como mano de obra para las excavaciones ya está registrada desde 1558 (Ramírez, 2002). Esta intervención en la costa en una época temprana obedeció, en primer lugar a que había una oposición de parte de los indígenas chimús a la profanación de los templos y sepulcros de sus antepasados y por lo tanto era mejor utilizar indígenas procedentes de otras zonas para tal fin. Ello explicaría por qué Antonio Zarco utilizaba indígenas de Huamachuco cuando excavaba en Yomayogoan en 1558. Junto a esta razón, la presencia del cacique de Huamachuco como socio en 1604 tendría un interés estrictamente comercial de parte del cacique y la necesidad de mano de obra de parte de los socios españoles para una obra de gran envergadura.

Pretendían los españoles llevar las aguas del río Moche hacia la huaca del Sol. Para tal fin abrieron una acequia, obra en la que trabajaron veinte indígenas. Esa fue la contribución de doña Catalina de Herrera, mujer de don Juan de Avendaño y Gamboa, encomendero de Huamachuco, y don Agustín de Carvajal, quienes habían formado una compañía con Cristóbal de Montalvo³⁶. Al respecto Calancha, aunque errando el año, pues señala que fue en 1602, nos dice:

Estando yo allí la primera vez, continuava un vecino Montalvo, i otros coligados, el ir desmantelando la guaca, no tanto con fuerza, como con maña, valiéndose de instrumentos de agua, que subía donde hiziese efeto. Un día cayó grande lienzo de pared, i descubrió chafalonías de plata, cascabeles, i hojas de oro bajo, i entre todo una figura de oro finísimo de una quarta de la cintura arriba de talla entera, a esta forma un Obispo del medio cuerpo para arriba con su mitra, i sus chías i vestido, una dalmática todo con propiedad i viva semejanca; tenía orejas al uso de los reyes ingas.

La memoria popular ha magnificado el suceso refiriendo que se sacó al río de su cauce para tal fin. Lo cierto es que los indios tenían que «[...] sacar y limpiar una asequia grande desde el rio hasta la dha. guaca lo mas necesario y dificultoso

³⁶ Tanto Herrera como Montalvo tenían experiencia en labores de huaca. Catalina de Herrera aparece como socia para excavar en la huaca Tasca, ubicada en el camino a Huanchaco. Cristóbal de Montalvo había formado una compañía para excavar en una huaca junto con Juan Sánchez de Palacios. ART, a. Andrés de Obregón, leg. 42, 13-04-1595, #135, ff. 167v.-168. Esta afición a Montalvo le venía de familia, pues en 1562 Francisco Gómez de Montalvo huaqueaba en la misma pirámide en compañía de María de Lazcano y Juan Bautista Trigueros.

del dho. ministerio y labor della porque con esto se ha de echar luego el agua para desrrumballa» (Calancha, 1974-1982[1685], pp. 1093-1095).

IV. Las actividades en las huacas de Moche

Las excavaciones debieron haber empezado tempranamente, poco tiempo después de haber sido fundada la villa de Trujillo, pues una de las razones para haber escogido el valle de Moche como espacio de la villa, junto con las razones de seguridad frente a los incas y el tradicional centro de poder sobre el norte, fue la enorme cantidad de huacas que había en la zona. Ya hemos hablado de la volumetría impresionante que tenía el monumento, que debió despertar la codicia de todos los habitantes de la naciente villa.

En los primeros treinta años, como Zevallos ha notado, se desató una acción febril, aunque nuestro registro para la huacas de Moche solo aparece a partir de 1559. Esto no descarta que se hayan realizado labores de huaquería anteriores, pero a pesar de ello nos aventuramos a sugerir que el monte y el cañaveral que estaban entre el río y la huaca del Sol, del que hablamos líneas arriba, fue una defensa natural que evitó que se huaqueara intensamente, como sucedía en Chan Chan y el valle del Chimo (Zevallos Quiñones, 1994).

Las técnicas utilizadas fueron similares a las que se usaban en la minería, haciendo socavones o enormes pozos. En 1559 había uno al que denominaban «socavón de los murciélagos», que servía de lindero del denunciado de Alonso Riero (Zevallos Quiñones, 1994). Riero hizo su propio socavón en su área y en 1561 hizo donación de él a don Francisco de Fonseca, con la condición de recibir media parte de lo que se hallare³⁷. Ese tipo de trabajo necesitaba de personas expertas en el diseño de los túneles. Así, Pedro Ramos, maestro de albañilería, debía estar como residente de obra en el sitio, a condición que se le diese la mitad de lo hallado. Sin embargo desistió y se retiró de la compañía³⁸. Tal vez consideró que más seguro era el negocio inmobiliario, pues antes y después de participar en la huaquería lo vemos como un activo vendedor de solares y casas.

Hemos identificado hasta tres compañías que venían trabajando en 1562 en las huacas de Moche (dos en la Huaca Grande, la de Pedro Ortiz y la del mercader Francisco de Montalvo, y un tal Camacho en la huaca Capuxaida). En las dos pirámides se hicieron significativos hallazgos: una olla de plata «la qual tenía adentro muchas bazinitas de plata» y chaquiras de oro. En el hallazgo estuvo presente el tesorero de la Real Caja, Juan de Villafranca Lezcano, quien abusando de su cargo no declaró parte del tesoro hallado. El 31 de octubre de 1563 los miembros

³⁷ ART. PN, Juan López de Córdova, leg. 4, f. 156r., 24-01-1561.

³⁸ ART. PN, Juan de Mata, leg. 6, f. 568v., 25-11-1562.

de la compañía de Ortiz declararon que el tesoro hallado era de 204 pesos en oro, muñecas y juguetes. Villafranca volvió a cometer delito al apropiarse de lo entregado. En el proceso que se le siguió, los testigos declararon que Villafranca utilizó a sus criados para sacar el oro de las huacas y refieren que los vieron esconder oro en las calzas y zaragüelles.

Toribio Ruiz, quien estaba excavando con Juan de Cieza en la huaca Pachacámac en 1564³⁹, dos años más tarde estaba huaqueando en la huaca Moyco⁴⁰ y en la huaca de los Algarrobos⁴¹. Aparece una nueva compañía integrada por Rodrigo de Briones y su esposa Ana Martín y aunque se desconocen los nombres del resto de la compañía, se sabe que hicieron traspaso de su parte a Pedro Hernández Sastre⁴². El mismo día, Julián de Olmedo y su mujer Marina de Luna, como integrantes de la compañía de Pedro Ortiz, vendieron una media parte de lo que les correspondía a Cristóbal Rodrigo Garnica. La siguiente información es en 1597, año en el que nuevamente aparecen trabajando nuevas compañías en las que participaron Antonio López, Esteban de Viveros, Antonio de Barreto, Úrsula Ocampo⁴³, el corregidor Juan Roldán Dávila, el padre fray Hernando de Paredes, comendador de la Merced, y don Francisco Siccha Huamán⁴⁴.

Como mencionamos anteriormente, a principios del siglo XVII los huaqueros sacaron una acequia del río a fin de hacer más efectivo su trabajo. Es a partir de este hecho que tenemos la primera referencia para pinturas murales en la huaca del Sol, nos dice Calancha «Descubriose un lienço entero de pared, i en el pintado con pincel burdo, i colores bastardos». Desde su perspectiva occidental, creyó ver «muchos ombres armados a caballos con sombreros, espadas de rodajas, lancas de ristre en las manos, i figuras barbadas en el rostro» (Calancha, 1974-1982[1685], p. 1094). Es probable que Calancha observara alguna escena de guerreros y animales míticos a los que identificó como caballos.

En 1606 iniciaban sus trabajos, «entre la guaca del sol y la guaca grande»⁴⁵, Rodrigo de Meneses, Juan Fernández, fray Diego de Angulo, Diego de Arze y Gabriel de Toro. Nos preguntamos si la frase citada nos estaría indicando trabajos en la planicie que existe entre las dos pirámides. Nuestra suposición se confirma cuando al año siguiente otra compañía, conformada por Diego Rodríguez Pestaño y Juan de Rojas, excavaba «en una guaca entre la guaca grande y la del Sol»⁴⁶.

³⁹ ART. PN, Juan López de Córdova, leg. 5, f. 145v., 13-02-1564.

⁴⁰ ART. PN, Juan de Mata, leg. 9, f. 327r., 14-06-1566.

⁴¹ ART. PN, Juan de Mata, leg. 9, f. 366r., 8-07-1566.

⁴² ART. PN, Juan de Mata, leg. 8, f. 312r., 23-06-1565.

⁴³ ART. PN, Juan de Mata, leg. 26, f. 363, 21-05-1597.

⁴⁴ ART. PN, Juan de Mata, leg. 26, f. 443r., 4-07-1597.

⁴⁵ ART. PN, Cristóbal de Morales, leg. 179, f. 602, 1606.

⁴⁶ ART. PN, Cristóbal de Morales, leg. 180, f. 722, 26-08-1607.

En 1629 una compañía formada por Antón Laguna, Alejo Martínez, Jerónimo de Fuentes, Juan de Oropesa y el capitán Juan Barba obtuvo licencia para excavar en la «guaca del sol»⁴⁷.

Al impulso de la Ilustración, la huaquería tuvo como promotor al obispo Martínez Compañón. No sabemos si excavó en la zona, pero parte de la cerámica dibujada en el volumen 9 de su colección de acuarelas pertenece a formas moche. Con su equipo de dibujantes levantó un plano de la huaca del Sol en la que se pueden notar estructuras bajo la denominación de «huaca arruinada» que ya no existen que y en la leyenda del plano están señaladas con los números 6 y 9⁴⁸. Se trata del primer plano que se levantó de esta estructura y puede notarse el daño ocasionado por la acequia que se sacó en 1604.

El 22 de octubre de 1816 el guayaquileño avecindado en Trujillo don Miguel Concha y Mansubillaga y don Miguel Venegas solicitaron licencia para excavar en la Huaca de Toledo y en la Huaca Grande del pueblo de Moche, proponiendo entregar a la corona el 30% de los metales preciosos que ahí se hallaren. Su petición fue atendida por la Real Hacienda, nombrándoseles un veedor⁴⁹. Se desconoce si tuvieron éxito.

Por el momento la última noticia que se tiene de una compañía de huaqueros trabajando en las huacas de Moche es de octubre de 1862, cuando Adolfo Marri tenía una sociedad «para realizar excavaciones en las huacas y cementerios antiguos que inician en las huacas el Sol, la Luna y aledañas. Las piezas de oro y plata, así como los tejidos y momias fueron vendidas en el extranjero» (Costa Villavicencio, 1960-1969).

El nacimiento de la etnología como ciencia en el siglo XIX y el desarrollo del coleccionismo de lo exótico motivaron a los museos y coleccionistas privados europeos y americanos a enviar misiones científicas o encargar la obtención de cultura material antigua para sus fondos. Uno de los grandes coleccionistas del siglo XIX en el Perú fue el trujillano José Dávila Condemarin [1799-1882], quien en su residencia en Lima había organizado un museo privado donde recibía la visita de personas interesadas en las antiguallas. Estamos seguros de que esa afición nació en su tierra natal. La huaquería en esta época estuvo entonces al servicio de los coleccionistas. Una de las personas dedicadas a ese oficio fue el coronel La Rosa, «no era arqueólogo ni anticuario y le importaba poco las reliquias que obtenía en sus excavaciones, salvo en sentido mercantil» (Squier, 1974[1874], p. 62).

⁴⁷ ART. PN, Andrés de Obregón, leg. 56, f. 290v., 23-09-07.

⁴⁸ «Plano que demuestra los planos de un edificio de adobe nombrado el Castillo del tiempo de los Reyes sito a una legua de distancia de la ciudad de Trujillo del Perú a la parte del Leste [...] escala 50 varas». Truxillillo del Perú en el siglo XVIII, vol. IX, edición facsimilar, f. 7.

⁴⁹ ART. Real Hacienda, Pedimentos, leg. 146, exp. 788, 22-10-1816.

En 1863 el diplomático americano George Ephrain Squier visitó el norte peruano. No realizó excavaciones en la zona pero sí levantó un plano. Le llamaron la atención los enormes boquetes y túneles que habían quedado de la «época de oro» de la huaquería y que despertaban la imaginación de los trujillanos. Dejemos al autor que nos diga sus impresiones:

Se dice que en la estructura existen pasajes y cámaras cuyas entradas son conocidas solamente por los indios, que las mantienen cuidadosamente escondidas bajo masas de desechos. Es creencia popular que uno de estos pasajes desciende desde la obra en la cuesta del cerro que ya he descrito y se extiende debajo de la tierra hasta el santuario mismo de la pirámide, la bóveda que contiene el cuerpo del más poderoso de los principales del Chimú y donde, tal vez, yace escondido el *peje grande* (Squier, 1974, pp. 70-71).

Quedaba todavía en la memoria colectiva el fastuoso hallazgo del tesoro de la huaca de Toledo al que el pueblo bautizó como «peje chico», y un supuesto tapado más fabuloso aún que quedaba todavía escondido fue denominado «peje grande»⁵⁰.

Animado por semejantes historias, Squier penetró en uno de esos túneles y se decepcionó:

Nosotros no encontramos ni pasajes ni cámaras, pero sí un socavón o bocamina, excavado a flor del suelo natural, desde el lado este de la gran mole, bajo el centro de la pirámide con terrazas. Lo habían abierto los buscadores de tesoros y los escombros de la excavación formaban un verdadero altozano en la boca del pasaje hasta su extremo. Era fétido y resbaladizo con el excremento de murciélagos, que volaban zumbando alrededor de nosotros cuando los perturbábamos apagando nuestras luces, como si fueran los guardianes de los tesoros de los reyes del Chimú (Squier, 1974, p. 71).

En abril de 1866 llegó a Trujillo el periodista Marcel Monnier, quien desembarcó en el puerto de Salaverry. Desde el barco debió notar la silueta de la huaca del Sol, porque dice que servía de referencia a los navíos:

[...], la *huaca del sol*, cuya alta silueta se destaca con fuerza sobre las suaves ondulaciones de la llanura, se halla a más de dos leguas hacia el sureste. Se la ve desde muy lejos. Su perfil geométrico y su aislamiento hacen de esta montaña artificial, de ciento veinte metros de altura, y de trescientos de longitud por sesenta de anchura en su base, un punto de referencia fácilmente reconocible para los marinos. Este mausoleo, de cerca de un cuarto de legua en contorno, se encuentra perforado por la multitud de galerías a las que se ingresa rampando, y que están llenas de osamentas (Monnier, 1999, p. 272).

⁵⁰ Esta leyenda fue recogida por el célebre tradicionista don Ricardo Palma, quien la publicó por primera vez en 1873 en *La Revista de Lima* (cfr. Díaz Falconí, 2001).

Monnier se conmovió con la destrucción de los sitios arqueológicos pero no tuvo reparos en participar durante tres días en excavaciones de saqueo en los alrededores de Trujillo. Tuvo conocimiento de la formación de «una sociedad de amigos del país para buscar los tesoros escondidos por los antiguos señores del territorio» y escuchó además que esas esperanzas se basaban en un famoso antecedente, la leyenda del peje chico.

Finalmente, entre setiembre y diciembre de 1899 Max Uhle realizó excavaciones en las huacas de Moche y en Cerro Blanco (Masson, 1999). Como otros arqueólogos de su época, Uhle utilizó huaqueros en sus trabajos, algunos de los cuales eran de la zona y otros habían trabajado anteriormente con él en Pachacámac. Según su propio testimonio, vertido en las libretas, tuvo problemas con uno de esos huaqueros porque quería trabajar por su cuenta (Kaulicke, 2003). Las excavaciones fueron financiadas por la millonaria norteamericana Phoebe Hearst quien planeaba fundar un museo en la Universidad de California en Berkeley. Las piezas recuperadas salieron hacia los Estados Unidos.

La depredación de las huacas de Moche continuó a lo largo del siglo XX. Afortunadamente, en 1991 se iniciaron los trabajos de investigación y puesta en valor del proyecto arqueológico huaca de La Luna, labor que ha permitido recuperar el monumento.

Documentos

Archivo General de Indias

Justicia 423, N. 2

Archivo General de la Nación

Real Audiencia, leg. 7, Cuaderno 40, 1564

Archivo Regional de Trujillo (ART)

Protocolos Notariales

Pedro Álvarez Romano, legajo 1

Juan López de Córdova, legajos 4, 5

Juan de Mata legajo, legajos 7, 8, 9, 11, 14, 16, 26

Diego Muñoz Ternero, legajos, 33, 34

Andrés de Obregón, leg. 42, 56

Antonio de Vega, legajo, 76

Juan Martínez de Escobar, legajo 174

Cristóbal de Morales Melgarejo, legajos 178, 179, 180

Corregimiento

Causas Ordinarias:

legajo. 153, exp. 178, 03-10-1579

legajo. 159, exp. 1602, 28-01-1604

Real Hacienda

Pedimentos, legajo. 146, exp. 788, 22-10-1816.

Bibliografía

- Busto Duthurburu, José Antonio del (1982). *La hueste perulera*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Calancha, Antonio de la (1974-1982 [1685]). *Crónica moralizadora del orden de San Agustín*. 6 vols. Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Concejo Provincial de Trujillo (1969). *Actas del Cabildo de Trujillo, vol. 1, 1549-1560*. Trujillo: Concejo Provincial de Trujillo.
- Costa Villavicencio, Lázaro (s.f.). *Historia cronológica del Perú 1850-1878*. 12 tomos. Lima: Universo.
- Danwerth, Otto (2001). El papel indígena en la huaquería andina (siglos XVI y XVII). En *Muchas hispanoamérica. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanos*, Iberoamerica-Veuvert, pp. 87-104.
- Dávila Briceno, Diego (1965 [1881]). Descripción y relación de la provincia de los Yauyos, Anan Yauyos y Lorin Yauyos. En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Atlas.
- Díaz Falconí, Julio (2001). Cronología de las Tradiciones Peruanas. *Revista de la Casa Museo Ricardo Palma*, año 2, N° 2, julio 2001, pp. 29-68.
- Durand, José (1978-80). Trujillo del Perú en el siglo XVII: una historia olvidada. *Revista del Museo Nacional*, tomo 47, Lima.
- Hampe Martínez, Teodoro (1989). El reparto de metales, joyas e indios en Coaque: un episodio fundamental en la expedición de conquista del Perú. En *Quinto Centenario*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, vol. 15, pp. 77-94.
- Kaulicke, Peter (2003). Friedrich Max Uhle y los estudios sobre el Perú antiguo. En *Biblioteca de Hombres del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Lizárraga, Reginaldo de (1987 [1595-1607]). Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. *Historia* 16.

- Lohmann Villena, Guillermo (1969). *Actas del Cabildo de Trujillo*, vol. 1, 1549 -1560. Trujillo: Consejo Provincial de Trujillo
- Loredo, Rafael (1958). *Los repartos*. Lima: D. Miranda.
- Martínez de Compañón, Baltazar Jaime (1978-1994). *Truxillo del Perú en el siglo XVIII. Dibujos y acuarelas que mandó hacer el Obispo D. Baltazar Martínez Compañón*. Edición facsimilar. Volumen IX. Madrid: Cultura Hispánica.
- Masson, Peter (1999). Max Uhle (1856-1944): Arqueología e historia del área andina como obra vitalicia. En Wolfgang W. Wuster (ed.), *Planos de sitios arqueológicos en el área andina*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz/ Bonn: Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie des Deutschen Archäologischen Instituts.
- Masuda, Shozo (1966). The peculiarity of the north coast of Peru as reflected in the first chronicler's. En *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas. Actas y memorias*. Sevilla, pp. 203- 209.
- Monnier, Marcel (1998 [1890]). Trujillo, las ruinas de Chimú. En Edgardo Rivera Martínez (comp.), *Antología de Trujillo*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, pp. 269-273.
- Murúa, Martín de O.M. (2001). *Historia general del Perú. Origen y descendencia de los incas*. Madrid: Dastín Historia.
- Noack, Karoline (2003). La diferencia cultural y el discurso de la etnicidad en Trujillo de la época colonial. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional *De la construcción de identidades étnicas y culturales en la época colonial al discurso nacional en América Latina contemporánea*. Trujillo: Universidad Privada Antenor Orrego.
- Ramírez, Susan (2002). El saqueo de una huaca en la costa norte peruana. En *El mundo al revés: contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 231-284.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1989). Breve ensayo sobre el señorío de Ychma. En *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 71-78.
- Salomon, Frank (1987). Ancestors, Grave Robbers, and the Possible Antecedents of Cañari «Inca-ism». En Frank Salomon y Harald O. Skar (eds.), *Natives and Neighbors in Indigenous South America*. Gotemburgo: Universidad de Gotemburgo, pp. 207-232.
- Santa Cruz Pachacuti Llamqui Salcamaygua, Joan de (1993[1619]). *Relación de antigüedades deste reino del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid. Lima: Institut Français d'Études Andines - Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

- Santillán, Hernando de (1927 [1563]). *Relación del origen, descendencia, política de los incas*. Lima: Colección Urteaga-Romero. Segunda Serie.
- Squier, George Ephrain (1974 [1874]). *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Titu Cusi Yupanqui (1992). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Uceda Castillo, Santiago (1999). Esculturas en miniatura y una maqueta en madera: El culto a los muertos y a los ancestros en la época Chimú. En *Beitrage zur allgemeinen und vergleichenden archäologie*. Mainz: Band 19, pp. 259-311.
- Vásquez de Espinoza, Antonio (1992). Compendio y descripción de las Indias Occidentales. *Historia* 16.
- Zevallos Quiñones, Jorge (1994). *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el virreinato (1535-1835)*. Trujillo: Editora Normas Legales.
- Zevallos Quiñones, Jorge (1996a). *Los fundadores y primeros pobladores de Trujillo*. 2 vols. Trujillo: Publicaciones de la Fundación Alfredo Pinillos Goicochea.
- Zevallos Quiñones, Jorge (1996b). Oro Chimú Oro Inca. En *Chimú*. Colección de arte y tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

HUAMANGA: AROMAS, POTAJES Y SABORES

Enrique González Carré

Teresa Carrasco Cavero

I. Introducción

San Juan de la Frontera de Huamanga es una ciudad que fundaron los españoles en la sierra central sur del Perú en el año de 1539. En los años de la Emancipación Simón Bolívar le cambió de nombre y la denominó Ayacucho, pero a través de los tiempos y hasta la actualidad los lugareños la llaman y la identifican solo como Huamanga en una tradición que posiblemente se origina en recuerdo de un grupo étnico, del nombre original del territorio donde se asienta la ciudad o la «... designación quechua indudablemente alusiva al nombre de halcón, guaman un ave juzgada totémica que dejó perenne huella en decenas de nombres y lugares del país» (Morote Best, 1975, p. 6).

Huamanga es una bella ciudad rodeada de barrios coloniales donde se instalaron gremios de artesanos, artistas populares, comerciantes y arrieros que hasta los primeros años del siglo XX viajaban y participaban de ferias y mercados en viajes desde territorio huamanguino hasta el altiplano boliviano y el noreste argentino, transportando mercancía y productos regionales.

Huamanga fue una de las siete ciudades importantes que España fundó en el Perú, es una ciudad mestiza donde lo andino se integra con lo español y posteriormente con variadas influencias culturales venidas de lugares diferentes como Palestina, Siria, Japón, Israel, Italia y la misma España, en nuevas oleadas migratorias y que constituyen grupos francos que terminan integrándose a la ciudad andina.

Las costumbres, fiestas y tradiciones de Huamanga evidencian y expresan la presencia y la integración de diferentes herencias culturales que llegaron a la ciudad y la convirtieron en su hogar permanente donde hombres y mujeres venidos de diversos lugares del Perú y el extranjero construyeron una identidad cultural, una manera de ver el mundo y vivirlo o sea una forma de ser huamanguinos en el arte,

la música, la danza, la conducta social y la creación cultural en su conjunto (González & Carrasco, 2004).

En el presente texto realizamos la presentación y el comentario de la gastronomía de los pobladores de la ciudad de Huamanga que es una forma cultural de identificación del poblador con los productos alimenticios y la manera de prepararlos y disfrutarlos en la práctica de una tradición gustativa propia y singular.

II. Comer y alimentarse en Huamanga

La alimentación no solo satisface una necesidad biológica y calma el hambre. La acción de alimentarse va más allá de lo meramente biológico y constituye parte de los usos y costumbres que un pueblo tiene como conducta cultural en el comer y alimentarse. Se come para alimentarse, para vivir, pero también para disfrutar del gusto, del sabor, de la excitación fisiológica ante estímulos alimenticios y potajes que identifican una manera de ser, de actuar socialmente vinculada a nuestra historia, individual y grupal que se encuentra enraizada al acto del comer y alimentarse desde nuestra cultura propia y desde nuestra práctica social tradicional.

La dieta alimenticia y la gastronomía de Huamanga se inscribe en la creación de sus pobladores y constituye una fuerte tradición que se va construyendo y elaborando en el tiempo, determinando gustos, sabores y aromas de los alimentos y las bebidas que se consumen y también cambios y transformaciones de las mismas en el transcurso de los tiempos.

Bebidas y potajes se sirven según la ocasión y el evento social donde serán consumidas. Puede ser el almuerzo o la cena familiar, el banquete especial por un matrimonio o bautizo o la comida que se ofrece después de enterrar un difunto o el ayuno y abstinencia de ciertas comidas que podríamos considerar una comida espiritual que responde a la fe religiosa y se practica en determinadas fechas.

En la ciudad de Huamanga, el comer constituye una actividad que ocupa lugar preferente y los huamanguinos se caracterizan por gustar de sus potajes varias veces al día con un apetito que no respeta dietas ni cuerpos esculturales. Se combina el menú de la casa familiar con viandas y potajes adicionales consumidos en restaurantes y picanterías por ellos conocidas y preferidas.

El huamanguino tiene un horario alimenticio que se inicia a partir de las seis de la mañana con un desayuno consistente en un plato de «qoñichi» que viene a ser el resto de la comida del día anterior servida bien caliente. Se puede comer pan y también papas sancochadas de tipo «huayro» y a falta de comida calentada se prepara una sopa, una fritura o un guiso con arroz.

Para asentar el desayuno viene una taza de café, algunos panes, preferentemente tradicionales llamados «chaplas», muy frescas, calientes y de poca miga con queso lugareño y todo ello constituye el primer alimento del día.

Los pobladores se movilizan a sus trabajos y ocupaciones a partir de las siete de la mañana y permanecen laborando hasta las diez u once de la mañana que es la hora donde concurren a un restaurante para reforzar su alimentación con un plato de chicharrones, un caldo de gallina o sopa de mondongo o algún otro potaje que lo mantenga tranquilo hasta las doce y treinta o una de la tarde que es el momento para dirigirse a su casa familiar para almorzar.

El almuerzo familiar es una sopa generalmente con verduras, un segundo con infaltable arroz, guisos, «teqtes» —una forma de picantes que pueden ser de habas o alverjas y casi siempre con presencia de papas. Como digestivo toma un mate que puede ser de coca, cedrón, hierba buena o manzanilla o un té, excepcionalmente toman café, pero debe ser pasado en cafetera.

Entre las cinco y seis de la tarde, un café o té caliente con un par de panes «chapla» con algún acompañamiento constituye el lonche tradicional para luego entre las ocho y nueve de la noche se sirve la comida familiar con sopa caliente, segundo con arroz y guiso, repitiéndose el mate de alguna hierba para evitar las indigestiones, «el aka tapa» o estómago estreñido o el «qecha» o estómago flojo o el «wiqsa chinkachiq» o estómago hinchado.

El horario de alimentos que hemos descrito responde a la práctica tradicional de antiguos huamanguinos, pero los tiempos de pobreza de los últimos años han dado lugar a un recorte del menú diario por estrecheces económicas y no porque piensen que se debe comer menos, ya que al menor indicio de mejora económica se vuelve al amplio repertorio gastronómico que ocupa buena parte del día y que fisiológicamente tiene el aparato digestivo en función y trabajo permanente y a los huamanguinos adormilados en determinados momentos del día por sorpresivos estados de sueño como una siesta post alimenticia y digestiva.

III. Los cambios e invenciones

La comida diaria en Huamanga, que es una invención cultural propia de base andina, con ingredientes y nuevos potajes de origen español y occidental y de otras tradiciones gastronómicas que se han ido insertando en el transcurso de los años con un desarrollo y cambios en el tiempo, que permiten identificar lo tradicional y permanente y los cambios culturales que se han producido en la gastronomía huamanguina como consecuencia de influencias y contactos.

Un primer aspecto está referido a la matriz andina de los potajes en general que supone que los materiales vegetales, animales y minerales son materiales originarios y andinos. La papa en variedades múltiples, el maíz, la carne de camélido o cuy, la sal y variadas hierbas aromáticas y saborizantes como muchos otros materiales comestibles de naturaleza vegetal o animal y de gran valor nutritivo como la quinua, la kiwicha, los frejoles, pallares y diversos tipos de ají o carne de pato,

perdiz o vizcacha y muchos otros elementos naturales propios aborígenes y andinos continúan utilizándose en la alimentación diaria del huamanguino, quien mantiene aún la práctica de ciertas técnicas tradicionales de preparación que no dejan de tener influencia occidental.

El sazonado y la preparación puramente andina, aplicando técnicas de combinación y cocimiento aborígenes, con mezclas de hierbas y aderezos especiales andinos es una práctica muy reducida. Los antiguos procedimientos andinos y propios casi en gran parte se han perdido por falta de uso al ser desplazados por los alimentos que trajo España. Los materiales, conocimientos y procedimientos en la preparación de alimentos aborígenes se han perdido también por no haber tenido un sostén documental escrito donde podamos acudir para informarnos, al no existir escritura en tiempos prehispánicos y al no tener un registro escrito sistemático y permanente durante la época colonial ya que quienes cocinaban aun guardando las viejas tradiciones no sabían escribir.

Las frutas andinas, especialmente las que se dan en Huamanga, se continúan consumiendo como la lúcuma, el saúco, la guayaba, el pacae, el tumbo y varias otras. Pero la fruta emblemática de los huamanguinos es la tuna, las hay de variados tamaños y múltiples colores como rojas, amarillas, verdes, moradas y otras tonalidades. Su consumo se da entre diciembre y abril porque es la estación del año donde se cosecha esta fruta silvestre de las pencas en cuyas hojas nace y desarrolla la «cochinilla», insecto que produce un colorante hoy muy apreciado por la industria moderna de alimentos, colorantes y maquillaje.

La tuna es una fruta carnosa, que helada es muy agradable y que los huamanguinos pueden comer hasta una docena en una sola vez, corriendo el riesgo de sufrir un estreñimiento estomacal, que es parte de la tradición por degustar estas frutas en cantidad y que se conoce como la enfermedad estomacal de «aka tapa».

La presencia española en Huamanga desde 1539 incorpora nuevos materiales alimenticios como el trigo, la vid, el uso del arroz y muchas otras especies vegetales. También la crianza y consumo de vacunos, cerdos, caprinos, ovinos y aves como gallinas y pavos. Es importante la incorporación de especies como la pimienta, el ajo, la canela, el clavo de olor y otras especies, aderezos y aliños propios de la gastronomía española, árabe, china o italiana que hoy en Huamanga se utilizan de manera permanente siendo la base de los cambios en el gusto, el aroma y la posibilidad de preparación de potajes occidentales, españoles, andinos, recreándolos y adecuándolos a las materias primas, costumbres y tradiciones gustativas de los huamanguinos.

Los peces en general y los frutos del mar son tema en la innovación y cambio en la culinaria huamanguina. Hacia la década de los años sesenta en la ciudad y sus barrios se consumía ocasionalmente pescado de río o de agua dulce como

la trucha o el bagre pero de manera ocasional y poco frecuente, ya que no existía un abastecimiento regular de estos productos en el mercado.

Los peces de mar y los frutos del mar en general como mariscos, cangrejos, cochayuyos, conchas, choros y otros, casi no eran consumidos en la ciudad en los años sesenta. La familia Nishikawa mediante una camioneta con una pequeña tolva repleta de hielo trasladaba pescado desde la costa en un viaje que duraba doce o catorce horas cada quince días y que se iniciaba el viernes por la noche para amanecer el sábado y este pescado era consumido por costeños que habían venido a residir a Huamanga y algunos pobladores del lugar aficionados a estos alimentos de origen marino.

La preferencia era comer el pescado frito o en sopa con choros y bastante verdura y fideos. La gente no gustaba de comer cebiche explicando que no podían comer pescado crudo, lo cual era cierto porque no tenían tradición en su conducta alimenticia de esta práctica.

La llegada de grandes grupos de costeños para estudiar en la Universidad de Huamanga o de otras personas para trabajar en instituciones y proyectos regionales creó una demanda de consumo de pescado de mar y de gustar de un reparador cebiche sabatino y progresivamente el consumo de pescado de mar y de cebiche fue popularizándose y formando parte de los gustos huamanguinos (González Carré, Gutiérrez & Urrutia, 1995).

En los primeros años de la década del setenta el Gobierno Militar estableció en todo el Perú y también en Huamanga frigoríficos pesqueros para propiciar el consumo de pescado, lo cual evidentemente fue un éxito. La demanda de los pobladores huamanguinos se fue incrementando y manteniendo en cuanto a consumo de pescado lo que ha dado lugar a la creación de un local especial para la comercialización de pescados y mariscos que funciona paralelamente al frigorífico atendiendo a una creciente demanda de consumidores urbanos y campesinos del área rural que gustan del pescado de mar.

Existe en la ciudad una gran cantidad de restaurantes y negocios de expendio de comida basado en pescado de mar. Se consume frito, sudado, en sopa y también se oferta la trilogía de «leche de tigre, chilcano y cebiche» a la increíble y módica suma de tres soles, hoy en el año 2004.

Pero son potajes tradicionales de origen marino y costeño aclimatados algunas veces al gusto y paladar huamanguino por la presencia de apio, atajo y hierba buena en su preparación y porque son acompañados de papa en reemplazo del camote o la yuca que se acostumbra en la costa. También se presenta una innovación en una sopa tradicional llamada mondongo, a partir de mote y carne de chanco que en algunos casos es servida colocando encima del mote una pequeña cantidad de cebiche de pescado, lo cual la convierte en un nuevo plato denominado «childongo» o combinación de cebiche con mondongo.

El consumo de trucha también ha aumentado y se come frita con ensalada de cebolla, pero el bagre de río si es un potaje excepcional y generalmente se prepara en caldo que se supone es reparador de energías perdidas por producir intenso sueño luego de tomarlo.

El chifa o comida china también es algo nuevo en la alimentación huamanguina. Entre fines de los años setenta y principios de los ochenta se establece el primer chifa en Huamanga con el nombre de «Tío Ming» que hasta hoy continúa funcionando. La sopa wantán, el arroz chaufa, el pollo con verduras, el chanco con tamarindo o la gallina tipakay son ya parte de la gastronomía del huamanguino. Actualmente cuatro o cinco chifas funcionan en la ciudad con una clientela permanente que gusta de estos sabores, aunque la oferta de potajes es limitada porque no existe en la ciudad facilidad para adquirir todas las materias primas y sazonzadores de origen oriental indispensables para la preparación de un amplio repertorio de platos chinos.

Pero debemos anotar que el chifa es una comida comunitaria donde los comensales prueban y comen de todos los potajes presentados en fuentes, pero en Huamanga cada potaje pertenece a un comensal individual y así el acto social de comer pierde su sentido comunitario como es en su origen chino para individualizarse en Huamanga. También es interesante observar que los huamanguinos usan ají molido para acompañar la comida china y caso único que se puede ver es tomar una sopa wantán acompañada por crema de rocoto molido.

El pollo a la brasa tiene un consumo masivo y popular en todos los sectores sociales y a ello se suma en los últimos años la venta de pizzas y pastas que representan la presencia italiana en la gastronomía local con gran aceptación de los sectores urbanos.

IV. Potajes y sabores huamanguinos

El menú o repertorio de la culinaria huamanguina no es muy variado, pero sí bastante consistente. Los materiales y especies propios de la zona son limitados, pero con los elementos venidos de fuera alcanzan en las manos y la imaginación de sus cocineros y cocineras acertadas combinaciones que producen lo que podríamos denominar el sabor y gusto huamanguino, en cuya preferencia se educan sus pobladores desde su tierna edad.

Los principales potajes constituyen expresión mestiza de una culinaria que combina lo andino y aborígen en cuanto a materias primas y aderezos propios de la serranía ayacuchana y los materiales, especies y condimentos que llegaron de España y otros lugares a Huamanga, a partir del año 1540, cuando los españoles fundaron la ciudad como asentamiento humano y empezaron a establecer sus gustos y costumbres alimenticias a partir de las primeras fondas, tambos, conventos y refectorios.

El comensal huamanguino gusta de los caldos y las sopas porque tienen efectos estimulantes, digestivos, abrigadores, reconstituyentes y vigorizantes.

El caldo de cabeza de carnero o «uman caldo» supone hervir la cabeza durante varias horas en agua con sal y condimentado con hierba buena, perejil y culantro y acompañado de ají molido se toma en las mañanas de madrugada para recuperarse de la mala noche y reconfortar el cuerpo. Algunas personas gustan de comer presas sancochadas de la cabeza del carnero y existen creencias que si el carnero era de color negro el caldo de su cabeza sería muy vigorizante y permitía entonar el cuerpo o sea, recuperar la alegría de vivir y sentir bienestar físico y espiritual.

El caldo blanco es una modalidad de caldo de carne de carnero, se prepara con arroz, papas, hierbas aromáticas y la carne debe ser tierna para que el potaje tenga buen aroma y mejor sabor.

El mondongo huamanguino es la sopa o caldo, ya que de ambos tiene, de mayor renombre o fama en la ciudad. Es un caldo que se hierve por muchas horas que puede ser desde las cuatro de la madrugada hasta las diez de la mañana en que se sirva. Contiene carne de cerdo con su «cuchiara» o pellejo; pata de vaca, la panza de la vaca y algunas partes del pecho de este animal. También es parte fundamental un maíz especial que previamente se ha descascarado con ceniza de los hornos de carbón y leña y es una modalidad de mote. Adicionalmente se le incluye: hierba buena, orégano y varias otras hierbas aromáticas y saborizantes.

Luego de horas de hervido adquiere una tonalidad blanquecina y al servirlo en un plato o tazón la ración es abundante y generosa que se presenta acompañada de un aderezo de ají colorado con cebolla y hierba buena.

El mondongo huamanguino es un plato emblemático de la culinaria ayacuchana, es una comida de fiesta y celebración y es costumbre tomar dos platos rebosantes de carnes, panzas en trozos y motes acompañados de ají molido y luego ya casi es imposible comer otra cosa.

Las «lawas» son sopas o cremas preparadas a base de molidos o llamados «kutas» que pueden ser de garbanzo, chuño, trigo, cebada, habas, alverjas, «pusra» o siete semillas que es una combinación de varios molidos. Es un plato que diariamente se consume y se caracteriza por los diferentes sabores que adquiere según el molido que se usa en su preparación, muchas veces no entra la carne y algunas personas la consideran comida de pobres.

Los chupes son sopas, que en su composición necesariamente interviene la leche, el huevo y el queso pequeño moldeado con las manos llamado «cachipa» y que puede ser de leche de vaca o cabra. La sopa de chuño o papa deshidratada con repollo y carne de res, es de consistencia ligosa y tiene efectos positivos para mantener el estómago en buen estado y perfecto funcionamiento. Es muy apreciada la sopa de pusra o cebada partida con carne de carnero o res, condimentada con una hierba llamada «muña» y otras hierbas silvestres cuyo conocimiento es secreto tradicional.

La «Qellosopacha» es una sopa preparada con un tipo de flores silvestres de color amarillo que nacen en los campos entre los meses de diciembre a marzo durante la época de lluvias, lo cual determina que solo durante estos cuatro meses se puede gustar esta sopa. Las flores le dan un gusto especial y la sopa es hervida con leche y queso.

Los caldos como el de gallina o las sopas de consistencia espesa por las verduras y los fideos son potajes tradicionales de gran preferencia pero en los últimos años las nuevas generaciones de jóvenes las consumen menos y prefieren alimentarse solo con alimentos sólidos a pesar que el caldo de gallina o de cabeza se supone tienen poderes reconstituyentes y vigorizantes.

Finalmente, en cuanto a sopas, el Convento de San Francisco en Huamanga, que funciona desde 1552 proporciona diariamente una sopa de casa de manera gratuita a la gente muy pobre y una vez al año prepara la «Porciúncula» u olla común preparada con todo tipo de vegetales y carnes obsequiadas por los vendedores del mercado.

El «Puka Picante» es un segundo o plato de fondo que también es famoso en la culinaria de los huamanguinos. Su nombre quechua puede ser traducido como el rojo o colorado picante o que tiene mucho ají y producirá ardor en la boca al comerlo. Tiene como elemento básico papa pequeña y menuda que se mezcla con un aderezo de ají colorado, cebolla, maní y complementado con trozos de carne de cerdo preparados como chicharrón, se sirve con arroz y ensalada de lechuga, cebolla y beterraga que se corta en forma delgada.

El Patachi es un trigo guisado, con carne de cerdo y su pellejo o «cuchiqara», puede tener la consistencia de una sopa espesa o ser ligeramente seco como un segundo. También es apreciada la sopa de casa o plato familiar que es un caldo de carne hervido con huesos de vacuno especialmente los llamados huesos de manzana y a ello se acompañan verduras diferentes, pedazos de carne sancochada, papas y fideos lo que le da una consistencia espesa.

Los denominados teqtes vienen a ser guisos que se preparan con ajo, cebolla, ají amarillo, un quesillo llamado «cachipa», un punto de leche y se sirven acompañados de arroz. Pueden ser teqtes de arveja verde, de «qawinka» o zapallo, de habas, de olluco, de chuño y de quinua, lo cual se mezcla con trozos de papa sancochada y se deja reposar antes de servirlo.

Los picantes preparados con papas y aderezo con un punto de ají, se diferencian de los teqtes porque llevan una pequeña cantidad de carne picada preferentemente de vacuno y pueden ser de trigo, de cuy o combinados con estofado de gallina y arroz blanco.

Pero también hay picantes para la gente muy pobre como el de Atajo que es una planta silvestre que se prepara con trozos de papa y pocos condimentos. Los llullos y qochallullos que son algas vegetales secas formando paquetes que son procedentes

de lagunas de Andahuaylas y Puno y si son de origen marino pueden ser de Lima o Pisco y que son consumidos preferentemente por pobladores del área rural.

El campo de las carnes o «kankas» tiene varias expresiones en potajes muy valorados ya que la carne es un alimento preferido y consumido por amplios sectores de la población. La llamada «manca kanka» puede ser de vacuno o carnero y es un asado a la olla bien condimentado. La «kanka» puede ser de cerdo o carnero, especialmente de pierna, bien macerada y condimentada con especias cocinada en horno tradicional preferentemente de leña. El adobo es a base de carne de cerdo hervida en aderezo de ajos, ají, especias y cebollas de rabo, la carne conserva su grasa y se sirve caliente acompañado de papas sancochadas.

Los chicharrones de carne de cerdo son únicos y singulares entre todos los que se comen en el Perú y son populares y preferidos como un plato que puede comerse en el almuerzo, a manera de desayuno o como «tente en pie» a media mañana. Se vende en todos los restaurantes y bares de la ciudad y en el mercado.

Son trozos de carne de cerdo de tamaño pequeño, unos son de carne pura y otros acompañados de pequeños huesos. Primero son sancochados y luego dorados con ajo y hierba buena. Tienen una apariencia oscura, dorada y un sabor exquisito. Se sirven con papas sancochadas y habas sancochadas o «Puspu», ensalada de cebolla y se acompaña también con choclo sancochado y ají molido, su consumo es de gran popularidad entre los gustos de los pobladores.

La Pachamanca huamanguina tiene especiales características. Se cocina bajo tierra con piedras calentadas extraídas de un lugar cercano a la ciudad llamado tradicionalmente «caveruyoq» y donde las piedras son de una consistencia especial para guardar el calor. Con las piedras se construye un horno bajo el nivel del suelo de forma aproximadamente circular y donde los muros y el piso están formados por las piedras que previamente son calentadas en fogones de leña hasta alcanzar altas temperaturas.

Los materiales alimenticios de una pachamanca huamanguina están integrados por carne de cerdo, carnero, gallina y en algunos casos cuy. Luego vienen papas, camotes, habas, quesos enteros en ollas de barro y en algunos casos humitas. Estos alimentos se colocan al interior del horno por estratos o capas de acuerdo a su consistencia y tiempo necesario para cocinarse, así al fondo van los más duros que tienen mayor necesidad de tiempo y calor para cocinarse y en la parte superior los más blandos como los quesos. Entre capa y capa se colocan cubiertas de alfalfa y la parte superior del horno se tapa con alfalfa, telas de costal harinero y tierra en buena cantidad.

El cocimiento dura aproximadamente dos horas y para la apertura se nombran padrinos quienes quitan una cruz de flores que se pone encima del horno y proceden a quitar la tierra para proceder al servido.

En cada plato se coloca una cantidad proporcional del contenido del horno y todo ello se acompaña con varios tipos de ají molido.

La pachamanka es un potaje muy antiguo, la técnica del cocimiento bajo tierra tiene un origen probablemente prehispánico, pero el contenido alimenticio es en su parte más significativa de origen colonial porque las carnes y el aderezo de las mismas con especias fueron traídos al Perú por los españoles. Es una comida de fiesta y su consumo en alguna celebración excluye cualquier otro plato por su consistencia y abundancia, se prepara para grupos de personas y no para consumo individual.

El famoso «chorizo huamanguino» es un potaje que se sirve solo en la época de Semana Santa. Las vivanderas preparan este plato con carne molida de chanco con un aderezo de vinagre, ajos y ají molido es frito en un sartén hasta quedar dorado. Se sirve con papas huayro y una ensalada de lechuga picada, cebolla y beterraga.

Los huamanguinos tienen una comida o potaje predilecto y este es el cuy. Preferentemente se le prepara «chaktado» que supone primero sancochar al animal y luego se le unta con especias y maíz molido para freírlo en aceite muy caliente hasta alcanzar una consistencia muy frita o de galleta. Se le sirve con papas sancochadas y ensalada de cebolla con tomate y ají molido de acompañamiento. La crianza del cuy generalmente es doméstica y su consumo se da en ocasiones especiales existiendo restaurantes especializados en su preparación.

El «Qapchi» se prepara con cachipa o quesillo de leche de vaca, el que es desmenuzado a presión con un tenedor, formándose una pasta granulosa a la cual se le agrega una pequeña cantidad de leche y se mezcla con rocoto y cebolla picada, todo ello revuelto es una pasta de agradable sabor con un punto de ají. Se sirva con papas largas o huayro y puede ser acompañado de un choclo tierno, es un plato para entrada y su preparación caracteriza el sabor huamanguino.

Pero el hambre, la necesidad y la imaginación huamanguina ha creado un potaje orientado al consumo de quienes no tienen recursos. El potaje se origina en los puestos de expendio de comida que existen en el mercado central de la ciudad, hace ya muchos años y sus creadoras fueron las cocineras que laboran en el mercado. El potaje recibe el nombre de «triple» y es la integración en un solo plato de porciones de puka picante, tallarines rojos, arroz blanco y todo ello encubierto por un bisté apanado. Su consumo es popular por su bajo precio y abundancia y tiene por finalidad satisfacer grandes hambres y voraces apetitos.

V. Cocineros, mesones y recreos

En Huamanga de nuestros días todavía es posible conocer la calle Londres y la calle Siete Vuelta, que se encuentran aproximadamente a tres cuadras de la Plaza Mayor de la ciudad. Eran lugares donde se encontraban ubicados los mesones, bares o posadas de la época colonial donde se alojaban viajeros y visitantes, como

también quedan restos de un gran tambo o posada con alojamiento para personas y cabalgaduras unas cuadras más adelante por el actual jirón Dos de Mayo (González Carré, Gutiérrez & Urrutia, 1995).

Tambos, posadas, mesones y hosterías son los lugares donde antiguamente se podía calmar la sed, el hambre y descansar. Llegar a Huamanga desde cualquier lugar del Perú suponía grandes fatigas y largos viajes en cabalgaduras o a pie durante días, semanas o meses. Primero la ausencia de vías de comunicación y luego la existencia de caminos y carreteras dificultosas dejaban exhausto al viajero y era necesario buen alimento, bebida y descanso para recuperarse. Huamanga siempre ha sido nudo de caminos, lugar de encuentro, vinculación de destinos entre costa, sierra y selva a través de los tiempos.

En nuestros tiempos, estos lugares para comer y descansar son los hoteles, restaurantes, alojamientos, picanterías, quintas y recreos que en Huamanga hay muchos y algunos de ellos queridos y entrañables en el recuerdo, el cariño y la memoria gustativa de sus pobladores.

Hasta el año de 1959 en la ciudad funcionaban poquísimos restaurantes y hoteles y los viajeros y visitantes se alojaban en casas de parientes, amigos o de personas que ofrecían alojamiento familiar. Las reuniones sociales, celebraciones, almuerzos o diversos tipos de banquetes se realizaban en la casa familiar de quien ofrecía el ágape y excepcionalmente en una quinta de recreo, especie de casa de campo que atendía estas celebraciones. Después del año de 1960 con la reapertura de la Universidad de Huamanga y la llegada de pobladores de diversos lugares aumentan significativamente los bares y restaurantes y luego en los últimos años los negocios de comida y alojamiento se multiplican ubicándose en todas las calles de la ciudad, pero si bien aumentan en número, el servicio es deficiente y diferente a lo que podemos encontrar en ciudades como Cusco, Lima o Trujillo.

Pero en la historia de la culinaria huamanguina, algunas personas con sus cualidades excepcionales en la preparación y sazonado de potajes propios de Huamanga ocupan un lugar preferente en el recuerdo gustativo de aquellas personas huamanguinas o foráneas que tuvieron la suerte de ser sus comensales. Ellos no fueron a ninguna escuela de chefs o frecuentaron algún curso del «Cordon Blue», sencillamente se educaron en el conocimiento culinario mediante la tradición oral, el ejemplo de sus mayores y el conocimiento directo y experimental en la tradición gustativa de alimentos, sabores y aromas de la culinaria huamanguina, que es parte de la sabiduría popular de esa ciudad y sus barrios populares y que hay que registrar porque es parte del patrimonio cultural inmaterial y que se guarda en los recuerdos del paladar, que es una forma de memoria histórica del sabor.

El señor don Zacarías Tudela, hoy retirado, fue un famoso y gran cocinero, dominó todas las variedades de platos huamanguinos y sumó a ello su conocimiento de platos internacionales y preparación de comida china. Regentó pensiones

y restaurantes y eran famosos sus menús y bufets que preparaba para fiestas y acontecimientos especiales en las casas familiares o instituciones.

Destacaba su conocimiento y gusto en la preparación de pavos deshuesados y aves horneadas. Tenía un especial punto de sabor que alcanzaban asados y chicharrones salidos de sus manos de creador culinario que recreaba potajes y combinaba materias primas andinas y occidentales.

La Mama Rosa y su esposo el Chino Marcos eran especialistas en preparar banquetes familiares basándose en mondongos y patachis. Doña Josefina o Mama Jose y su esposo don Pedro Arce hasta hoy regentan el «Kusi Wasi» y un bar en la Plaza Mayor donde se puede probar el puka, el mondongo, el chorizo del lugar y los teqtes huamanguinos. Doña Filomena de Allende dirige con su familia el restaurante «El Niño» y doña Mace Ascarza que desde el «Urpicha» ofrece únicamente comida tradicional. «Los Álamos» de don Juan Camarena, el «Tradicción» de la familia López, «La Casona» de doña Socorro Muñoz y muchos otros presentan una variada carta de potajes, bebidas y postres donde se combina lo tradicional con lo nuevo, con lo costeño o con lo internacional para saciar el hambre, la sed y honrar el buen gusto.

Pero en la historia tradicional de esta vieja ciudad colonial que es Huamanga, hay casos que ya se pierden en el recuerdo para las nuevas generaciones, como el Bacará de don Julio Salazar, la picantería «El Laqecho», el recreo «Los Carrizales» o la antigua Cámara de Comercio o el singular cocinero don Mamerto que unía a su habilidad de huesero experto en torceduras, articulaciones y dolores lumbares, su capacidad de cocinero de caldos de cabeza o de gallina para que las parturientas recuperen su tono vital.

«Las Flores», «Pisco Tambo» y «Doña Mena de Cazorla» son las picanterías que se disputan la supremacía en la preparación de cuyes a la manera huamanguina y los entendidos no se ponen de acuerdo en quién sacrifica y sazona mejor este milenario roedor andino y lo siguen consumiendo en todas estas picanterías, sin preferencias para no crear resentimientos según las costumbres de la ciudad.

En el mercado central de la ciudad existen modestos puestos de comida que han alcanzado reconocimiento por la calidad y sabor de sus potajes como el cuy, los caldos, adobos y tripleys, es el caso de doña Eugenia Galván y doña Carmen de Gallardo, antiguas cocineras de tradición y buen gusto.

Doña Margarita Meléndez, en el recreo «Las Tinajeras» preparaba grandes pachamancas y un exquisito ají de panza de vacuno de calidad inigualable. Pero uno de los viejos maestros de la pachamanca huamanguina es don Arturo Carrillo que en su casona colonial prepara las pachamancas de más tradición, sabor y con materiales propios de la zona.

Pero también existen cocineros de nuevas generaciones como Teodoro Mendoza —ligado a la cafetería de la Universidad de Huamanga—, y Freddy Lagos que mantienen la tradición de la sazón y los potajes huamanguinos a lo que han sumado

cambios e innovaciones en nuevos potajes a partir de la oferta de materiales y condimentos de la región y de una clientela de nuevas generaciones.

VI. Dulces, postres y bebidas

Doña Cesárea es la vendedora de mayor edad y renombre en lo referente a dulces, debe tener más de ochenta años y un vasto conocimiento en la elaboración de los dulces más tradicionales de Huamanga. Al desaparecer de este mundo con ella se irá para siempre parte del conocimiento, la sabiduría y los secretos para preparar estos postres y dulces cuyo recetario solo responde a la tradición oral y nada está escrito o registrado, por suerte hay otras personas jóvenes que tienen aprendido parte de su conocimiento y la tradición dulcera deberá continuar transmitida por la palabra y el ejemplo.

Los conventos de clausura de Santa Clara y Santa Teresa tienen un conjunto de laboriosas religiosas que producen turrones tipo español, mazapanes, maicillos, alfajores, galletas, mixturas de cáscara de naranja y limas y muchos otros dulces, tortas, bizcochuelos y bocaditos de sal y dulce.

Todos los dulces citados anteriormente son producidos por mujeres y no por hombres en la ciudad de Huamanga y a ello se suma la mazamorra de «llipta» que se sirva con leche fresca, la mazamorra de calabaza y de «Qawinka». Las jaleas de níspero «pasñacha» o cholita si el níspero está triturado o también puede llamarse «maqtacha» o cholito si el níspero está entero. Los dulces de achita o kiwicha y los helados huamanguinos conocidos como «muyuchi» hechos en recipientes giratorios de latón con maní, ajonjolí y leche, se suman a la variedad de bizcochuelos, panes dulces, wawas y caballos de todos los santos, panes de francia, qasis y chaplas que responden a una tradición triguera y panificadora que viene desde la colonia.

Todo este repertorio de potajes y dulces se va asentado regularmente con chicha de jora fresca, chicha de molle preferentemente en el campo, chicha de siete semillas de efectos vigorizantes y como bajativo una copita de caña de Airabamba o Pulcay para que a los comensales no les agarre la indigestión. Como digestivo final los comensales pueden tomar un mate de hierba cedrón, sábila, hierba buena, hierba de amor seco o un anís silvestre.

Esta es una pequeña cala etnográfica de la culinaria y algunas costumbres y personajes relacionados con ella en el escenario de una ciudad antigua, tradicional e histórica como San Juan de la Frontera fundada el año de 1539 y que hoy es conocida como Ayacucho.

Salud y buen provecho.

Bibliografía

- González Carré, E., Y. Gutiérrez & J. Urrutia (1995). *La ciudad de Huamanga: espacio, historia y cultura*. Lima: Universidad de Huamanga. CPH. CEPES.
- González Carré, E. & T. Carrasco (2004). *Huamanga: fiestas y ceremonias*. Lima: Banco de Crédito - Lluvia.
- Morote Best, Efraín (1975). Huamanga entre 1539 y 1545. Examen del Primer Libro de Cabildo, Separata *Huamanga una larga historia*. Lima: CONUP.

Informantes:

- Juan Camarena, 57 años, dueño de restaurante.
- Filomena de Allende, dueña de restaurante.
- Fredy Lagos Arriarán, 56 años, cocinero.
- Josefina de Arce, 75 años, dueña de restaurante.
- Rolando Paredes, 54 años, comerciante.

VIDA, PASIÓN Y RESTITUCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DEL PUEBLO DE DIOS EN LOS ANDES

Mariana Mould de Pease

Corría el año de 1492 cuando el hombre blanco avistó el Nuevo Mundo. De las islas pasó a Tierrafirme y de Tierrafirme al Perú. Los soldados venían en son de guerra. Eran castellanos, beligerantes, guerreros. No practicaban el «Cree o muere», pero sí el «Dios lo quiere». No eran ángeles ni demonios. Eran hombres, europeos, españoles de su tiempo y eso explica su pensar. Vivían convencidos de que ganando las Indias Occidentales engrandecían a España y a la Cristiandad. El ideal de cada uno era: «Servir a Dios y hacerse rico».

José Antonio del Busto, 1996

La presencia española en los Andes y su encuentro con la población local hizo surgir un arte en función de este servir a Dios y del hacerse rico que llegó —sin alteraciones de fondo— hasta los momentos en que José Antonio del Busto Duthurburu ingresó a la Pontificia Universidad Católica del Perú¹. Esta continuidad

¹ Franklin Pease G.Y. (1939-1999) —mi esposo— y yo fuimos primero alumnos de José Antonio del Busto Duthurburu y luego sus amigos cuando ya estaba casado con Teresa Guerin de del Busto. Es a partir de mis recuerdos de esas conversaciones —que complemento con la lectura de su ingente producción bibliográfica— que ahora presento en su homenaje esta propuesta para incorporar a la conservación cultural y el uso social del arte hecho para la evangelización del Pueblo de Dios en los Andes, siguiendo los lineamientos internacionales desarrollados en el mundo de habla inglesa al término de la Segunda Guerra Mundial. La finalidad de esta propuesta es contribuir a generar prosperidad masiva para la población hispanoandina resultante de la conquista —para usar la terminología de nuestro homenajeado— porque en estos tiempos los cristianos viejos ya sabemos que la pobreza ofende a Dios.

Esta tarea atemporal la llevó a cabo incorporando a la defensa del patrimonio cultural de la Nación la humana persistencia de santa Teresa de Jesús 1515-1582 (Teresa de Cepeda y Ahumada) que emana de la lectura de sus propios textos sobre sus esfuerzos por recuperar —restituir— los principios, valores y criterios cristianos de la regla carmelita original que fueran reformados —deformados— en la sociedad castellana del siglo XVI, por algunos influyentes personajes de dicha Orden y sus amistades

me la explico porque la vida cotidiana peruana transcurría solo con alteraciones de forma hasta mediados del siglo XX debido a que —desde la independencia— estaba en los márgenes de una historia universal que ya se regía desde el mundo de habla inglesa (Medina, 1991, p. 98). Los caudillos seguían disputándose —por solo matices— el poder político como lo habían hecho sus antepasados desde las guerras civiles que siguieron a la conquista. La finalidad de esta beligerancia poco tenía que ver con la calidad de vida de la gente común. Un mayor y mejor acceso a la educación y/o la atención de la salud seguía básicamente confiada a la Iglesia (Demelas, 2003; Pease G. Y., 1980; 1991a; 1991b; 1992a; 1992b; 1993; 1999).

En tiempos independentistas como —recuerda nuestro homenajeado— el libertador Simón Bolívar confiscó la platería de uso religioso y sacro «para pagar con metal fino a los soldados y solventar otros gastos de guerra» (Busto Duthurburu, 1996, p. 334). A lo largo del siglo XIX se había desamortizado algunas universidades y hospitales de la Iglesia, siguiendo aún pautas coloniales y desacralizado algunos templos, es decir, levantando actas y los respectivos rudimentarios inventarios.

La ocupación de Lima y otras partes del país por el ejército chileno durante la Guerra del Pacífico (1879-1883) hizo que los peruanos recurriéramos a imaginativas estrategias para defender nuestro patrimonio cultural. Por ejemplo, el Cristo yacente

en el mundo (Madre de Dios & Steggink, 1977; Bilinkoff, 1989). La lectura en mi adolescencia de una versión castellana de la biografía de esta abulense excepcional por Louis Bertrand (1939) me dio tempranamente un peculiar entendimiento de su práctica mística del catolicismo. He renovado mi entendimiento de la propuesta de vida teresiana con la reciente lectura del libro de la periodista judía estadounidense Cathleen Medwick (2002). Ello me lleva a proponer aquí la vigencia de la obra teresiana para que los católicos peruanos incorporemos las enseñanzas vaticanas sobre la observación y uso de la herencia cultural, al ingente patrimonio de la Iglesia que se encuentra en nuestro territorio. Esta tarea requiere del pleno convencimiento racional que no está en conflicto con la fe, en que es humanamente posible hacer un mundo mejor y más solidario como quiere Juan Pablo II. Estos lineamientos vaticanos —en plena concordancia con la Convención de UNESCO de 1970— sustentan que la Iglesia es custodia de este patrimonio cultural, ya que este es un bien vinculante mundial.

La redacción de este texto arraiga en el hecho que Franklin como director de la Biblioteca Nacional fue informado de la inminente dación de la «Ley de Amparo del Patrimonio Cultural de la Nación 24047» por el senador Óscar Trelles Montes. Además, este texto se sustenta en el hecho que soy testigo de excepción de que la reciente dación de la «Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación 28296» no ha tomado en cuenta las observaciones que oportunamente le hicieramos llegar a nuestros legisladores desde el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios/ICOMOS, el Consejo Internacional de Museos/ICOM y la Carta Institucional del Cusco (Mould de Pease, 2000; Córdova, 2004; Lumberas 2004a,b,c; Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales 2001-2002).

La bibliografía y la información recogida de fuentes documentales que sustenta este texto forman parte de la biblioteca y el archivo que debidamente inventariados, clasificados y catalogados intento —al momento de escribir estas líneas— constituir en la «Colección Franklin Pease G.Y. para la historia andina del Perú» en la Biblioteca Nacional en custodia con nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos siguiendo pautas internacionales (Mould de Pease, 2004c; Academia Universal de las Culturas, 1999).

del Cementerio General de la ciudad fue sepultado en un nicho para evitar que desapareciera, siguiendo usos bélicos vigentes desde tiempos inmemoriales. Así, el diario Perú 21 informaba el 14 de octubre del 2004 del hallazgo de un Cristo crucificado de yeso enterrado a ocho metros de profundidad —conjuntamente con dos campanas de oro, clavos de plata y una faja incaica— en un descampado del distrito de Colpas, Huánuco, muy probablemente para evitar los saqueos de la época de la guerra con Chile. Unos días después la emisora Radio Programas del Perú, comentaba que las autoridades religiosas del lugar han escondido otra vez esta imagen de Cristo yacente que los comuneros habían bautizado como el Cristo Peregrino de los Andes. En situaciones como esta —creo— corresponde actuar con transparencia para despejar cualquier suspicacia sobre una eventual participación eclesiástica dolosa en la conservación y uso del patrimonio cultural de la Iglesia.

En Semana Santa y fiestas patronales las imágenes barrocas recorrían —recorren— las calles de los pueblos más apartados de Lima saliendo y volviendo a sus templos ambientados con obras de arte religiosas y sacras hechas durante la colonia para la evangelización masiva. Estas procesiones continúan aun cuando muestran los estragos de los «robos sacrílegos» puesto que en los templos faltan las imágenes hechas en lienzos o madera, los ornamentos, la platería, los altares y púlpitos que son impunemente hurtados —a menudo por pedazos— hasta que desaparecen por completo. Estas obras de arte son comercializadas con el argumento verbal de que fueron hechas para la devoción privada y que sus empobrecidos propietarios —que incluyen religiosas y religiosos así como sacerdotes— las venden para poder subsistir. Luego reaparecen debidamente restauradas para engalanar ambientes privados de casas, oficinas, restaurantes, hoteles y museos (Hume, 2001). Las imágenes de la pasión de Cristo y aquellas que rememoran el dolor de su madre en el camino al Calvario resultan poco atractivas para los coleccionistas, por lo que se mantienen más tiempo en sus contextos históricos originales. También hay que precisar que sus devotos tienden a protegerlos más como sucede con el Señor de los Milagros en Lima. Las imágenes del Antiguo Testamento y de la infancia de Jesús, las escenas de los milagros tomadas del Evangelio, las representaciones de las vidas de los santos son verdaderamente vulnerables a ser hurtadas de los espacios eclesiales y a reaparecer en las colecciones privadas amparadas en la incapacidad peruana de interrogarse sobre la causa y el origen de las cosas (Baella Tuesta, 1961; Flores Dioses, 1999).

La violencia terrorista —1980-2000— puso las condiciones en la sierra central del Perú —el corazón andino del país— para que las prácticas ancestrales del coleccionismo de tomar para sí las expresiones materiales más preciosas, primorosas, atractivas y sublimes de los pueblos vencidos, se perpetuaran entre nosotros. Esta es quizás la principal razón por las cuales este grupo de interés considera a las obras de arte hispanoandino sacras y religiosas adquiridas en esas circunstancias,

su propiedad privada. Además, porque en 1985 ya habían logrado la dación de la «Ley de Amparo al Patrimonio Cultural de la Nación no. 24047» que por primera vez divide a estos bienes vinculantes en propiedad privada y pública. Por ello, estas líneas tienen la finalidad de contribuir a que esta depredación cultural del Pueblo de Dios en los Andes forme parte —en su debido momento— de las proyecciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (Lerner 2004).

Franklin Pease G.Y. (1939-99) ha sintetizado la función de la Iglesia en la vida peruana que surge de la invasión española a los Andes, así:

En el siglo XVI, la Iglesia acompañó la evangelización de una intensa actividad educativa, donde la predicación del mensaje se hallaba estrechamente relacionada con la propagación de pautas de ordenamiento social y universalización cultural. Así, la Iglesia influyó en la castellanización, en la modificación de la estructura familiar, basada desde el XVI en la doméstica y no en el parentesco extendido, en la introducción de normas específicas para regular las relaciones entre las gentes (derecho). Divulgó la Iglesia políticas sanitarias «modernas» de sus tiempos. Así, la Iglesia cumplió no solo una misión evangelizadora, sino «civilizadora» (en el sentido de que distribuyó pautas de una civilización). No es cuestión —por cierto— de juzgar la «bondad» o «maldad» de tales modificaciones de las cosas, la historia no juzga, explica, cuando la historia quiere basarse en consideraciones morales justifica los absolutismos (1991, pp. 88-89).

Estas palabras son mi punto de partida para presentar aquí algunas observaciones de vida a los últimos momentos en que el arte hispanoandino colonial que se había mantenido y renovado más o menos en el mismo sitio desempeñando funciones religiosas y sacras durante siglos, cambia sigilosamente de lugar, de funciones e incluso de propietarios sin un proceso de desamortización y desacralización debidamente documentado. Esta es una pasión por los consternados padecimientos de los creyentes ante el sistemático e impune robo de nuestro patrimonio común u obras de arte hispanoandino (Gutiérrez, 1978).

El robo a mano armada de tres pinturas que estaban debidamente inventariadas con los números 122, 126 y 127 (Saiz, 2002; véase también la respectiva denuncia policial) en el Museo del Convento de los Descalzos en Lima ocurrido durante una vista turística —que tan solo cubrió el diario *Ojo* de Lima, del 6 de agosto del 2004— evidencia que estos delitos ya no son noticia para los medios de comunicación limeños. Es también una pasión por la falta de acción gubernamental —y de responsabilidad política— para que estos «robos sacrílegos» no queden impunes incluso cuando ya los sacristanes, ecónomos o guardianes han ofrendado su vida en defensa de los bienes culturales del Pueblo de Dios en los Andes. Este es el caso de don Dionisio Mamani guardián del templo de Juli, Puno, asesinado en 1994, luego que denunciara a la dirección nacional del INC que dos pinturas de Santa Bárbara hechas por el hermano jesuita Bernardo Bitti en el siglo XVII,

habían sido suplantadas por copias durante su restauración. Este hecho delictivo fue —ciertamente— comentado en su momento de manera sigilosa en los círculos especializados de los historiadores del arte hispanoandino capitalinos. Este hecho delictivo ha sido también expuesto y comentado durante el Conversatorio sobre el patrimonio que custodia, organizado por la Comisión Episcopal para los bienes culturales de la Iglesia del 4 al 7 de agosto de este año en Lima. En las actuales circunstancias todo indica que las muertes de don Juan Choquehuanca y su esposa doña Concepción Ancco tampoco serán esclarecidas de inmediato. Es el caso que la manera en que se ha constituido el atestado policial y llevado a cabo las primeras diligencias judiciales en torno al asesinato de estos sacristanes del templo de Nuestra Señora del Rosario de Azángaro, Puno, en junio del 2004 siguen siendo sigilosas. La diferencia entre el asesinato de don Dionisio Mamani y el crimen de los esposos Choquehuanca Ancco es que esta vez ha sido posible que el periodista Roberto Ochoa a través de la revista «Domingo» del diario La República, Lima, del 18 julio del 2004 informara a la ciudadanía de este crimen. Asimismo, que la revista limeña generAcción retomara poco después este conflictivo tema (Huanacune, 2004). Además, estos casos están también debidamente expuestos en español e inglés en el Portal del filántropo, inversionista, irreverente, transparente, y coleccionista arrepentido judío holandés Michel van Rijn/ MvR (www.michelvanrijn.com) en un esfuerzo internacional privado por iniciar entre nosotros un proceso de restitución cultural no confesional. Este singular trabajo de MvR —como se puede comprobar en su portal— ha sido difundido por los medios de comunicación limeños.

Esta es una novedosa forma entre nosotros de contribuir a la reversión de las expresiones de violencia masiva, como son el asesinato del alcalde de Ilave en abril del 2004 y el linchamiento de un presunto ladrón en Azángaro en octubre de este mismo año.

Estos no son hechos aislados y esporádicos, son clara expresión histórica de la continuidad y persistencia del dicho popular *Puno tan cerca de Dios, tan lejos de Lima* (Rénique, 2004). En el lapso de redacción de este texto han robado en otros templos del área —como me comentaba el doctor Rolando Paredes, director regional del INC Puno— que no han aparecido en los medios de comunicación limeños, que tampoco han informado del robo en la iglesia de Sarhua, Ayacucho y podría seguir ejemplificando la magnitud de la extensión de los «robos sacrílegos» así como de su impunidad en el amplio y complejo mundo hispanoandino del Perú actual.

Los «robos sacrílegos» se han intensificado desde la década de 1980 en un contexto de migraciones de las poblaciones urbanas y rurales de la sierra —sin distinción de grupo social o actividad profesional— hacia las ciudades de la costa muy especialmente a Lima, ya que es allí donde se concentran más recursos económicos para educación, salud, vivienda, transporte y demás servicios. La violencia terrorista en el país también ha sido un factor condicionante para el hurto

de obras de arte religiosas y sacras (Gamonal, 2000). Los templos, los conventos, las ermitas, las capillas y sus contenidos quedan —con excesiva frecuencia— a cargo de laicos mayores con dificultades para encontrar a jóvenes sucesores, para la alguna vez prestigiosa actividad vinculante que se ha transformado en altamente riesgosa. El actual proceso de descentralización podría contribuir a modificar esta tendencia como ha ocurrido en España en décadas pasadas. Este aspecto de nuestra historia inmediata debe llevarnos a que la conservación y el uso del Patrimonio Cultural de la Nación se constituya en política del Estado, en este caso en coordinación con la Iglesia siguiendo, por ejemplo, el precedente español (Corral & Aldanondo, 2001). Esta idea la propongo aquí poniendo especial énfasis en su capacidad de transformarse en actividad turística vinculante.

Este planteamiento es un potencial tema periodístico —en contraste con la esporádica denuncia actual de los intensificados «robos sacrílegos»— que recorto y ordeno con la diligente y entusiasta colaboración de Carla Granados, estudiante sanmarquina de historia, como se puede comprobar en las referencias a artículos periodísticos no firmados a continuación consignados. Carlita, también ha observado que algunos residentes del valle del Mantaro intentan —con muy escasos recursos— revertir los «robos sacrílegos» y demás formas de depredación cultural (Castillo Falconí, 2000; Dianderas Vizcurreta, 1994; Mayo Filio, 2000; Rodríguez V., 2000). Asimismo, me informa que para otros lugareños este es un tema intrascendente e incluso venden las hermosas puertas y ventanas de madera de las sólidas casas que heredaron de sus antepasados y las reemplazan por otras de baja calidad².

La transición de una a otra generación efectuada en democracia, es decir, con libre expresión y una economía de mercado en que impera el juego limpio eleva

² El valle del río Mantaro —el más extenso de los Andes— tiene una naturaleza serrana que complementada con la acción humana milenaria ofrece a sus visitantes magníficas posibilidades para hacer el turismo políticamente correcto, que requieren estos tiempos de confrontaciones étnicas y muy especialmente religiosas. Pasearse por lugares ignotos, saborear la comida de gentes diferentes, observar —y quizás participar— en sus formas de trabajar, de entretenerse, vivir su religiosidad como expresión de respeto por la diversidad cultural ya es parte de los valores turísticos de los viajeros prósperos, comunes y corrientes del mundo internacional que tanto ansiamos.

En estas líneas marginales aludo al porqué entre nosotros aún tenemos serias dificultades para entender esos criterios de ir a tierras ignotas. Además, intento explicar los *impasses* que levantamos en su incorporación a la realidad nacional y así generar la prosperidad masiva que todos ansiamos compartir con nuestros visitantes.

A pesar de esas dificultades, los ancestrales residentes de Hualahoyo en las afueras de Huancayo, la capital de este país de Jauja de los conquistadores, comienzan a explicarse a sí mismos —para luego narrarles a sus visitantes— cómo es que desapareció la serie de la Creación del Mundo que desde el siglo XVII formaba parte de su cotidianeidad. Se trata del latrocinio de unos setenta lienzos de pequeñas dimensiones de la Escuela Cusqueña que fueron paulatinamente hurtados en las últimas décadas del siglo pasado de su capilla, luego de ser reconstruida con cemento y ventanas de hierro para darle seguridad, aun cuando perdió su autenticidad. Estos lienzos estaban debidamente inventariados y los especialistas hacen sus limitados esfuerzos por difundir estas imágenes con la esperanza

la calidad de la vida humana. Entre nosotros no es así, porque no hay noción de que una de las funciones de la libre expresión es cuidar —masivamente— del juego limpio en tanto que es inherente a la democracia (Mavila, 1991). Es en este ambiente de cambios sociales y económicos que todavía se discute en la región hispanoandina el valor estético del arte hispanoandino colonial frente al arte barroco europeo que lo había inspirado. Los modelos iconográficos traídos por la Iglesia a las posesiones indianas de los Austrias y los Borbones son reproducidos con características propias por los artistas locales —indígenas, mestizos o criollos— que les transmiten los rasgos inherentes al entorno natural y cultural, durante trescientos años. Los estudiosos del arte hispanoandino colonial otorgan la debida importancia a documentar su origen en este lapso y —a diferencia de sus colegas que se ocupan del arte barroco europeo— soslayan el documentar su procedencia actual, es decir, cual es su vida propia después de haber sido removidos de sus

de que sean identificados (Figari de Ruiz, 2000, pp. 58-59; Truslow, 2002, p. 55; Chira, Rodríguez Cuzano, Castillo & Cahua, 2004, pp. 14-15; véase también las denuncias referidas más abajo).

Por entonces los «robos sacrílegos» y su comercialización ilícita ya eran noticia para los medios de comunicación tanto locales como foráneos. Paralelamente, este periodismo también informaba sobre las exposiciones nacionales e internacionales de obras de arte colonial o virreinal como se prefiera denominar a las esculturas, la platería, los lienzos, los ornamentos hechos para la evangelización del Pueblo de Dios en los Andes. El distinguido especialista y profesor universitario limeño doctor Francisco Stastny así como Natalia Nieto, conservadora y organizadora en Huancayo de la Comisión de Protección del Patrimonio Artístico de la Iglesia Católica ya documentaban, que había desaparecido de su lugar de origen el 50% de los bienes culturales tanto en el valle del Mantaro como en el área del Cusco.

Establecer la relación entre de dónde desaparecen bienes culturales y en dónde reaparecen carentes de documentación de origen y procedencia, es un razonamiento inherente al turismo políticamente correcto y próspero en el ámbito internacional, que ya ejercitan nuestros visitantes. Por lo que tarde o temprano los inventarios y otras formas de documentar el origen y procedencia de estos bienes culturales robados y actualmente en colecciones públicas y privadas serán estudiados como útiles instrumentos para la restitución cultural (Heras, 1972; 1980).

El desenvolvimiento del turismo cultural políticamente correcto en términos internacionales será posible si nuestra legislación concuerda con la Convención de Unesco de 1970. Esta es otra de las razones por las cuales es muy grave que la «Ley General de Patrimonio Cultural de la Nación —no. 28296— carezca de noción de historia, aun cuando en la mentalidad occidental la historia es la piedra angular de la ética y la jurisprudencia. Esta carencia es coyunturalmente coincidente con el irreverente, eficaz y transparente trabajo de Michel van Rijn/MvR (www.michelvanrijn.com) en defensa del patrimonio mundial que incluye su lucha por la restitución cultural a nuestro país de las siguientes obras de arte:

1. La figurina Huarí adquirida por el Kimbell Art Museum sin la debida documentación de procedencia, como denunciara a principios del 2003.
2. Las piezas prehispánicas peruanas de a Colección de Leonardo A. Patterson de las cuales las de origen y procedencia mochica ya han sido debidamente identificadas por el doctor Walter Alva.
3. Los lienzos de Hualoyo, Junín siguiendo las pautas dadas por Frederick J. Truslow. Este abogado estadounidense ha defendido varias veces tanto los derechos culturales de nuestro país como a quiénes estaban en posesión de bienes culturales muebles de origen y procedencia peruanos, ante los tribunales de su país.

respectivos contextos históricos. El estudio del arte hispanoandino se concentra así en identificar su eventual origen como si estuviera detenido en el tiempo y al margen de la realidad nacional (Gisbert, 1999).

La descontextualización es el hilo conductor de la pasión de los ornamentos, así como de la pintura, escultura, arquitectura religiosa y de los cálices, patenas y custodias sagradas del Perú (Mesa & Gisbert, 1982). Ello sucede porque unos cuantos personajes prominentes —un grupo de interés, en el lenguaje de Unesco— tanto en Lima como en provincias y luego en el extranjero persisten en *servir a Dios y hacerse rico* sin tomar en cuenta que en el tiempo transcurrido desde la conquista española de los Andes, el mundo occidental está transformando de manera permanente su forma de usar la herencia cultural de los pueblos vencidos (Ochoa Berreteaga, 2000).

4. El retablo de Challapampa, Puno, hecho en el siglo XVI por Bernardo Bitti, jesuita y artista italiano en los Andes. El 9 y 10 de mayo del 2003 el diario La República de Lima informaba que Michel van Rijn —un personaje raro entre nosotros— estaba en el país para seguir contribuyendo al regreso a su lugar de origen de esta hermosa pieza, puesto que ya había denunciado ante el FBI a su actual poseedor el coleccionista y traficante de arte Ron Messick de Nuevo México, EE.UU. En febrero del 2004 el Boletín Institucional del INC informaba sobre sus acciones al respecto, sin hacer mención alguna al aporte de MvR para llevar a cabo esta restitución cultural. En junio del 2004 MvR volvió a visitarnos y dado que el Perú no cuenta con los fondos necesarios para pagar los gastos que aún demanda su regreso al país, se ofreció a sufragarlos. «El Dominical» de El Comercio de Lima del 5 de setiembre del 2004 informaba a la opinión pública que según el historiador del arte y técnico del INC Jaime Mariaza el altar de Challapampa, Puno, había sido localizado en EE.UU., pero que pese a las acciones emprendidas por el INC, hasta ahora no había podido ser repatriado.

5. Los murales cusqueños denominados «Coro Celestial» de la hacienda La Florida vendidos por sus propietarios —los hermanos Zavaleta Garmendia— hace aproximadamente seis años en plena concordancia con la Ley de Amparo al Patrimonio Cultural 24047 entonces vigente al anticuario mexicano Rodrigo Rivero Lake, quien los sacó ilícitamente del país, los reinstaló en sus predios y los ofreció en el mercado internacional por un millón de dólares como informó el programa de televisión «La ventana indiscreta» del canal 2 de Lima el 8 de agosto del 2004.

Los grupos de interés críticos de una política cultural abierta de defensa del Patrimonio Cultural de la Nación independientemente de su titularidad, enfatizan la irreverencia de MvR para desprestigiar sus aportes a la restitución cultural peruana. La propuesta de MvR es contribuir a la restitución cultural peruana siguiendo las pautas judías para la recuperación de las obras de arte que les fueron robadas por los nazis durante la II Guerra Mundial.

Actualmente, le corresponde al Comité técnico de la lucha contra el tráfico de bienes culturales del INC —como junta de personas que representan al Ministerio de Relaciones Exteriores, a la Biblioteca Nacional, al Archivo General de la Nación, a INTERPOL, al Consejo Internacional de Museos— tomar la iniciativa en la defensa del Patrimonio Cultural de la Nación y muy especialmente en su restitución a sus respectivos contextos históricos por propia decisión. MvR es un filántropo e inversionista holandés que trae a la restitución cultural, las formas y maneras irrespetuosas y atrevidas de retar el orden establecido del coleccionista arrepentido. Es decir, es persona que conoce desde adentro las miserias de ese mundo de sigilo, medias verdades y apariencias que es desde tiempos inmemoriales el coleccionismo. En ese sentido, recordemos el asesinato del coleccionista cusqueño de arte Jesús Lámbarri el cual se comenta con sigilo y el abiertamente tratado asesinato del traficante de arte precolombino Raúl Apesteagua (García Panta, 1998).

El 21 de mayo de 1950 cuando un terremoto sacudió el Cusco, es la fecha clave para situar históricamente este proceso. En palabras del antropólogo y profesor universitario cusqueño, doctor Jorge Flores Ochoa «[...] más daño que el movimiento terrestre causaron las autoridades y los ingenieros que vinieron después. Es indudable que se pasó por una crisis. Las opiniones de transformar la ciudad, primaron por encima de otras consideraciones. Tractores, junto a piquetes de obreros, incluso soldados, armados de picos y palas, demolieron casas, que no debían correr esa suerte» (Flores Ochoa, 2004, p. 5).

Esta descontextualización, iniciada por causas naturales y agravada por la acción humana, está todavía presente en la memoria colectiva. Hay alguna documentación bibliográfica, administrativa y policial sobre el debate que generó el cambio de uso sin orden ni concierto de los lienzos, esculturas, platería y demás bienes culturales de la llamada Escuela Cusqueña (Benavente, 1995). La transformación arquitectónica de los recintos eclesíasticos y casas particulares se hizo a partir de decisiones unilaterales de las autoridades gubernamentales y el grupo de interés que los rodeaba por entonces, sin tomar en cuenta el conjunto, sin proyectar un futuro consciente de cuidar de la continuidad de su pasado. Esta manera de proceder trae una polémica coyuntural que fue prontamente acallada por el régimen autoritario del general Manuel A. Odría (1948-1956). Los estudiosos de las obras de arte —bienes culturales muebles— irracionalmente así desacralizadas, no se interrogan

Entonces estas líneas quieren contribuir a poner las condiciones interculturales para que siguiendo las observaciones de don Jorge Basadre esta no sea «otra oportunidad perdida» para que el Perú sea un país que haga espacio para la actividad privada en toda su complejidad (Basadre, 1975; Mould de Pease, 2004b).

Los peruanos —creyentes o agnósticos— observamos el hurto sistemático del patrimonio cultural ya sea mueble, inmueble o inmaterial, prehispánico o colonial porque entre nosotros hay quienes han optado por seguir dando legitimidad histórica, ética y jurídica a la depredación cultural que se inicia en los Andes con la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI. Me explico. Se trata —simplemente— de negarse a traer a la realidad nacional el Código de Ética del Consejo Internacional de Museos y Sitios/ICOMOS y/o el documento similar emitido por el Consejo Internacional de Museos/ICOM. Esta negación ocurre aún cuando los turistas prósperos que tanto ansiamos nos visiten suelen informarse de la observancia lugareña de estos documentos que otorgan continuidad a las Convenciones de Unesco de 1970 y 1972.

Por supuesto que hay creativas respuestas locales para la conservación de nuestra identidad católica hispanoandina ante nuestras actuales dificultades para hacer viable la recuperación de obras de arte prehispánico o colonial.

En Tunán, pueblo de plateros próximo al sitio arqueológico de Siquillapucara, posiblemente la capital de los huancas que —como todo pueblo precolombino— creían fervorosamente en la vida eterna, se han robado además de la platería, un magnífico óleo de San Jerónimo con el León del siglo XVII que mide aproximadamente 2 por 1,4 m. Consecuentemente, allí los católicos practicantes en estos tiempos en que la devoción limeña al Señor de Los Milagros —con su exuberante platería— se extiende dentro y fuera del país, han construido una réplica toda de madera tallada para que el Cristo crucificado y su madre, en la advocación ecuatoriana de la Virgen de la Nube, recorran sus calles en procesión. Y ¿por qué? para que no les roben. (Mould de Pease, 2004a).

aún sobre la validez moral de este proceso de depredación cultural (Correa, 2004; Lavalle, 1973; 1974; 1991). Por ello, propongo que recuperemos los valores cristianos que inspiraron a algunos de los primeros conquistadores al final de sus intensas vidas biculturales, a tomar las correspondientes acciones legales —a través de sus testamentos— para intentar restituir a los vencidos algo de aquello que les habían robado (Ruiz de Pardo, 2004).

Estos planteamientos ya son ampliamente difundidos a nivel internacional para contrarrestar el saqueo del pasado (Adler & Underwood 2004; Liu & Dickey 2004; véase también en el anexo los artículos pertinentes de las constituciones de países para sustentar esta propuesta comparativa).

Los periódicos cusqueños registraron con pasión la manipulación autoritaria de su identidad (véase más abajo, la relación de artículos y noticias periodísticas no firmadas al respecto). En los diarios de Ayacucho, Huancavelica, Junín, Puno, y demás ciudades de la sierra peruana aun cuando allí los «robos sacrílegos» se han efectuado al margen de la acción de la naturaleza también debe de haber análoga información sobre una situación de depredación que ya interesa a los especialistas foráneos (Stanfield-Mazzi, 2004). Es todavía parte de la memoria colectiva en estos lugares la dolosa manera en que las obras de arte —convenientemente descontextualizadas— que habían sido hechas para la evangelización de la población andina adquirieron su condición de bienes económicos privados.

En la segunda mitad del siglo XX, —es decir, paralelamente— Europa se recupera, se reinventa, dirán algunos, de las secuelas de la pasión vivida por cristianos, moros y judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Esta reinención incluye la restitución de las obras de arte robadas por los nazis —básicamente— a las familias judías prósperas, siguiendo la estrategia de depredación cultural desplegada por Napoleón para Europa y Egipto más de un siglo antes y que sus vencedores no revertieron con racionalidad. El obelisco sigue en París (Reid, 2002); aun cuando, doscientos soldados prusianos se presentaron el 11 de julio de 1814 a las 6 de la mañana en el Louvre y procedieron a recuperar para sí casi todas las obras de arte que años antes las tropas francesas habían trasladado de su país —bajo el orden jurídico napoleónico— a este antiguo palacio borbónico, convertido en museo en tiempos revolucionarios (Treue, 1957, p. 192).

El hecho que los nazi hubieran procedido —de acuerdo a las pautas napoleónicas— a levantar un acta de donación a favor del Tercer Reich de las obras de arte confiscadas a los judíos fue considerado un crimen de guerra por los Aliados en Nuremberg. La creación de UNESCO —en 1947— tuvo como una de las principales funciones, la conservación del patrimonio cultural de mundo, a partir de consideraciones históricas y éticas que se están transformando con el tiempo en jurisprudencia internacional (UNESCO, 1986).

Así en 1970 aprueba la Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir, la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de bienes culturales, suscrita por nuestro país en 1983, que ha sido instrumental para la restitución —a sus contextos históricos originales— de los bienes culturales muebles hurtados por los nazi a los judíos durante la Segunda Guerra Mundial (Nicholas, 1995; Feliciano, 1997). Así como para dotar a algunas piezas de una documentación histórica, ética y jurídica de procedencia que sustente su custodia y exposición pública en museos y galerías de los países prósperos.

En este mismo lapso las obras de arte hechas para la primera evangelización de nuestro país se han transformado en los íconos del Perú virreinal o colonial, para ilustrar la manera en que unos u otros entienden los primeros trescientos años de presencia española en los Andes. Estas obras de arte nos representan tanto dentro como fuera del territorio nacional mediante una imagen de desarraigada posesión personal que se reproduce en publicaciones de investigación y difusión; en exposiciones y exhibiciones así como a través del uso masivo de los medios de comunicación de sus imágenes documentando genéricamente su origen. Este desarraigo se debe a que los autores de dichas publicaciones, los curadores de esas muestras visuales así como los comunicadores masivos de estos íconos aún no se atreven a dotarlos de un contexto coherente con la larga duración de nuestra historia.

Esta información del diario *El Comercio* de Lima del 30 de mayo de 1999 puede ayudar dilucidar la historia inmediata de esta situación:

De acuerdo con el director del Instituto Nacional de Cultura (INC) en Junín, Sergio Castillo Falconí, los hurtos sacrílegos se han incrementado en la última década en esta región. Además, señaló que los robos de los óleos que pertenecían a las iglesias y templos del centro del país, se realizan a solicitud de inescrupulosos clientes.

A esta conclusión llegamos, dijo el funcionario, tras comprobar que los robos de obras religiosas coloniales se producen luego que «estudiosos» o visitantes solicitan apreciar algunos lienzos de las iglesias y capillas. Luego de asegurarse de la existencia de estas obras, curiosamente se producen los robos, informó. El repunte de estos actos de pillaje se ha incrementado a partir de 1990 [...].

Las piezas de plata de los orfebres limeños Diego de Requena y Lázaro Nieto hechas para el culto público, que se exponen o exhiben sin mayores precisiones sobre los orígenes de su unicidad; los diversos y cuidados lienzos de vírgenes que hizo el piadoso e itinerante hermano jesuita Bernardo Bitti para los templos urbanos y rurales de la Compañía de Jesús y que hoy se encuentran esparcidos por diversas colecciones privadas; las interpretaciones pictóricas de los grabados flamencos del maestro indígena cusqueño Marcos Sapaka o Zapata producidas

en su taller para el culto público, así como las reproducciones hechas para la devoción privada —distinciones hoy perdidas (Hume, 2001)— son parte esencial del Patrimonio Cultural de la Nación, siempre y cuando sean inventariadas ante el Instituto Nacional de Cultura, según la reciente Ley General de Patrimonio Cultural de la Nación, 28296.

Este es un insuficiente avance para dilucidar esta situación, porque esta ley no concuerda con la somera historia de la realidad nacional aquí expuesta, por la subrepticia acción del pequeño e influyente grupo de interés que en 1985 logró la dación de la ley 24047. Es decir, el Perú sigue distanciándose de las formas occidentales de entender la propiedad de la herencia cultural de la humanidad, como ya hacen notar los especialistas foráneos (Truslow, 2002).

Además, al insistir en que el Estado reconozca la propiedad privada de los bienes culturales coloniales hispanoandinos aun cuando se puede presumir que los coleccionistas los han adquirido de manera dolosa, la reciente dación de la ley 28296 no ha tomado en cuenta que

[...] es el acuerdo sobre el impulso, por parte del Estado, de la sociedad civil y de las comunidades locales, de programas y entes autónomos que, con la supervisión del Estado, se encarguen de la custodia temporal de bienes culturales para su exploración, investigación, puesta en valor y uso turístico. Crear espacios para la concurrencia de universidades, profesionales o especialistas, empresas privadas y gobiernos locales —en el esfuerzo de conservar y difundir el conocimiento sobre determinados bienes culturales— multiplicaría el efecto del buen ejemplo de algunos exitosos programas de investigación científica, puesta en valor y uso turístico y educativo de reconocidos yacimientos arqueológicos prehispánicos nacionales (Hildebrandt, 2000, p. 14).

Los católicos y católicas practicantes debemos guiarnos por las Cartas Vaticanas sobre el inventario, el registro y la catalogación de los bienes culturales de la Iglesia así como respecto a los museos y los archivos eclesiásticos, austeros sagrarios de la memoria, ya publicados en *L'Osservatore Romano* en el 2000, 2002 y en 1997, respectivamente, para llevar a la realidad nacional esta transparente propuesta política de la doctora Martha Hildebrandt, lingüista sanmarquina, mujer transparente que asume plenamente su entendimiento político de que el poder se ejerce autoritariamente entre nosotros si queremos avanzar. Por eso se declara agnóstica y respetuosa de que la Iglesia Católica Apostólica y Romana se considere sí misma custodia del ingente patrimonio cultural mundial que ha producido a lo largo de los siglos (Conf. 2).

Los esfuerzos peruanos —públicos y privados— para el desenvolvimiento de un turismo cultural debieran tener en cuenta que nuestros ansiados y potenciales visitantes viajan a los países prósperos porque pueden deleitarse con la contemplación de obras de arte cuyo origen y procedencia es parte del juego limpio inherente a la

cultura del bienestar general. Por ejemplo, las circunstancias en que la colección de pinturas de Carlos I de Inglaterra luego de su decapitación se desperdigó por Europa y llegó a España, debido a los afanes coleccionistas de Felipe IV en el siglo XVII (Brown, 1995). El incremento del coleccionismo español en el siglo XIX y sus renovados valores condicionados por la desamortización y desacralización de los bienes de la Iglesia del período —creo— hicieron posible un siglo después el exitoso lema turístico de los últimos años del gobierno del generalísimo Francisco Franco *España es diferente* (Vázquez, 2001). La historia del surgimiento renacentista de los Medici como filántropos e inversionistas así como su caída en tiempos de la Ilustración llevaron a su descendiente Ana María —apodada la última de los grandes Medici— a tomar la decisión de donar la *Galería de los Oficios* a la Municipalidad de Florencia (Hibbert, 1980 [1974]; Mould de Pease, 2002).

En conclusión, este testimonio personal no quiere juzgar, quiere tan solo documentar con inmediatez la vida y pasión del arte colonial hispanoandino para que luego el trabajo interdisciplinario nos conduzca —a su debido tiempo— a su restitución cultural (¿su resurrección?) generadora de trabajo en la larga duración que se proyecta para nuestra historia.

Anexo

De la Constitución de 1979: nuestra primera Carta Magna en tratar temas de patrimonio cultural decía en su artículo 36°: Los yacimientos y restos arqueológicos, construcciones, objetos artísticos y testimonios de valor histórico, declarados Patrimonio Cultural de la Nación, están bajo el amparo del Estado, la ley regula su conservación, mantenimiento y restitución.

El artículo 21° de la Constitución de 1993 dice: Los yacimientos y restos arqueológicos, construcciones, monumentos, lugares, documentos bibliográficos y de archivo, objetos artísticos y testimonios de valor histórico expresamente declarados como bienes culturales y provisionalmente los que se presumen como tales, son Patrimonio Cultural de la Nación independientemente de su condición de propiedad privada o pública. Están protegidos por el Estado.

El artículo 70° de la Constitución de 1993 dice: El derecho de propiedad es inviolable. El Estado lo garantiza. Se ejerce en armonía con el bien común y dentro de los límites de la ley. A nadie puede privarse de su propiedad sino, exclusivamente, por causa de seguridad nacional o necesidad pública, declarada por ley, y previo, pago en efectivo de indemnización justipreciada que incluya compensación por el eventual perjuicio. Hay acción ante el Poder Judicial para contestar el valor de la propiedad que el Estado haya señalado en el procedimiento expropiatorio.

El artículo 21° del Proyecto de Ley de Reforma de la Constitución dice: Los yacimientos y restos arqueológicos, construcciones, monumentos, objetos artísticos,

documentos bibliográficos y de archivo, así como los testimonios de valor histórico y los que se presumen como tales, se encuentran bajo el amparo del Estado. La ley regula su conservación y protección, restauración, mantenimiento, administración y restitución.

Bolivia: Artículo 191. Los monumentos y objetos arqueológicos son de propiedad del Estado. La riqueza artística colonial, la arqueología, la historia y documental, así como la procedente del culto religioso son tesoro cultural de la Nación, están bajo el amparo del Estado y no pueden ser exportadas.

El Estado organizará un registro de la riqueza artística, histórica, religiosa y documental, proveerá a su custodia y atenderá a su conservación.

El Estado protegerá los edificios y objetos que sean declarados de valor histórico o artístico.

Colombia: Artículo 8. Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación.

Costa Rica: Artículo 89. Entre los fines culturales de la República están: proteger las bellezas naturales, conservar y desarrollar el patrimonio histórico y artístico de la Nación y apoyar la iniciativa privada para el progreso científico y artístico.

Cuba: Artículo 39. El Estado orienta, fomenta y promueve la educación, la cultura y las ciencias en todas sus manifestaciones. En su política educativa y cultural se atiende al postulado siguiente:

[...] h) el Estado defiende la identidad de la cultura cubana y vela por la conservación del patrimonio cultural y la riqueza artística e histórica de la nación. Protege los monumentos nacionales y los lugares notables por su belleza natural o por su reconocido valor artístico o histórico.

Ecuador: Artículo 62. La cultura es patrimonio del pueblo y constituye elemento esencial de su identidad. El Estado promoverá y estimulará la cultura, la creación, la formación artística y la investigación científica. Establecerá políticas permanentes para la conservación, restauración, protección y respeto del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza artística, histórica, lingüística y arqueológica de la nación, así como del conjunto de valores y manifestaciones diversas que configuran la identidad nacional, pluricultural y multiétnica. El Estado fomentará la interculturalidad, inspirará sus políticas e integrará sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas.

Artículo 64. Los bienes del Estado que integran el patrimonio cultural serán inalienables, inembargables e imprescriptibles. Los de propiedad particular que sean parte del patrimonio cultural, se sujetarán a lo dispuesto en la ley.

Artículo 65. El Estado reconocerá la autonomía económica y administrativa de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, que se regirá por su ley especial, estatuto orgánico y reglamento.

España: Artículo 46. Los poderes públicos garantizarán la conservación y promoverán el enriquecimiento del patrimonio histórico, cultural y artístico de los pueblos de España y de los bienes que lo integran, cualquiera sea su régimen jurídico y su titularidad. La Ley penal sancionará los atentados contra este patrimonio.

Estados Unidos de América: Los fundamentos históricos y culturales de la Nación deben ser conservados como una parte viviente de nuestra vida de comunidad y de desarrollo para poder dar un sentido de orientación al pueblo estadounidense. [*National Historic Preservation and Act (16 USC 470 et seq.) Section 1(b) (2)*].

Nicaragua: Artículo 28. El Estado protege el patrimonio arqueológico, histórico, lingüístico, cultural y artístico de la nación.

Panamá: Artículo 81. Constituyen el patrimonio histórico de la Nación los sitios y objetos arqueológicos, los documentos, los monumentos históricos y otros bienes muebles o inmuebles que sean testimonio del pasado panameño. El Estado decretará la expropiación de los que se encuentren en manos de particulares. La ley reglamentará lo concerniente a su custodia, fundada en la primacía histórica de los mismos y tomará las providencias necesarias para conciliarla con la factibilidad de los programas de carácter comercial, turístico, industrial y de orden tecnológico.

Paraguay: Artículo 81. Del Patrimonio Cultural: Se arbitrarán los medios necesarios para la conservación, el rescate y la restauración de los objetos, documentos y espacios de valor histórico, arqueológico, paleontológico, artístico o científico, así como de sus respectivos entornos físicos que hacen parte del patrimonio cultural de la Nación.

El Estado definirá y registrará aquellos que se encuentren en el país y, en su caso, gestionará la recuperación de los que se hallen en el extranjero. Los organismos competentes se encargarán de la salvaguarda y del rescate de las diversas expresiones de la cultura oral y de la memoria colectiva de la Nación, cooperando con los particulares que persigan el mismo objeto. Quedan prohibidos el uso inapropiado y el empleo desnaturalizante de dichos bienes, su destrucción, su alteración dolosa, la remoción de sus lugares originarios y su constitución y enajenación con fines de exportación.

La finalidad de este anexo —con los artículos pertinentes de la Constitución peruana y de los países relevantes a la titularidad de los bienes culturales— es avanzar comparativamente hacia la comprensión histórica de las complejidades aquí someramente expuestas de la pequeña historia del Patrimonio Cultural de la Nación entre 1950 y el 2000, que recién comienza a pasar de los recuerdos personales a la memoria colectiva y a la historia del Perú. Esta información ha sido sistematizada por la historiadora Blanca Alva Guerrero, quién me la ha proporcionado con la generosidad que caracteriza su compromiso en la defensa del Patrimonio Cultural de la Nación.

Es apropiado destacar que el doctor Hugo Ludeña —antiguo funcionario del INC— ya documenta abiertamente la manera en que los directivos de este organismo público debieron administrar nuestro patrimonio arqueológico entre 1970 a 1985, dado que el mundo prehispánico es parte esencial de la Historia Universal. Esta historia inmediata es requisito indispensable para que nuestro país pueda cumplir con los convenios y acuerdos conservacionistas internacionales de los cuales es signatario y que emanan de las Convenciones de UNESCO de 1970 y 1972, respectivamente.

Se trata entonces de que nuestra legislación concuerde con el artículo 1° de la Convención de UNESCO sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad de bienes culturales de 1970 y suscrita por el Perú en 1979, que dice así:

Para los efectos de la presente Convención se considerarán como bienes culturales los objetos que, por razones religiosas o profanas, hayan sido expresamente designados por cada Estado como de importancia para la arqueología, la prehistoria, la historia, la literatura, el arte o la ciencia y que pertenezcan a las siguientes categorías:

- a. Las colecciones y ejemplares raros de zoología, botánica, mineralogía, anatomía, y los objetos de interés paleontológico;
- b. Los bienes relacionados con la historia, con inclusión de la historia de las ciencias y de las técnicas, la historia militar y la historia social, así como la vida de los dirigentes, pensadores, sabios y artistas nacionales y los acontecimientos de importancia nacional;
- c. El producto de las excavaciones (tanto autorizadas como clandestinas) o de los descubrimientos arqueológicos;
- d. Los elementos procedentes de la desmembración de monumentos artísticos o históricos y de lugares de interés arqueológico;
- e. Antigüedades que tengan más de 100 años, tales como inscripciones, monedas y sellos grabados;
- f. El material etnológico;
- g. Los bienes de interés artístico tales como:
 - i) Cuadros, pinturas y dibujos hechos enteramente a mano sobre cualquier soporte y en cualquier material (con la exclusión de los dibujos industriales y de los artículos manufacturados decorados a mano);
 - ii) Producciones originales de arte estatuario y de escultura en cualquier material;
 - iii) Grabados, estampas y litografías originales;
 - iiii) Conjuntos y montajes artísticos originales en cualquier material.

- h. Manuscritos raros e incunables, libros documentos y publicaciones antiguos de interés especial (histórico, artístico, científico, literario, etcétera) sueltos o en colecciones;
- i. Sellos de correo, sellos fiscales y análogos, sueltos o en colecciones;
- j. Archivos, incluidos los fonográficos, fotográficos y cinematográficos;
- k. Objetos de mobiliario que tengan más de 100 años e instrumentos de música antiguos. (UNESCO, 1983, pp.68-69).

Artículos periodísticos no firmados

El Comercio del Cusco

- 24/1/1950 «Iniciáronse investigaciones sobre robos sacrílegos en Sangarará».
- 26/1/1950 «El templo de Santo Tomás y su ruinoso estado».
- 9/5/1950 «Lienzos de un artista cusqueño que no deben ser retirados de la Basílica».
- El Comercio del Cusco no se imprimió entre el 21 y el 24 de mayo de 1950, por el terremoto.*
- 27/5/1950 «Intensa es la demolición de viviendas que ofrecen peligro».
- 7/6/1950 «No podrán salir del Cusco objetos ni documentos anteriores a 1821».
- 11/8/1961 «Conventos serán convertidos en museos».
- 16/8/1961 «Reparan templo de San Jerónimo. El capataz Ascensión Soto no cobra».
- 29/8/1961 «Torre de templo parroquial en Calca será reconstruida en breve».
- 31/8/1961 «Por acción popular se reconstruye la torre del templo parroquial de Ccoyabamba destruida por un rayo el 25 de enero de 1949».
- 11/9/1961 «Plan de Restauraciones en Cusco».
- 14/10/1961 «Incendióse templo de Velille».
- 4/11/1961 «Crimen en Limatambo. Clemente González Álvarez cuidaba objetos de arte del templo».
- 8/11/1961 «Capilla dedicada a las almas en el cementerio de Yaurisqui fue refaccionada por acción popular».
- 11/11/1961 «Demora la restauración del templo de San Cristóbal».
- 20/11/1961 «Hay la posibilidad de que la Corporación de Reconstrucción y Fomento del Cusco/CRYF reinicie obras en templo de Jesús y María».
- 24/11/1961 «Expertos en restauración de retablos laboran en el templo parroquial de Yanaoca pagados por la CRYF».

- 28/11/1961 «Presupuesto de la CRYF y el Fondo Nacional de Desarrollo Económico para 1962 es de 68 millones 500 mil soles».
- 2/12/1961 «A falta de techo en templo parroquial de San Jerónimo las lluvias malogran valiosos retablos. Vecinos piden subvención».

El Comercio de Lima

- 16/7/1998 «Pobladores de Pomata realizan hoy un paro por robo sacrílego».
- 19/1/1999 «Ladrones se apoderan de tres lienzos de la iglesia de Jauja. Ya no hay respeto. El lienzo de la Virgen del Rosario que hace poco fue restaurado gracias al interés del arzobispado de Huancayo, también fue robado de la iglesia de Jauja».
- 30/6/1999 «A gusto del cliente. Robo de obras de arte de iglesias del centro se realiza por encargo».
- 17/8/1999 «Temas del día. Recuperan tallas de madera robadas de iglesia San Marcelo. Premiarán a los policías que velen por el patrimonio. Destacan trabajo eficiente de la Policía Nacional. Este patrimonio es peruano, es del pueblo católico dice Cipriani. Recomendaciones: Cómo preservarlos. La de nunca acabar. Hurtan diez lienzos de un templo colonial en el Cusco. Unos 66 cuadros de la Escuela Cusqueña fueron robados».
- 2/10/1999 «Nuevamente en su lugar. Exhiben cuadros recuperados en el Cusco».
- 23/11/1999 «Santa recuperación. Ladrón tenía en su poder estatua de santa Rosa».
- 25/8/2002 «Saqueando la fe. Las reliquias religiosas siguen siendo las favoritas de los delincuentes. Solo la semana pasada tres ornamentos fueron extraídos de la parroquia de Apata, Junín y se presume que mensualmente son los objetos más traficados. ¿Por qué?».
- 19/1/2003 «Especial. Patrimonio en peligro. Los recientes robos de pinturas y documentos valiosos en el convento de Ocopa han puesto sobre el tapete la falta de vigilancia de nuestro valioso patrimonio religioso en la sierra del país».

Expreso de Lima

- 18/8/1999 «Policía investiga diplomático. Robo sacrílego: reliquias fueron halladas en embajada».
- 31/7/2000 «¿Dónde están los arcángeles? Mutilan la memoria colectiva del Perú. Los robos sacrílegos no solo “barren” con obras, sino también con parte de nuestra historia».

La República de Lima

- 15/10/2004 «Demandan a Liz Taylor por cuadro de Van Gogh. Compró el cuadro en subasta. Ignoraba que había sido robado por los nazis en la II Guerra Mundial». AFP.

Denuncias de «robos sacrílegos»

- 14/2/1994 Dianderas Vizurraga, María, directora regional del INC, Junín. Comunica robo de capilla «La Merced» de Huancayo al jefe de la División de Patrimonio Fiscal. Huancayo. Oficio 026-INCDJ-ED-94.
- 20/7/2000 Castillo Falconí, Sergio, director regional del INC, Junín. Comunicación de robo de nueve lienzos coloniales en la capilla de Hualaoyo al Ministerio Público, 2000-382-0, Huancayo.
- 3/8/2004 Comisaría del Rímac. Libro de Ocurrencias en la calle por delito. Robo en el Museo del convento de los Descalzos. Copia certificada 2989.

Bibliografía

- Academia Universal de las Culturas (1999). ¿Por qué recordar? *Foro Internacional Memoria e Historia*. Unesco, 25 de marzo, 1998. La Sorbornne, 26 de marzo, 1998. Francoise Barret-Ducrocq (ed.). Barcelona: Granica.
- Adler, Jerry & Anne Underwood (2004). «Search for the Sacred», *Newsweek*. 42-45. Nueva York. 30 de agosto del 2004. www.newseekinternational.com
- Baella Tuesta, Alfonso (1961). «Malversación de los fondos para los templos». *El Comercio* [Lima]. 12 de noviembre.
- Basadre, Jorge (1975). *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*. Lima: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú.
- Bertrand, Louis (1939). *Saint Thérèse d'Avila, racontée pour elle-même*. París: De Gigord.
- Benavente Velarde, Teófilo (1995). *Pintores cusqueños de la colonia. Historia del arte cusqueño*. Con la colaboración del artista Alejandro Martínez Frisancho. Cusco: Municipalidad del Qosco.
- Bilinkoff, Jodi (1989). *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Brown, Jonathan (1994). *Kings & Connoisseurs. Collecting Art in Seventeenth-Century Europe*. Princeton: The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1996). *La platería en el Perú. Colección Enrico Poli. Dos mil años de arte e historia*. Lima: O'Higgins Central Hispano Grupo Bancario Bancosur.
- Chira, Vanesa, Gustavo Rodríguez Cuscano, Eduardo Castillo & Josué Cahua (eds.) (2004). «Nuestro patrimonio robado». *Revista Cultural Trazos* 3.9, pp. 14-15, Lima.
- Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales (2001-2002). *Proyecto de reforma de la Constitución*. Lima: Congreso de la República.

- Congreso de la República (2000). *Patrimonio cultural del Perú*. Tomos I y II. Lima: Fondo Editorial del Congreso.
- Córdova Burga, María Elena (2004). «El patrimonio cultural de la Nación. Aproximación conceptual y el nuevo marco legal», en *Seminario Gestión del Patrimonio Monumental*. Texto mecanografiado. Red Metropolitana Pro Patrimonio Monumental de Lima. Lima: Instituto Nacional de Cultura. 23 de setiembre.
- Corral, Carlos & Isabel Aldanondo (2001). *Código del Patrimonio Cultural de la Iglesia*. Presentación de Mons. Santiago García Aracil, obispo de Jaén y Presidente de la Comisión Episcopal para el Patrimonio Cultural de la Iglesia. Madrid: EDICE.
- Correa Orbegoso, José (2004). «La arquitectura contemporánea en el patrimonio edificado y paisajístico». *Arkinka*. Revista de Arquitectura. Diseño y construcción, 9. 106. 8, Lima.
- De Jesús, Santa Teresa (1951). *Su vida*. Tercera edición. Buenos Aires-México D.F.: Espasa Calpe.
- Démelas, Marie Danielle (2003). *La invención moderna. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Traducción al castellano de Edgardo Rivera Martínez. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Feliciano, Héctor (1997). *The Lost Museum. The Nazi Conspiracy to Steal the World's greatest Works of Art*. Nueva York: Basic Books.
- Figari de Ruiz, Jenny (dir.) (2000). La última víctima. *Íconos. Revista Peruana de Conservación y Arqueología*, Yachay Wasi. Instituto Superior de Conservación, Restauración y Turismo, 4, 2, pp. 58-59, Lima.
- Flores Dioses, Pilar (1999). «Coleccionistas sacrílegos. Se buscan estos cuadros». *El Comercio* [Lima]. 5 de junio.
- Flores Ochoa, Jorge A. (2004). 25 años de conservación del patrimonio. *Parlante. Revista del Cusco*, julio/agosto, 19.81, pp. 5-7, Lima.
- Gamonal, Felipe (2000). «Saqueadores de templos. Informe especial». *Ojo* [Lima]. 7 de julio.
- García Panta, Luis (1998). «Freno al saqueo. Traficantes de joyas precolombinas mataron a coleccionista en 1996. La trama quedó al descubierto dos años y medio después de la muerte de Raúl Apesteguía Bresciani». *El Comercio* [Lima]. 7 de setiembre.
- Gisbert, Teresa (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes: la imagen del otro en la cultura andina*. Lima / La Paz: Plural.
- Gutiérrez, Ramón (1978). Preservación en Cusco, una esperanza frustrada. *Documentos de Arquitectura Nacional y Americana*, 6 [Entre Ríos], pp. 84-100.

- Heras, Julián D. O.F.M. (1972). «La Pinacoteca de Ocopa». *El Serrano*, enero, pp. 9-16, Huancayo.
- Hibbert, Christopher (1998). *The House of Medici. Its Rise and Fall*. London: Folio Society.
- Huanacune Rosas, Francisco (dir.) (2004). «Los saqueadores del pasado». *GenerAcción. Para la generación del cambio*, setiembre, 3.23, pp. 17-20, Lima.
- Hume, Ivor Noel (2001). *If these Pots Could Talk. Collecting 2,000 Years of British Household Pottery*. Hannover y Londres: Chipstone Foundation. University Press of New England.
- Lavalle, José Antonio de (1973). *Platería virreinal*. Lima: Banco de Crédito.
- Lavalle, José Antonio de (1974). *Pintura virreinal*. Lima: Banco de Crédito.
- Lavalle, José Antonio de (1991). *Escultura en el Perú*. Lima: Banco de Crédito.
- Lerner Febres, Salomón (2004). *Willakuy*. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Liu, Melinda & Christopher Dickey (2004). «Unearthing the Bible». *Newsweek*. Newsweekinternational.com [Nueva York]. 30 de agosto, pp. 38-41.
- Lumbreras Salcedo, Luis Guillermo (2004a). Recuperación de bienes culturales. *Gaceta Cultural del Perú*. Boletín Institucional, febrero, 1, p. 9, Lima.
- Lumbreras Salcedo, Luis Guillermo (2004b). Acuerdo Nacional: la Tercera Política del Estado. Editorial firmado por LGLS. *Gaceta Cultural del Perú*. Boletín Institucional, setiembre, 7, p. 2. Lima.
- Lumbreras Salcedo, Luis Guillermo (2004c). Bajo el peso de la ley. *Gaceta Cultural del Perú*. Boletín Institucional, setiembre, 7, pp. 4-5, Lima.
- Madre de Dios, Efrén de la & Otger Steggink (1977). *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mavila Marquina, Óscar (1991). Crisis, política y ficción en el Perú. Crisis del Perú y su superación bajo la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia. *Revista Teológica Limense*, vol. XXV, 1, pp. 106-109, Lima.
- Marchisano, Francesco, Mons. & D. Carlo Chenis, S.D.B. (2001). Los archivos eclesíásticos, austeros sagrarios de la memoria. Carta circular de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia a todos los presidentes de las Conferencias Episcopales». Ciudad del Vaticano, 2 de febrero de 1997, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*. Academia Peruana de Historia Eclesiástica, 7, pp. 255-274. Cusco.

- Marchisano, Francesco, Mons. & D. Carlo Chenis, S.D.B. (2002a). Carta Circular. La función pastoral de los museos eclesiásticos. *L'Osservatore Romano*, 5, Ciudad del Vaticano.
- Marchisano, Francesco, Mons & D. Carlo Chenis, S.D.B. (2000b). Carta Circular. Necesidad y Urgencia del Inventario y Catalogación de los Bienes Culturales de la Iglesia, *L'Osservatore Romano*, 16 pp. 7-14, Ciudad del Vaticano.
- Mayo Filio, Raúl (2000). «Ladrones diezman colecciones religiosas. Los templos del valle del Mantaro conservaban bajo sus techos un patrimonio artístico colonial que ha sido presa de los ladrones. Una Comisión de Conservación trata de salvar lo poco que queda pero sin éxito por falta de apoyo. El convento de Ocopa es el último bastión». *El Comercio* [Lima]. 15 de agosto.
- Medina, Oswaldo (1991). Los cambios del Perú en las décadas recientes y la reproducción de modos de vida, Crisis del Perú y su superación bajo la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia. *Revista Teológica Limense*, Vol XXV, 1, pp. 98-100, Lima.
- Medwick, Cathleen (2003). *Teresa de Jesús. Una mujer extraordinaria*. Traducción de Marcelo Covián Fasce de la edición original en inglés de Alfred A. Knopf, Nueva York. México.
- Mesa, José de & Teresa Gisbert (1982). *Historia de la pintura cusqueña*. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.
- Mould de Pease, Mariana (2000). Una bibliografía sucinta sobre el patrimonio cultural del Perú. Más algunos comentarios para conversar, decidir y hacer posible su conservación y uso social en el Perú. En *Patrimonio cultural del Perú*. Tomo II. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, pp. 635 -844.
- Mould de Pease, Mariana (2002). *Apuntes interculturales. Conservación y uso de los bienes culturales de la Iglesia Católica en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Mould de Pease, Mariana (2003). La mujer y los valores: enseñanzas vaticanas, la conservación y uso de los bienes culturales del pueblo de Dios en los Andes. *Uku Pacha. Revista de Investigaciones Históricas*, 3, 5, pp. 145-154, Lima.
- Mould de Pease, Mariana (2004a). «De la eventual Colección Franklin Pease G.Y. para la historia andina del Perú». Ponencia presentada en la mesa redonda sobre Papeles viejos y memoria colectiva: *¿Por qué querer defender el patrimonio documental del Perú?*. Organizada por el Archivo Arzobispal de Lima y el Archivo General de la Nación. *Boletín del Instituto Riva- Agüero*, Lima 19 de julio.
- Mould de Pease, Mariana (2004b). «Del olvido del mañana de don Jorge Basadre a la defensa del patrimonio cultural de la nación». *Uku Pacha. Revista de Investigaciones Históricas*, 4, 7 y 8, pp. 191-217, Lima.

- Mould de Pease, Mariana (2004c). Del turismo políticamente correcto. *Bienvenida. Turismo cultural del Perú*, XII, 46, pp. 98-100, Lima. www.bienvenidaperu.com
- Nicholas, Lynn H. (1995 [1944]). *The Rape of Europa. The Fate of Europe's treasures in the Third Reich and the Second World War*. Nueva York. Vintage Books.
- Ochoa, Roberto Berreteaga (2000). «Seis lienzos hallados en casa de diplomático peruano fueron robados en iglesias de Perú y Bolivia. Escándalo en Bolivia por denuncias contra el agregado cultural del Perú». *La República* [Lima]. 26 de octubre.
- Ochoa, Roberto Berreteaga (2004a). «Lienzos coloniales robados en el valle de Mantaro son ofertados en EEUU». *La República* [Lima]. 24 de junio.
- Ochoa, Roberto Berreteaga (2004b). «Finas piezas de la cultura Moche son traficadas en varias ciudades europeas». *La República* [Lima]. 27 de junio.
- Ochoa, Roberto Berreteaga (2004c). «¿Quién mató a don Juan Choqueguanca?» Domingo, *La República* [Lima]. 18 de julio.
- Palomino, Jesús (2004). «Por celular dirigieron asalto en museo de Los Descalzos». *Ojo* [Lima]. 6 de agosto.
- Paredes, Jorge (2004). «Robo en el arte. Salidos del cuadro». El Dominical, *El Comercio* [Lima] 5 de setiembre.
- Pease G.Y., Franklin (1980). El arte y los mitos andinos: a propósito de un libro de Teresa Gisbert. *Histórica*, IV, 2, pp. 237-242, Lima.
- Pease G.Y., Franklin (1991^a). Una imagen histórica de la crisis. Crisis del Perú y su superación bajo la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia. *Revista Teológica Limense*, vol. XXV, pp. 87-89, Lima.
- Pease G.Y., Franklin (1991b). Encuentro: Comentario al documento de consulta del CELAM. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de consulta del CELAM. *Revista Teológica Limense*, XXV, 3, pp. 408-411, Lima.
- Pease G.Y., Franklin (1992a). «La evangelización de Huamanga vista por un cronista andino». *Simposio sobre la Evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Ayacucho, pp. 43-50.
- Pease G.Y., Franklin (1992b). *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.
- Pease G.Y., Franklin (1993). *Perú. Hombre e historia III. La República*. Lima: Ediciones Edubanco-Fundación del Banco Continental para la Educación y la Cultura.
- Pease G.Y., Franklin (1995). *Breve historia contemporánea del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Pease G.Y., Franklin (1999). *Prólogo* a Gisbert 1999.
- Reid, Donald Malcom (2002). *Whose pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Rodríguez V, Rosario (2000). «Caen sacrílegos que robaron lienzos, cuadros y pinturas». *Correo* [Huancayo]. 11 de setiembre.
- Ruiz de Pardo, Carmen (2004). *Joya del arte colonial cusqueño. Catálogo iconográfico de la iglesia de Huanoquite*. Lima: Archivo Regional del Cusco. Municipalidad Distrital de Huanoquite.
- Saíz Díez, Félix O.F.M. (2002). *El Museo del Convento de los Descalzos*. Lima: Colección Franciscanos en el Perú.
- Stanfield-Mazzi, Maya (2004). La Virgen de Pomata en su iglesia y en el virreinato. *Revista del Archivo Regional del Cusco*, enero, 16, pp. 2953, Cusco.
- Treue, Wilhem (1957-1960). *Art Plunder. The Fate of Works of Art in War and Unrest*. Traducción del alemán al inglés por Basil Creighton. Nueva York: The John Day Company.
- Unesco (1986). *Convenciones y recomendaciones de UNESCO sobre la protección del patrimonio cultural*. Lima: Proyecto Regional de Patrimonio Cultural y Desarrollo, UNESCO.

IDENTIDAD CULTURAL DE AREQUIPA¹

Eusebio Quiroz Paz Soldán

I. Introducción

En forma previa al análisis científico que se pueda realizar, podemos constatar que Arequipa representa una forma singular de lo peruano. Los arequipeños tenemos una aguda conciencia sobre la presencia definida de nuestra ciudad en la historia del Perú. En 1929 sostuvo Basadre que: «Es Arequipa la ciudad más representativa y pintoresca de la República» (Basadre, 1980, p. 200) creo que tal afirmación es el reconocimiento de la conciencia de sí que tiene el pueblo arequipeño y que se puede encontrar durante el siglo XIX como un factor muy significativo en la evolución histórica del Perú.

La presencia de Arequipa en la historia peruana no se sustenta únicamente en la vigorosa tradición y en su «gesta heroica» o su «conciencia cívica», sino en una identidad cultural mestiza. La tesis principal de este trabajo propone esa explicación. Tal identidad le confiere rasgos de originalidad distinguibles que configuran, además, una imagen histórica determinada. Tenemos así elementos de identificación, de cohesión regional y de pertenencia, que constituyen un factor dinámico en la ruta histórica de Arequipa.

La tesis de esta ponencia está lejos de ser la afirmación de verdades aceptadas como tradicionales, o localismo exagerado, ni la del reconocimiento de ciertas expresiones verbales que la fuerza de la costumbre ha arraigado y que nadie discute hoy, de las que tampoco se tiene el necesario conocimiento de causa. Tomamos como elemento referencial el hecho de que se reconoce a «lo arequipeño» como diferente, característico, dentro del conjunto de la cultura peruana. En términos genéricos no existe referente más identificativo que el de llamar «characatos» a los arequipeños.

¹ Ponencia presentada en el coloquio *La identidad nacional: el Perú en sus provincias*, organizado por el Instituto Riva-Agüero, en Lima entre el 19 y 21 de noviembre de 1997.

Haremos un esfuerzo por superar la reiteración y los lugares comunes, lo anecdótico y lo meramente subjetivo y emocional, para fundamentar nuestra tesis en una teoría científica y en un corpus de ideas reducibles a planteamientos formales y proposiciones lógicas. Esto explica el tema de esta ponencia, en la que sin mayores pretensiones contribuiremos a dar forma y sentido a una explicación histórica y cultural, científica por lo tanto, de la identidad cultural de Arequipa, cuya coherencia se apoya en estos conceptos fundamentales:

Primero: Afirmamos que Arequipa es una comunidad con fisonomía y personalidad singulares dentro del Perú. Tiene como base un regionalismo histórico.

Segundo: Sostenemos que tal singularidad ha creado una conciencia de sí misma que se desenvuelve como un elemento de identificación integrado por factores diferenciables en un análisis cultural y que está conformada por la arquitectura, la música, el habla popular, etcétera.

Tercero: Planteamos que la fisonomía cultural de Arequipa, y por lo tanto el sustento de su identidad cultural, es mestizo, lo que es una conclusión esencial en este trabajo. Sobre esta base podemos desarrollar los lineamientos básicos de lo que sería una teoría de Arequipa, vale decir una explicación orgánica, un conjunto coherente y sistemático de argumentos y razonamientos, una síntesis de los conocimientos que se han obtenido en el estudio de determinado orden de hechos y que se utilizan para explicarlo. Lo que conocemos sobre Arequipa en tanto que propuesta de comprensión de su identidad cultural es lo que configura esta teoría.

Las fuentes que hemos utilizado merecen una aclaración fundamental. Por una parte, las referencias que provienen de una línea de reflexión que llamaremos «arequipeñista» y que tiene sus raíces en la historia misma de la ciudad y sus más logradas expresiones en los siglos XIX y XX. No se bosqueja en tal producción la explicación que buscamos; se enaltece a Arequipa, se describe profusamente sus paisajes, sus costumbres, su tradición, su vida familiar y su vida social. Por ello la hemos llamado «arequipeñista», pero no debemos desdeñarla por eso, ya que conforma una de las vertientes de cualquier referencia que se haga sobre Arequipa en la historia del Perú (Rivera Martínez, 1996).

De otra parte, conocemos referencias específicas, de carácter historiográfico, y por ende científico, acerca de Arequipa. Entran allí diversos estudios de Francisco Mostajo, Víctor Andrés Belaunde, Jorge Basadre y las investigaciones de Sarah Chambers, Keith Davies, Kendall Brown, Frederick Wibel, John Fisher y Mary Gallagher.

II. La fisonomía singular de Arequipa

Está dada por un conjunto de elementos culturales, espirituales, materiales, tradicionales, sociales e históricos. En una historia cultural podríamos afirmar esta singularidad a partir del señalamiento de los factores que integran la cultura objetiva o material y la subjetiva o espiritual.

Esta fisonomía singular de Arequipa a la que aludimos conforma, por una parte, una imagen histórica de la ciudad dentro de la historia del Perú: una presencia reconocible que está dada por la influencia social de Arequipa en la actividad política del Estado peruano. A partir de 1834 se inicia desde Arequipa un ciclo revolucionario que se prolonga en términos históricos hasta 1955. Tal ciclo ha hecho de esta ciudad un símbolo histórico, un signo republicano, democrático, el de un pueblo que lucha por la defensa de la ley, las libertades públicas y el respeto a la Constitución, y en la que las instituciones y sus dirigentes forman un conjunto armónico donde los conflictos sociales no enervan la admirable unidad ante la sociedad de defender grandes ideales republicanos y democráticos.

Estudiosos de la historia peruana han discernido para Arequipa el título de «caudillo colectivo» o ciudad-caudillo. Su pueblo, sus artesanos, se lanzan osadamente al combate, dice Basadre, preguntando ¿por quién combatimos?

Arequipa es «la ciudad representativa de la república», coinciden en denominarla así Bustamante y Rivero y Basadre. Tal representatividad deviene de su señera presencia en la historia peruana y, agregaremos nosotros, del carácter democrático de su sociedad, a la que Sarah Chambers ha denominado «sociedad de honor» a la que todos los grupos sociales sin distingo tratan de considerar como propia, haciéndose parte constitutiva de la misma (Chambers, 1997).

Podemos ahora agregar a la primera característica anotada otra no menos importante: la nombradía histórica de Arequipa desde la época de su fundación. En las crónicas de Cieza de León, Lizárraga, Calancha, Garcilaso de la Vega, y, aun sin conocerla directamente, don Miguel de Cervantes dijo de ella en *La Galatea* que era la ciudad «de la eterna primavera». La impresión sobre el clima y el paisaje de Arequipa se recoge reiteradamente en el testimonio de viajeros e historiadores. No en vano Ventura Travada y Córdova tituló a su obra: *Suelo de Arequipa, convertido en Cielo* (Travada y Córdova, 1993). En el estudio crítico sobre las fuentes de la historia colonial de Arequipa, del que es autor Víctor Sánchez Moreno, puede seguirse un significativo derrotero de referencias acerca de Arequipa y de su historia tanto en cronistas como en historiadores (Sánchez Moreno, 1987).

En esta imagen histórica de Arequipa, no podemos dejar de mencionar, como elemento que conforma su singularidad, el regionalismo que es tan característico de los arequipeños y que sin duda es un factor que gravita con gran fuerza dentro de la ciudad, ya que la promueve y la impulsa, creando a su alrededor no solo simpatía y apoyo sino suscitando agresividad y comentarios negativos.

No se alude aquí a lo que comúnmente se entiende por regionalismo, en su sentido localista o de defensa superficial de una «superioridad» de lo arequipeño sobre otras ciudades o pueblos del Perú. Al regionalismo que nos referimos es al de tipo histórico, que nos diferenció realmente de otros pueblos del Perú; diferencia que podemos evaluar objetivamente pues ha sido un elemento en el desarrollo histórico

de Arequipa. Friedrich Wibel ha utilizado el concepto histórico de comunidad regional para explicarnos el desarrollo de Arequipa, aislada en el sur y separada de Lima dentro del imperio colonial español. El aislamiento geográfico y la localización de Arequipa hicieron de ella una comunidad social cerrada en la que adquirió un peso determinante su economía y su producción destinadas al comercio de exportación y al autoabastecimiento. No fue Arequipa zona de grandes plantaciones agrícolas, como lo es el norte del Perú, no es región minera de alta producción, como es la sierra central o la zona de Potosí; es un oasis, un «alto oasis» como la ha denominado acertadamente el historiador inglés Arnold Toynbee (Toynbee, 1963, p. 54).

Planteó el historiador que «la capacidad económica de Arequipa está rígidamente confinada por los límites materiales que la topografía impone a la irrigación». Aludió, con precisión, al fenómeno del aislamiento geográfico que mencionaron también Bustamante y Rivero, Belaunde y Mostajo y que encierra los elementos de explicación del destino agrario, de vocación por el derecho, y de signo campesino que tuvo la ciudad hasta bien entrado el siglo XX. Cuando se dice: «Characato» el arequipeño alude a esta fisonomía campesina de Arequipa (Quiroz, 1996, p. 10). Raúl Porras lo expresó en 1928. J. Fisher, en su estudio acerca de la identidad regional, *Imperio, virreinato y provincias entre 1776 y 1824*, sustenta el desarrollo de contradicciones entre el nacionalismo, con base en Lima al producirse la Independencia del Perú y un «modelo alternativo», como lo denomina, basado en la identidad regional del sur del Perú.

El conflicto entre el centralismo limeño, propio de la etapa colonial y el regionalismo del sur del Perú, especialmente el de Arequipa, no quedó resuelto con la Independencia, que reforzó el centralismo de origen hispano; por el contrario, profundizó más aún ese enfrentamiento, llevándolo a su punto más alto entre 1836 y 1838 cuando se estableció la Confederación Perú-Boliviana, con la adhesión entusiasta de Arequipa y de líderes políticos arequipeños.

No está demás recordar que otro elemento de la tradición popular, aquello de: «República Independiente de Arequipa», lejos de poner de manifiesto solamente la exaltación y el regionalismo localista, expresa también una verdad histórica, cuyo testimonio recogimos en la *Historia general de Arequipa*. En una carta dirigida por el mariscal Santa Cruz al general Antonio Gutiérrez de la Fuente en 1826, expresa el primero: «Dicen todos que en toda clase de reuniones y muy señaladamente en la que ha habido en la casa de Usted, se ha repetido y se ha celebrado la independencia de Arequipa y su separación de la unidad nacional» (Santa Cruz, 1976, p. 221).

El regionalismo de esta comunidad del sur del Perú tiene que ver también con el abierto apoyo que brindó a la idea de confederar el sur con lo que fuera el Alto Perú.

En los años iniciales de la Independencia, en 1825, cuando Arequipa la juraba y Bolivia se declaraba estado soberano, propicióse la separación de Arequipa y del sur para federarla con Bolivia (Herrera, 1961).

El periódico arequipeño *El Yanacocha*, dirigido por el dean Juan Gualberto Valdivia, impulsaba tal perspectiva entre 1835 y 1837, la que también se refleja en sus memorias tituladas *Las revoluciones de Arequipa*. El regionalismo derivó en franco separatismo en el que Arequipa debió ocupar un lugar privilegiado en el nuevo proyecto político (Valdivia, 1996).

Arequipa es una comunidad regional que tiene un factor de cohesión interna, según la tesis que planteamos.

III. La identidad cultural mestiza de Arequipa

Entendemos por identidad cultural «el conjunto de rasgos y características diferenciables y distintivos o inconfundibles de cada país y de cada región dentro de él, que permiten establecer separaciones, de forma y de naturaleza, entre ellas». Tal identidad, lejos de ser solamente un concepto analítico, es una realidad dinámica que suele encarnarse en una comunidad social, que la hace suya, y en la cual se identifica y por tanto se diferencia de otra u otras. Lo que agregaremos, como concepto importante, es que resulta necesario adquirir conciencia histórica de la existencia de tal identidad, de tal manera que esta actúe como factor dinámico de cohesión social.

Cuando la identidad existe y se ha difundido y profundizado, es el pueblo anónimo el que le concede valor y la desarrolla, haciéndola suya, modificándola y enriqueciéndola continuamente con cambios y creaciones, lo que es resultado de un proceso de aculturación.

Por su parte el padre Manuel Marzal afirma que identidad cultural es: «el contenido psico-social de un grupo humano, formado por un conjunto compartido de hábitos, actitudes, valores, etcétera, por el cual las personas que integran el grupo se sienten a gusto entre ellos y se consideran parte de los demás y diferentes de los “otros”. Tal identidad puede darse a diferentes niveles a modo de círculos cada vez más amplios: identidad local, étnica, regional, nacional, continental, etcétera» (Marzal, 1989, p. 171).

George Foster, por otra parte, propone la tesis de que la cultura hispanoamericana es producto de la aculturación. Afirma que la historia no presenta otra época en que haya habido grados tan importantes de contacto cultural entre pueblos con tradiciones completamente distintas. Ello puso en movimiento, agrega, los procesos históricos que después produjeron civilizaciones mestizas contemporáneas en Hispanoamérica.

La mayor parte de la cultura hispanoamericana, fuera rural o urbana, continúa Foster, de pequeñas comunidades o de amplitud nacional, constituía una entidad nueva y diferenciada con dos raíces predominantes, la una incrustada en la cultura indígena americana y la otra en la cultura ibérica en gran medida del periodo colonial (Foster, 1962, p. 18).

El contacto continuo y prolongado entre pueblos de tradiciones y ethos diferentes, ofrece una clave para explicar la formación de las nuevas culturas surgidas

en América Hispana. Entiéndase por «aculturación», el estudio de la transmisión cultural en proceso que abarca aquellos cambios que se producen en una cultura por la influencia de la otra, lo que da como resultado una incrementada semejanza entre las dos (Silva Santisteban, 1977, p. 179).

El aparato conceptual teórico puede ampliarse citando a Wachtel, Radcliffe, Hergkovits y Linton. Coinciden en señalar que el contacto directo y continuo entre grupos de individuos de culturas diferentes provoca cambios y da nuevos fenómenos.

¿Por qué sostenemos la tesis de que la identidad cultural de Arequipa es mestiza?

En primer lugar, porque es obvio que es resultado de un proceso de aculturación en el que se produjo el contacto entre elementos culturales de dos y más culturas donadoras y receptoras, cuyos resultados podemos apreciar objetivamente.

Este proceso no se dio únicamente en Arequipa, se produjo en todo el territorio andino y en todos los pueblos de América; sin embargo, en esta comunidad regional sus resultados son fácilmente perceptibles y sobre todo han penetrado profundamente en el tejido social de la ciudad, actuando de tal modo como factores o elementos de identificación. Por ello son tan importantes no solo para ofrecernos posibilidad de análisis teórico, sino como impulso específico para el desarrollo y el futuro de nuestra ciudad y de nuestra región.

Estamos de acuerdo con el arquitecto José de Mesa cuando afirma que la arquitectura arequipeña tiene un estilo mestizo (Mesa, 1966). Tal aseveración confirma o reitera opiniones de Emilio Harth-Terré, Ramón Gutiérrez, Leopoldo Castedo, H. Wethey, Héctor Velarde. Arequipa es considerada como el centro donde se produjo la fusión entre lo hispánico y lo indígena en una arquitectura construida con sillar de origen volcánico, con estructuras de origen europeo y una profusa ornamentación, original, mestiza en su esencia.

Esa es la clave de explicación de lo mestizo en esta bella arquitectura. En las fachadas y portadas de los templos y de las viejas casonas arequipeñas los artesanos indios y los constructores o «alarifes» españoles y mestizos, han dejado la huella de ese contacto que ha dado un resultado maravilloso. No está demás repetir que es único y que se proyectó por las riberas del lago Titicaca en el Collao y por las provincias altas de Arequipa, especialmente en la zona del río Colca, en cuyos pintorescos pueblos encontramos la maciza y rotunda respuesta de este arte, donde la presencia mestiza es inocultable (San Cristóbal, 1977). Una nueva propuesta de análisis histórico de esta monumentalística reitera nuestra afirmación.

El yaraví, que es una expresión musical andina, se hace mestizo en Arequipa, afirma el musicólogo peruano Armando Sánchez Málaga: «Arequipa es la cuna del mestizaje musical peruano y su partida de nacimiento es el yaraví, en el que se condensan los rasgos fisonómicos y psicológicos de las melodías indias y españolas. La médula es india y el ropaje es español». La escala de sonidos del yaraví, agrega

este autor, resulta así mestiza a pesar que tiene un aire de serenata con guitarra, con temática y motivos y aun con expresiones indígenas. El autor que sintetizó el yaraví, es el poeta soldado Mariano Melgar. En 1971, el yaraví era reconocido como una melodía propia, original de Arequipa. Sobre un fondo andino, resulta ser, el yaraví arequipeño, una forma musical característicamente mestiza. Los testimonios históricos de los siglos XVIII y XIX son suficientes para admitirlo así (Carrión, 1983).

La tradición y el folklore tienen mucho de mestizo y original en Arequipa. La religiosidad popular ha revestido las efigies de los santos católicos con ropaje campesino, como a la Virgen de Chapi (Quiroz & Málaga, 1985) y en la festividad del Paso, San Francisco y Santo Domingo se «visitan» como dos «compadres» campesinos y se «convidan» con vino y chicha, como en una reunión familiar o amical arequipeña.

Las costumbres a la picantería, donde encontramos los potajes campesinos y sencillos de la cocina indígena al lado de la «mejor chicha del Perú», como la ha llamado Jorge Basadre. Hay costumbres propias de la picantería donde el rocoto hace las delicias de los comensales, cada día de la semana un plato característico es presentado bajo la hábil dirección de una «hacedora» a la cual todos llaman cariñosamente «comadre».

Este es un conjunto de costumbres socialmente aceptadas, reconocibles como mestizas en su esencia, en el sentido que lo plantea del Busto (1993, p. 25).

La picantería arequipeña ha merecido importantes estudios sociológicos. En su ambiente se dan cita todas las clases sociales y en su mesa, amplia y popular, dialogan abogados, albañiles, escribanos y profesores; allí, entre costumbres aceptadas por todos, se intercambia «bocaditos», se bebe chicha y anisado, y finalmente, se escucha yaraví cuando las sombras de la tarde apagan las voces y las risas de quienes concurren habitualmente a la chichería en busca del «jayari», del «americano» o de los «dobles». Restaurante o simple «ramada», es la picantería un espacio donde se dialoga y se comparte mestizaje.

En medio de todas estas manifestaciones culturales mestizas, que todos los arequipeños reconocemos como propias, surge el habla popular arequipeña, de la que disponemos de registros históricos: en la *Noticia de Arequipa* de Antonio Pereyra y Ruiz se encuentra un diccionario. Ha sido estudiada desde el ángulo lingüístico por Enrique Carrión Ordóñez y en el *Diario* del sacerdote José María Blanco, quien estando en Arequipa en 1835 recogió voces, palabras y vocablos cuyo significado era solo reconocible en la ciudad, tal como sucede con nosotros cuando decimos: «ñato» o «ccoro» a un joven o a un niño, utilizamos palabras como «caucho» para identificar un zapato rústico y duro, o cuando llamamos «chuto» a un indio.

Las peculiaridades del lenguaje arequipeño han sido estudiadas también por Francisco Mostajo, quien las ha clasificado tipológicamente en quechuismos y

aimarismos, que son indigenismos; cholismos que son voces corrompidas del español; chacarismos y vulgarismos. Al margen de esta propuesta de análisis lexicográfico, podemos sonreír cuando escuchamos voces como «caclar», «caroso», o «chuso».

Resulta importante señalar que esta habla popular y mestiza, característicamente arequipeña, por el significado original que se da a muchos vocablos aparte del que tienen en la lengua de la que proceden, es aceptada como manera de hablar común y aun culta. José Luis Bustamante y Rivero, ilustre jurista arequipeño, es autor de este romance: «Lecherita/ lecherita/ que te vais pa la ciudad/ si el ccala te piropea/ lecherita, no le oigáis». Resume bien este verso la forma como se utiliza el habla popular como referente en una poesía de típico sabor arequipeño.

Gran parte de la identidad cultural mestiza tiene que ver con las características campesinas que tuvo la ciudad hasta el siglo XX. Rodeada por una pintoresca campiña que la circunda y la limita, vinculada con los valles aledaños donde eran propietarios, los integrantes de la que podemos llamar «alta clase arequipeña» descubrimos que Arequipa se ha convertido, como acertadamente la llamó Mostajo, en un «crisol de mestizaje» donde se han realizado exitosamente nuevos productos en el contacto entre culturas de diferente procedencia.

En todo caso, el resultado de dicho contacto es una cultura mestiza con la que nos sentimos identificados y que tiene sus propios símbolos, cuando se baila el «carnaval» cuando espectamos la «quema de Judas» o cuando escuchamos una «pampeña» o yaraví.

Hemos recorrido los elementos materiales y espirituales de la identidad cultural de Arequipa tratando de fundamentar, con apreciación empírica, las afirmaciones de los conceptos teóricos que planteamos para analizarla.

IV. Una teoría que nos explique Arequipa

Hemos planteado y demostrado la existencia de una identidad cultural mestiza, característica singular de Arequipa. Más allá de constatar una tesis que enunciamos al proponer este trabajo, reunimos algunos elementos que conforman una teoría que nos explique la esencia de Arequipa y el porqué de su presencia esencial en la historia del Perú.

El examen de las bases de esta teoría nos lleva en primer término a comprobar que en los libros escritos por arequipeños sobre Arequipa aparece siempre una descripción y una exaltación elogiosa, romántica y emotiva de la ciudad añorada o presente.

En otros autores como Víctor Andrés Belaunde, José Luis Bustamante y Rivero, Jorge Basadre, Francisco Mostajo, Sarah Chambers y Frederick Wibel, descubrimos un esfuerzo por plantear una explicación que supere la admiración que suscita el arequipeñismo y sus múltiples expresiones.

En estos autores es común encontrar ensayos y reflexiones sobre la naturaleza de la sociedad arequipeña, acerca de su gesta cívica, su espíritu revolucionario, su sentido agrario, su respeto por la ley y su regionalismo.

En cierto modo, tal teoría explica el significado profundamente democrático de la sociedad arequipeña y su ciclo revolucionario, que desde 1834 está presente en la vida política del Perú y que tiene una sólida tradición.

La acción, el pensamiento y las obras de Mariano Melgar, Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, Mariano José de Arce y Francisco Javier de Luna Pizarro muestran una presencia ideológica y política específica en la vida del Perú republicano. No se equivoca Basadre al considerarla como un factor del desarrollo político peruano.

Afirmamos que la identidad cultural mestiza de Arequipa es solamente una de las claves que explica su singularidad dentro de la sociedad peruana. Pero el «alma histórica de Arequipa», ha dicho Jorge Basadre, no es fácil de analizar. Circunstancias telúricas y psicológicas mencionadas por Mostajo, entre ellas el aislamiento geográfico, su vocación por el derecho y su sentido agrario, tienen relación con ella; se menciona además que factores como el orgullo por un caudillo, el sagrado honor de la ciudad o el ideal religioso han desempeñado un rol importante en la conducta colectiva del pueblo arequipeño (Basadre, 1980).

Sarah Chambers ha hecho un aporte fundamental cuando afirma la existencia de una «plebe pluriétnica» en Arequipa y que la población indígena del Cercado, y en especial de la ciudad, entre 1780 y 1854 era «aculturada» y concluye que el proceso de aculturación y disminución de la identidad étnica se aceleró en el siglo XIX. Hubo, dice esta historiadora, una estabilidad social en Arequipa; existió una «sociedad de honor» en la cual casi participaron todos. Aun el más humilde zapatero o chichera colocaban «don o doña» antes de su nombre. Todos en la ciudad de Arequipa somos vecinos honrados y hombres de bien. Se produjo una «ideología igualitaria», concluye, porque de hecho las diferencias de riqueza no eran tan extremas como en Lima.

Influyeron también el regionalismo y la falta de marcadas divisiones étnicas; ello incluye, según nuestra opinión, al mestizaje racial que juntamente con el cultural —que hemos propuesto como base conceptual en este artículo—, nos permite desarrollar una explicación de esta sociedad compleja y de esta ciudad tan peruana que es Arequipa.

V. Conclusiones

A partir de un conjunto de conceptos teóricos y de observaciones fácticas sobre hechos culturales hemos planteado y desarrollado en esta ponencia una tesis: Arequipa tiene una identidad cultural mestiza.

Ella le confiere rasgos culturales originales que sirven como factores de identificación y cohesión regionales con los que se tiene una imagen histórica de Arequipa, que conjuntamente con la identidad, hacen que «lo arequipeño» se convierta en un aporte singular a la identidad nacional peruana. No pretendemos analizarla para aislar sino esencialmente para mostrar su naturaleza.

En ese hecho no solo encontramos una explicación de fenómenos culturales producidos por aculturación —resultado del contacto cultural—, sino que hay una importante proyección al presente y, sobre todo, al futuro: Arequipa nos ofrece en su identidad cultural no solamente un espacio de análisis histórico y cultural sino un proyecto que podría ser asumido en el futuro por todo el Perú, que confirmaría, de ese modo, una vocación mestiza significativa.

El estudio del pasado en busca de explicación y comprensión de fenómenos históricos y el diseño del porvenir en busca de un proyecto que nos permita realizar nuestro destino colectivo, como lo plantea Basadre, tienen así una función dinámica fundamental cuando nos preocupamos por lo que será el Perú en el nuevo milenio. No es este un trabajo de futurología sino un análisis de hechos específicos que nos muestran una perspectiva, solo una entre muchas, de cómo se ha forjado una identidad cultural mestiza en una parte de la realidad peruana: Arequipa; y que la vigencia de ella resulta reconocible en el pasado y en el presente, permitiéndonos sentar las bases de una teoría sobre Arequipa.

En esa teoría encontramos elementos históricos, sociales, culturales y raciales, además de geográficos y económicos. El regionalismo arequipeño es mucho más que la expresión de altivez por un terruño, es un hecho que tiene un contenido histórico y geográfico, un aislamiento que favoreció el desarrollo de una comunidad regional, como lo sostiene F. Wibel en su tesis (1975).

Arequipa tiene pues rasgos singulares desde diferentes perspectivas, siendo los más importantes los de su identidad cultural mestiza.

Así, tanto la singularidad, el regionalismo y la identidad, han creado en Arequipa una conciencia de sí misma que difundimos a través de una imagen histórica fácilmente distinguible, con la que participamos en el gran crisol cultural que es el Perú.

Las investigaciones de historiadores, antropólogos y sociólogos facilitan hoy una aproximación orgánica al conocimiento y análisis de problemas y fenómenos que antes solamente llamaban la atención como situaciones anecdóticas. Realizamos un esfuerzo multidisciplinario para examinar científicamente hechos, encontrar explicaciones plausibles y fundamentar tesis que faciliten el acceso al conocimiento de los mismos con nuevas perspectivas.

En esa línea de reflexión pretendemos que se ubique nuestro trabajo, ya que encontramos un signo promisorio en la identidad cultural mestiza de Arequipa. Lejos de lamentarnos porque esté surgiendo un «nuevo rostro urbano de Arequipa»

(Taypicahuana, 1997), creemos que en él hay una expectativa: la de aceptar la identidad que nos ofrece como un factor para construir una identidad nacional que todos anhelamos en el Perú.

Bibliografía

- Basadre G., Jorge (1980). *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. 3ª edición. Lima: Mosca Azul.
- Belaunde, Víctor Andrés (1967). Arequipa de mi infancia. En *Memorias. Tomo I, Trayectoria y destino*. Lima: Ediventas.
- Bustamante y Rivero, José Luis (1972). *Una visión del Perú. Elogio de Arequipa*. Lima: Ediciones PLV.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1993). *El mestizaje en el Perú*. Piura: Ediciones de la Universidad de Piura.
- Carrión Ordóñez, Enrique (1983). *La lengua en un texto de la Ilustración*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Chambers, Sarah Clarke (1997). Los matices de la Ciudad Blanca: la cultura y la sociedad urbana de Arequipa, Perú 1780-1854. *Revista de Ciencias Sociales* 3 Facultad de Ciencias Histórico Sociales, Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa.
- Fisher, John (1990). *Imperio, virreinato y provincias entre 1776 y 1824* (Texto s.r.p.).
- Foster, George M. (1962). *Cultura y Conquista*. México D. F.: Ediciones de la Universidad Veracruzana.
- Gallagher, Mary A. Y. (1978). «Imperial Reform and the Struggle for Regional Self Determination: Bishops, Intendants and Creole Elites in Arequipa, Perú 1784-1816». Tesis Ph.d. New York: City University of New York.
- Herrera Alarcón, Dante (1961). *Rebeliones que intentaron desmembrar el sur del Perú*. Lima.
- Linton, Ralph (1965). *Cultura y personalidad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marzal, Manuel (1989). Identidad cultural e identidad nacional. En Norberto Strotmann (ed.). *Estado y sociedad en el Perú*. Documentos de la Semana Social del Perú. Lima: CINTE.
- Mesa, José de & Teresa Gilbert (1966). *Contribuciones al estudio de la arquitectura andina*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- Mostajo, Francisco (1940). Algunas peculiaridades del lenguaje arequipeño. En Emilio López de Romaña (ed.), *Arequipa en el IV Centenario de su fundación española 1540-1940*. Lima.

- Mostajo, Francisco (1953). Discurso de Orden en la Apertura del Año Universitario en la U.N.S.A. *Revista Universitaria de la Universidad Nacional de San Agustín*, año XXV, N° 38, 2do Semestre, Arequipa.
- Porras Barrenechea, Raúl (1928). «Arequipa». *Variedades* [Lima]. 5 de mayo, año XXIV, N° 1053.
- Quiroz Paz Soldán, Eusebio (1990). *Arequipa, pasado y presente*. Arequipa: Editorial Mutual Arequipa.
- Quiroz Paz Soldán, Eusebio (1996). «Los arequipeños somos characatos». *El Comercio* [Lima] 15 de agosto de 1996. Suplemento por el 456 Aniversario de Arequipa.
- Quiroz Paz Soldán, Eusebio & Alejandro Málaga M. (1985). *Historia del Santuario de la Virgen de Chapi*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- Quiroz Paz Soldán, Eusebio y otros (1990). *Historia general de Arequipa*. Lima: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente.
- Rivera Martínez, Edgardo (1996). *Imagen y leyenda de Arequipa*. Lima: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente.
- Sánchez Málaga, Armando (1994). La música en el Perú. En Marco Curatola y Fernando Silva Santisteban (eds.), *Historia y cultura en el Perú*. Lima: Universidad de Lima / Museo de la Nación.
- Sánchez Moreno B., Víctor (1987). *Arequipa colonial y las fuentes de su historia*. Lima.
- San Cristóbal S., Antonio (1997). *Arquitectura planiforme y textilográfica virreinal de Arequipa*. Arequipa: Editorial de la Universidad Nacional de San Agustín.
- Santa Cruz, Andrés (1976). *Archivo Histórico del Mariscal Andrés de Santa Cruz*. Primer Tomo 1820-1828. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Silva Santisteban, Fernando (1977). *Antropología*. Lima: Universidad de Lima.
- Taypichahuana R., Ángel (1997). «Lo urbano: el nuevo rostro de Arequipa». Ponencia inédita.
- Toynbee, Arnold (1963). *La economía del hemisferio occidental*. San Juan: Ed. La Torre, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
- Travada y Córdova, Ventura (1993). *Suelo de Arequipa convertido en cielo*. Edición facsimilar. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Valdivia, Juan Gualberto (1996). *Vida y obra*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- Wibel, Frederick John (1975). «The Evolution of a Regional Community within the Spanish Empire and the Peruvian Nation, Arequipa 1780-1845». Ph.d. Dissertation. Stanford: Stanford University.

IDENTIDAD NACIONAL, MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD. UN APOORTE FENOMENOLÓGICO

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

En muchas partes del mundo, el lograr una convivencia pacífica, fundada en una identidad nacional estable, sigue siendo un objetivo deseado pero remoto.

Karen Sanders, 1997, p. 21

I. Introducción

A continuación propondremos una aproximación filosófica al concepto de «identidad nacional». Con ese fin, tomaremos en consideración algunos de los debates en torno al significado de las «identidades nacionales» y sus «crisis» que han enfrentado a filósofos políticos, historiadores, antropólogos, sociólogos, o comunicólogos, antes y después de la caída del bloque del este en 1989. Pero, no pretendemos ni sustituir ni hacer el recuento de investigaciones empíricas concretas o perspectivas historiográficas en torno al tema. Tampoco tenemos la intención de exponer exhaustivamente el «estado de la discusión» actual. Esto siempre será necesario y tiene otro lugar.

Las referencias empíricas o historiográficas nos servirán aquí, más bien, como ocasión para llegar al concepto de identidad nacional que queremos proponer, luego de una reflexión filosófica en cuatro tiempos: en un primer momento, vincularemos ciertas consideraciones de nuestra experiencia concreta, a veces dolorosa, de la llamada peruanidad o de nuestra «identidad nacional», con las grandes líneas de interpretación historiográfica que surgen durante nuestra historia republicana. Aquí destacaremos como una constante en la interpretación de la identidad nacional el de abordarla como el proceso de un organismo viviente que pugna por su auto reconocimiento. En un segundo momento señalaremos cómo, según nuestra convicción, dichas experiencias e interpretaciones historiográficas diversas de nuestra identidad se articulan con el debate académico actual entre los defensores

comunitaristas del multiculturalismo y los defensores del racionalismo liberal universalista. En un tercer momento, indicaremos cómo las discusiones actuales en torno a la relación entre cultura y desarrollo al nivel de organismos internacionales, también enriquecen nuestra comprensión del concepto de identidad nacional, al subrayar ellas los rasgos de proyecto en permanente movimiento hacia el *telos* de la realización de los pueblos. Por último, y en un simple esbozo, intentaremos señalar cómo las discusiones destacadas en los tres momentos precedentes pueden ser recogidas en el concepto de identidad nacional al que queríamos finalmente llegar: el de *telos* de una praxis histórico-ética. Este último concepto es inspirado en ciertas investigaciones fenomenológicas.

II. La experiencia de la peruanidad y la «identidad nacional» como proceso

Quizás simplificando groseramente la enseñanza de nuestros historiadores, puede decirse que el problema de nuestra peruanidad ha sido fundamentalmente abordado desde dos grandes perspectivas antagónicas. La primera ha insistido en la existencia indiscutida de una «identidad nacional» gestada desde el siglo XVI en un mestizaje étnico y cultural de dos fuentes esenciales: la hispánica y andina (que es, a su vez, fusión de culturas y etnias aborígenes), a las que se suman, ya desde la Colonia y en la República, otras culturas y etnias (africanas, asiáticas, oceánicas y europeas). La segunda ha negado toda base a dicha «unidad de síntesis» o «fusión de culturas» viviente, insistiendo en la yuxtaposición violenta de las mismas, en una multiculturalidad víctima de una aún insuperada heterogeneidad (Sanders, 1997, pp. 421-422; Chocano, 1987; Flores Galindo, 1988; Pease, 1992).

Dichas perspectivas no son del todo ajenas a los debates internacionales que han marcado el paso de este convulsionado siglo, próximo a su fin: siglo en el que se consagran y colapsan persistentes colonialismos, gestando a su paso nuevas naciones africanas o asiáticas en guerras fratricidas; siglo de revoluciones traumáticas que destruyen imperios monárquicos para establecer imperios políticos de corte totalitario; siglo que es testigo de dos guerras que no solamente han sacudido el orbe y transformado radicalmente el mapa europeo y asiático —creándose los bloques del este y del oeste, y las denominaciones de primer, segundo y tercer mundo—, sino que han conmovido desde sus entrañas la autoconciencia del eurocentrismo europeo «civilizado»; y, finalmente, siglo que, en su ancianidad y próxima desaparición, al contemplar la «aldea global» como obra del imperio planetario de la técnica, observa también los desesperados devaneos de una infinidad «multicultural» asombrosa que clama por doquier —de modo altisonante y a veces violento— por una política mundial de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas.

Puede decirse que en nuestro país, varios denostadores recientes de nuestra «identidad nacional» se hicieron eco de la «mala conciencia europea» encarnada por autores europeos, como es el caso del francés Franz Fanon, luego de la segunda guerra mundial. En efecto, Fanon recogió hace 37 años el sentir de los colonizados, argumentando en su conocida obra, *Los condenados de la tierra* (1961), que el arma más importante que utilizaron los colonizadores fue la imposición de su propia imagen a los pueblos colonizados y subyugados. Según Fanon, estos pueblos, con el objeto de liberarse, debían primero purgarse de aquellas auto-representaciones, recomendando la violencia como medio para hacerlo, la que debía igualar la violencia original de la imposición foránea. Más allá de cualquier discusión académica, conocemos muy bien las consecuencias desgarradoras y sangrientas a las que ha conducido la radicalización de esta postura y de la interpretación de nuestra peruanidad en tanto completamente «desestructurada» o inexistente.

Por otro lado, podría argüirse que los defensores de la fusión «armónica» de distintas fuentes culturales en la forja de la «identidad nacional» peruana, descansan en presupuestos muy semejantes a aquellos esgrimidos por los defensores liberales de una suerte de principio universalista que suprime, superando y conservando, todo antagonismo cultural hallable en su punto de partida. Quizás incluso esta convicción se vea actualmente reforzada por la toma de conciencia creciente y generalizada de que el fenómeno de la «globalización» no solo concierne la fase más reciente del imperio de la civilización occidental sobre las distintas culturas de la tierra, que se manifiesta en el ámbito de la comunicación audiovisual, sino que, extendiéndose desde Europa y los Estados Unidos de Norteamérica al resto del mundo, ya está afectando al corazón y al espectro entero de las culturas¹.

A fines del siglo XX, las razones profundas que motivaron el debate en torno a la peruanidad no han desaparecido. Los representantes de ambas tendencias historiográficas siguen buscando esclarecer la carga semántica del concepto de «identidad nacional» o su vacuidad. A mi entender, los primeros buscan con renovados argumentos consolidar su sentido y señalar derroteros para su fortalecimiento en un proyecto histórico. Los segundos buscan darle un contenido, encontrando las claves para superar los antagonismos hasta ahora existentes. No creo que sea exagerado afirmar que en ambos es visible un hambre de peruanidad. En ambos se reconocen los orígenes remotos de las culturas que florecen en los linderos (fluctuantes) de nuestra territorialidad, muy anteriores al Tahuantinsuyo.

¹ Cabría preguntarse si ese discurso «globalizado» es ideológicamente «neuro» como pretende, o si no va de la mano con una nueva conciencia política e ideológica que se desconoce como tal, la del neoliberalismo reinante, atravesado por la historicidad y perspectivismo que afecta a todo discurso histórico. Ver los apuntes al respecto de Ricardo Portocarrero (1996).

Y en ambos se desarrollan importantes reflexiones histórico-ideológicas o filosóficas en torno al nacimiento europeo y americano de los conceptos de nación, nacionalidad, Estado, Estado-nación o Estado nacional, república, Estado constitucional, conciencia nacional y otros². A estas reflexiones canónicas que buscan esclarecer el sentido de la «identidad nacional» no les es ausente la convicción que nuestro auto-reconocimiento o el advenimiento de nuestra identidad es incomprensible, desde el siglo XVI, si se le divorcia del devenir de Europa. Asimismo, ellas añaden a su reflexión los conceptos de «pluriculturalidad» o «multiculturalidad», así como la idea de nación como proceso en formación, u «organismo viviente» que evoluciona (cf. Maticorena Estrada, 1993, pp. 27-54, y especialmente pp. 41-45).

Si esto es así, el debate tampoco ha terminado. Las especializadas y eruditas investigaciones históricas nos colocan ante incontestables factores que nos permiten hablar de peruanidad, es decir, de un conjunto de rasgos étnicos y culturales (positivos y negativos) que nos «identifican» porque nos «diferencian» de otros Estados-nación, incluso americanos (cf. Miró Quesada Cantuarias, 1985). Sin embargo, es innegable que aquella «identidad» no se presenta como un «hecho cumplido» (*fait accompli*) situado en nuestro pasado, armoniosamente homogéneo. Signos de esto se reconocen en la «multiculturalidad» lingüística de las 72 etnias que coexisten en nuestro territorio: siete en la región andina y 65 en la Amazonía, agrupadas en catorce distintas familias (Lerner Febres, 1997, pp. 18-19). Y a la «multiculturalidad» se añaden, en nuestro país, problemas profundos que afectan los derechos humanos más elementales (desde el punto de vista moral y civil): el derecho a la vida, y a una vida humanamente digna. Basten algunos ejemplos. A pesar de la recuperación macroeconómica, nuestra tasa de mortalidad infantil es una de las más altas en América Latina (58,3 niños por mil nacidos vivos, menores de un año, siendo en Huancavelica la tasa de 106,6 por mil, cifra similar a Burundi y Ghana), así como el de desnutrición crónica (48% de niños) y analfabetismo (hoy, entre otras cifras, el 29% de todos los adolescentes entre 13 y 17 años no asisten a la escuela). Violencia, corrupción y narcotráfico, altas tasas de desempleo y subempleo, reflejados en la pobreza, miseria extrema y marginación de casi la

² El concepto de «identidad nacional» está asociado al nacimiento de los Estados-nación europeos con las monarquías absolutas centralizadas del siglo XVIII, coincidiendo con la idea de un proyecto o destino voluntariamente establecido y con la emergencia de la economía capitalista, la revolución industrial y burguesa. Algunos afirman que solo tiene la connotación de ser una unidad política, no cultural, y de ser un producto netamente moderno (cf. Gellner, 1994; Sanders, 1997, pp. 45-57). Otros modelos «estáticos» insisten en la idea de nación como comunidad natural, identificando a las naciones con las comunidades culturales en su seno. Otros, desde un modelo «dinámico», insisten en la nación como «comunidad de voluntad», contingente e histórica, diríase hasta consensual (Sanders, pp. 42-45). En el contexto de este trabajo, nosotros usamos la noción de «identidad nacional» en el primer sentido funcional señalado, mas no desligado del tercer sentido, el «voluntario».

mitad de los hogares peruanos —pues hay 12,9 millones de pobres en el Perú, 2,8 millones en Lima—, causan escepticismo y desencanto, desorientación e inquietud³. Por si fuera poco, el espectáculo de enconados y a veces absurdos debates políticos al lado de sorprendentes violaciones a la constitución a través de leyes «con nombre propio» no contribuyen ni a dotar de sentido, ni a fortalecer, el concepto de peruanidad o de identidad nacional.

Las distintas reflexiones que en el pasado se han dado en torno a la idea de identidad nacional han coincidido generalmente en señalar su carácter de proceso en construcción⁴. Esto refuerza nuestra convicción de que la identidad nacional es un proceso que está en continua conquista de sí, constituyendo una marcha permanente de auto reconocimiento, por lo que ella, en tanto «reto» y «anhelo», nunca dejará de planteársenos. Consideramos igualmente que todo intento de consolidarla «de una vez por todas», desconociendo su naturaleza de formación permanente, es desviante: como cuando se la quiere consolidar a la fuerza a través de los peligrosos caminos de la «unificación» frente a «amenazas externas», o a través de los quiméricos caminos de «equilibrios» que resultan del «mágico» juego de fuerzas del mercado a merced de sus propias leyes y de su indigente concepto de «valor» económico. No olvidamos, sin embargo, como también lo han señalado muchos de nuestros grandes ensayistas y pensadores del pasado, que el desarrollo económico y tecnológico, así como la integración latinoamericana y mundial son factores indispensables a tener en cuenta si queremos restañar las heridas de las brechas que las desigualdades socio-económicas han añadido a nuestras diferencias étnico-culturales.

Pero más allá de aquellas perspectivas que nos ofrecen los debates historiográficos (los «modos» diversos de abordar e interpretar la historia) y los duros datos fácticos de investigaciones socio-económicas y consideraciones políticas, es indispensable señalar aspectos que frecuentemente escapan a la mira de dichos investigadores cuando tratan de temas de profundo origen y significado histórico. Estos aspectos requieren de una mirada reflexiva sobre las condiciones fenomenológicas y hermenéuticas que caracterizan esencialmente toda existencia y comprensión humana, y que por ende caracterizan la propia autocomprensión que tienen los individuos de su historia personal y la que tienen los pueblos de su historia colectiva. Simplemente señalaré dos, que finalmente no son sino nombres

³ «Todavía en 1993, 1 784 281 compatriotas mayores de quince años fueron considerados analfabetos y el 30% de las personas mayores de quince años, ubicados en zonas rurales nunca han asistido a un centro de enseñanza regular [...]» (Lerner Febres, 1997, pp. 18-19).

⁴ En la óptica pesimista de González Prada, en la del «europeizado» F. García Calderón, en la de Mariátegui, en la de V. A. Belaúnde y otros, hay consenso —*mutatis mutandis*— en la idea de que la noción de «identidad peruana» está vinculada a un «proyecto futuro» (cf. Sanders, 1997, pp. 237, 260, 368 *passim*).

distintos de las mismas características insuprimibles de la experiencia humana en general, y de la experiencia histórica en particular: la noción de «horizonte» y la de «historicidad».

La noción de «horizonte» puede parcialmente entenderse como el espacio de juego contextual en el que se sintetizan nuestras experiencias en conexiones de remisión que determinan nuestras perspectivas de sentido. Nuestros «horizontes», asimismo, están en confrontación permanente con los horizontes de los demás, los que sintetizan experiencias y perspectivas de sentido distintas. Ahora bien, esta noción reúne dos aspectos: el carácter intencional de la experiencia humana, y su carácter temporal. El aspecto intencional se refiere a la correlación que necesariamente se da entre, por un lado, la síntesis de nuestras experiencias del mundo y los aspectos del mundo tal como se dan en nuestras síntesis de experiencias. El aspecto intencional, además, nos enseña que dicha correlación esencial siempre involucra una confrontación y síntesis intersubjetivas entre los distintos y respectivos horizontes humanos de constitución y remisión de sentidos. El segundo aspecto de la noción de «horizonte» es el carácter temporal de nuestra experiencia sintética intencional. La «intencionalidad de horizonte» no es sino el nombre que usa Husserl, el fundador de la fenomenología, para señalar ambos ejes fundamentales en la experiencia humana como proceso sintético, de concordancia o de discrepancia. Con dicho término Husserl señala que toda experiencia humana, individual o colectiva, es una síntesis histórica, teleológica de experiencias en abierta infinitud. Esto no significa caer en un simple relativismo y subjetivismo naturalista, que él siempre criticó. Se trata simplemente de señalar que aún en el caso de las evidencias objetivas, aquellas que se establecen en las esferas más altas de la ciencia, ellas están afectadas por una «cierta» relatividad y por un perspectivismo esencial (Husserl, 1962, pp. 244 *passim*). A este concepto Husserl también le dio el nombre de «historicidad» de la experiencia constituyente (Husserl, 1986, p. 37), o «historicidad de la comprensión», como dirían luego los filósofos alemanes Martin Heidegger y su discípulo Hans-Georg Gadamer. Este último, en su *Verdad y método* (1960) además de revalorizar la idea husserliana de horizonte, y las nociones de «prejuicios» y «tradición» —denostadas por la Ilustración— como condiciones esenciales de la historicidad de toda comprensión, presentó el concepto «historia efectual» (Gadamer, 1977) para describir la situación en la que se halla todo aquel involucrado en las ciencias humanas, y que requiere de una referencia reflexiva sobre su propio devenir histórico. La noción de «historia efectual» nos permite tomar conciencia que nos hallamos insertos en el mismo proceso que pretendemos comprender o describir. Esta «historicidad» de la comprensión se halla atemáticamente en marcha en toda interpretación historiográfica, como en aquellas respecto de nuestra identidad nacional. Pero es en virtud de dicha «historicidad» (y del encuentro de horizontes que comporta) que podemos tomar conciencia que nos hallamos no solamente

vinculados a nuestra tradición histórica intersubjetivamente transmitida, sino también al destino que ata, por ejemplo, al Perú a otros pueblos de la tierra.

En virtud de dichas consideraciones, y aún cuando nuestro propio devenir histórico tiene sus propias peculiaridades y dificultades, las reflexiones filosóficas que a nivel mundial se desarrollan actualmente en torno a los mismos temas que nos preocupan hoy, pueden sernos de utilidad.

II. Aporte del debate entre «comunitaristas» y «liberales»

Hemos mencionado brevemente en el acápite anterior el fenómeno actual de la «globalización» aportado por la revolución tecnológica e informática de las comunicaciones. Este fenómeno plantea nuevos retos a quien hoy reflexiona sobre el tema de las «identidad nacionales» de Estados-nación como el Perú, pues debe tomarse en cuenta más que nunca que dicha reflexión no puede darse fuera de un contexto planetario. La llamada «aldea global» —ya se ha dicho— rompe las múltiples fronteras culturales, pero también las de los Estados-nación. Una suerte de «homogenización» se instala, amenazando desplazar o destruir a nivel del orbe los referentes tradicionales nacionales y culturales a través de los cuales los pueblos se han venido auto-comprendiendo. Constatamos nuestras semejanzas y diferencias con otros pueblos, en nuestras aspiraciones y problemas. Nos asombramos al descubrir que los procesos de descolonización a nivel mundial (en el cercano oriente, en el sudeste asiático, en el África, etcétera) y la caída del bloque soviético (o segundo mundo) coinciden con la emergencia de un nuevo tipo de reclamo que —a pesar de las grandes diferencias de acentos— nos suenan familiares, pues giran en torno al tema de la identidad, sea esta nacional o cultural. Dichos reclamos, provenientes de la pluralidad de culturas —antes más o menos silenciosamente acopladas⁵— han llevado en muchos casos al desmembramiento de los Estados-nación modernos. Surgen por doquier gritos de reclamo por «políticas de reconocimiento» (cf. Taylor *et al.*, 1994), al interior de los países y en las relaciones internacionales. En este marco observamos, con inquietud, el surgimiento de fundamentalismos religiosos y terrorismos nacionalistas sanguinarios.

El tema de la llamada «globalización» de la cultura plantea, pues, bajo una nueva luz la tensión entre la «universalidad» que requiere la noción de identidad nacional en todo Estado nacional y constitucional, y la «particularidad» de las múltiples culturas que normalmente se hallan a su base, y que claman por un respeto y reconocimiento en su singularidad.

⁵ El Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, *Nuestra diversidad creativa* (1996), reconoce hoy la existencia de diez mil sociedades diferentes en doscientos Estados. Por su lado, Gellner (citado por Sanders, 1997, p. 52) observa que de todas las comunidades culturales reconocidas, solo hay dos mil lenguas, sin contar los dialectos.

El debate filosófico contemporáneo entre los defensores del «comunitarismo» y del «liberalismo» —en torno a los fundamentos sobre los que deben levantarse las democracias constitucionales contemporáneas— permite ilustrar la tensión entre el reconocimiento y respeto que reclama la «multiculturalidad», por un lado, y la «universalidad» y homogeneidad formal de los derechos civiles del individuo en todo Estado-nación, por el otro, sobre cuya base y de modo contractual deben configurarse los Estados políticos y sus constituciones, con independencia de los reclamos de las colectividades particulares que los integran.

Esta discusión, posiblemente planteada desde la aparición del texto del norteamericano liberal John Rawls, *Teoría de la Justicia* (Rawls, 1985), reabre un viejo debate que se dio en el siglo XIX entre los liberales individualistas defensores de las «sociedades abiertas» y aquellos pensamientos «liberales» y críticos que gestaron los Estados totalitarios del siglo XX, debate que hunde sus raíces en los orígenes de la modernidad, y que también puede verse representado por las lecturas antagónicas de Kant y de Hegel. Sin embargo, los interlocutores han cambiado mucho. El pensamiento liberal que representa John Rawls⁶ se ha visto enriquecido por los aportes del alemán Jürgen Habermas quien, si bien procede de las canteras de la crítica neomarxista de la antigua Escuela de Frankfurt, se alinea decididamente con el formalismo kantiano para reforzar los argumentos de esta concepción⁷. No se trata de defensores del neoliberalismo que —dejando todo en manos de un mercado auto-regulador— representa una caricatura del mismo, sino de los grandes defensores de una concepción liberal y contractualista que permite la articulación entre el Estado y los derechos universales de los individuos, fundamentalmente aquel de «justicia».

Sus planteamientos inmediatamente suscitaron la respuesta crítica de determinados filósofos a los que se les denominó «comunitaristas». Estos, a su vez, no han de ser confundidos con los «comunistas» ni ser tildados, como equivocadamente lo hace Fukuyama, de «enemigos principales de la democracia», pues son todos defensores de las democracias constitucionales, e incluso se autodenominan «liberales», aunque de otro cuño⁸. Los representantes de esta respuesta crítica —como los filósofos católicos Alisdair McIntyre (1981) y Charles Taylor (1989) y el filósofo judío norteamericano Michael Walzer (1993)— se nutren de fuentes aristotélico-escolásticas o hegelianas, aunque sus posiciones no son enteramente uniformes. Ellos se presentan no solo como defensores de

⁶ Habría por ejemplo que añadir la obra de Ronald Dworkin (1977 y 1985).

⁷ Entre otras obras, cf. Habermas (1987[1981] y 1989).

⁸ Cf. Walzer (1994) y la respuesta de Habermas (1994, p. 109). En su «comentario» del artículo de Taylor («The Politics of Recognition») publicado en el mismo libro, y suscribiendo totalmente sus tesis, Walzer distingue dos tipos de liberalismo, el «liberalismo 1», aquel de Rawls *et. al.* y el «liberalismo 2», aquel planteado desde las tesis «comunitaristas».

la «multiculturalidad», sino de la concepción de los individuos a partir de sus pertenencias previas a comunidades o sociedades colectivas culturales. Estas no son «elegidas» de entrada; se trata más bien de comunidades que se articulan desde los núcleos familiares, comunales y nacionales, con un entramado de valores, motivaciones y deberes tradicionales, desde los que se tejen lazos de solidaridad, y a partir de los cuales los hombres y mujeres crecen como individuos autónomos y responsables de sus actos.

Los liberales como Rawls consideran que el punto de partida para la comprensión de la sociedad y del Estado, como fuente de toda normatividad que ha de regir en ellos, es el individuo como detentor de ciertos derechos universales: aquellos reconocidos en la «declaración universal de los derechos del hombre», como derecho a la vida, a la libertad, a la educación, a la salud, y otros. Los individuos —«atómicamente» independientes unos de otros y «desiguales» en el punto de partida— constituyen el fundamento «ontológico» (moral y metafísico) de toda sociedad y Estado, y *mutatis mutandis* el fundamento de todas sus argumentaciones metodológicas liberales. La concepción contractual del Estado y de la sociedad que él propone presupone un pacto voluntario entre individuos libres y autónomos. Dicho pacto gira en torno a una noción de «justicia» cuyo fin es corregir las desigualdades que afectan inicialmente a los individuos asociados, intentando dar a todos las mismas oportunidades. Sin embargo, las nociones de «justicia» y de «vida buena» que pueden asegurar los Estados, consagradas en sus constituciones, solo pueden ser «formales», abstractas y «neutrales», basadas en consensos y en pactos colectivos. Si se les diera un contenido específico a lo que se entiende por «justicia», optando por un concepto determinado de «vida buena», se arriesgaría coartar los derechos universales de cada individuo, como el derecho a optar por distintas costumbres culturales, a opiniones divergentes, o a creencias políticas, religiosas y axiológicas determinadas, entre otras cosas. Manteniéndose en un nivel puramente formal, se pretende rendir justicia a todos por igual.

Las principales críticas dirigidas a esta posición consisten en acusarla de ser «ciega» e irrespetuosa respecto de las diferencias culturales, el de carecer de un reconocimiento político de las mismas —puesto que solo es normativo lo que vale para todos—, y el de negar de este modo la identidad de las distintas colectividades culturales forzándolas a integrar moldes «homogéneos» que les son ajenos. La proclamada «neutralidad» del concepto «formal» liberal de justicia es además engañosa, puesto que ella enmascara un «eurocentrismo» y el prejuicio de la hegemonía de la cultura occidental. Por último, no solamente en las constituciones liberales no se recogen las aspiraciones de las colectividades multiculturales, sino que no se garantiza la supervivencia de ninguna.

Frente a estas críticas Habermas quiere fortalecer la tesis liberal sosteniendo que es fundamental distinguir entre una noción amplia de «cultura», que puede ser distinta

según los grupos de ciudadanos que constituyen una nación, y la «cultura política»⁹, aquella del respeto mutuo por los derechos de todos. Él piensa que de ese modo, la democracia constitucional también garantiza «iguales derechos de coexistencia» a las colectividades «multiculturales». Los «derechos colectivos» de estos grupos culturales son los derechos individuales de libre asociación y de no discriminación. Pero él es muy claro en señalar que esto no garantiza en absoluto la supervivencia de cultura alguna. Afirma que las culturas no pueden ser abordadas ni tratadas desde los proyectos políticos como si fuesen «especies en vías de extinción», pues esto las privaría de su organicidad vital e incluso de su libertad intrínseca de revisar, criticar e incluso rechazar elementos heredados de sus propias identidades culturales¹⁰. En este sentido, Habermas ha pretendido «dar un paso» para tender puentes entre el «universalismo» de la «cultura política», y el «particularismo» de la «multiculturalidad». Su concepto de «cultura política» da, a su vez, lugar a un nuevo concepto de identidad nacional o de patriotismo, que no gira en torno a los «nacionalismos» o a las «tradiciones culturales», que tienden a ser excluyentes entre sí —el recuerdo del nacionalismo nazi es un fantasma que para este alemán constituye fuente profunda de recelo y desconfianza¹¹. Considera necesario reinterpretar la noción de «identidad nacional» desde una suerte de «patriotismo constitucional» (cf. Habermas, 1989), es decir, que gira en torno a una legalidad constitucional. De esta última caracterización de la «identidad nacional», un Estado-nación como el peruano podría beneficiarse enormemente.

Los comunitaristas, reaccionando contra el liberalismo, insisten en el concepto de comunidad, versus el concepto del Estado, como fuente de cohesión entre los hombres. El individuo no viene primero, sino la comunidad en donde nacemos,

⁹ En esto Habermas se acercaría a la posición de Sanders, en la que insiste en la necesidad de distinguir entre «identidad política» e «identidad nacional» —en contra de las condiciones modernas que tienden a vincularlas—, puesto que los nacionalismos perniciosos que han surgido en los últimos años, precisamente en la era de la «globalización» surgen de una intención de confundirlas. Para ello, realiza un estudio detallado sobre las diferencias entre Estado (y su referencia política), y la nación (y su referencia cultural). El hecho es que el «nacionalismo» es un fenómeno moderno, que consiste en atribuir a las naciones, constituidas por pueblos, autonomías políticas, independientemente de la voluntad divina (Sanders, 1997, Primera Parte).

¹⁰ Gellner, por su lado, nos recuerda que —con pocas excepciones, como las de la comunidad judía— la historia de la humanidad se ha caracterizado por la emergencia y extinción de grupos étnicos y culturales. Algunos logran integrar Estados-nación, muchos otros «conviven con otros grupos en unidades políticas, o se extinguen o se unifican con otras comunidades» (1994, p. 70, citado por Sanders, 1997, p. 52). Volviendo al tema complejo de la «identidad nacional», según Gellner, para que esta se dé de un modo consolidado y sólido se requiere de una serie de factores, además de los étnico-culturales, que él identifica con el emerger del Estado-nación moderno ligado a la industrialización.

¹¹ Habermas, entonces, es un enemigo acérrimo de las concepciones naturalistas y estáticas de la «nación» como las anteriormente mencionadas de Herder y de Fichte, que están a la base del nacionalismo alemán.

crecemos y nos educamos, en un horizonte dialógico de valores, afectos y lazos de solidaridad. No son los «derechos» individuales los normativos, sino los «deberes» que nos atan solidariamente a los valores de la tradición. Son asociaciones «naturales», no «contractuales» ni fruto de «pactos voluntarios» o «consensos» *a posteriori*. Pero la comunidad no es un destino fatal. Encarna un contenido determinado de «bien común» y de «vida buena», un conjunto de valores que forman el tramado de nuestra existencia y a partir de los cuales nos relacionamos con la naturaleza, nuestros congéneres y, eventualmente, con la trascendencia. Es a partir de las comunidades que los individuos en su unicidad crean sus identidades autónomas y responsables reflexionando sobre sus propias herencias culturales. Esta idea del «bien común» que pertenece esencialmente a toda colectividad cultural es la que los comunitaristas pretenden sea recogida por el Estado. Éste no solo debe respetar los derechos formales de los «individuos» atómicos; debe asegurar el respeto y el reconocimiento de las distintas comunidades culturales y sus diferencias; en otras palabras, el Estado debe articular una «política del reconocimiento» colectivo. Los comunitaristas consideran que esto no es garantizado por el concepto «liberal» del Estado, puesto que este está moldeado a partir de la idea de los «derechos (formales) de los individuos».

Sin embargo, Taylor también intenta tender puentes con el «universalismo liberal». Es, por ende, crítico de las formas extremas que asumen ciertos defensores del «multiculturalismo», sobre todo aquéllas desconstruccionistas o post-modernas, que propugnan la total disgregación entre las culturas puesto que toda «fusión entre culturas», «fusión de horizontes» o «inter-culturalidad» la interpretan en términos de relaciones de poder, ya no de solidaridad ni de respeto mutuo. El mismo Taylor, propone —y esto es retomado por Walzer— un tipo *sui generis* de liberalismo en el que el Estado se compromete a salvaguardar la supervivencia y florecimiento de las distintas colectividades nacionales, culturas o religiones en su seno, y desde las cuales dichas comunidades puedan eventualmente optar consensual o contractualmente por un liberalismo del primer tipo, es decir, por un Estado con una constitución que consagre una noción de «bien común» y de «vida buena» puramente «formal» y «neutral».

El debate no está cerrado. ¿Hasta dónde se pueden recoger y tolerar las diferencias culturales dentro de un Estado que quiere asegurar la «identidad nacional» en un proyecto histórico común? ¿Hasta dónde tolerar el relativismo cultural y los excesos de los nacionalismos y fundamentalismos? Pero por el otro lado, ¿hasta dónde tolerar la homogenización hegemónica de una concepción universalista del Estado y de la constitución que suprime los derechos de las colectividades, incluso aquel de subsistir?

Para intentar dar vuelta a estas cuestiones aparentemente insolubles, intentaremos a continuación recoger, también brevemente, la noción de cultura como organismo viviente en relación con la noción de identidad nacional como *telos* de un Estado-político. Allí se verá la compleja noción de *telos*, no solo como meta ideal sino como fuerza movilizadora de los Estados-nación desde los gestos fundadores.

IV. Multiculturalidad e identidad nacional como *Telos* de un proceso histórico

No solamente la discusión actual a nivel filosófico, sino el debate académico en general¹², han permitido sacar a la luz el reto de la «interculturalidad» o «multiculturalidad» respecto de las identidades nacionales. Esta discusión también ha aflorado al nivel de organismos internacionales, como la UNESCO, en torno a la relación entre cultura y desarrollo (*op. cit.*). Cabe aclarar que «las publicaciones anglófonas prefieren emplear la palabra multicultural, mientras que la literatura francófona utiliza el de intercultural» (Galino, 1996), términos que, en el contexto de esta reflexión, nosotros preferiremos mantener separados por razones metodológicas. En cuanto a las reflexiones al nivel de organismos internacionales, estas han permitido plantear las dificultades de establecer puentes entre un desarrollo globalizado en los frentes económicos y educativos, en cuanto acceso a la tecnología avanzada y sus beneficios, y las colectividades «multiculturales» que se ven avasalladas e incluso amenazadas en su supervivencia. Dichas dificultades que conciernen las relaciones entre el primer y el tercer mundo, o las relaciones entre el hemisferio «norte» desarrollado y el «sur» en «vías de desarrollo», son dificultades que se replican al interior de la gran mayoría de Estados-nacionales de la tierra, tanto de un hemisferio como del otro. En efecto, los doscientos Estados que se reconocen a nivel mundial albergan diez mil sociedades culturales distintas. Esto significa que los Estados constituyen organizaciones superpuestas a una «multi» o «pluriculturalidad» que puede presentar conflictos internos en torno a sus respectivas nociones de identidad nacional. Sin embargo, la noción de «identidad nacional» aplicable a los Estados-nación se considera mundialmente hoy condición indispensable para el desarrollo, y para la ulterior normalización de las relaciones internacionales, basadas en una política del «reconocimiento inter-cultural».

Como nos recuerda el doctor Maticorena (*op. cit.*), citando a su vez a Carlos Wiesse, es importante abordar el concepto de «nación» (i.e. Estado-nación) no solamente como admitiendo subculturas, diversidades, dos o más lenguas, pluralismos religiosos y axiológicos diversos, sino como procesos que involucran formación e integración. Pero si esto es así, es porque —como ya se ha dicho—

¹² Cf. por ejemplo Galino (1996).

los Estados-nación desde su gestación en el siglo XVIII a partir de los Estados absolutistas, se caracterizaron por centralizar en linderos territoriales definidos una pluralidad de comunidades culturales, imponiendo una uniformidad de lengua, el imperio de una religión, un solo sistema educativo y un sistema de medidas, pesos y monedas. Su génesis coincidió con una tendencia uniformista. Ahora bien, las comunidades culturales sobre las que se levantan los Estados-nación son auténticos «organismos vivientes», sujetos a una evolución, abiertos, en movimiento o cambio permanente sobre un fondo de pertenencia a una tradición, a un conjunto de valores y motivaciones que constituyen su propia personalidad y que son fuentes de sus proyectos históricos (cf. UNESCO, 1996). Esa motilidad es el fundamento del emerger y fenecer de las culturas o comunidades culturales, de su fuente de progreso y creatividad, de su transmisión histórica y de sus transformaciones, las que involucran «fusiones» de sus «horizontes valorativos» con otros «horizontes valorativos» (como sostiene Taylor). La muerte de las culturas a veces acontece no por su avasallamiento violento por otras culturas hegemónicas, sino por las transformaciones y fusiones que obedecen a sus propias dinámicas internas. Por consiguiente, si las culturas tienen estas características, *mutatis mutandis* los Estados-nación que las abrazan pueden también entenderse como «organismos vivientes». Ellos, partiendo de «gestos fundadores» de los «padres de la patria» respectivos (*v.gr.* las Declaraciones Universales sobre los Derechos del Hombre o las actas independentistas, trátase de las revoluciones francesa o americanas) no son los que determinan las culturas de los pueblos, pero sí prescriben las normas, valores y símbolos del proyecto histórico que aglutina a estas en un espacio o territorio geográfico común. Por ese hecho, la fundación de un Estado-nación establece un «proyecto nacional» que ha de ser realizado en un proceso histórico abierto, en movimiento y cambio permanente, pero siempre en dirección de una meta específica o *telos*, que es precisamente el de la realización de su propia identidad.

La «identidad nacional», en este contexto, aparece pues caracterizada como el *telos* de un Estado-nación, es decir, como el proyecto de realización permanente, en un espacio territorial dado, del proyecto histórico que aglutina a una o a una pluralidad de culturas en torno a ciertos valores comunes. Pero si se entiende así, y como también lo hemos ya mencionado, el concepto de «identidad nacional» se resiste a encasillarse en un significado diáfano y transparente, para emerger en toda su complejidad.

En efecto, la noción de *telos*, en tanto «meta», se entiende primeramente como algo que «yace en el futuro», que por ende «todavía no es», o incluso como una suerte de «ideal de perfección» por realizar. Pero si reducimos el significado a esta sola acepción, tendrán razón aquellos que afirman que la «identidad nacional» no existe todavía, si es que en general tiene posibilidades de existir. Por ello,

telos ha de entenderse (en un cierto sentido hegeliano) siempre en relación a un *arché*, a un principio, por lo que puede decirse que en cierto modo la «identidad nacional» como *telos* también yace «en el pasado», precisamente desde el momento en que se concretiza como «ideal» movilizador y fundador en la gesta e instalación del Estado-nación (como en las gestas independentistas). Este «ideal» movilizador, empero, no ha de entenderse tampoco como una suerte de concepto gaseoso sin materialización. Es «ideal movilizador» solo como «realidad concreta», puesto que se halla ya plasmado en las constituciones, instituciones jurídicas, políticas o civiles de los Estados-nacionales, amén de reflejado en su simbología patria, arte y representaciones populares. Esta caracterización hacia «el futuro» en íntima relación con «el pasado», tanto en sus ideales como realidades concretas, nos enfrenta a otra característica de la «identidad nacional» como *telos*: Su inacabamiento esencial. El hecho que en ningún momento histórico un Estado-nacional pueda exhibir una «identidad nacional» perfecta, no convierte a esta en una quimera inalcanzable o en una fatua ilusión. Es necesario entenderla, como ya hemos señalado en reiteradas ocasiones, como un proceso abierto, de realización permanente, perpetuando el gesto e ideales de los «padres fundadores» a los que se añaden otros ideales en su recorrer histórico. Funciona, en ese sentido, como la «estrella polar» que guía la marcha histórica de los Estados nacionales, como «ideal» que se va alcanzando siempre en realizaciones políticas concretas pero de resultados siempre provisionales. Afirmar la identidad nacional como *telos* consiste, finalmente, en renunciar a la homogenización de todos los grupos culturales como si se tratara de una igualdad matemática, y en asumirlos como comunidad cívica bajo la «política del reconocimiento» y el respeto a la pluralidad y el de la diferencia. A pesar de esto último, ella no puede significar sucumbir al relativismo cultural, sin el riesgo de exponerse a la fragmentación y desintegración. La «universalidad» de los derechos y deberes, concretizados en la institucionalidad jurídica y política de los Estados nacionales, más allá de los particularismos valorativos de sus comunidades «multiculturales» integrantes, ha de ser entendida precisamente como condición indispensable del respeto que el Estado-nación profesa por la supervivencia de los valores de sus ciudadanos, más allá de las comunidades culturales a las que pertenecen.

Luego de las consideraciones anteriores, y para terminar, nos proponemos a continuación solamente esbozar el paso de la «multiculturalidad» a la identidad nacional del Estado-nación como un proceso teleológico inter-cultural, o intersubjetivo, a ser entendido desde una praxis histórico-moral (como ética individual) y política (como ética colectiva), proceso en el que la educación juega un rol central.

V. Identidad nacional como telos de una praxis histórico-ética

Para concluir, queremos dedicar unas cuantas reflexiones —inconclusas, y a ser desarrolladas en otra ocasión— al rol de la ética en su vinculación con el concepto de «identidad nacional» desarrollado en el acápite anterior. Nuestra intención ulterior es intentar elaborar una propuesta que permita mediar de un modo más coherente entre los aspectos positivos de las tesis respectivas de los comunitaristas (su defensa de la pluralidad cultural, la comprensión del individuo desde el trasfondo de su contexto y tradición históricos —a partir del cual él se asume como individuo autónomo y responsable— y de los liberales (su defensa del universalismo de los derechos individuales garantizado por el Estado-nación más allá de las fracturas culturales), profundizando el tema del proceso histórico como una praxis teleológica ético-política¹³.

Para ello se tiene en mente echar mano del concepto fenomenológico de intersubjetividad, que nos permitirá entender por qué el ser humano, no es solo individuo, sujeto o persona, con características propias, disposiciones, habilidades y convicciones, frutos de tomas de posición teóricas y prácticas, libres y responsables, sino también persona intersubjetiva, es decir, perteneciente esencialmente a una tradición y a una comunidad histórica, a partir de la cual él se desarrolla y se comprende, y a la cual él ulteriormente se relaciona de modo crítico, voluntario o libre. El ser intersubjetivo es una característica tan esencial al hombre como aquellas señaladas anteriormente de la intencionalidad y la temporalidad. Ya señalamos, igualmente, cómo para Husserl la síntesis intencional de experiencias solo puede ser entendida como síntesis intersubjetiva. Por ello, intencionalidad e intersubjetividad son características o estructuras universales *a priori* de la vida intersubjetiva (de las vivencias, experiencias y estados de sujetos intersubjetivamente relacionados). Recordémoslas. Ambas le dan una dimensión horizontal a dicha vida. La intencionalidad es aquella estructura por la que los sujetos están siempre volcados a la trascendencia, dando sentido a lo que lo rodea, al mundo y a sus propios actos. Los sujetos son intencionales desde su vida primaria, impulsiva, sensible, es decir, desde la pasividad irracional de sus tendencias, emociones e instintos, hasta su vida racional, activa, conciente y responsable —tanto en los órdenes teóricos, prácticos como valorativos. Debido a la intencionalidad, la vida de los sujetos es incomprensible sin hallarse en correlación con el mundo. Por ella, la vida conciente tiene dos polos: uno subjetivo o noético y otro objetivo o noemático. Noéticamente se puede decir que la vida subjetiva implica una multiplicidad de experiencias unificadas por un yo que las centraliza, trátase de la

¹³ El tema ha de desarrollarse tomando en cuenta los trabajos de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad (Husserliana, *Gesammelte Werke*, tomos XIII, XIV y XV); de Karl Schuhmann (1994); y de James Hart (1992).

vida impulsiva y pasiva (donde el proto-yo es un centro de afecciones y sensaciones) o de la vida activa, racional y ética (donde el yo es centro de «tomas de posición» responsables, teóricas, voluntarias y valorativas). Entre la vida pasiva del proto-yo y la vida activa Husserl considera que existe una continuidad teleológica. La vida del sujeto tiende hacia una meta, que es precisamente la vida racional, autónoma y responsable. El sujeto humano no solamente es el conjunto de sus experiencias y vivencias sedimentadas, las «habitualidades» que configuran su personalidad, sino que, en virtud de la dimensión noemática de su intencionalidad, su «entorno mundano», los objetos que conoce, valora o desea en sus experiencias y vivencias (materiales, culturales u otros) le pertenecen, más aún, forman parte de su existencia concreta. Como también señalamos, la otra estructura fundamental de los sujetos es la temporalidad, por la que sus vivencias —pasadas y venideras— se sintetizan permanentemente con las actuales, por lo que los hombres aunque quisieran no pueden vivir «solo del presente».

Ahora bien, el carácter horizónico que se desprende de estas dos estructuras —que permiten abordar al hombre como un ser en continuo desarrollo teleológico— necesariamente involucra al otro, que forma parte de su entorno mundano. En ese sentido, el concepto de intersubjetividad permite entender al ser humano como desarrollándose a lo largo de tres estadios (los tres pueden coexistir en el individuo adulto). El primero es el de una intersubjetividad pre-egológica o conciente, a nivel instintivo o impulsivo, en la etapa inicial del desarrollo onto-filogenético, en la que la diferencia del infante con su madre todavía no se ha instalado. En este estadio, el sujeto recibe «pasivamente», primero a través de experiencias puramente sensibles y luego afectivas e intelectuales más afinadas, todo el legado de la tradición, que le llega de modo «sedimentado» a través de la lengua que le es transmitida por su entorno familiar y social y que él paulatinamente asume de modo «activo». El segundo, el de una intersubjetividad monadológica o conciente, se da cuando el hombre ha tomado conciencia de sí como un individuo distinto de los otros yoes, como sujeto responsable de sus actos y pensamientos, con los cuales —a través de experiencias compartidas que reconocen al mismo tiempo la «diferencia» e «igualdad» mutuas— elabora y reconoce un espacio físico común y un mundo cultural de valores estéticos y éticos, de normas prácticas y objetos cognitivos. Finalmente, el tercer estadio, es el de una intersubjetividad social. Los mundos culturales constituidos a partir de experiencias compartidas son correlatos de comunidades culturales que, al igual que los individuos que se saben «distintos» a otros individuos, y que se relacionan con los demás desde sus propios horizontes, se comportan como «personalidades de orden superior», distintas a otras comunidades culturales, con las cuales pueden eventualmente tender lazos interculturales, a través de experiencias sintéticas que combinan el saberse «diferentes» y a la vez «iguales». Esta descripción, que puede usarse para entender la génesis «fenomenológica»

de los Estados-nacionales, puede servir *mutatis mutandis* para explicar la génesis fenomenológica de las relaciones internacionales.

La estrategia que nos proponemos —en un trabajo ulterior— es la de entender el paso de la «multiculturalidad» a la «identidad nacional» por la intermediación de la «inter-culturalidad», cuyo fundamento se halla en la constitución del hombre mismo como ser inter-intencional o inter subjetivo. A su vez, la descripción de la constitución intersubjetiva del hombre, como intencional y temporal, permite comprender su componente esencialmente ético y teleológico, como un ser que en el proceso de su desarrollo individual, conquista su racionalidad cognitiva, ética y axiológica en un proceso abierto y por principio inacabado de realizaciones parciales. De ese modo, todo el proceso histórico de la constitución de las comunidades culturales, de los Estados-nacionales y de las relaciones internacionales, puede eventualmente comprenderse a partir de una dimensión antropológica, puesto que remite en su base a la constitución del hombre que «hace la historia». Sin embargo, puede fundamentalmente comprenderse a partir de una dimensión ética y política (en tanto ética social), puesto que la realización de la «identidad nacional» dependerá de que los hombres y los pueblos asuman conciente y voluntariamente su tradición y se comprometan a su realización futura.

Una palabra sobre el papel del Estado-nación. El fortalecimiento de las «identidades nacionales» de los Estados-nacionales se ha reconocido mundialmente como necesario para asegurar la distribución más equitativa del desarrollo y del acceso a los beneficios económicos y tecnológicos de los Estados más avanzados, y para asegurar la paz mundial. La desintegración de los Estados-nacionales cediendo a los múltiples reclamos nacionalistas hace peligrar dicha paz mundial y es contrario a las conquistas de la humanidad que se reconocen por ejemplo en la Carta de las Naciones Unidas. La mediación del Estado, por ende, como fuerza aglutinadora, garantía de la justicia y de los derechos formales de los individuos que los configuran, es algo a lo cual hoy, en el umbral del tercer milenio, no podemos renunciar. Lo que se ha simplemente tratado de indicar es que la «identidad nacional» no puede emanar de los Estados-nacionales a modo de una «imposición» superior y forzada. Se ha intentado indicar, en la presente reflexión, que dicha identidad del Estado-nacional no está reñida con una posibilidad intrínseca a la propia constitución de la vida y experiencia de los hombres, tanto como individuos como colectividades. Así como los seres humanos no somos individuos atómicos o «mónadas sin ventanas», sin comunicación en absoluto con el otro, así como los «horizontes» de las experiencias individuales están en permanente síntesis o fusión con los «horizontes» de otras experiencias individuales, del mismo modo existe en la constitución intrínseca de la vida y experiencia de los pueblos la posibilidad de síntesis o fusión de sus horizontes, sin renegar por ello de sus respectivas particularidades y horizontes. La identidad nacional del Estado-nación, que ha de ser consagrada

en sus instituciones jurídicas y fundamentalmente en su constitución, tiene primero que constituirse como *telos* de modo vivido en las comunidades culturales que se hallan en su seno, a través de una praxis histórico-teleológica responsable.

En todo este proceso, el papel de la educación y del aprendizaje de la historia no puede nunca ser lo suficientemente subrayado. Filósofos e historiadores han coincidido sosteniendo, a partir de su experiencia histórica, que el pasado no muere, sino que permanece y pervive en nosotros. Pero la educación de la historia debe evitar el peligro de sumergirse en el presente y trasladar sus criterios valorativos al pasado, así como sumergirse en el pasado perdiendo contacto con la realidad viviente de hoy (Pacheco Vélez, 1971). Para ello se requiere despertar un sentido de responsabilidad, de penetración crítica, de sentido de perspectiva, en suma una «comprensión del tiempo humano» (1971, p. 33).

Bibliografía

- Chocano, Magdalena (1987). Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana. *Márgenes*, Año 1-Nº 2, oct., pp. 43-60.
- Dworkin, Ronald (1977). *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth
- Dworkin, Ronald (1985). *Matter of Principle*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. París: Maspero.
- Flores Galindo, Alberto (1988). La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986. *Márgenes*, Año 2, Nº 4, dic., pp. 55-83.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Galino, Angeles (1996). «Interculturalidad», en: *IV Seminario sobre Análisis y perspectivas de la educación en el Perú. Ética y Valores, Interculturalidad, Paz y Civismo*. Lima: PUCP-CISE, pp. 125-149.
- Gellner, Ernest (1994). *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen (1987 [1981]). *Teoría de la acción comunicativa*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1989). «Conciencia histórica e identidad post-tradicional» e «Identidad nacional e identidad post-nacional». En *Identidades nacionales y post-nacionales* (1987-1988). Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, pp. 83-121.
- Habermas, Jürgen (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*. Princeton/ New Jersey: Princeton University Press.

- Hart, James (1992). *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducción de Luis Villoro. México: UNAM/Centro de Estudios Filosóficos.
- Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Lerner Febres, Salomón (1997). «Visión panorámica del Perú de hoy a la luz de Jesucristo». Ponencia presentada en el Symposium sobre Jesucristo: vida plena para todos (Congreso Arquidiocesano, 20 de octubre de 1997). Lima: PUCP, pp. 18-19. Datos del Centro de Investigación de Geografía Aplicada (CIGA) de la PUCP.
- Macintyre, Alasdair (1981). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press.
- Maticorena Estrada, Miguel (1993). La idea de nación en el siglo XVIII. En *Perú: Presencia e identidad*. Lima: PUCP-IRA, pp. 27-54.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1985). «¿Existe identidad Nacional?». *El Comercio* [Lima] 28 de julio. Suplemento Dominical.
- Pacheco Vélez, César (1971). *Enseñanza de la historia y conciencia nacional*. Piura: Universidad de Piura.
- Pease García Yrigoyen, Franklin (1992). Historia en el Perú del siglo XX. Lección Inaugural del Año Académico 1992. Lima: *Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas* N° 5 /PUCP.
- Portocarrero G., Ricardo (1996). La historiografía en debate (otra vez). *Márgenes*, Año IX, N° 15, diciembre, pp. 245-252.
- Rawls, John (1985). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sanders, Karen (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Instituto Riva-Agüero -Fondo de Cultura Económica.
- Schuhmann, Karl (1994). *Teoría husserliana del Estado*. Traducción de Julia Valentina Iribarne Buenos Aires: Almagesto.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles, K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf (1994). *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*. Edición de Amy Gutmann. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- UNESCO (1996). *Nuestra diversidad creativa*. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO. París: UNESCO.

- Walzer, Michael (1993 [1982]). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Traducción de Heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, Michael (1994). Comment. En Charles Taylor *et al.* *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, pp. 99-103.

PENSAMIENTO HISTÓRICO

LA ACEPTACIÓN DE LA VERDAD EN LA HISTORIOGRAFÍA

Armando Nieto Vélez S.J.

Uno de los requisitos esenciales del historiador, además de la competencia como profesional en la investigación, es de índole ética. Consiste en el deseo y la búsqueda constante de la verdad histórica. Ello supone no solamente la adhesión al valor «verdad», sino también la honestidad personal, cuando la verdad puede afectar creencias, convicciones, preferencias que el historiador cultiva y proclama.

Un axioma antiguo fue formulado por Cicerón: «*ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat*» [*De Oratore*, II, 15 (62)]. «No atreverse a decir nada falso, y atreverse a decir todo verdadero». Y es que de muchas maneras se puede faltar a la verdad en el conocimiento histórico y en la difusión del mismo. Por lo pronto, es reprochable articular lo falso en el relato del discurso historiográfico. Pero también lo es —y con mayor frecuencia— caer en la omisión y por omisión. Añadamos que la verdad puede distorsionarse de modos más sutiles: por la exageración tendenciosa, las generalizaciones excesivas, las insinuaciones veladas, los anacronismos rebuscados, los prejuicios de toda laya. En fin, la amplia gama de dosificar silencios y afirmaciones.

El conocimiento de la verdad histórica lleva consigo su aceptación; esto es, aceptar la realidad como sucedió. La problemática que aquí se trata toca temas propios de la psicología individual y social, y aun de la psiquiatría. Es sabido que la no aceptación de la realidad, sea o no en la propia condición, conduce a comportamientos de rechazo, resentimiento, incluso de odio; comporta el afán de ocultamiento, de ignorancia afectada acerca de las situaciones que han herido o simplemente disgustan al sujeto. Se llega al vehemente y aun desesperado esfuerzo de querer cambiar lo que una vez sucedió. Se hará lo posible por lograrlo. La personalidad queda marcada por la frustración. La no aceptación quisiera que «aquello» no hubiese existido nunca; pero «aquello» ya es inamovible.

En psicología se citan casos patéticos de lo que venimos diciendo. Es la joven que en su niñez vivió agrios conflictos familiares; es la mujer agredida o menospreciada por el varón machista y prepotente; el escolar del que los

compañeros hacen burla, etcétera. ¿Cómo encajan tales personas esas situaciones, no momentáneas sino permanentes?

Dado que queremos referirnos a casos de historiografía, pensamos en lo que acaece cuando son los pueblos mismos los que se ven en situaciones adversas o humillantes por la derrota o la frustración. Es verdad que las conductas son muy variadas (entre maestros, políticos, historiadores). Nos viene a la memoria la conocida fábula de la zorra y las uvas. La moraleja del cuento es clara y muy humana: quien por propia incapacidad o inhabilidad no ha alcanzado algo, tiende a justificarse y echar la culpa a otros.

Los políticos miembros de partidos están expuestos al maniqueísmo en sus juicios y actuaciones. Tienden a descalificar como perjudiciales, como malévolos o por lo menos inconvenientes, las palabras, realizaciones y proyectos de los adversarios. Tienden a ser lapidarios en sus juicios. Y llegan a ser implacables en sus apreciaciones sobre el pasado histórico. Solo el paso del tiempo suaviza esos juicios. Muchos conquistadores españoles fueron severísimos en juzgar las instituciones prehispánicas como primitivas e inferiores. A su vez, personajes de la Independencia calificaron duramente toda la época virreinal. En el siglo XIX, los adversarios políticos del mariscal Ramón Castilla fueron injuriosos críticos de la obra de aquel que hoy es reconocido como notable gobernante. De la lectura de periódicos de aquella época se saca la impresión de que nada bueno hubo para el país en los gobiernos de Castilla.

Durante la guerra con Chile los desacuerdos entre los caudillos peruanos fueron extremos y muestran la desunión nacional en momentos que justamente hacía falta la concordia frente al enemigo común. Se exacerbaban los ánimos: Ricardo Palma es enemigo declarado de García Calderón, y este es presentado como agente de intereses extranjeros. El gobierno de Montero en Arequipa fulmina a Iglesias como traidor a la Patria y declara nulos sus actos. El propio Cáceres no acepta el tratado de Ancón sino solo el 6 de junio de 1884, casi ocho meses después de suscrito.

La no aceptación del pasado tiene en la historia de los pueblos por lo general motivaciones políticas y psicológicas. Halla una expresión muy cómoda: el olvido y el silencio intencionados, no por desconocimiento de lo sucedido, sino por la obsesión de no querer que lo acaecido exista (ni siquiera como recuerdo). Tomemos el caso paradigmático de los textos escolares de la Unión Soviética (que reflejan los de la historiografía oficial) luego del fallecimiento de José Stalin el 5 de marzo de 1953.

Las autoridades que sucedieron a Stalin, sobre todo Nikita Kruschev, se propusieron hacer desaparecer el nombre y el recuerdo del dictador georgiano. Por lo pronto se dio la orden de no mencionar el nombre de Stalin. La ciudad de Stalingrado, campo de la heroica resistencia frente al ejército alemán, fue convertida en Volgogrado. Tengo a la mano la *Historia de la URSS*, manual de S. Alexéiev y V. Kartsov (1967). De la página 131 a la 141 se recuerda «la gran guerra patria

del pueblo soviético contra los invasores fascistas». Curiosamente, ni una sola vez aparece el nombre de José Stalin. Reiteramos que solo se nombra a Stalingrado, pero advirtiendo que es Volgogrado. Tampoco se mencionó a Stalin a la muerte de Lenin; pero a este sí se le ensalza y se le dedican varias fotografías.

Pensamos que un joven alumno ruso que haya leído el referido texto se preguntará naturalmente: ¿Quién dirigió al pueblo durante la guerra contra el nazismo? ¿Quién guió a los ejércitos a la victoria? Respuestas: «Los pueblos de la URSS se movilizaron para la Gran Guerra Patria» (p. 132). «Los soviéticos defendieron y salvaguardaron valerosamente Moscú [...]. En diciembre de 1941 el ejército soviético pasó a la ofensiva y arrojó a los invasores fascistas lejos de la ciudad» (p. 134). «El ejército Rojo elaboró el plan de la derrota de los invasores fascistas» (p. 137). «El mando soviético elaboró el plan de la derrota definitiva del enemigo» (p. 138)¹.

Si bien el manual cita a los generales Kónev y Rokosovski, se abstiene de mencionar a Stalin.

La «desestalinización» instaurada por Krushev en 1956 comenzó por una feroz crítica al régimen de Stalin (del cual se vino a saber que era profundamente odiado por las masas soviéticas aun antes de su muerte). El «mito Stalin» debía desaparecer. Además del texto citado de Alexéiev y Kartsov, podemos ver otro similar (también traducido al castellano). Se titula *Relatos sobre la historia de la URSS*, por T. Golúbieva y L. Guellershtein. Comprobamos el mismo proceso de purgación. Otra vez la prescindencia total del nombre de Stalin. El ejército soviético «admirablemente dirigido» (¿por quién?) logró «la gran victoria sobre el fascismo» (p. 154 y ss.). Se mantienen lucidamente los retratos de Lenin y (ahora a todo color) de Brézhnev, secretario general del Comité Central del Partido Comunista.

Haciendo una comparación inevitable ¿podríamos imaginar un texto escolar de historia peruana que prescindiese totalmente de los nombres de San Martín y Bolívar en la independencia?, ¿o de Grau, Bolognesi y Cáceres en la guerra del Pacífico?

Un autor contemporáneo podrá estar en desacuerdo con protagonistas individuales o colectivos de la historia pretérita; podrá en ocasiones execrarlos. En el caso de España han intervenido en su larga historia pueblos y etnias diversísimos: fenicios, celtas, iberos, romanos, visigodos, judíos, árabes... Hubo ciertamente invasiones, guerras, conflictos entre unos y otros. ¿Qué sentido tiene preguntarse hoy, con ínfulas de jueces inapelables, quiénes son los réprobos candidatos al valle de Josafat?

La conciencia de mestizaje es signo de madurez cuando este se acepta y se asimila, sin penosos complejos. El pasado se compone de triunfos y derrotas,

¹ El libro concluye con esta frase: «Así, pues, querido lector, te has puesto al tanto de la multiseccular historia del pueblo soviético, de su lucha por una vida mejor hacia la que abrió el camino en octubre de 1917», p. 154.

virtudes y defectos, lacras y glorias. Como ha escrito Raúl Porras Barrenechea, a propósito de Pizarro: «Es inútil y pueril escatimar admiración al conquistador en nombre de presuntos resentimientos nacionalistas. Es como si en Francia se repudiara a Julio César porque plantó su tienda en Lutecia y llevó a las Galias la cultura latina, o como si en España se pretendiera volver a los tiempos del pastor Viriato» (Porras Barrenechea, 1999, p. 70).

Y a propósito del retiro del monumento ecuestre de Francisco Pizarro de la plaza mayor de Lima, cabe recordar lo que puede verse en la Roma actual. Un edificio monumental de la época del fascismo evoca nada menos que la conquista de Abisinia. En el frontis se lee una inscripción latina que exalta la era imperial, pero no de los césares, sino del 'imperio' inaugurado por Benito Mussolini en 1936. Los modernos italianos y los turistas que por miles pasan diariamente a la vera del edificio fascista, no creo que piensen en la conveniencia de demolerlo.

En la lista de aceptaciones y rechazos, de silencios ominosos y sinceros reconocimientos, cada país, cada civilización, puede presentar casos de unos y otros.

En julio de 1974, el gobierno militar peruano del general Juan Velasco Alvarado nacionalizó los diarios de circulación nacional. La confiscación terminó en julio de 1980, cuando el nuevo gobierno civil del presidente Fernando Belaunde Terry —en segundo periodo— devolvió los periódicos a sus legítimos propietarios. Los directivos del diario *La Prensa*, estimando que los seis años de publicación bajo el régimen militar no representaban la auténtica línea periodística del periódico, numeraron las ediciones a partir del número de *La Prensa* del día anterior a la estatización. Ignoraron sencillamente las ediciones del diario entre julio de 1974 y julio de 1980. El que consulta *La Prensa* en una hemeroteca se encontrará con que la numeración de más de dos mil ediciones está repetida.

Con más realismo, en cambio, los directivos de *El Comercio*, sin convalidar la confiscación sufrida durante un sexenio, reconocieron el hecho evidente de la publicación del periódico y siguieron numerando correlativamente las ediciones, como si nada hubiera pasado.

Este hecho de los periódicos limeños trae a la memoria los casos de los gobiernos que han pretendido declarar la nulidad de administraciones anteriores que por diversas causas se impugnaban. Para juzgar estos hechos habría que revisar los aspectos jurídicos involucrados en cada situación. Así por ejemplo, en el segundo gobierno de Fernando Belaunde, iniciado en julio de 1980, el Poder Legislativo, lejos de hacer tabla rasa de lo actuado en el régimen militar (1968-1980), determinó cuáles normas debían mantenerse y convalidarse, y cuáles no. Fue un modo sensato y prudente de actuar.

La verdad de lo que realmente ocurrió dejó de ser el criterio de la historiografía y fue desplazada por las «verdades» oficiales de lo útil y lo pragmático.

Hay numerosos ejemplos, en todas las épocas, de este escamoteo de la verdad histórica. Cuentan los egiptólogos que al recomponer la historia de los faraones

se encontraron con que un faraón cubre con su nombre edificaciones de su antecesor. Hay allí una mezcla de vanidad, egolatría, rivalidades, que recurren a prácticas burdas e ingenuas para ocultar la realidad. Pero ¿es posible hacer desaparecer el recuerdo del pasado? Tal vez sí, en muchos casos. Quizás para un ciudadano de la República Dominicana el recuerdo del general Rafael Leonidas Trujillo no es muy gratificante. Tampoco es grato a los germanos el recuerdo de Hitler, o a los bolivianos el de Melgarejo o Hilarión Daza. Pero la historia registra ya esos nombres. Podemos y debemos lamentar tales o cuales episodios. El propio Papa Juan Pablo II ha pedido perdón por actos reprobables cometidos por miembros de la Iglesia jerárquica en el pasado. Lo que no podemos es pretender crear una historiografía expurgada *ad usum Delphini*.

En su ya clásico manual *El conocimiento histórico*, Henri Marrou describe el curioso proceso del escamoteo de la historia real cuando cae en manos de la política pragmática. Pone el caso —ya referido— de la historiografía soviética:

Nada tan desolador como la suerte que les ha cabido a los historiadores de los pueblos no rusos de la Unión Soviética: ¿que la ‘política de las nacionalidades’ crece en el liberalismo? Helos ahí invitados a rebuscar en el pasado de su pequeña patria y a exaltar a sus héroes antiguos; ¿que Moscú se inquieta ante el inevitable recrudescimiento del ‘nacionalismo burgués?’, pues los tales héroes no serán ya sino reaccionarios: el historiador de turno se aplicará en adelante a explicar cuán felices fueron los cosacos o los cherkenes por haber sido agregados a la gran familia rusa con la conquista imperialista de los tiempos de los zares. Un paso más y ¿cómo podrá resistirse ya nuestro colega cuando algún maquiavélico venga a sugerir que determinada mentira hábilmente combinada será más eficaz en el combate entablado, servirá mejor a la causa que esas pequeñas verdades de hecho tan minuciosamente establecidas? ¿Qué importa que las cosas no hayan ocurrido de tal modo? Se las relatará como deberían haber sucedido y semejante historia será entonces «políticamente» verdadera. Ya uno no se contendrá con pasar en silencio las hazañas de Trotsky; falsificando sin escrúpulo alguno toda clase de documentos, por ejemplo fotográficos, se ha tratado de agrandar el papel que realmente desempeñó Stalin junto a Lenin en la dirección de los asuntos públicos durante los primeros años de la Revolución (Marrou, 1968, p. 160).

Y a quienes juzguen que esa crítica de Marrou es simplista e injusta, el historiador francés les recuerda que

[...] el marxismo, filosofía romántica, pone en manos de sus adeptos una teoría que les pone en posesión, con anterioridad a toda investigación propiamente histórica sobre cuestiones de hecho, de la verdad respecto al sentido de la Historia y al proceso de su realización [...] La verdad de la ciencia depende, en definitiva, de la integridad mental del investigador, de las cualidades personales de este, de su minuciosidad, y para decirlo todo, de su conciencia. Precisamente en este conjunto de garantías estriban nuestra convicción y nuestra confianza (1968, p. 161).

Para la historiografía marxista, en la búsqueda de la «verdad» hay un ingrediente muy eficaz que se expresa en la norma directriz formulada por el filósofo polaco (también marxista) Adam Schaff: «Si desean acceder en sus estudios a la verdad objetiva, adopten conscientemente posiciones de clase y un espíritu de partido de acuerdo con los intereses del proletariado» (Schaff, 1974, p. 355). Pero ya conocemos los frutos de la variabilidad a que da origen la aplicación de criterios extrínsecos, más políticos y coyunturales que epistemológicos e historiográficos.

Por lo demás, los riesgos y las tentaciones de ocultar la verdad o de distorsionarla o manipularla de variados modos han estado siempre presentes en todos los tiempos y lugares en que ha habido conciencia histórica. Los historiadores al servicio de una causa se ven inducidos a llevar el agua a sus propios molinos. Hay temor de aceptar la verdad o de decirla cuando se estima que ello perjudicará a la «causa».

Hacia el siglo IV la herejía arriana insistía en negar la filiación divina de Jesús (subrayando únicamente su naturaleza humana). El tercer Evangelio, según San Lucas, afirma en el cap. 22, verso 44: «Entrado en agonía, oraba (Jesús) con más fervor y su sudor vino a ser como gotas de sangre que caían sobre la tierra». Los manuscritos más confiables registran ese versículo. Pero he aquí que la citada frase está omitida en los manuscritos conocidos como A, B, N, R, T, W, 13, 69, 124, 346, boháirico, sahídico, sirosinaítico, P75: nada menos que catorce códices. «Se ha observado la falta en los manuscritos y Padres del periodo arriano, mientras que se encuentra en los manuscritos que preceden y siguen a dicho periodo. Los arrianos abusaban de estos versos a favor de su tesis contra la divinidad (de Jesús)» (Leal, 1961, p. 755). Quiere decir que los asustados copistas de esos catorce códices omitieron el pasaje lucano del sudor de sangre en Getsemaní porque... mostraba a Jesús demasiado humano. La comisión bíblica vaticana reafirmó la genuinidad de la discutida perícopa (26 de mayo de 1912).

Finalmente se debe traer a colación un importante testimonio autobiográfico de historia eclesiástica contemporánea. Se trata del libro *Al servicio de Pio XII. Cuarenta años de recuerdos*, por la religiosa alemana sor Pascalina Lehnert.

Es sabido que la hermana Lehnert desempeñó una función de mucha cercanía y confianza al lado de monseñor Eugenio Pacelli, primero como Nuncio Apostólico y luego como Papa (1939-1958). Es sabido también que el médico pontificio de esos años era el doctor Ricardo Galeazzi-Lisi: el «arquiatra» del Papa. Su nombre aparecía con frecuencia en la prensa internacional, sobre todo en las páginas del diario vaticano *L'Osservatore Romano*. Pues bien, en los «recuerdos» de la hermana Pascalina, descritos con detalle en el libro en cuestión, no aparece el doctor Galeazzi-Lisi. Tal silencio, por parte de la religiosa que lo vio y trató tantas veces en las habitaciones vaticanas, es sencillamente irritante. La pregunta obvia es naturalmente: ¿a qué circunstancia pudo obedecer tan clamorosa amnesia?

Después del deceso de Pío XII pudo conocerse la dolorosa verdad. El doctor Galeazzi-Lisi, valiéndose de su condición de médico de cabecera del Papa, había tomado sigilosamente fotografías de la agonía del Pontífice, y luego las vendió a una revista europea de actualidad. La gravedad de tal falta de ética en una personalidad como la de Galeazzi-Lisi llevó a que su conducta fuera justamente censurada en su propio país y en su gremio profesional.

Todo ello debió decirlo, si no la autora del libro, por lo menos el editor en una nota de pie de página. No creemos que resulte desdoroso para la limpia memoria del Papa Pacelli el recordar el reprochable comportamiento de su médico favorito. Una vez más: *Veritas liberabit vos* (Juan 8, 32).

Bibliografía

- Alexéiev, S. & V. Kartsov (1967). *Historia de la URSS*. Moscú: Progreso.
- Golúbieva, T. & L. Guellershtein (1976). *Relatos sobre la historia de la URSS*. Moscú: Editorial de la Agencia de Prensa Novosti.
- Leal, Juan (1961). Traducción y comentario del Evangelio según San Lucas. En *La sagrada Escritura, texto y comentario... Nuevo Testamento, I, Evangelios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marrou, Henri (1968). *El conocimiento histórico*. Barcelona: Labor.
- Pascalina Lehnert Sor (1984). *Al servicio de Pío XII. Cuarenta años de recuerdos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Porras Barrenechea, Raúl (1999). Pizarro el fundador. En Jorge Puccinelli (comp.), *Antología de Raúl Porras*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.
- Schaff, Adam (1974). *Historia y verdad (Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico)*. México D. F.: Grijalbo.

DERECHOS HUMANOS Y FUNCIÓN SOCIAL DE LA HISTORIA. CUESTIONES TEÓRICAS¹

Liliana Regalado de Hurtado

Tal y como es considerada en nuestros días la función social de la historia solo puede ser entendida si tomamos en cuenta la manera cómo se construye el saber histórico. Esto último requiere plantearnos varias cuestiones también a la luz de diferentes posturas que nos harían salir del campo mismo de los estudios históricos para ubicarnos en el vasto terreno de la filosofía de la historia y de los temas correspondientes a la manera como se abordan actualmente la epistemología y la hermenéutica. En la época actual diversas razones han constituido un entorno favorable para el intercambio entre ambas disciplinas, prácticamente como una demanda urgente que se extiende a otras áreas del saber. Fenómenos sociales diversos como crisis de historicidad (en el sentido de incertidumbre acerca del futuro o carencia de proyectos) a la que suele responderse con una suerte de compulsión por la repetición que a la vez se traduce en fiebre conmemorativa y el apremio con que la sociedad acude a los historiadores pero confundiendo su rol con el papel de los expertos, testigos o jueces que han contribuido a que se haya vuelto a dibujar las características y propósitos de nuestro quehacer. Asimismo, la pérdida del valor estructurante de los grandes esquemas de interpretación histórica ha orientado el ingreso del historiador a una nueva etapa reflexiva acerca del significado de la operación historiográfica y ahora se vuelven a discutir los usos del conocimiento histórico en un contexto marcado por el reconocimiento de la crisis de las ideologías y la validez de la multiplicidad, a pesar (o más bien dentro) del fenómeno de la globalización. Todo ello no ha hecho sino enfatizar que el saber histórico es social en su elaboración, recepción y usos.

¹ Ponencia presentada en el Simposio «Los Derechos Humanos y la función social de la historia» que organizó el Seminario de Historia del Instituto Riva-Agüero dentro del II Encuentro de Derechos Humanos PUCP el 13 de setiembre de 2006.

En materia de enfoques y temáticas hay que señalar el peso de diferentes factores, entre los cuales puede considerarse a las relaciones internacionales, los movimientos sociales, el terrorismo y la violencia y la defensa de los derechos humanos. Esta última compromete a su vez, entre otras cosas, el estudio, la detección y la persecución de los crímenes de lesa humanidad. Así pues, los movimientos sociales y políticos, junto con el desarrollo de identidades, explican cómo, recientemente, también se ha tratado de ubicar a la historiografía dentro de los llamados estudios subalternos, propuestos desde la llamada teoría postcolonial y también se ha acentuando la importancia de la construcción y difusión de «memorias alternativas» respecto a aquellas relacionadas con discursos emanados desde los centros y no desde las periferias. También se confiere importancia a la manera como dichas memorias alternativas (que Pollak llama subterráneas) (Pollak, 1989) afloran a la superficie en momentos de crisis.

Entre los años ochenta y noventa se debatió acerca del multiculturalismo en el marco de otra discusión que versaba sobre asuntos como cultura, democracia, nación y ciudadanía y del surgimiento de conflictos étnicos que se desarrollaban en distintos lugares del mundo. La discusión sobre el multiculturalismo se hizo desde posturas de izquierda, «nueva derecha» y liberales alcanzando un eco especial en Latinoamérica particularmente alrededor de cuestiones como etnicidad, construcción democrática y ciudadanía y también con movimientos indígenas que se colocaron como actores sociales y protagonistas del debate en países como Ecuador, Bolivia, México y Guatemala, entre otros. Hay que señalar que la aparición de estos movimientos fue interpretada desde el multiculturalismo tanto como la vigencia de la utopía de una sociedad diferente (multiculturalismo de izquierda) como de luchas que demandaban justicia e inclusión (multiculturalismo de derecha). Fue durante los años noventa que una posición multiculturalista liberal como la de Will Kymlicka, autor de Ciudadanía multicultural tendió a generalizarse debido a la crisis del marxismo y de la izquierda, dejando de lado los iniciales objetivos anti hegemónicos del multiculturalismo (Pajuelo, 2001, p. 4). Si bien algunos autores se han referido a los límites y paradojas de estas propuestas me parece que son perspectivas interesantes que por lo menos podrían seguirse explorando y debatiendo.

Así las cosas, las «nuevas funciones» asignadas a la historia no han dejado de lado la idea de la comprensión del presente invocando al pasado, por ejemplo cuando se considera que la observación y comprensión de los acontecimientos que son actuales requieren una sólida aprehensión de la historia o cuando se afirma que no se pueden seguir los debates o tener una inteligente opinión acerca del curso de los hechos sin contar con un conocimiento histórico básico. En todo caso, debe admitirse que cuando se trata el asunto de la función social de la historia debemos confrontarnos todavía con ideas que le reconocen a nuestra disciplina algún grado

de no utilidad en relación con la estructuración y funcionamiento de la sociedad (Costa Lima, 2003, p. 21)². En efecto, reflexionando en relación al caso concreto del Perú, Luis Miguel Glave recordaba que pese a que convencionalmente se acepta que la historia no posee «utilidad inmediata» puesto que su tarea es de largo aliento, de manera constante el historiador es sometido a demandas inmediatas concretas para conocer por ejemplo cómo se produjeron en el pasado situaciones que se dan en el presente, entender crisis y catástrofes de todo tipo y particularmente sus antecedentes (también de toda índole). Glave añade que a fines de la década de 1990 la mayor demanda era la síntesis aunque ella se producía a la par de los pedidos más variados y pedestres que mostraban que se veía al historiador como un «anecdótico y anecdótico personaje». Finalmente este autor se preguntaba por qué más bien no se integraba la visión de proceso y de largo aliento del historiador en el diseño de los estudios del presente (Glave, 1999, p. 360).

En todo caso, resulta obvio que la función social de la historia (que ha ido variando a lo largo del tiempo obedeciendo a circunstancias y propósitos particulares) no tiene que considerarse ajena a las posibilidades de cualquier generación para utilizar su pasado y vislumbrar o pensar en la construcción un futuro mediato o inmediato. Si tomamos en cuenta la noción de contingencia propuesta por Koselleck tenemos que considerar que en la historia ella se encuentra doblemente amenazada tanto por la presión de las acciones precedentes como por la constructibilidad del futuro. Koselleck buscará entonces enfrentar el hiato que separa realizaciones y expectativas ofreciendo dos respuestas:

1. La primera remite a la existencia de pluralidad de actores en la historia, lo que hace que la resultante nunca coincida exactamente con las expectativas particulares de ninguno de ellos. Pero esta respuesta supone sin embargo un concepto «débil» de la contingencia histórica.
2. La segunda recoge un motivo heideggeriano presente antes en Dilthey: la posibilidad del olvido, quiebras en la memoria colectiva (es decir que los contenidos ideales de la conciencia no están siempre disponibles a los sujetos). Este olvido será también para Koselleck una condición esencial de nuestra existencia, inherente a la historia humana por lo que toda ganancia de experiencia supone al mismo tiempo una pérdida³.

² Este autor ha llamado la atención acerca del hecho de que hablar de función social implica de suyo utilizar el criterio de una racionalidad económica que no se tiene por qué aplicar a la historia. Sin embargo, admite que la escritura de la historia adquiere una función en la medida en que reconoce el carácter problemático que comparte con el arte, la filosofía y, de manera más amplia, con todas las actividades que no estén de antemano subordinadas al principio de la mencionada racionalidad económica (Costa Lima, 2003, p. 25).

³ Citado por Elías Palti (2001, pp. 28-29).

Pero es también en relación con la contingencia que Ricoeur, aunque sin mencionarlo de esta manera, considera que es función de la historia no solo describir y explicar los hechos pasados sino también «[...] aventurarse a resucitar y a reanimar las promesas no cumplidas del pasado; se une así al imaginario de los humanos desaparecidos y lo libera de la contingencia de las realizaciones inacabadas para pasarlo a cuenta del imaginario del futuro» (Ricoeur, 1999, p. 5). En este sentido no hay que olvidar que este autor ha declarado su inquietud tanto por el exceso de memoria como de olvido, de la influencia de las conmemoraciones y de los abusos de memoria abogando, más bien, por una política de la «justa memoria».

No puede postularse de manera simple que el conocimiento histórico tenga directamente como función impedir la repetición del pasado, más bien de lo que se trata es que facilite nuestra toma de conciencia de la posibilidad de dicha repetición y que nos demos cuenta cuándo se produce o cómo estamos dirigiéndonos a ello. Pero la función social de la historia, tal como se considera ahora, tiene que ver con otras cuestiones diversas: conocimiento, reconocimiento, identidades, la convivencia y superación de crisis, etcétera.

Si bien desde aproximadamente mediados del siglo pasado el peso de una cultura historiográfica internacional (gracias a la existencia de un acervo accesible conformado por autores, obras, revistas, consideraciones epistemológicas en torno a escuelas o tendencias) lo mismo que el incremento del contingente de titulados y empleos universitarios y de otra índole para los formados en historia viene afectando favorablemente a la actividad del historiador también tiene que reconocerse que la nuestra sigue siendo prioritariamente una tarea intelectual y que el historiador «tiene una alta capacidad para otorgar el cuño de legitimidad a la memoria oficial». Sabido es que el interés por el conocimiento del pasado y la formación de una esfera de opinión pública propiamente historiográfica se dan la mano habiéndose, asimismo, reconocido que existe un uso público de la historia y que pese a que la disciplina exalta la trascendencia social del conocimiento histórico a la vez tiene que batirse continuamente en defensa de su reconocimiento social (Pasamar, 2000, pp. 74 y ss.; Zermeño Padilla, 2002, p. 13).

Pero el tratamiento de las llamadas memoria individual y colectiva y su relación con la historia y la memoria institucionalizada llevan a que se tome en cuenta que están siempre en juego asuntos como la resolución de crisis, desarrollo de identidades, orden y estabilidad política y social. Ello se resume en la manera cómo una sociedad manejará las contradicciones, es decir las diferencias entre lo que uno ha vivido y la memoria oficial, que suele ser la dominante en los medios de comunicación, en los discursos y a veces también en la literatura, en el cine e incluso en la arquitectura de manera tal que aunque no se resuelvan del todo,

tampoco se extremen las divergencias. Asimismo, la predilección actual por el tema de los conflictos de las distintas memorias en detrimento del interés por las continuidades y la estabilidad deben asociarse a las batallas de las memorias, tan comunes en nuestro tiempo que no siempre se relacionarán a la oposición entre Estado dominador y sociedad civil sino que con más frecuencia tiene que ver con el problema de las relaciones entre grupos minoritarios y sociedad global (Aguilar, 1995, p. 129; Pollak, 1989, p. 4), aunque el caso del Perú pudiera verse de manera distinta, es decir también según las relaciones entre mayorías excluidas y sociedad global.

Hay que tomar en cuenta que la historiografía no está nunca desvinculada del poder, debido a que tiene la posibilidad de convertirse en la memoria dominante e imponer su verdad sobre otras (en el mejor sentido de la expresión) por el crédito que le da su carácter científico. Y aunque parezca contradictorio, otra de las funciones sociales de la historia sería su aporte al desarrollo de la civilidad, no justamente por ser la proveedora de iconos y paradigmas sociales y políticos sino más bien por su facultad para cuestionar sus propias verdades y las de las evocaciones individuales y de la memoria colectiva, en el sentido general del concepto. De otro lado, la llamada memoria colectiva cumple también una función social de manera tal que el vínculo o el traslape con la historia es evidente, particularmente, cuando se piensa que ambas forman parte de la denominada construcción social del recuerdo sobre todo si ya no aceptamos que se limite el papel de la historia al recuento y descripción simples de acontecimientos del pasado.

Aproximadamente desde el inicio de la tercera década del siglo XX y con renovado énfasis hacia los años sesenta de dicha centuria se discutía el asunto de la utilidad del conocimiento histórico, requisito indispensable para dar validez a la disciplina como un quehacer científico. En efecto, entre otros, Luthy se hacía la trascendental pregunta:

¿Para qué se estimula el estudio de la historia en las universidades? ¿Por qué se subvenciona la investigación histórica con los fondos públicos (no con los grandes medios, porque la historia forma parte de las disciplinas llamadas baratas)? Y sobre todo, por qué se molesta con ese farrago de conocimientos del pasado a los jóvenes que desean dominar el porvenir y cuyo pensamiento está totalmente vuelto hacia el futuro? (Luthy, 1969, p. 177).

Entonces se puede entender que su respuesta acerca de la «utilidad» y la función social de la historia se encierra en la idea de que no se puede edificar el porvenir sobre el limpio tablero de dibujo del proyecto científico y racional puesto que en todo lo que se refiere a la organización de las relaciones humanas y en todos los niveles de las estructuras sociales y políticas tropezamos con los obstáculos de una realidad que no es sino historia cristalizada. Ello hace que sea necesario que

la historia sirva para transmitir la tradición no tal cual sino sometida a crítica y que su esfuerzo se oriente a sustituir los mitos, las justificaciones, las pesadillas y los fantasmas históricos por un conocimiento consciente (Luthy, 1969, pp. 178 y ss.). También la tendencia conocida como la «Escuela de los Anales» enfatizaba la estrecha relación del pasado con el presente y ese acento se ha replicado hasta nuestros días. Más recientemente se ha sostenido que para comprender la función social del historiador hoy tenemos que ser capaces de historizar lo que está ocurriendo en este momento. Ello debido a que se concibe que en tanto vivimos la aceleración de la historia (la historización de lo inmediato) la dimensión política del trabajo del historiador es entender por qué nuestra sociedad necesita historizar lo apenas conocido (Mendiola, 2003, p. 117).

Otro asunto de la mayor importancia y de evidente actualidad, justamente aquí y ahora es el denominado «deber de la memoria» lo que remite a cuestiones de carácter moral. En efecto, la función política que puede cumplir la memoria y la función social de la historia (que abarca sin duda la dimensión política) de suyo vienen acompañadas de imperativos éticos asentados en valores morales concretos. No en vano se ha delineado el concepto: «trabajos de memoria» a la vez que se consideró la categoría de «emprendedores de la memoria». Trabajo de memoria implica el debate y la reflexión activa sobre el pasado y su sentido para el presente/futuro mientras que la noción emprendedores de la memoria alude a las personas o grupos que realizan acciones orientadas a dar legitimidad e instalar en la esfera pública sus versiones del pasado (Pernasetti, 2006, p. 602)⁴.

Al enfrentar los historiadores del siglo XX los casos de episodios traumáticos y su propia coetaneidad con las víctimas y los victimarios de los mismos el asunto del deber de la memoria se fue constituyendo en una cuestión crucial, particularmente desde las perspectivas epistemológica y moral. Sobre todo porque «los hombres y las mujeres que se estudiaban eran doblemente víctimas, pues el olvido, al redoblar la pérdida, prolongaba el traumatismo o la depresión propia». Incluir la noción de trauma como parte de los procesos de construcción y reconstrucción de la memoria y del olvido se orienta a la comprensión de cómo las marcas de los sucesos traumáticos están presentes y actúan, vuelven en diferentes formas y multiplican sus efectos. Pero no hay que olvidar que el trauma, por su singularidad, parece estar alojado en el núcleo del trabajo de la memoria por lo que puede ser el articulador o el elemento que marque la fractura entre los procesos de recordar y olvidar (Dakhli, 1998, p. 75)⁵.

⁴ Citando a Elizabeth Jelin (2002).

⁵ Ver Susana Griselda Kaufman (1998, pp. 1-3).

Reflexiones sumamente interesantes, esclarecedoras y motivadoras han provenido de Paul Ricoeur quien en *La memoria, la historia y el olvido*, obra en la que contempla una fenomenología de la memoria, una epistemología de la ciencia histórica y una hermenéutica de la conciencia histórica que culmina con una meditación sobre el olvido y el perdón. Cada una de las tres partes de las que consta dicho trabajo remiten al asunto de la representación del pasado. En tanto que en el epílogo se plantea la cuestión de «El perdón difícil» ello nos devuelve a la discusión sobre la exigencia de recordar y la demanda (para algunos la necesidad imperiosa) de olvidar (Ricoeur, 1999). A partir de sus trabajos anteriores Ricoeur indica en la obra mencionada que entre narratividad y temporalidad median la memoria y el olvido y expresa que su deseo es contribuir a la construcción y discusión de la idea de la memoria justa. Considera que la práctica historiográfica es capaz de introducir más verdad en la justicia y de esa forma favorecer un trabajo de duelo colectivo al hacer valer su trabajo veritativo dentro del espacio público. Movido el historiador por un anhelo de equidad buscará hacer emerger una verdad más justa (Dosse, 2003, p. 141).

Así las cosas, se ha dicho que de la memoria como fuente para el historiador se ha pasado a la idea del historiador que lucha contra el olvido y es garante de la memoria (Dakhli, 1998, p. 75)⁶. Como sabemos ello no se ajusta completamente a la realidad pues la memoria y la historia están plagadas ambas de olvidos casuales y deliberados. Así como no hay una memoria plena o completamente llena, tampoco existe una historia con tal característica puesto que conservar la memoria no equivale a construir inmediatamente la historia. El deber de la memoria no asegura necesariamente una historia más verídica porque la memoria como facultad personal y como referencia de un grupo es siempre subjetiva, representa una visión parcial, no contextualizada y no objetivada. Para que la memoria sea el punto de partida de una historia, es preciso que se opere el fenómeno de su historización, es decir la historización de la experiencia. En todo caso las memorias pueden llegar al grado de una verdadera construcción histórica si pasan por una reelaboración en forma de discurso que posea una suerte de certificación intersubjetiva, es decir, un diálogo con otras percepciones y con otras memorias o interpretaciones de los mensajes del pasado que nos llegan a través de lo que llamamos testimonios o referencias. Un discurso que dibujará un pasado con imágenes nunca perfectas ni absolutas. Ello queda de manifiesto justamente cuando pese a los requerimientos legales convencionales de «verdad factual objetiva» cuando se trata de manejar memorias en conflicto, generalmente asociadas a hechos graves que ocasionaron

⁶ Esta autora nos recuerda que la idea de que el historiador debía proteger al grupo de su propio olvido y asumir «su deber de memoria» fue planteada por Lapierre (1989) y Valensi (1992).

traumas individuales y sociales se suele apelar a «otros tipos de verdad» como: «verdad social o de diálogo» (a la que se llega mediante interacción, discusión y debate), «verdad narrativa» (percepciones, historias y mitos recitados por las víctimas) y «verdades de cura» (que colocan el significado de los hechos dentro del contexto de las relaciones humanas) (Aróstegui, 2004, p. 164-165) tal como lo planteó por ejemplo, la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica (TRC) (Cejas, 2006, p. 189)⁷.

De ahí que hay que reconocer que el deber de la memoria se ha constituido en un imperativo contemporáneo que la sociedad (más bien todavía sectores de ella) aplica a la tarea del historiador actual. Una pregunta final que obviamente supone la apertura de un diálogo parece pertinente: ¿En qué condiciones y actitud nos hallamos para cumplir ese mandato?

Bibliografía

- Aguilar Fernández, Paloma (1995). Aproximaciones teóricas y analíticas al concepto de memoria histórica. Breves reflexiones sobre la memoria histórica de la Guerra Civil Española (1936-1939). En Carlos Barros (coord.), *Historia a debate: actas del Congreso Internacional «A historia a debate»*, celebrado del 7 al 11 de julio de 1993. Santiago de Compostela: Debate, pp.129-142.
- Aróstegui, Julio (2004). *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*. Madrid: Alianza.
- Cejas, Mónica I. (2006). Los significados de la 'verdad' en la narrativa escrita e imaginada de las comisiones de la verdad: el caso de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica. *Actas 2005 2º Congreso Internacional de Comunicación y Política. Posgrado en Comunicación y Política. División de Ciencias Sociales y Humanidades*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco. Casa Abierta al Tiempo, México, pp. 189-202.
- Costa Lima, Luiz (2003). La función social de la historia: ¿cómo pensarla? *Historia y Grafía*, N° 21. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Oak Editorial S.A. de C.V., pp. 19-53.
- Dakhliá, Jocelyne (1998). De África a Francia, ida y vuelta: una especificidad francesa de la memoria. En Josefina Cuesta Bustillo (ed.). *Ayer*, 32, ejemplar dedicado a: Memoria e historia. Traducción de Josefina Cuesta, pp. 69-80.

⁷ Desde la perspectiva psicoanalítica la noción de trauma incluyó el estudio de acontecimientos colectivos de la historia, interrogantes e hipótesis acerca de los efectos de diferentes catástrofes tanto de carácter natural como sociopolítica [cfr. Kaufman (1998), p. 5].

- Dosse, Françoise (2003). Lugares, trabajo, deber de memoria en la obra de Paul Ricoeur. *Historia y Grafía*, N° 21. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia / Oak, pp. 133-162.
- Glave, Luis Miguel (1999). La memoria y el futuro en la historia del Perú. En María Rosa Fort Brescia & Moisés Lemlij (eds), *En el umbral del milenio: Una selección de las actas*. vol. 1. Lima: SIDEA: PromPerú, pp. 355-369.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Kaufman, Susana Griselda (1998). «Sobre violencia social, trauma y memoria». Documento preparado para el Seminario Memoria colectiva y represión SSRC. Montevideo, pp. 1-20.
- Kosselleck, Reinhart (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Traducción de Daniel Innerarity e introducción de Elías Palti. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós I.C.E./ U.A.B.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lapierre, Nicole (1989). *Le silence de la mémoire. A la recherche des juifs de Plock*. París: Plon.
- Luthy, Herbert (1969). ¿Para qué sirve la historia? *Humboldt*, Año 10, N° 39, pp. 170-189.
- Mendiola, Alfonso (moderador) (2003). *La función social de la historia. Mesa Redonda. Historia y Grafía*, N° 21. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Oak Editorial S.A. de C.V., pp. 103-130. Participantes Luiz Costa, Hans U. Gumbrecht y F. Hartog.
- Pajuelo, Ramón (2001). Del 'poscolonialismo' al 'posoccidentalismo: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina. *Comentario Internacional*, N° 2, II Semestre, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Palti, Elías (2001). Introducción. En Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Traducción de Daniel Innerarity. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós I.C.E./ U.A.B.
- Pasamar, Gonzalo (2000). *La historia contemporánea. Aspectos históricos e historiográficos*. Madrid: Síntesis.
- Pernasetti, Cecilia (2006). La memoria como norma y la memoria como ruptura. Las normatividades de la memoria en la militancia armada argentina. *Actas 2005 2º Congreso Internacional de Comunicación y Política*. México: Posgrado en Comunicación y Política. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Casa Abierta l Tiempo, pp. 595-607.
- Pollak, Michael (1989). Memoria, esquecimiento, silencio. *Estudios Históricas*, vol. 2, N° 3, Río de Janeiro, pp. 3-15.

- Ricoeur, Paul (1999). Paul Ricoeur. Respuesta a mis críticos. *Fractal*, N° 13/ abril-junio, Año 4, volumen 4, México.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Madrid: Trotta.
- Valensi, Lucette (1992). *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois Rois*. Le Seuil: Collection Univers Historique.
- Zermeño Padilla, Guillermo (2002). *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México: El Colegio de México.

MUNDO PREHISPÁNICO

EL *ACLLA HUASI* DE RAJCHE

Santiago Agurto Calvo

En la comunidad de Rajche o Racche, situada a 120 kilómetros del Cusco, sobre el camino a Puno y a cinco kilómetros del pueblo de San Pedro de Cacha, existe un vasto e importante complejo arqueológico que es sumamente notable por las inusitadas características arquitectónicas de sus restos.

El complejo está casi totalmente cercado por una muralla de piedra y su lado desguarnecido está limitado por el cauce del Vilcanota. El área encerrada dentro de ese perímetro es de aproximadamente 100 hectáreas y está atravesada de noroeste a suroeste por el camino inca que, pasando por el cercano pueblo de San Pedro de Cacha, conducía al Collasuyo.

Dentro de esa extensa área existen restos de edificaciones que indudablemente conformaban un conjunto arquitectónico de gran importancia, cuyos elementos fundamentales deben haber sido:

- Una enorme construcción de planta rectangular de 92 metros de largo por 22,50 metros de ancho que, como todos los «galpones» incas, debe haber estado cubierta por un techo a dos aguas que en este caso asume especiales y poco usuales características constructivas.
- Un conjunto de habitaciones estructuradas alrededor de seis patios y ubicadas al lado este del galpón, formando ángulo recto con el mismo y ocupando un área de 50 x 250 metros, aproximadamente.
- Una serie de *collicas* circulares que cubren un área aproximada de 130 por 180 metros, se organizan en doce filas de diez unidades cada una y están situadas a espaldas del conjunto habitacional.
- Un edificio de planta rectangular de aproximadamente 20 metros de ancho por 50 de largo, asociado a otras habitaciones más pequeñas y a varias fuentes de agua y ubicado al norte de las construcciones descritas a una distancia de 225 metros, más o menos.

- Un estanque de aproximadamente una hectárea, situado entre el edificio anteriormente citado y el gran galpón, y construido para almacenar el agua de los manantes que alimentan las fuentes citadas.
- En las cercanías de esos elementos, que constituían una unidad arquitectónica de gran importancia y calidad, existen restos de construcciones menores que deben haber complementado funcionalmente a los edificios descritos.

A este extraordinario complejo arquitectónico, especialmente a su estructura principal, el gran galpón rectangular, se le conoce por la denominación de «templo de Viracocha, en Rajche».

A nuestro juicio dicho nombre obedece a un equívoco, pues, tal como intentaremos demostrar, los restos existentes en Rajche por su ubicación geográfica, localización, orientación, dimensiones y características arquitectónicas no corresponden a las descripciones que los cronistas nos han dejado del templo de Viracocha.

No sabemos con seguridad quién y en qué fecha bautizó a los restos de Rajche con dicho nombre, pero indudablemente quien echó a rodar tal especie lo hizo tratando de interpretar las referencias de los cronistas respecto al templo que el inca Pachacútec hizo construir al dios Viracocha en agradecimiento por la victoria que le ayudó a lograr sobre los chancas. Parece ser que el error en cuestión es relativamente moderno, pues hasta el siglo XIX de los muchos autores que se ocupan, en una u otra forma, del Templo de Viracocha, solo dos de ellos, Antonio de Alcedo y José Pablo de Oricáin, dicen acerca de la existencia de un templo dedicado al dios Viracocha en la localidad de Rajche.

Todo lleva a creer que la referencia de Alcedo fue el punto de partida del error que desde ese momento se convierte en un lugar común para todos los que tratan de las ruinas que se encuentran en Rajche. Tenemos así que, posteriormente a Alcedo, estudiosos y viajeros, con muy pocas excepciones, se refieren a los citados restos como al Templo de Viracocha, en Rajche. Uno de los autores que más ha contribuido a afianzar y popularizar tal error es G. E. Squier, quien en su libro *Un viaje por tierras incaicas*, se ocupa extensamente de los restos de Rajche como si fueran los del templo de Viracocha.

Después de Squier ya nadie duda sobre la propiedad de la expresión. Tenemos así que sabios como Middendorf, en 1893, y recientemente, en 1978, un arquitecto e historiador de la calidad de Graciano Gasparini, hacen uso de esa denominación, a todas luces equivocada.

I. Reflexiones

Las razones y argumentos que nos llevan a sostener que los restos de Rajche no son los del templo de Viracocha, son los siguientes:

1. *La ubicación geográfica*

Todos los cronistas que se refieren a la lluvia de fuego que cayó del cielo para castigar a los indios que habían ofendido a Viracocha, dan como lugar de los hechos al pueblo de Cacha.

Garcilaso y Vásquez de Espinoza ubican a esa población a 16 leguas del Cusco, o sea aproximadamente a 134 kilómetros, y Sarmiento y Betanzos la sitúan a 18 leguas de la ciudad imperial, o sea a 150 kilómetros. Cieza de León, en *La crónica del Perú*, llega a precisar que el sitio del suceso estaba junto al pueblo de Cacha, que era encomienda de Bartolomé Tenazas; y Betanzos, en *Suma y narración de los Incas* (1987, p. 14), refiere que habiendo visto la quemadura «llamé en este pueblo de Cacha a los indios principales más ancianos, a preguntarles que hubiese sido aquello de aquel cerro quemado».

No hay duda, pues, que todos los cronistas citados se refieren al mismo sitio, o sea al pueblo de Cacha, y que la diferencia entre las 16 leguas de los primeros y las 18 de los segundos, se debe a su distinta e imperfecta manera de apreciar distancias o a la diferente longitud que le asignaron a la legua.

De otro lado, la comunidad de Rajche se encuentra cinco kilómetros al noreste del pueblo de Cacha, tal como lo indica Cieza de León y también Sarmiento de Gamboa; por tanto, dista mucho de estar junto a la citada población.

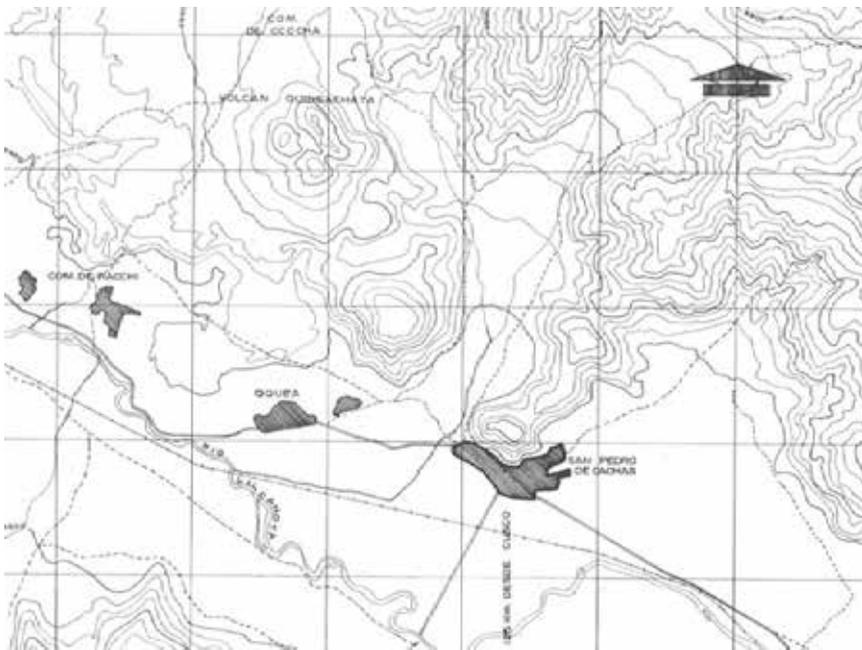
2. *La localización del sitio*

De los cronistas que se ocupan del templo de Viracocha, los que describen su localización con mayor detalle son Pedro Cieza de León y Juan Diez de Betanzos, llegando a dar, especialmente este último, una clara descripción del ambiente y las circunstancias del lugar.

Cieza de León (1967, p. 10) dice que los atribulados Canas construyeron el templo a Viracocha cerca del pueblo de Cacha «pasado un río que va junto a él, al Poniente, adonde se puso un ídolo de piedra muy grande en un retrete algo angosto».

Diez de Betanzos (1987, pp. 14-15), por su parte, refiere que Viracocha para castigar a los Canas «hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hasta donde los incas estaban» y que después de haber sido perdonados «los indios Canas hicieron en el lugar do el sepuso para quel fuego

Figuras 1 y 2. Carta geográfica de ubicación de los restos arqueológicos (Instituto Geográfico Nacional).



cayese del cielo y de allí partió a matales, una suntuosa huaca [...] En la cual guaca pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande [...] en memoria de este Viracocha y de aquello allí sucedido». Además, precisa el cronista; «yo he visto el cerro quemado y las piedras del, y la quemazon es de mas de un cuarto de legua [...] y la guaca de este Viracocha está entre esta quemadura y la guaca».

Las descripciones de los dos cronistas se complementan, precisando las características del sitio donde se construyó el templo de Viracocha. Esas descripciones coinciden plenamente con la geografía y ubicación de un lugar que dista muy poco de dicha población y que actualmente está invadido por la expansión urbana de la comunidad de Qquea. El sitio en referencia se encuentra pasando el río Vilcanota, al poniente de Cacha, junto al arroyo Ccaylla y a no más de cincuenta metros de la formación de lava volcánica. Para mayor abundamiento, en el sitio existen restos arqueológicos, soterrados por las construcciones y sembríos de la comunidad de Qquea, de lo que parece ser un asentamiento inca cuya existencia prácticamente se desconoce.

El sitio que ocupa el galpón de Rajche, además de encontrarse a gran distancia del pueblo de Cacha, se ubica a más de 150 metros del yacimiento volcánico y no existe entre este y el resto arqueológico arroyo alguno.

3. La orientación de los locales

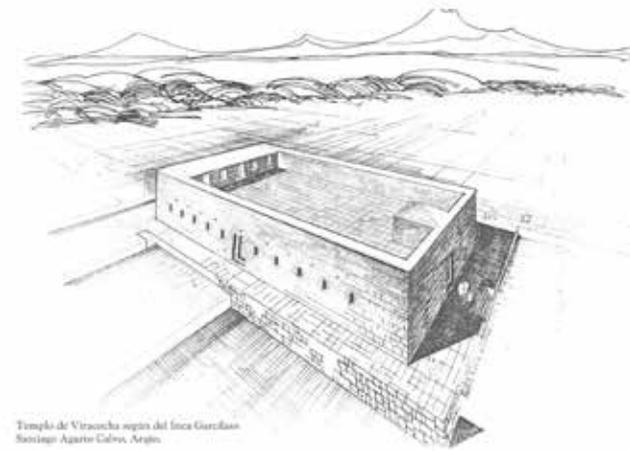
El templo de Viracocha, como casi todos los santuarios incas, tenía su eje longitudinal orientado este-oeste. Garcilaso (1976, I, p. 258) aclara que el templo «tenía cuatro puertas, a las cuatro partes principales del cielo» y que «la puerta que miraba al oriente servía de entrada y salida del templo, estaba en medio del hastial [...]».

La *Kallanka* de Rajche tiene su eje principal orientado norte-sur y las dos únicas puertas de ingreso, que al parecer existían, se ubican en el hastial que mira al sur.

4. La magnitud y disposición de los conjuntos

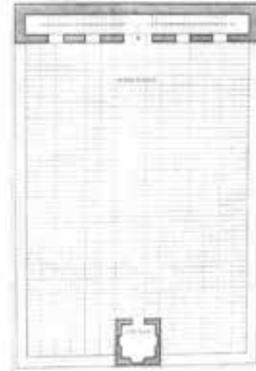
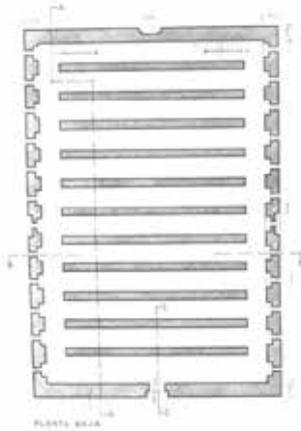
No obstante que, necesariamente, el templo de Viracocha debe haber estado acompañado de varios locales dedicados a su servicio, casi todos los cronistas se refieren únicamente al templo, propiamente dicho. Dicha actitud solo puede significar que los locales complementarios existentes eran tan poca cosa que su presencia pasaba desapercibida.

Garcilaso de la Vega (1976) cuenta que «[...] mandó el Inca Viracocha hacer, en un pueblo llamado Cacha, [...] un templo a honor y reverencia de su tío, el fantasma que se le apareció» y al describir la edificación, con una minuciosidad extraordinaria, solo se refiere al local del templo en sí. Betanzos (1987) dice que como templo a Viracocha se edificó «una suntuosa guaca, que quiere decir adoratorio o ídolo, [...] en la cual guaca pusieron un bulto de piedra».



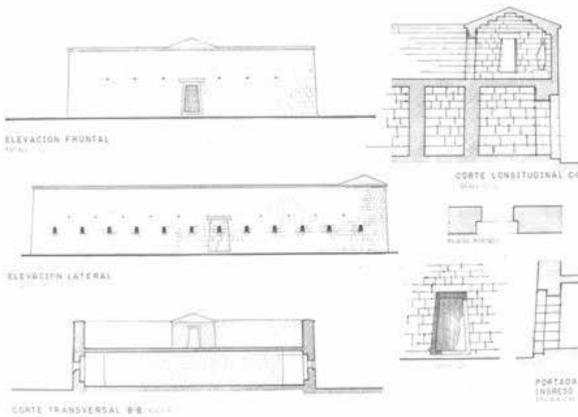
Templo de Viracocha según el Inca Garcilaso
Santiago Agurto Calvo, Arqto.

Figuras 3, 4 y 5. Templo de Viracocha según el Inca Garcilaso (dibujo de Santiago Agurto Calvo).



Templo de Viracocha según el Inca Garcilaso
Santiago Agurto Calvo, Arqto.

Templo de Viracocha según el Inca Garcilaso
Santiago Agurto Calvo, Arqto.



Vásquez de Espinoza (1948, p. 534) igualmente, indica respecto al Inca Viracocha «que su tío la fantasma le mando hazer un templo en el pueblo de Cacha [...] 16 leguas del Cusco camino del Collao en honra de su dios Viracocha».

Solo Cieza de León (1945, p. 252) parece indicar que además del templo habían otros edificios relacionados con la devoción a Viracocha, pues, refiriéndose al asunto, dice: «Y en el pueblo de Chaca (Cacha) habían grandes aposentos hechos por mandato de Tapainga Yupanqui. Pasado un río está un pequeño cercado, dentro del cual se halló alguna cantidad de oro, porque dicen que a conmemoración y remembranza de su dios Ticeviracocha [...], estaba hecho este templo y puesto en él un ídolo de piedra de la estatura de un hombre».

Parece, pues, que el templo o huaca era el único edificio dedicado al culto de Viracocha en los alrededores, o que los locales complementarios, en caso de haber existido, eran de poca importancia y se encontraban tan desvinculados del templo que no formaban un conjunto con él.

En el caso de Rajche, no es posible considerar aisladamente al llamado templo y olvidar al resto de las edificaciones que conforman el conjunto arquitectónico, pues este constituye una unidad en la que todas sus partes juegan un papel importante y están íntima y orgánicamente relacionadas. Lo que es más, varios de los elementos del conjunto son volumétricamente tan importantes como el gran galpón y, por tanto, en ningún caso podían haber dejado de ser citados al describir las instalaciones construidas en homenaje y servicio de Viracocha.

En resumen:

El templo de Viracocha, en Cacha, fue, al parecer, un edificio de forma cúbica de 24 metros de ancho, 36 metros de largo y, aproximadamente, siete metros de altura.

El monumento de Rajche, constituye un conjunto de edificaciones, muy vasto, cuyos cuerpos principales son:

- Un gran galpón o *kallanka* de 25,25 metros de ancho, 92 metros de largo y una altura de, por lo menos, 18 metros.
- Una serie de edificaciones, agrupadas en torno a seis patios, que ocupaban un área de 60 metros por 250 metros y
- Un grupo de 120 depósitos que se asentaban en un área de, aproximadamente, 23 400 metros cuadrados.

5. Las características arquitectónicas

Garcilaso de la Vega es el único de los cronistas que describe, clara y minuciosamente, las características del templo erigido en Cacha al dios Viracocha.

Cieza (1967, p. 10; 1945, p. 252) se limita a indicar que «se hizo un templo donde se puso al ídolo» en «un retrete algo angosto» o dentro de «un pequeño cercado».

Betanzos (1987, p. 15) se refiere a una «suntuosa guaca»; Vásquez de Espinoza (1948, p. 534) habla de la construcción de un templo y Bernabé Cobo (1956, p. 77) relata que se edificó «un suntuoso templo».

Todos los demás cronistas, hasta el siglo XVIII, se limitan a referirse a la lluvia de fuego ocurrida, por voluntad de Viracocha, junto al pueblo de Cacha.

En 1789, Antonio de Alcedo (1988, p. 191) registra en su *Diccionario geográfico histórico* la existencia, en Rajche, de «las ruinas de un edificio antiguo y grande» que «dicen fue el famoso templo de Viracocha». Por algunas citas referentes a la arquitectura del edificio y a la geografía del lugar, es indudable que Alcedo se refiere al monumento que actualmente admiramos en esa localidad. En ese registro es de gran importancia, como comprobaremos posteriormente, la referencia a la existencia de «una población grande y un mineral de tierra de que fabrican cántaros y vasijas».

Un año más tarde, en 1790, un fraile viajero, José Pablo de Oricaín, reitera la equivocación y manifiesta que existe en Rajche un gran templo dedicado al dios Viracocha.

Ya sabemos que a partir de Alcedo y Oricaín el error se echa a rodar y llega hasta nuestros días convertido en poco menos que incommovible verdad. En ese largo recorrido son muy pocos los estudiosos que le dan al templo de Viracocha su correcta ubicación, es decir el pueblo de Cacha e, infortunadamente, las citas de esos autores son muy escuetas.

En cambio, quienes bautizan equivocadamente a las ruinas de Rajche son muy numerosos y se refieren con lujo de detalles a las características de las mismas. Entre dichas descripciones son de especial interés por su amplitud y minuciosidad las de Squier y Middendorf, en el siglo pasado, y, recientemente, la formulada por Gasparini.

Por tanto, para formarnos una idea del auténtico templo de Viracocha, tenemos que remitirnos forzosamente al texto de Garcilaso al que pueden acompañar, con toda propiedad, las breves referencias de Cieza y de Betanzos. Por ello vamos a omitir referencias a las características formales del monumento y nos limitaremos a formular apreciaciones generales respecto a él.

Ante todo, el monumento que describe el cronista es evidentemente un templo. El edificio fue creado, con gran talento arquitectónico y profundo conocimiento de la psicología de los fieles y de la forma de lograr su exaltación espiritual al entrar en contacto con la divinidad.

De ahí, el ingreso de la feligresía a un local en penumbra y el tránsito a través de una tortuosa vía procesional para llegar a un nivel superior, pleno de luz y de

sol, en donde se contemplaba al Supremo Hacedor, presente e inalcanzable a la vez, dentro de un pequeño y suntuoso cubículo al que solo unos pocos podían ingresar.

Parece ser que los arquitectos del templo de Viracocha trataron de interpretar las circunstancias en las que el dios se presentó a Pachacútec, y, también, las estructuras que organizaban al mundo espiritual de los incas.

Es posible, por ello, que la subyugante organización especial del templo haya querido representar la existencia de los tres mundos, por los que discurrió la vida material y espiritual de los incas. Así, el *Ucupacha*, sitio subterráneo de castigo y expiación; el *Caypacha*, lugar de tránsito terrenal y el *Hananpacha*, espacio elevado de recompensa y satisfacciones para los escogidos, pueden haber sido motivos de inspiración de la original concepción del santuario.

Es dable que otra haya sido la razón de tan sofisticado diseño, pero lo que no se puede poner en duda es la intención psicológica del mismo y el acierto de su expresión arquitectónica como local dedicado a la religión y al culto de una divinidad.

El templo, así concebido, se plasmaba en una construcción pétreo, rectangular, no muy grande, conformada por un alto primer piso que conducía a una terraza descubierta donde se erguía, solitaria, la capilla que alojaba la escultura del barbado Viracocha.

El diseño del templo de Viracocha tiene una concepción que induce a la creación de un estado de ánimo pleno de devoción y religiosidad y proporciona un amplio espacio para reunir a los fieles y permitirles la contemplación de la divinidad.

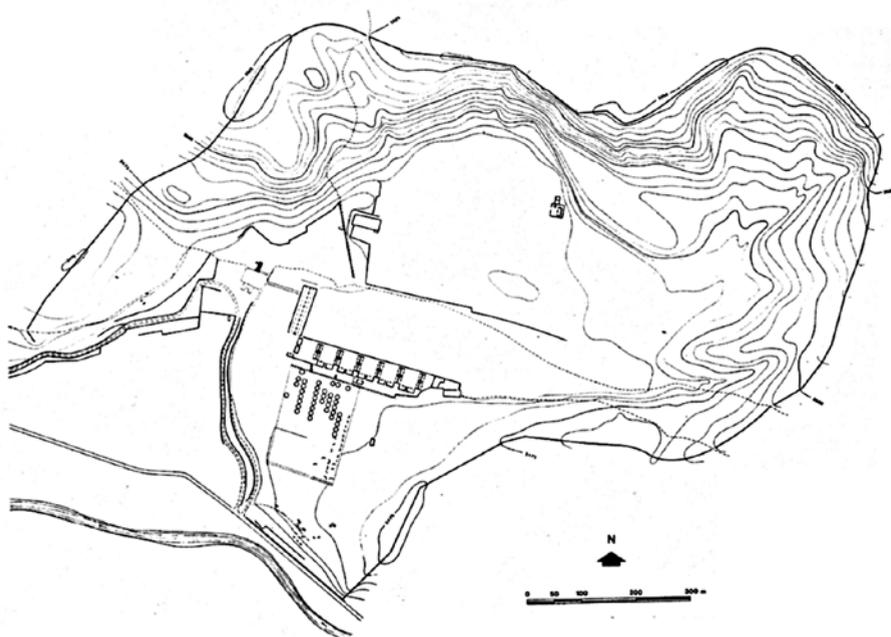


Figura 6. Templo de Viracocha según Graziano Gasparini y Luise Margolies (*Arquitectura Inka*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, 1977).

El llamado templo de Rajche tiene una organización espacial que no permite la reunión de la feligresía y tampoco proporciona un sitio donde ubicar al dios para su pública adoración. En efecto, el espacio de la *Kallanka* de Rajche está dividido en dos por un muro central y, además, cada una de dichas divisiones tiene una hilera central de poderosas columnas que, a su vez, las fraccionan longitudinalmente. El resultado es la existencia de cuatro largas y angostas naves espacialmente inapropiadas para reunir a una multitud que rinda colectivamente culto a una imagen.

El propio Middendorf (1974, p. 343), a pesar de su equivocada posición, no puede dejar de notar lo inapropiado de la organización del llamado templo y escribe:

Con semejante disposición de los espacios, el lugar, donde podría haberse encontrado la cámara con la imagen del dios, que Cieza describe, después de haberlo visto, no puede deducirse ni de sus palabras, ni de los restos del edificio aún existentes, por lo que cabe suponer que partes del templo han desaparecido sin dejar vestigios.

6. *La expresión arquitectónica exterior de las edificaciones*

El templo de Viracocha debe haber impactado como un macizo paralelepípedo de piedra, casi hermético, cuya horizontalidad se recortaba nítidamente contra la negra peñolería que lo enmarcaba, recordando el hecho milagroso que había causado su construcción.

En el monumento de Rajche, el impacto visual debe haber sido totalmente otro. El gigantesco volumen, en forma de prisma triangular echado, con sus dos ocres e inmensas vertientes de *icchu*, prolijamente aliñado, debe haber encandilado los ojos del observador y junto con la numerosa volumetría arquitectónica que lo rodeaba debe haber conformado un conjunto con la accidentada topografía andina. Sin relacionarse, en nada, con las circundancias y circunstancias que motivaron su construcción.

7. *Los materiales de construcción*

El templo de Viracocha fue de piedra en su totalidad y así lucía. Como indica Garcilaso (1976, pp. 258-259) hasta las vigas y los pisos eran de piedra e, igualmente, el techo del retrete donde se cobijaba la imagen del creador.

[Sus constructores] hicieron paredes de la misma cantería, que sirviesen de vigas, porque durasen más que si fueran de madera» y «cerraronlos por lo alto, en lugar de tablas, con losas de a diez pies de largo y media vara de alto, labradas en todas seis haces» y añade el cronista: «había una capilla, [...] cubierta de las mismas losas negras, encajadas unas en otras, levantadas en forma de chapitel de cuatro aguas».

En cambio, en el caso del llamado templo de Rajche los muros son de piedra hasta los tres metros de alto, se elevaban hasta la altura necesaria mediante el encimado de grandes y recios adobes y la estructura que portaba la techumbre estaba constituida por un fuerte maderamen, en el que se entrecruzaban vigas, soleras, cabios, riostras, correas y alfajíes y la cobertura, como ya se ha indicado, estaba conformada por capas sucesivas de haces de *icchu* que, cuidadosamente recortados, se estratificaban hasta formar una protección impenetrable de más de una vara de espesor.

8. El estado de los restos

Actualmente, del templo de Viracocha casi no queda nada. Garcilaso (1976, p. 260), hace más de trescientos años, sostenía que: «Con ser el templo de tan extraña labor, como se ha dicho, lo han destruido, los españoles, como han hecho con otras muchas obras famosas que hallaron en el Perú [...] de tal manera que el día de hoy apenas quedan los cimientos desta obra [...]».

Es evidente que un templo tan importante como el dedicado al culto de Viracocha no podía escapar a las furias destructoras de los extirpadores de idolatrías, especialmente si, como lo recuerda Paul Marcoy (2001, p. 219), se creía que existían tesoros escondidos dentro de la edificación. Naturalmente, en el lapso transcurrido hasta la fecha lo poco que quedó debe haber desaparecido por acción de agentes naturales, depredadores y campesinos deseosos de ampliar sus viviendas o extender sus cultivos.

El conjunto de Rajche, en contraste, por su naturaleza no religiosa, ha escapado a esas vicisitudes y todavía se yergue, en toda su impresionante grandeza, en un estado de conservación que hace posible su cabal restauración.

Ante tal cúmulo de notorias diferencias entre el templo situado en Cacha descrito por Garcilaso y los restos de Rajche, tenemos que concluir necesariamente, que se trata de edificios distintos y dedicados a distintas funciones, por tanto, el monumento de Rajche no es el templo dedicado a Viracocha.

Aquí, ante la situación existente, cabe preguntarse: ¿Cómo es posible que tantos y tan notables estudiosos pudieran tomar los restos de Rajche por los del templo de Viracocha?

La respuesta es difícil de asumir pues en nada coincide la descripción de Garcilaso con la apariencia de dichas estructuras. El templo de Viracocha y el conjunto de Rajche solo tienen en común la cultura a la que pertenecen. Ambos son obra de los incas, pero en todos los demás aspectos relativos a la arquitectura son totalmente disímiles. Por tanto, reiteramos: ¿qué extraña reacción psicológica ha llevado a tantas ilustres personalidades, puestas ante las diferencias citadas, a censurar la descripción de Garcilaso en vez de comprender que se refería a un hecho arquitectónico distinto?

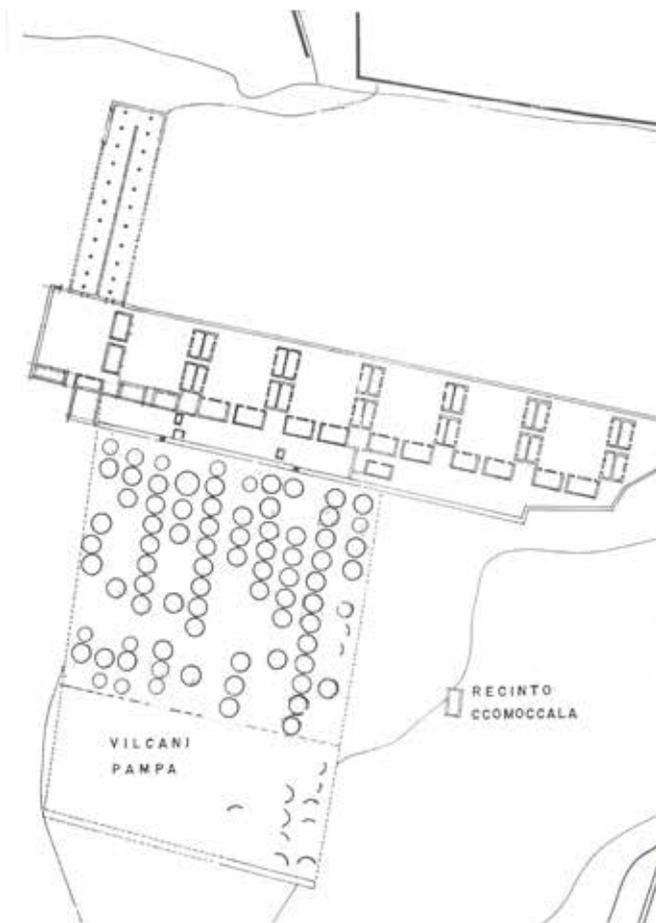


Figura 7. Plano del Aclla Huasi de Rajche (Santiago Agurto Calvo).

Paul Marcoy (p. 218) critica que: «Garcilaso adjudica al templo cuarenta metros de largo y veinte metros de ancho, [...]» y que «pretende, además que el templo no estaba cubierto por techo alguno [...]».

Georges Squier (1974, pp. 220 y 222), ante las ruinas de Rajche, se extraña de que: «El plano no concuerda totalmente con el descrito por el cronista quien escribió probablemente de segunda mano, basándose en las imperfectas descripciones de observadores incompetentes; pero podemos ver fácilmente que está describiendo esta misma estructura».

Ernst Middendorf (1974, p. 347) concluye que: «De la descripción que (Garcilaso) ofrece del templo, se deduce que no lo ha visto personalmente. Dejó su patria a los 20 años, y se dirigió del Cusco a Lima, para embarcarse a España. Cacha no estaba en su camino [...]».

Graziano Gasparini (1977, pp. 249, 252 y 253), al tratar sobre el monumento de Rajche, acota que: «[...] es preciso conocer una de las descripciones más detallada y desconcertante; la de Garcilaso [...]. Casi nada de la descripción de Garcilaso coincide con los restos que han quedado del templo. No es de descartar la hipótesis de que Garcilaso nunca conociera el sitio y que utilizara versiones de segunda mano». Gasparini finaliza su oposición a la descripción del cronista, diciendo: «Tampoco es cierto, al decir de Garcilaso, que “apenas quedan los cimientos” y que los españoles lo derribaron todo. En tiempos de Garcilaso, debía de quedar mucho más, si se toma en cuenta que hoy, después de cuatro siglos, perduran unos restos que permitan intentar una reconstrucción hipotética».

Por lo visto, los errores, cuando son sostenidos por personas de importancia, con el correr de los años alcanzan visos de verosimilitud y, a veces, categoría de verdad incontrastable, impidiendo, así, que ni siquiera se dude de ellos.

Ojalá lo aquí dicho sirva para levantar los injustos cargos de falta de exactitud y rigurosidad que se le han hecho a Garcilaso con motivo de su extraordinaria descripción del templo de Viracocha en Cacha.

II. Conclusiones

Hemos afirmado que el monumento cuyos restos se encuentran en Rajche no es el templo de Viracocha que describe Garcilaso. Esa aseveración conduce a las preguntas siguientes: ¿Dónde estuvo el auténtico templo de Viracocha? y ¿cuál fue la función que tuvo el conjunto arquitectónico de Rajche?

Las posibles respuestas son las siguientes:

1. *Ubicación del templo de Viracocha de Cacha*

Ya hemos sostenido, al analizar la localización de los monumentos en discusión, que el templo de Viracocha debe haber estado ubicado en las cercanías del actual pueblo de San Pedro de Cacha, en terrenos ocupados por los campos de cultivo de la comunidad de Qquea. Añadiremos, ahora, algunas razones más a las ya expuestas, para reforzar nuestra aseveración respecto a la ubicación del auténtico templo de Viracocha.

El pueblo de Cacha se ubica al pie de un cerro de forma cónica, a la manera de un pan de azúcar. Dichos accidentes geográficos reciben la denominación genérica de *Muyuorqo* o cerros redondos y, usualmente, se les atribuye la calidad de huacas y son objetos de veneración, construyéndose en sus cercanías lugares de culto.

Tal parece ser el caso del cerrillo de Cacha, pues el nombre específico que se le da es el de *Choquivilca*, o sea lugar sagrado que brilla como el oro. Dicho cerro, como todos los del lugar, está cubierto, en parte, por la lava fruto de la erupción del cercano volcán de Arache.

En efecto, Pedro Sarmiento de Gamboa (1906, pp. 27-28) relata que cuando Viracocha llegó al pueblo de Cacha, los habitantes:

[...] murmuraron del y propusieron de lo matar desde un cerro que allí estaba. Y tomadas las armas para ello, fue entendida su mala intención por el Viracocha. El cual hincado de rodillas en tierra en un llano, levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajó fuego de lo alto sobre los que estaban en el monte y abrasó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja. Y como aquellos malos hombres temiesen aquel espantable fuego, bajaron del monte y echáronse a los pies de Viracocha, pidiéndole perdón de su pecado.

Es lógico que el cerro en cuestión haya sido el Choquivilca puesto que se encuentra junto al pueblo de Cacha, lugar de habitación de los enfurecidos Canas. Asimismo, el llano desde donde los fulminó Viracocha tiene que ser el que se encuentra al pie del cerro, al oeste del mismo, puesto que el fuego que bajó de lo alto, para quemar la ladera occidental del montículo, tenía que proceder de esa dirección, que es donde se encuentra el volcán Arache.

Juan Diez de Betanzos (1987, p. 14), refuerza esta tesis, al indicar que los indios Canas, después que Viracocha apagó el fuego:

[...] hicieron en el lugar do él se puso, para quel fuego cayese del cielo y de allí partio a matalles, una suntuosa guaca, que quiere decir guaca adoratorio o ídolo, en la cual guaca ofrecieron mucha cantidad de oro y plata éstos y sus descendientes [...]. Y la guaca de este Viracocha está en derecho desta quemadura un tiro de piedra della, en un llano y de la otra parte de un arroyo que está entre esta quemadura y la guaca [...].

La referencia de Betanzos reitera la ubicación del templo en el llano situado al pie del Choquivilca y aporta la importante afirmación de la existencia de oro y plata en la huaca, lo que explicaría el nombre que se le dio al cerro.

Igualmente, el cronista indica que para llegar al templo, partiendo del pueblo, había que pasar un arroyo y, efectivamente, al oeste de la población discurre el arroyo Ccaylla, pequeño afluente del cercano Vilcanota.

Pedro Cieza de León (1945, p. 252) abunda en dichas razones al indicar que: «Pasado un río está un pequeño cercado, dentro del cual se halló alguna cantidad de oro, porque dicen que a conmemoración y remembranza de su dios Ticeviracocha, a quien llaman hacedor, estaba hecho este templo, y puesto en él un ídolo de piedra de la estatura de un hombre, con su vestimenta y una corona o tiara en la cabeza [...]».

La hipótesis de trabajo, que se deduce de las referencias de los citados cronistas, se ve afianzada por la existencia de un yacimiento arqueológico en las inmediaciones del cerro Choquivilca. Dicho yacimiento, que ocupa una extensa área, está íntegramente disturbado por acción de los comuneros de Qquea, quienes para ganar terrenos de cultivo han removido la mayor parte de los restos, acumulando

sus escombros en largos montones que desfiguran la topografía de la zona. Aun así, todavía es posible distinguir, a simple vista, la presencia de andenes y vestigios de construcciones.

Hasta 1980 el yacimiento era prácticamente desconocido y no había sido científicamente estudiado. A mediados de ese año, cuando me ocupaba de la elaboración del «Registro de los Restos Incas en la Ciudad del Cusco», por encargo de la UNESCO dentro del Proyecto PER 71/539, solicité al arqueólogo Raymundo Béjar que me acompañara a visitar el yacimiento ubicado en terrenos de la comunidad de Qquea. Con el doctor Béjar, arqueólogo residente en Rajche durante los trabajos de la misión española dirigida por Manuel Ballesteros Gaibrois, realizamos el reconocimiento del lugar, llegando al convencimiento que se trataba de los restos, muy perturbados, de una extensa población.

Entre los numerosos vestigios de andenes, calles, muros y habitaciones, había uno que nos llamó poderosamente la atención. Se trataba de los restos de una plataforma rectangular, de una veintena de metros de ancho y una longitud difícil de precisar por la destrucción reinante. La plataforma se elevaba cerca de un metro sobre el suelo y su eje longitudinal se alineaba con el del cercano cerro Choquivilca. Es decir, el resto tenía la orientación Este-Oeste correspondiente a la de los templos inca y estaba relacionado con el cerro donde moraba el *apu* protector del lugar.

Es probable, pues, que esos sean los restos del templo erigido a Viracocha, todas las referencias históricas así lo indican y los indicios arqueológicos existentes parecen sugerirlo.

2. Función del conjunto arquitectónico de Rajche

Pretendemos haber demostrado que el monumento de Rajche no fue el templo de Viracocha; ahora queremos reafirmar que dicho conjunto no constituyó un santuario y que, por tanto, el edificio principal, la gran *kallanka*, no fue un templo.

Al tratar el subtítulo «La concepción espacial de los «templos» hemos señalado que el espacio interior de la *kallanka* es completamente inapropiado para desempeñarse como templo.

La palabra templo, *templum*, desde sus remotos orígenes ha estado asociada a la idea de espacio, sitio de observación, morada de una divinidad, lugar de congregación de devotos.

El templo es, en lo sustancial, un espacio donde se reúne un grupo de personas, pertenecientes a la misma religión, para rendir culto a una divinidad. Ello supone un lugar de cierta amplitud en el que los fieles puedan contemplar la imagen o símbolo de la divinidad y el rito que oficia el sacerdote. Ninguna de las dos condiciones se puede cumplir en la *kallanka* de Rajche; ni los fieles pueden reunirse, dada la división del espacio interior, ni hay sitio apropiado para ubicar

la imagen de Viracocha y, así, recibir la veneración colectiva. El edificio, pues, no está concebido para cumplir la función de rendir culto a una divinidad. En pocas y claras palabras: no es un templo.

En tal caso, ¿cuál fue la finalidad funcional del impresionante conjunto de Rajche?

Creemos que se trata de un *aclla huasi*, o sea de un lugar de reclusión de mujeres escogidas dedicadas, primordialmente, a la fabricación de vasijas y objetos de barro. Hay varias referencias bibliográficas que apuntan en esa dirección y, asimismo, los restos existentes, con su posición e interrelaciones, inducen a realizar esa afirmación, pues su distribución sigue, casi al pie de la letra, la descripción que Garcilaso hace del *aclla huasi* del Cusco.

Al respecto, es interesante resaltar las afirmaciones de varios de los sostenedores de que el templo de Viracocha se encuentra en Rajche. Por ejemplo:

Antonio de Alcedo (1998, I, p. 191) registra que cerca del supuesto templo «a una distancia de una cuadra hay una laguna hecha a mano, con conductos de agua que la mantienen siempre en su ser... y no lejos de allí, hay vestigios de una población grande y un mineral de tierra de que fabrican cántaros y vasijas que llevan a vender a las provincias inmediatas».

Georges Squier (1974, p. 222), en el siglo XIX, insiste en la existencia en el lugar de ceramistas y de la materia prima necesaria para su labor, recordando que en Rajche se ubicaba «una aldea de alfareros, famosos en toda la sierra por sus artículos», quienes entre la lava que cubría la llanura «encuentran una arcilla o caolín muy fino y sumamente tenaz».

Finalmente, Hiram Bingham (1922, p. 131), a principios del siglo XX, observa muy agudamente: «Se ha dicho que este templo fue dedicado al culto de Viracocha [...] Parece más razonable suponer que los habitantes primitivos construyeron el templo a la divinidad que presidía el lugar, el dios que les proporcionaba la preciosa arcilla».

Como vemos los tres estudiosos concuerdan en señalar:

- La existencia en el lugar de arcilla apropiada para la alfarería, y
- La presencia de una población de alfareros de larga permanencia en el sitio, dado que sus productos se vendían en toda la región.

Además, Alcedo afirma la existencia de una laguna artificial o sea de una provisión permanente de agua, elemento indispensable para la elaboración de cántaros y vasijas de arcilla.

La hipótesis de que el conjunto de Rajche estaba dedicado a la producción de cerámica, tiene, por lo expuesto, fuertes bases donde afirmarse. Ellas refuerzan, con el respaldo de la tradición y de la historia, la posición a la que se llega mediante un meditado estudio de la arquitectura del famoso conjunto.

El cuidadoso análisis del mismo nos permite constatar que:

- El lugar donde se ubica estaba rodeado de una alta muralla con accesos controlados y que, para mayor seguridad del conjunto, existía una guarnición militar en sus cercanías.
- Dentro del mencionado recinto, de alrededor de 100 hectáreas de extensión, los edificios más importantes se agrupan formando el conjunto central que estaba protegido por un cerco interior. Como sabemos, dicho conjunto está constituido, fundamentalmente, por:
 - El sector recepcional
 - La gran *kallanka*
 - El sector habitacional y de servicios y
 - El sector de almacenaje.

Existían, además, varias construcciones y obras que complementaban a los edificios citados y contribuían a conformar la estructura del conjunto. Entre ellos los más notables eran:

- El sector de Mesapata, donde se ubican los restos del verdadero templo de este conjunto, orientado este-oeste y asociado con una serie de fuentes y manantes
- La extensa laguna artificial, a la que se refiere Antonio de Alcedo y
- Varios edificios de menor importancia, cuyos escasos restos no permiten identificar la función que cumplían.

Para interpretar cabalmente el propósito y destino del conjunto de Rajche y las funciones a las que se dedicaban los sectores y edificios que lo conformaban, creemos conveniente revisar antes los apuntes de Garcilaso y de Guamán Poma, quienes, entre los muchos autores que se han ocupado de las *aclla huasi*, son los que proporcionan la mejor y mayor información sobre dichos locales.

Así tenemos que Garcilaso afirma, respecto a las *acllas*, que estaban clasificadas en tres clases, según se dedicaran al servicio de la religión, del inca o del Estado y que dentro de ellas podían agruparse en diferentes tipos, según el oficio o función que desempeñaran bajo la dirección de las Mamacunas. Estas madres virtuales de las *acllas* se ocupaban de «enseñarlas, así en el culto divino de su idolatría como en las cosas que hacían de mano» y algunas de ellas «hacían el oficio de abadesas».

Guaman Poma sostiene que las tres clases citadas se dividían en doce grupos, correspondiéndole cinco de ellos a la clase que servía a los dioses, dos a la dedicada a atender al Solo Señor y cinco a la que se ocupaba de los asuntos estatales.

Asimismo, el cronista afirma que el trabajo o labores de las *acllas* podía clasificarse en diez tipos distintos, según estuvieran dedicadas a:

- Coser, tejer e hilar
- Cantar, o tocar instrumentos
- Preparar comidas y bebidas
- Fabricar artesanías
- Cultivar la tierra
- Servir doméstica y administrativamente.

En cuanto a las casas de las escogidas o sea a las *aclla huasi*, propiamente, Garcilaso describe la ubicada en el Cusco de la siguiente manera (1976, pp. 175 y 181-300):

[Tenían en] su edificio una calleja angosta, capaz de dos personas, la cual atravesaba toda la casa. Tenía la calleja muchos apartados a una mano y otra, donde había oficinas de la casa donde trabajaban las mujeres de servicio. A cada puerta de aquéllas había porteras de mucho recaudo [...]. Tenía la casa su puerta principal [...] la cual no se abría sino para la Reina y para recibir a las que entraban para ser monjas. Al principio de la calleja, que era la puerta del servicio de la casa, había veinte porteros [...] para llevar y traer hasta la segunda puerta lo que en la casa hubiese de entrar y salir. Los porteros no podían pasar de la segunda puerta, so pena de la vida [...]. Tenían para servicio de las monjas y de la casa quinientas mozas, las cuales también habían de ser doncellas.

Para un mejor ordenamiento de esta exposición creemos conveniente iniciarla ocupándonos del sector recepcional, continuar con el estudio del sector habitacional y de servicios, luego, con el correspondiente al sector de almacenaje y, finalmente, con el relativo al obraje, es decir, con la gran *kallanka*.

3. El sector recepcional

Debido a la casi total destrucción de esta parte del conjunto es difícil llevar a cabo una bien fundada reconstrucción de este sector. Dadas las normas incaicas al respecto, es de imaginar que estaba constituido por un gran patio y varias edificaciones para alojar a los encargados del control y seguridad del funcionamiento de los locales que conformaban el conjunto central. Según la cita de Garcilaso, este sería el lugar donde se iniciaba la «calleja», a lo largo de la que se ubicaban los «apartados» donde habitaban las *acllas* y las *mamacunas*. Asimismo, por este sector se recibía a las novicias y se abastecía a toda el *aclla huasi* estando su cuidado a cargo de veinte porteros.

4. *El sector habitacional y de servicios*

Si, a la luz de lo expuesto, analizamos el sector habitacional, destinado a albergar a las *acllas*, podemos constatar lo siguiente:

El sector estaba protegido por extraordinarias medidas de seguridad, pues estaba rodeado por un fuerte muro con ingresos controlados y, además, en su interior existían subdivisiones, pasajes y sitios de vigilancia que aumentaban la protección de la parte habitacional.

El sector estaba formado por tres sub sectores, claramente identificables:

- El destinado a la habitación de las *acllas* y sus *mamacunas*.
- El dedicado a alojar a la servidumbre y a las facilidades de servicio necesarias, área paralela a la primera y comunicada con ella a través de estrechos pasadizos, y
- El usado como corrales, ubicado en el extremo oriental del sector y fuera del sistema de seguridad del mismo.

La parte más importante del sector, dedicada al alojamiento de las *acllas*, estaba compuesta por construcciones que se organizaban alrededor de seis patios cuadrangulares.

- Cada patio estaba conformado por seis habitaciones ubicadas en tres de sus lados. Cuatro de ellas eran parte de pabellones constituidos, cada uno, por dos habitaciones pareadas a ambos lados de un muro central; las otras dos habitaciones se situaban perpendicularmente a las primeras, cada una constituía un bloque aislado. La conjunción de dichas habitaciones conformaba unos patiecillos que se abren hacia el área de servicio.
- Las citadas habitaciones parecen haber constituido unidades formadas por dos de las habitaciones pareadas y una de las habitaciones aisladas.
- A los patios se accedía por un corredor paralelo al muro de cerco y estaban interrelacionados por pasadizos existentes entre los pabellones conformados por las habitaciones pareadas y por los mencionados patiecillos.
- Todos los patios son prácticamente iguales con excepción del primero, en el que varía la disposición y número de las habitaciones que lo conforman, y del sexto, que tiene una ampliación hacia el lado este, constituida por dos habitaciones pareadas y un patio de menor extensión que la de los citados.
- Los patios se comunicaban con las áreas destinadas a la servidumbre a través de los patiecillos y los pasadizos existentes entre las habitaciones situadas en su lado sur.

En uno de los planos relativos a este conjunto, elaborado por el Proyecto PER-39, se puede apreciar que uno de los patios, el ubicado en cuarto lugar, estaba dividido

por un muro en dos mitades iguales, lo que refuerza la hipótesis de que las habitaciones pareadas, que se encuentran a cada lado de los patios, están asociadas con las habitaciones aisladas que les son perpendiculares o sea que existirían dos grupos de tres habitaciones en cada patio y, consecuentemente, doce grupos en la totalidad de los mismos.

Es evidente la notoria correspondencia de la arquitectura del sector habitacional con los relatos de Garcilaso y Guamán Poma respecto a las *aclla huasi*. Ello nos reafirma que dicho sector constituía el área de alojamiento de un grupo de «escogidas» y, consecuentemente, que el monumento de Rajche fue un importante *aclla huasi*.

Así, los juegos de habitaciones, a los que hemos hecho referencia, cumplirían la función de alojar a los doce tipos de *acllas* que existían, según Guaman Poma (1988, pp. 213, 214 y 217). Las habitaciones pareadas deben haber estado destinadas a servir de habitación a las *acllas* y *mamacunas* y los locales aislados a las labores administrativas encargadas a las escogidas.

En cada uno de los doce grupos referidos deben haberse alojado diez *acllas*, cinco por cada habitación pareada conformante de dichos grupos, o sea diez *acllas* por grupo.

De acuerdo a lo expuesto:

- La clase religiosa se alojaría en los cinco grupos de habitaciones situadas desde la segunda mitad del patio 4 hasta el patio 6 y contaría con cincuenta *acllas*.
- La clase al servicio del Inca se alojaría en los dos grupos situados en el patio 1 y contaría con veinte *acllas* y
- La clase estatal se alojaría en los grupos situados desde el patio 2 hasta la primera mitad del patio 4 y contaría con cincuenta *acllas*.

Por tanto, el sector habitacional y de servicio daría alojamiento a un total de 120 *acllas* y a las mozas dedicadas a su atención, ubicadas en el subsector correspondiente.

5. El sector de almacenaje

El análisis de este sector nos permite determinar que:

- Su área, de forma rectangular, tiene, aproximadamente, 130 metros de ancho por 180 metros de largo y se ubica al sur del sector habitacional, con el que se comunica a través de la zona de servicio. Este sector debe haber estado cercado dada la naturaleza de su función y tenido, por lo menos, 120 depósitos, ordenados en doce filas con diez unidades cada una, situadas en forma paralela al sector habitacional y servidas por estrechos pasadizos.

- Los depósitos tienen planta circular y forma cilíndrica, están contruidos con conglomerados de lava y deben haber tenido techo cónico de madera y paja. Se accede a su interior, que no tiene piso ni revestimiento alguno, mediante un pequeño vano de forma rectangular, cuya parte inferior está cerrada por un alto umbral. No hay vestigios de que hayan existido puertas o elementos de cierre en dichos depósitos.

Por sus características arquitectónicas parece que los citados depósitos o collcas estuvieron dedicados a guardar elementos que podían amontonarse y no necesitaban mayor cuidado, tales como los objetos de cerámica.

Es posible que el número de 120 depósitos del conjunto haya sido determinado por la necesidad de dar trabajo a cada uno de los doce tipos de *acllas* y de fabricar diez ceramios de distinta naturaleza o capacidad. En dicho caso, las *acllas* se ubicarían en las doce filas de acuerdo a su clase e importancia y a lo largo de ellas ocuparían los diez puestos existentes en cada fila según su capacidad para fabricar los platos, tazas o vasijas que fueran necesarios. Siguiendo lo prescrito por Garcilaso y Guaman Poma las 120 *acllas* que tendrían a su cargo los 120 depósitos del caso se ocuparían de los mismos de la siguiente manera:

- Cincuenta de ellas, pertenecientes a la clase destinada al servicio de la religión, ocuparían las cinco primeras filas.
- Veinte dedicadas al servicio del inca, ocuparían las dos filas siguientes o sea la sexta y séptima, y las cincuenta restantes, dedicadas al servicio del Estado, tendrían a su cargo las cinco últimas filas, o sea desde la octava hasta la duodécima.

6. *La kallanka*

Se accedía a la *kallanka* por dos enormes puertas ubicadas en el hastial meridional, las que intercomunicaban al local con el patio de recepción y control del conjunto. Dicho patio parece haber sido el único medio de acceso a los distintos sectores del conjunto, es decir, controlaba el ingreso tanto a la *kallanka* como a los sectores habitacional y de almacenaje y, también, la intercomunicación entre todos ellos.

El gran edificio estaba dividido en dos por un muro central y dos hileras de columnas en dos naves y cuatro subnaves. Estas, se intercomunicaban transversalmente a través de diez grandes vanos abiertos en el muro central y ubicados a eje de cada uno de los intercolumnios existentes.

El local debe haber tenido, con toda seguridad, un segundo piso, soberado o marca, destinado, como todos los de su género, a guardar los enseres y objetos necesarios para cumplir las tareas propias de su función. A dicho piso, como es usual, se accedía desde el exterior por dos vanos cuyos restos todavía se encuentran en el

hastial situado en el extremo sur de la *kallanka*. Es probable, que en el desaparecido hastial del extremo norte también hayan existido las ventanas-puertas citadas.

Al analizar detenidamente la planta de la *kallanka* encontramos lo siguiente:

- Para interrelacionar, grandemente, las dos mitades en que resulta dividido el espacio interior se ha perforado al máximo el muro central, mediante diez vanos de circulación e, inclusive, se han abierto grandes sobre luces sobre cada uno de ellos para lograr una mayor integración espacial y una menor carga sobre sus dinteles. En buena cuenta, los arquitectos incas hicieron un gran esfuerzo para, superando los obstáculos creados por los citados elementos constructivos, integrar los espacios existentes a uno y otro lado del gran muro central.
- Las dos hileras de columnas existentes tienen, cada una de ellas, once unidades que determinan diez intercolumnios y dos espacios finales, más angostos.
- Las dos puertas de ingreso se encuentran ubicadas a eje con las dos primeras columnas de las dos hileras existentes y a una cierta distancia de ellas, aproximadamente de dos metros. Debido a esa circunstancia, la corriente circulatoria al ingresar al local se ve obligada a bifurcarse a derecha e izquierda para recorrer su interior.

Si tratamos de imaginarnos el funcionamiento del local como un obraje, teniendo en mente las hipótesis formuladas respecto a los sectores habitacional y de almacenaje, podríamos considerar que:

- En la planta baja de la *Kallanka* trabajaban, a la vez, todas las *acllas* que elaboraban los diez tipos de ceramios determinados. Es de suponer que, como en el caso de los depósitos, cada una de ellas debería tener un sitio propio para labrar y modelar la arcilla.
- En otras palabras, el local tenía que proporcionar 120 sitios de trabajo, fácilmente accesibles y con cierta relación entre ellos. Dado que existen diez espacios intercolumnarios a cada lado del muro central de la *kallanka*, o sea veinte en total, bastaría dividir en seis partes cada uno de ellos para obtener los 120 lugares requeridos para dar cabida a todas las *acllas*.

Como cada tipo de *acllas*, tenía diez integrantes, la organización de los lugares sería similar a la de los depósitos. Es decir, se requerirían diez espacios con doce sitios cada uno, debiendo estar todos ellos bien relacionados entre sí, ya que las *acllas* que los ocuparían tendrían la misma jerarquía dentro de cada espacio o se dedicarían a desempeñar idéntica labor en ellos.

La manera de lograr tal disposición consistiría en formar los diez grandes espacios necesarios unificando los dos espacios intercolumnarios ubicados a uno y otro lado de los diez vanos existentes en el muro central. Tendríamos, así, los espacios necesarios para que trabajen diez grupos de *acllas*, constituidos cada uno por dos subgrupos con seis lugares cada uno o sea doce en total. Todos los subgrupos

quedarían debidamente relacionados, visual y físicamente, por la comunicación que proporcionan las amplias aberturas existentes en el citado muro central.

El funcionamiento de la organización propuesta se lograría mediante dos circuitos de circulación que recorrerían los corredores laterales de cada una de las dos naves y que se intercomunicarían mediante los pasadizos transversales que se establecerían atravesando los diez grandes vanos existentes en el muro central.

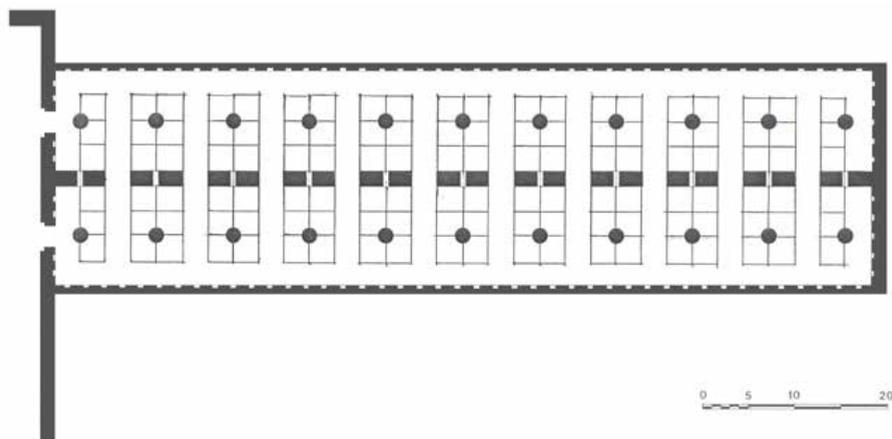


Figura 8. *Kallanca del Aclla Huasi* (Santiago Agurto Calvo).

III. Palabras finales

Creemos, sinceramente, que nuestra posición respecto al mal llamado templo de Viracocha, en Rajche es válida. Innumerables datos le dan respaldo y muchos hechos le proporcionan una sólida fundamentación.

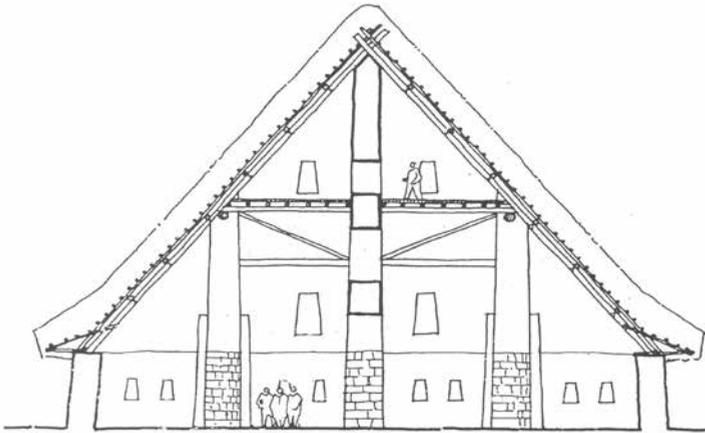
Así tenemos como respaldo de nuestra actitud los siguientes argumentos:

- Las relaciones de importantes cronistas y viajeros
- La tradición alfarera de los pobladores de Rajche
- La existencia en el lugar de abundante y rica materia prima para esa actividad
- La presencia de un reservorio artificial de agua, elemento indispensable para la artesanía cerámica
- La edificación de un conjunto de locales destinados, evidentemente, al alojamiento y a la congregación de numerosas personas para efectuar una labor artesanal
- La presencia de una gran cantidad de depósitos para almacenar el fruto de esa labor, en número correspondiente al de los trabajadores mencionados
- El tipo de relación existente entre los espacios arquitectónicos de los citados edificios

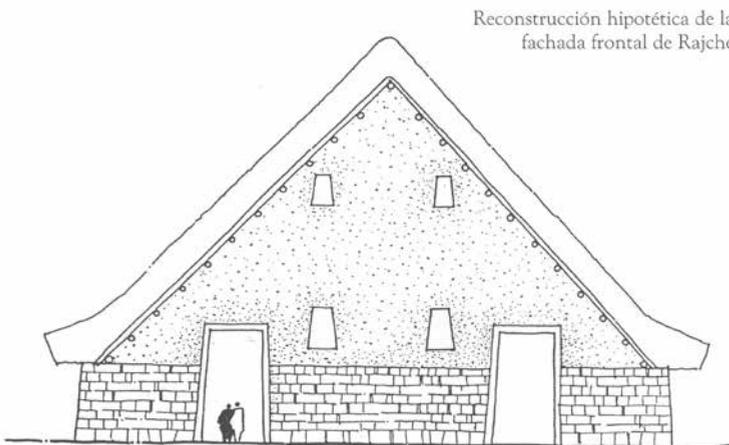
- La extraordinaria correspondencia entre la arquitectura de los sectores y locales del conjunto y lo establecido para el funcionamiento de las *aclla huasi* por muchos cronistas, especialmente por Garcilaso y Guaman Poma.

Podríamos continuar haciendo uso de la interminable lista de referencias, datos y hechos que avalan nuestro planteamiento pero dado el espacio con que contamos esperamos que lo expuesto en este ensayo sea lo suficientemente probatorio.

Además, estamos seguros que las investigaciones arqueológicas que, necesariamente, se realizarán en Cacha probarán, definitivamente, que en dicho lugar Pachacútec edificó el auténtico templo de Viracocha.



Reconstrucción hipotética del techado de la kallanca de Rajche



Reconstrucción hipotética de la fachada frontal de Rajche

Figura 9. El Aclla Huasi de Rajche (Gonzalo Agurto Mazzini).

Bibliografía

- Alcedo, Antonio de (1988). *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*. Caracas: Fundación de Promoción Cultural de Venezuela.
- Bingham, Hiram (1922). *Inca Land, Explorations in the Highlands of Peru*. London: Constable & Co. Limited.
- Cieza de León, Pedro (1945). *La crónica del Perú*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Cieza de León, Pedro (1967). *El señorío de los incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Industrial Gráfica.
- Cobo, Bernabé (1956). *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Diez de Betanzos, Juan (1987). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas, Gráficas Malvar, Arganda.
- Garcilaso de la Vega (1976). *Comentarios reales de los incas*. Tomo I. Caracas: Biblioteca Ayacucho, Italgráfica S.R.L.
- Gasparini, Graziano & Luise Margolies (1977). *Arquitectura inka*. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva corónica y buen gobierno*. Tomo I. Caracas: Biblioteca Ayacucho, Editorial Arte.
- Marcy, Paul (2001). *Viaje a través de América del Sur. Del Océano Pacífico al Océano Atlántico*. Tomo I. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - PUCP - Banco Central de Reserva del Perú - Centro Amazónico de Antropología Aplicada - Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Middendorf, Ernst W. (1974). *Perú, Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*. Tomo III: La Sierra. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Oricaín, José Pablo (1906). Compendio breve de discursos varios sobre diferentes materias y noticias geográficas comprensivas a este Obispado del Cusco. En *Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maúrtua*. Tomo XI. Barcelona.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1906). *Historia de los incas*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.
- Squier, Georges E. (1974). *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. Introducción de Juan de Dios Guevara y prólogo de Raul Porras. Buenos Aires: Leonardo Impresora.

Valcárcel, Luis E. (1964). *Historia del Perú antiguo*. Lima: Juan Mejía Baca.

Vásquez de Espinoza, Antonio (1948). *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*.
Libro Cuarto. Washington: Instituto Smithsonian.

EL TUCUYRICOC. UN CASO DE ETIMOLOGÍA POPULAR

Rodolfo Cerrón-Palomino

El modo y gobierno que los Ingas tenían en este reino, era por provincias grandes poner sus gobernadores, que llamaban tocricoc [tuccui ricuc], los cuales eran descendientes de los mismos Ingas, y éste certificaba los delitos de la manera que está dicho y cobraba los tributos que daban a los dichos Ingas.

Pedro de Carabajal (1965 [1586], p. 207)

Muchos de los términos que refieren a las instituciones del incario (políticas, administrativas, económicas y religiosas) han probado ser de origen aimara y no quechua, lo cual no es de extrañar ya que la lengua oficial del imperio, por lo menos hasta el reinado de Túpac Inca Yupanqui, fue el primero de los idiomas mencionados. A medida que se producía el desplazamiento irreversible del aimara por la nueva lengua oficial, de origen chinchaisuyo, propiciada por un bilingüismo de corte sustractivo a favor del quechua, tales vocablos fueron acomodados, cuando no reinterpretados, dentro de las estructuras léxicas y morfológicas del idioma recientemente adoptado. Después de todo, tales remodelaciones se veían facilitadas por el extraordinario paralelismo formal y semántico existente entre ambas lenguas, como producto de su milenaria convergencia en el espacio centroandino peruano. Según trataremos de demostrarlo en las secciones siguientes, un caso especial de remodelamiento léxico sería el del vocablo institucional del *tucuyricoc*.

I. La institución

Como se sabe, la administración de las provincias del dilatado imperio de los incas estaba a cargo de funcionarios especialmente designados por el soberano, con atribuciones políticas, administrativas, económicas, judiciales y religiosas, a los que estaba sujeta la autoridad del gobierno local de los curacas. Tales funcionarios,

llamados «gobernadores», «veedores» o «corregidores», dentro de la documentación colonial, recibían el nombre de <tucuy ricoc>, según unos, o de <tocticoc>, según otros, para citar solo las formas, que podemos llamar modélicas, de un término sujeto a una gran variación ortográfica, por razones de registro, de copiado, o de edición, como siempre acontece en estos casos, tratándose de la escritura de vocablos de origen nativo. De las variantes asumidas como canónicas, la primera es, sin duda alguna, la más difundida, según puede verse en los manuales y tratados de historia incaica (Markham, 1920[1910]: XI, p. 140; Rostworowski, 2001 [1953]: V, p. 202), y hasta en las enciclopedias (por ejemplo, Tauro del Pino, 1987), y el modelo se remonta seguramente a la autoridad del Inca Garcilaso, conforme se hará evidente en las secciones siguientes. La segunda variante es la menos corriente, pero no por ello menos antigua, conforme veremos en su momento¹. Señalemos, en fin, que hay historiadores que no solo reconocen en tales variantes dos formas diferentes sino también significados distintos que corresponderían, en el plano de la referencia institucional, a dos categorías de funcionarios. Entre tales estudiosos se encuentran no solo veteranos historiadores como Rowe (1958), Guillén (1962), Valcárcel (1964), sino también, últimamente, el finlandés Pärsinen (2003). Siendo así, conviene que averigüemos sobre la etimología de los términos en cuestión, pues de ello dependerá si estamos ante una o dos instituciones propias de la administración política incaica.

II. La forma <tucuyricoc>

Una de las primeras sorpresas que aguardan a quien indague sobre este nombre es su ausencia completa de registro en las fuentes lexicográficas coloniales. En efecto, vanos serán los intentos de ubicarlo en nuestros repositorios léxicos tempranos del quechua y del aimara, y ello no solo por tratarse de una palabra de estructura compleja, siendo en verdad una frase, pues paralexemas de este tipo suelen ser frecuentes en los monumentos lexicográficos de González Holguín (1952 [1608]), para el quechua, y de Bertonio (1984 [1612]), para el aimara collavino².

¹ Descartamos de las variantes mencionadas, la empleada exclusivamente por Espinoza Soriano (1987: II, 346-350), en la forma de <totricu> - <tocticut>, por tratarse de reproducciones cacográficas que obviamente son el resultado de lecturas erráticas de <tocticu> y <tocticuc>, respectivamente, es decir de la segunda variante modélica. No se requiere mucha familiarización con el quechua ni con el aimara para descartar de plano tales formas como fonológicamente aberrantes: la existencia de un grupo consonántico <tr> dentro de un lexema o el registro de una palabra acabada en <t> final son realmente peregrinos en cualquiera de las lenguas mencionadas.

² Adviértase que el adjetivo collavino se hace necesario, en la medida en que hubo, y hay todavía, variedades aimaraicas ajenas a aquél: nos referimos, por ejemplo, al aimara «cusqueño» mencionado en los documentos coloniales, y al jacaru-cauqui, que se habla aún en la serranía de Lima. Ver, para todo esto, Cerrón-Palomino (2000, cap. III).

En verdad, los únicos vocabularios modernos que consignan el término, y solo para el quechua sureño, son el de Markham (1864: <tucuyricuc>), el de los miembros de *Propaganda Fide* (1998 [1905]: *sub gobernador* <tucuyricuk>), y el de Perroud & Chouvenec (1970: <tucuirikuq>). Ausente, pues, de toda documentación temprana estrictamente lingüística, el vocablo solo aparece registrado, aunque no siempre de manera confiable, en contadas crónicas y registros de carácter administrativo.

Pues bien, una de tales crónicas, en las que el término aparece registrado de manera clara e inambigua, es ciertamente la del historiador cusqueño, como puede verse en el pasaje transcrito a continuación, y no hay duda de que los lexicógrafos modernos mencionados se han basado en la autoridad del Inca para consignarlo. Dice, pues, el ilustre mestizo, que

aúia veedores, y pesquisidores que de secreto andauá en sus distritos, viendo, o pesquisando lo que mal hazían los tales oficiales [curacas], y dauan cuenta dello a los superiores, a quien tocava el castigo de los inferiores, para que lo castigassen. Llamáuáse *Tucuy ricoc*, que quiere dezir el que lo mira todo (énfasis nuestro; cf. Garcilaso 2002 [1609]: II, XIV, pp. 40v-41).

Las otras crónicas, en las que parece asomar la variante en consideración, son las de Sarmiento de Gamboa (1960 [1572]); Cabello Valboa (1951 [1586]) y Murúa (1987 [1613]). El carácter sospechoso de tales registros puede ser achacado a diversos factores, entre los cuales no debe descartarse el papel que han jugado los editores de las obras mencionadas, a menudo inclinados a «restituir» gratuitamente la forma de los vocablos nativos, con dudoso conocimiento de las lenguas involucradas. Con la salvedad del caso, decimos entonces que Sarmiento registra, en efecto, <tucuyrico> (p. 240) al lado de <tucurico> (p. 244); Cabello, por su parte, recoge <tucuirico> (III, XIX, 348) junto a <tucurico> (III, VIII, 340); Murúa, en fin, consigna <tochoricuc> (II, V, 355)³. Como puede verse, tales variantes están próximas al modelo consagrado por el Inca, pero también las alternantes ofrecidas por Sarmiento y Cabello, así como la única versión registrada por Murúa, pueden avenirse con la segunda variante modélica mencionada. Lo importante es advertir, en este caso, que dicha documentación, con excepción de la de Murúa, es anterior a la del historiador cusqueño.

La única otra documentación, igualmente anterior a la del Inca, en la que encontramos registrada la variante que nos ocupa, es la averiguación hecha en 1580 por el corregidor del Cusco, don Pedro de Córdoba Mexía (1966[1580]),

³ Ante la imposibilidad de poder acceder a los originales de tales obras y de las que citaremos más adelante, no queda más remedio que emplear las ediciones de que se dispone, todas ellas, a cuál más, plagadas del tipo de errores que acabamos de señalar. Sirva la ocasión para lamentar que hasta ahora no contemos con ediciones serias y responsables, ni siquiera de los cronistas clásicos, que tomen en cuenta la recta interpretación de las voces índicas que recogen.

por mandato del virrey Martín Henríquez, sobre «los usos y costumbres que los indios naturales desta tierra tenían en el modo de su gobierno y seguimiento de sus pleitos en tiempo de su gentilidad». En tres de los diecinueve «capítulos» de esta averiguación se pregunta, dos veces explícitamente, sobre quién era el <tucuirico>. En todas las respuestas vuelve a asomar la misma variante, excepto en una de las proporcionadas por Alonso de Mesa, viejo «descubridor y conquistador del Perú», para quien el nombre correcto parece haber sido el de <tocre>, forma más bien afín a la de la segunda variante, como veremos en su momento. De todos modos, queda claro que, con la salvedad hecha respecto de la edición de los documentos coloniales, el término «oficial» de la institución parece registrar la variante que después sería consagrada por el Inca historiador.

Hasta aquí la documentación de la expresión alternante <tucuyricoc>. En cuanto a su forma, como ya se adelantó, la expresión es más bien una frase verbal nominalizada, compuesta por un núcleo, que en este caso es el verbo *riku-*, seguido de un complemento adverbializado, vale decir *tukuy* «todo». De esta manera, *tukuy riku-y* significa, literalmente, «verlo todo», y su forma nominalizada, es decir *tukuy riku-q*, viene a ser, como nos lo precisa el Inca, «el que lo mira todo». En tal sentido, la manera en la que la registra el historiador mestizo es la más correcta, con el agregado de que no solo nos la ofrece como una frase sino que también se esmera en darnos la forma fonética aproximada de la misma, donde puede apreciarse la apertura de la segunda vocal de *riku-q* (es decir, [rikoq]), motivada por la presencia de la consonante postvelar /q/. Por lo demás, su registro como forma sintetizada, cual si fuera una palabra, es el resultado de su lexematización, más bien artificial antes que espontánea, consagrada luego en los manuales de historia y en los vocabularios modernos que hemos citado. Y en este punto, conviene volver a preguntarse: ¿a qué se debe no solo la total ausencia de registro del término en los vocabularios coloniales sino también la escasez de su consignación en el resto de las fuentes documentales? La respuesta la encontraremos cuando tratemos sobre la segunda variante.

III. La forma <tocticoc>

Conforme lo anunciamos, esta variante, si bien la menos conocida, es la que goza de amplio registro no solamente en cuanto a su documentación propiamente histórica sino también estrictamente lingüística. En efecto, sin ser exhaustivos, y pasando problemas obvios de lectura del vocablo en los manuscritos, quienes consignan versiones evidentemente afines a la forma modélica <tocticoc> son Damián de la Bandera (1968 [1557]: <cocricoc>, p. 496), Castro y Ortega (1968 [1558]: <tochorico>, p. 487), Santillán (1968 [1563]: <tocticoc>, pp. 382-383), Carabajal (1965 [1586]: <tocticoc>, p. 207), Anónimo 1968 [1595]: <toctrico>, p. 169),

Guamán Poma (1980 [1615]: <tocticoc>, *passim*), y Cobo (1956 [1653]: LXII, XXV, <tocticuc>, p. 114)⁴. Nótese que, a diferencia de lo que ocurría con respecto a la primera variante, en este caso todas las fuentes citadas son unánimes en cuanto a la escritura de la primera sílaba del vocablo: ella porta invariablemente la vocal <o>, jamás la <u>, hecho crucial para nuestra interpretación, como se verá en su lugar. Lo propio podemos decir respecto de las fuentes lexicográficas coloniales, que registran pródigamente el vocablo. En efecto, para el quechua contamos con los vocabularios de Domingo de Santo Tomás (1992 [1560]: <tocticoc> «veedor»), del Anónimo (1586: <totrico-> «administrar oficio»), de González Holguín (1952 [1608]: <ttocricuc> «el que tiene a cargo el pueblo o gente»), y el de Torres Rubio (1754 [1619]: <toctri-> «gobernar»); para el aimara contamos con los registros de Bertonio (1984 [1612]: <thokhriri> «gouvernador de pueblos») y del mismo Torres Rubio (1616: <toctrisiri> ‘gobernador’).

Ahora bien, como en líneas generales hay consenso sobre el significado del vocablo, que se lo registra en quechua, bien como raíz verbal <toctri-> ‘gobernar’ o como forma nominal derivada <tocticoc> ‘gobernador’, del mismo modo que en aimara, en sus formas correspondientes de <thokhri-> y <thokhrisiri>, conviene que nos detengamos en el análisis e interpretación de tales formas, de modo de restituirles, a partir de su notación ortográfica varia, su contextura fonológica originaria. Advértase que, a diferencia de lo que puede ocurrir en otras ocasiones, en este caso la restitución del vocablo mediante la consulta a un hablante quechua o aimara resulta impracticable, toda vez que el término ha devenido obsoleto en ambas lenguas⁵. En tal sentido, al no encontrarse ya hablantes que lo usen o al menos reconozcan, no queda sino el examen interno del vocablo, echando mano sin embargo de los principios elementales de la gramática y de la comparatística quechumara. En lo que sigue procederemos con la restitución fonológica y gramatical del vocablo, para lo cual nos apoyaremos en las notaciones ofrecidas por González Holguín y por Bertonio, quienes, a diferencia no solo de los demás autores sino incluso de sus colegas gramáticos, procuraron reproducir de manera más fiel la pronunciación original de aquél.

Pues bien, desde el punto de vista fonológico, en lo que respecta al jesuita cacereño, por lo general menos sistemático que su colega italiano, nos proporciona tanto las variantes <ttoktri-> ~ <ttocri-> (I, 344) como <toktri-> (I, 344; II, 534).

⁴ Incidentalmente, tanto en el pasaje pertinente de la «Relación» de Carabajal, citado como epígrafe de la presente nota, como en el del jesuita Cobo, el vocablo respectivo aparece seguido, entre corchetes, de la forma supuestamente «correcta» en que debía ser leído: <tuccui ricuc> y <tucuiricuc>, respectivamente. En estos casos, la «enmienda» proviene del editor de los textos respectivos: don Marcos Jiménez de la Espada.

⁵ Tampoco nos ayuda esta vez la información dialectológica del quechua, pues el vocablo, ausente en los demás dialectos de la familia en su conjunto, parece haber sido exclusivo de la variedad sureña, particularmente de la del Cusco.

La variación notacional tiene que ver con el registro del segmento inicial (<tt> o <t>) así como del que traba la primera sílaba (<k> o <c>)⁶. Comenzando por lo último, como ya se adelantó a propósito de la apertura de la segunda vocal de <ricoc>, no hay duda de que el recurso a <k> obedezca al afán por reproducir, aunque no siempre de manera coherente, el fonema postvelar /q/, que es el que se encarga de «abrir» la vocal precedente (cambiándola de u en o). Luego, en cuanto a la consonante inicial, en principio no es fácil identificarla, aunque el recurso a la <tt> doblada ya nos anuncia que no puede tratarse de una simple dental /t/, por lo que, de acuerdo con la notación ambigua del lexicógrafo, podríamos estar ante una glotalizada /t'/ o ante una aspirada /th/, toda vez que nuestro autor se vale del mismo artificio para la representación de ambos fonemas. Menos mal que el examen de la notación de Bertonio, más coherente que la de su compañero de orden, nos permite salir de dudas. En efecto, el anconense trae invariablemente la raíz <thokhri-> (II, 360; I, 252), donde, en primer lugar, el recurso al dígrafo <th> busca representar inambiguamente a la /th/ aspirada; y, en segundo lugar, la <kh> fue ideada por el gramático, de manera expofesa, para registrar el segmento postvelar fricativo [X] propio del aimara. De este modo, cotejando ahora ambas versiones, estamos en condiciones de restituir la naturaleza fónica de la consonante inicial del vocablo: tanto la <tt> como la <th> buscan representar la dental oclusiva aspirada. Por consiguiente, las formas básicas de la raíz equivalente a «gobernar» en ambas lenguas eran: *thuqri-* (es decir [thoqri-], en el quechua de la época) y *thuxri-* (o sea [tho Xri-], en el aimara de siempre)⁷. A partir de tales formas básicas se obtienen las derivaciones respectivas, que pasaremos a examinar gramaticalmente. Y así, por lo que respecta al quechua, se obtienen el tema verbal <ttokri-cu-> (es decir [thoqri-ku-], con el marcador de dativo ético *-ku*) y el tema nominalizado <ttokricuk> (o sea [thoqri-ku-q], con el agentivo *-q*); de modo semejante, por lo que toca al aimara, se derivan el tema verbal <thokhri-si-> (es decir [tho Xri-si-], con el dativo ético *-si*) y el nominalizado <thokhri-si-ri> (o sea [tho >ri-si-ri], con el agentivo *-ri*). De esta manera, las formas quechuas y aimaras resultan siendo paralelas e intertraducibles, una a una, tanto en el plano fonológico como en el nivel morfológico y gramatical. Es más, al margen del paralelismo gramatical observado, el radical es prácticamente idéntico. Surge entonces la interrogante: ¿estamos ante una voz de origen quechua o aimara? Nuestro siguiente paso consistirá en abordar esta pregunta, cuya respuesta, según se verá, no solo nos

⁶ Nótese que en quechua (y en aimara, agregaríamos nosotros), según ya nos lo advirtió el Inca Garcilaso (cf. op. cit., VII, IV, 169v), una palabra como <ttokri> se silabea, a diferencia de lo que ocurriría en castellano, como <ttok.ri> y no como <ttok.ri> (donde el punto indica límite silábico).

⁷ Incidentalmente, la identificación del primer segmento del vocablo ha despistado a más de uno. Ello les ocurrió nada menos que a filólogos tan respetables como Tschudi (1853) y Middendorf (1890), quienes consignan el vocablo en la forma de <tocri> y <'ojriy>, respectivamente, es decir con la dental glotalizada. Nótese, además, la espirantización del segmento postvelar en la notación del segundo de los autores mencionados, que estaría delatando una pronunciación supuestamente moderna del vocablo. Ver nota siguiente.

permitirá postular la procedencia idiomática del término sino también dilucidar el problema inicial planteado, consistente en averiguar si estamos ante dos vocablos con distintos referentes o no.

IV. Filiación del vocablo <tocticoc>

Como se dijo, lo primero que sorprende al consultar los vocabularios coloniales es la ausencia total del registro de <tucuyricoc>. Contrasta esta situación con la que se da en relación con <tocticoc>, cuyo radical está presente en quechua y aimara. Ahora bien, mientras que no hay duda de la factura exclusivamente quechua del primero, al no consignarse algo semejante en el aimara, ni siquiera como préstamo, en el caso del segundo surge inevitablemente el problema de su filiación. Una manera de averiguar sobre el punto consistiría en ver el grado de mayor o menor arraigo que el vocablo ostentaba en cualquiera de los idiomas. Sin embargo, muy pronto advertiremos que la situación era la misma: tanto en quechua como en aimara el radical se da únicamente con el significado especializado de «gobernar», no registrándose otros usos ni menos distintas derivaciones que las mencionadas previamente. Ya se dijo, además, que el vocablo entró en desuso tan pronto como se quebró el aparato administrativo incaico, quedando registrado únicamente en la documentación colonial. Ante la dificultad de establecer la procedencia del término de manera interna, es decir a través de su integración léxica dentro de cualquiera de las lenguas, queda la hipótesis del préstamo como alternativa de explicación. Según ella, el vocablo bien podría ser quechua o aimara, lo que significa que una de estas lenguas debió haberlo tomado de la otra. ¿Cómo saber cuál fue la direccionalidad del préstamo?

Al respecto, creemos que una buena pista en tal sentido es precisamente la escasa y tardía documentación del vocablo <tucuyricoc>, además de su propia constitución léxica de origen frasal. En efecto, desde el punto de vista de su consignación por escrito, admitiendo las reservas formuladas con respecto a la autenticidad del registro del vocablo en las crónicas de Sarmiento y Cabello —de 1572 y 1586, respectivamente—, la única documentación confiable más temprana sería la del corregidor Pedro de Córdoba Mexía (1580). En este documento, como se mencionó, el término «oficial» de la institución involucrada es <tucuirico>. Pero, además, de manera interesante, en el testimonio ofrecido por Alonso de Mesa, al responder sobre el oficio de los funcionarios en cuestión, se refiere a ellos como <toctres>, «que así se llamaban» (doc. cit., 196). Hasta donde hemos podido ver, esta es la única documentación del vocablo, cuya forma restituida sería thuqri-q, es decir «el que gobierna»⁸. La forma consignada en el documento se explica como

⁸ Modernamente, a decir verdad, también lo consignan, como se mencionó, Tschudi (op. cit., 181: <cocri>) y Middendorf (op. cit., 85: <t'ojriy>), el primero con el significado de «atalaya» y el segundo con el de «espíar, observar, vigilar desde un punto elevado». Aparte de la falsa identificación de la

resultado de su castellanización, consistente entre otras cosas, en la caída de la consonante final (como en <camayo> a partir de *kama-yuq*). Como se adelantó, lo más importante del texto de la averiguación es que allí aparecen las variantes de las dos formas canónicas estudiadas: <tucuirico> y <tocre>. No hay duda, entonces, de la existencia de ambas versiones, que en el documento se dan como meras alternancias. Más tarde, el Inca historiador consagrará definitivamente la primera forma, corrigiéndola como <tucuyricoc>, y relegando al olvido a la segunda.

Ahora bien, si ambas expresiones eran equivalentes, según se desprende del documento de la averiguación, y, de otro lado, si convenimos en que el registro de <tucuyricoc> no solo es tardío en relación con <tocticoc> sino que ni siquiera figura en los vocabularios coloniales, forzoso es concluir que el primer vocablo fuera producto de una creación relativamente reciente, de ninguna manera remontable a épocas prehispánicas. Admitido esto, la pregunta que surge tiene que ver con la motivación del acuñamiento terminológico. ¿A santo de qué acuñar una expresión para referirse a una institución con nombre propio, pero que, además, ya no tenía cabida dentro del ordenamiento colonial instaurado por los españoles? Dejando por el momento la primera parte de la pregunta, que será desarrollada en la sección siguiente, creemos que no es aventurado sostener, a estas alturas de nuestra discusión, que la expresión de <tucuyricoc> surge como un intento por darle sentido a <tocticoc>, que en el nuevo contexto resultaría opaco en cuanto a su significación. Dicha opacidad semántica se agravaría por el hecho de que la raíz <tocri->, de probable origen aimara, resultaba cada vez más incomprensible, como tantas otras voces del mismo origen, para los informantes cusqueños de la época, completamente quechuizados al tiempo en que los españoles entraron en la capital imperial. Ante la oscuridad del radical en cuestión solo resultaba inteligible la gramática del vocablo en su conjunto: ‘alguien que hace X’, donde X no dejaba de ser enigmático. Porque, hay que decirlo, admitiendo que la raíz <tocri-> fuera aimara, la gramática de <tocticoc> es enteramente quechua: es decir, tendríamos al frente una estructura del tipo $[[t^h oqri]_A [-ku-q]_Q$. Para hacer inteligible el radical, es decir X, había que reinterpretarlo asociándolo con algo más familiar, y nada mejor que hacerlo, motivado por el significado de la institución, tal como los historiadores españoles nos lo transmitieron, a través de voces quechuas familiares: *tukuy* «todo» y *riku-q* «el que lo ve», y cuya suma da precisamente «el que todo lo ve». Es decir, pura etimología popular, en cuya gestación habrían intervenido tanto el ingenio

consonante inicial del vocablo, como se señaló en la nota anterior, existen suficientes razones para sostener que tales registros son apócrifos, en el sentido de que buscan restituir un término obsoleto, sin duda alguna resucitado por los puristas cusqueños de las obras dramáticas del siglo XVIII. De allí también el significado «novedoso» de «atalaya», sospechosamente relacionable con el escenario de las hazañas del héroe literario (ni siquiera mítico) del Ollantay.

anónimo del pueblo como el saber «oficial» de los funcionarios españoles⁹. Ya sabemos que en estos casos importan poco los estrujamientos formales a que son sometidos los vocablos reinterpretados, con tal de que resulten inteligibles: el paso de *thuqri-ku-q* a *tukuy ri-kuq* así lo estaría confirmando. Resta que insistamos que cuando nos referimos al aimara como la fuente del vocablo no estamos aludiendo necesariamente a la variedad altioplánica de la lengua sino a la modalidad aimaraica que se hablaba en la región cusqueña hasta antes de su quechuización definitiva. Vale la pena destacar esto, ya que, conforme vimos, tampoco en el aimara altioplánico parece haber estado suficientemente arraigada la raíz <thokhri->. Por lo demás, como lo hemos señalado en otros lugares (cf. Cerrón-Palomino 1998, 1999), el aimara llamado «cusqueño» y el altioplánico no diferían sustancialmente.

V. ¿Dos instituciones?

En la sección precedente adelantamos la hipótesis de que <tocticoc> y <tucuyricoc> tenían un mismo referente dentro de la estructura administrativa del aparato de gobierno del imperio incaico. Para ello, nos basamos en el examen etimológico de tales voces, habiendo concluido que la segunda no era sino una reinterpretación de la primera, motivada por la oscuridad semántica del radical de esta. No obstante ello, como se adelantó en § 1, no faltan historiadores que quieran ver, en el registro de ambas expresiones, no una institución sino dos.

En efecto, el primero en sostener dicha hipótesis fue John Rowe, en su estudio sobre la edad en los censos incaicos. Según el investigador norteamericano, habría que distinguir entre el <tocticoc>, gobernador provincial que radicaba en su jurisdicción, y el <tucuyricoc>, que habría sido una suerte de «inspector» itinerante. Obviamente, la diferencia que el autor señala está claramente condicionada,

⁹ Que nadie se libra de las tentaciones de la etimología popular, nos lo estaría demostrando otro caso de falsa asociación en el que incurren algunos historiadores modernos, precisamente en relación con un término estrechamente vinculado al de <tocticoc>. Nos referimos a la palabra <michic>, en lugar de la forma correcta de <michoc>, que aparece consignada con el significado de «teniente gobernador», es decir el segundo del <tocticoc>. En efecto, tanto Guillén (art. cit, 195197) como Päršinen (op. cit., p. 329), no obstante la documentación unánime del vocablo en su forma originaria (cf. Castro y Ortega, op. cit, 487: <micho>; Sarmiento, op. cit., 255: <micho>; Guamán Poma, op. cit., *passim*: <michoc>), lo reinterpretan como <michic>, seguramente basándose en González Holguín, quien recoge <michik>, con el significado de «el que gobierna y dirige» (cf. op. cit., I, 237). El hecho es, sin embargo, que el jesuita anconense registra en aimara <micchu-ya-> «espíar, acechara» (cf. Bertonio, op. cit, II, 221); y el mismo vocablo es consignado por su colega de orden como <michhu-> «entremeter(se)» (cf. González Holguín, op. cit., I, 237-238). No hay duda, pues, de que <michoc> está relacionado con esta raíz, por lo que nada tiene que ver con el significado metafórico de ‘pastear’, que esa es la acepción primaria de <michi->. Nótese, de paso, la diferencia fonológica involucrada: estamos ante [mi i-] ‘pastear’ frente a [mi ‘u-] ‘espíar’: el cambio de los fonemas para igualar una forma con otra solo puede caber en la imaginación de los etimologistas aficionados.

por no decir viciada, por el significado literal de la segunda expresión. Después de todo, como era de esperarse, el mismo estudioso no se muestra muy convencido de ello, señalando que «es algo difícil establecer con gran precisión» los deberes de los funcionarios respectivos, y ello porque, según añade, «las denominaciones de los títulos de estos funcionarios suenan de manera similar» (cf. art. cit., 18-19). No nos parece del todo así, pues ya vimos cómo el documento de Pedro de Córdoba Mexía demostraba taxativamente que ambos términos aludían a un mismo funcionario, con las mismas atribuciones. Lo propio podemos decir de la tesis sostenida por Valcárcel, quien, al parecer haciéndose eco de Rowe, aunque de modo más enfático, sostiene que la administración incaica estaba supervigilada por «dos tipos de funcionarios: el Gobernador del Inca y el Inspector volante, conocidos respectivamente en lengua quechua con los nombres de tojrikoj y tukuyrikoj» (cf. op. cit., 41). Guillén, por su parte, se propone efectuar un estudio destinado a resolver el aparente problema surgido a raíz de interpretaciones como las mencionadas, para lo cual emprende el examen de ambas expresiones a la luz de su registro léxico y documental en general. Tras penosa faena lexicográfica, ausente de evaluación lingüística rigurosa, concluye el estudioso que «ambos vocablos son distintos en sus raíces y su significación literal y, por ende, en sus correspondientes acepciones» (art. cit., 163). De esta manera, aunque sin citarlo, el autor suscribe la tesis central sugerida por Rowe y afirmada por Valcárcel. Recientemente, en fin, el historiador Pärsinen, no obstante poner en duda la naturaleza residencial o temporal, aducida por los mencionados estudiosos como criterio que podría invocarse para reconocer dos funcionarios en vez de uno, nos sorprende al suscribir inesperadamente la tesis de Rowe. En efecto, luego de observar que en su estudio «acerca de los gobernadores incas [se] ha demostrado que estos residieron en las provincias solo en casos muy esporádicos», y que en este punto «no existía gran diferencia entre un gobernador inca y un inspector inca», concluye que «es muy posible que *tozricos* y *tokoyrikoqs* hayan sido diferentes oficiales» (cf. op. cit., 253)¹⁰. Como se ve, en este y en los casos anteriores, se impuso la palabra sobre la realidad; solo que la palabra, en el presente caso, lejos de haber sido genuina resultó siendo una creación artificial.

¹⁰ Nótese, de paso, que la manera en que el autor escribe esta palabra <tokoyrikoq> es completamente errática, desde el momento en que, según se vio, la raíz básica del vocablo es *tuku-*, en cuya pronunciación no cabe la vocal o, como lo han venido demostrando todos los documentos citados en el presente ensayo.

VI. A manera de conclusión

En las secciones precedentes nos hemos valido del análisis lexicográfico con el ánimo de esclarecer la gran confusión existente entre nuestros historiadores respecto de los términos <tocticoc> y <tukuyricoc> y los significados que se les asigna. Como es sabido, hay quienes ven en tales formas meras cacografías de un mismo vocablo, prefiriendo emplear uno de ellos en lugar del otro, ya sea por seguir la tradición (garcilasiana fundamentalmente), en cuyo caso se opta por <tucuyricoc>, o por razones bien atendidas de mayor documentación, y entonces se opta por <tocticoc>; pero no faltan quienes, violando el principio tan caro a Guillermo de Occam, prefieren distinguir entidades allí donde la realidad no parece permitirlo, y como resultado de ello, creen identificar dos instituciones en lugar de una sola. Por nuestra parte, tras el examen lexicográfico efectuado, creemos haber aportado algunas evidencias que demostrarían el carácter artificial y postizo de <tucuyricoc>, al mismo tiempo que postulamos no solo la naturaleza genuina de <tocticoc> sino también su posible origen aimaraico. En tal sentido, sobra decirlo, la hipótesis de la existencia de dos tipos de gobernadores del incario carecería de sustento no solo léxico sino también referencial.

Bibliografía

- Anónimo (¿Alonso de Barzana?) (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*. Lima: Antonio Ricardo, editor.
- Anónimo (1968 [1595]). *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Tomo CCIX. Madrid: BAE, Ediciones Atlas, pp. 153-188.
- Bandera, Damián de la (1968 [1557]). «Relación del origen é gobierno que los Ingas tuvieron [...]». Tomo III. Lima: Biblioteca Peruana, pp. 493-510.
- Bertonio, Ludovico (1984 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES-IFEA.
- Cabello Valboa, Miguel (1951 [1586]). *Miscelánea antártica*. Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Carabajal, Pedro de (1965 [1586]). Descripción de la provincia de Vilcas Guamán. En Marcos Jiménez de la Espada (ed.). *RGI*, I, pp. 205-219.
- Castro, Cristóbal de & Diego de Ortega y Morejón (1968 [1558]). «Relacion y declaracion del modo que este valle de Chinchay y sus comarcas se governavan». Tomo III. Lima: Biblioteca Peruana, pp. 478-489.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1998). El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas. *Revista Andina*, 32, pp. 417-452.

- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1999). Tras las huellas del aimara cusqueño. *Revista Andina*, 33, pp. 137- 161.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2000). *Lingüística aimara*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Cobo, Bernabé (1956 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas.
- Córdoba Mexía, Pedro de (1966 [1580]). «Averiguación», en José Toribio Medina (ed.), pp. 187-199.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Los incas: economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.
- Garcilaso de la Vega, Inca (2002 [1609]). *Comentarios reales*. Edición facsimilar, con estudio preliminar de José Luis Rivarola. Madrid: Cultura Hispánica.
- Gonzalez Holguin, Diego (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo Veintiuno.
- Guillén y Guillén, Edmundo (1962 [1958]). El ttoericuc y el tucuyricuc en la organización política del imperio incaico. En *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú* (agosto de 1958). Lima: Centro de Estudios Históricos-Militares del Perú, II, pp.157-203.
- Jiménez de la Espada, José (Ed.) (1965 [1881-1897]). *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: BAE, Atlas.
- Markham, Clements R. (1864). *Contributions Towards a Grammar and Dictionary of Quichua*. London: Trübner & Co.
- Markham, Clements R. (1920 [1910]). *Los incas del Perú*. Lima: Sanmarti y Cía.
- Medina, José Toribio (1966 [1904]). *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Tomo I. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Middendorf, Ernst W. (1890). *Wörterbuch des Runa Simi oden der Keshua-Sprache*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Murua, Martín de (1987 [1613]). *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16.
- Pärsinen, Martti (2003). *Tahuantinsuyo. El estado inca y su organización política*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Perroud, Clemente & Juan María Chouvenec (1970). *Diccionario castellano-kechwa/kechwa-castellano*. Lima: Seminario San Ildefonso.

- Propaganda Fide (1998 [1905]). *Vocabulario políglota incaico*. Lima: Ministerio de Educación. Versión actualizada y normalizada de Rodolfo Cerrón-Palomino.
- Rostworowski, María (2001 [1953]). *Pachacútec*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, John Howland (2003 [1958]). Los grados de edad en los censos incaicos. En *Los incas del Cusco*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura, pp. 1743.
- Santillán, Hernando de (1968 [1563]). *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. Tomo CCIX. Madrid: BAE, Atlas.
- Santo Tomás, Domingo de (1994 [1560]). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, transliteración y nota preliminar de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Cultura Hispánica.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1965 [1570]). *Historia índica*. Tomo CXXXV. Madrid: BAE, Atlas.
- Tauro del Pino, Alberto (1987). *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Lima: PEISA.
- Torres Rubio, Diego de (1616). *Arte de la lengua aymara*. Lima: Francisco del Canto (ed.).
- Torres Rubio, Diego de (1754 [1619]). *Arte, y vocabulario de la lengua quichua*. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval.
- Tschudi, J. J. von (1853). *Die Kechua Sprache. Wörterbuch*. Wien: Aus Der Kaiserlich-Königlichen Hof-Und Staatsdruckerei.
- Valcárcel, Luis Eduardo (1964). *Historia del Perú antiguo*. Tomo I. Lima: Juan Mejía Baca.

SIGNIFICADO DE LA MUERTE EN EL CUSCO INCA

Miguel Antonio Cornejo Guerrero

I. Introducción

Cusco, la capital del Tahuantinsuyo, fue trazada en el siglo XV en el mismo sitio que ocupa la ciudad actual. Coinciden los cronistas en que dos torrentes limitaban el Cusco antiguo: el Saphi o Huatanay y el Tullumayo, en Pumac Chupan, entre su confluencia y la colina de Sacsaiwaman. Dentro de ella solo vivían los miembros de la clase dirigente. La ciudad misma no fue fortificada.

El Cusco ha sido escenario de grandes e importantes acontecimientos. De igual manera, ha sido testigo de imponentes rituales, extendiendo y manteniendo su poder gracias a su compleja religión. El significado de la muerte en el mundo andino fue muy bien entendido por los incas, quienes realizaban una compleja administración de rituales religiosos asociados a la muerte con la cual impusieron su gobierno a lo largo y ancho del Tahuantinsuyo.

La muerte es un evento crítico que define el término de un ciclo vital; en los humanos crea el caos familiar, social, económico o político, pero además, al interior del análisis funerario, en la reconstrucción del ritual funerario, en la interpretación de la evidencia, nos ofrece varios problemas. Uno de estos problemas para el análisis de los restos incas es poder deslindar en el cuándo un individuo ha muerto por causas naturales y cuándo ha sido sacrificado. Para que un especialista pueda demostrar esta diferencia necesita determinar la causa de la muerte. Normalmente, la arqueología andina no ha reportado la causa de la muerte en los individuos que ha exhumado. Esta falta de información impide un registro idóneo de los contextos funerarios y limita el resultado de los análisis.

Cuando los arqueólogos descubren a un individuo muerto hace 400 años o más, con algunos objetos a su alrededor, no sabe exactamente si está frente a un individuo muerto naturalmente o frente a un sacrificio (Cornejo, 1999), pues ambos contextos presentan aparentemente las mismas características. Sin embargo,

un análisis más profundo y detallado puede aportar más información importante y en algunos casos resolver la disyuntiva.

Es necesario también entender que un sacrificio humano en los Andes, es decir la muerte de un individuo por voluntad del Estado para ofrecerlo a sus dioses o al inca, se diferencia no solo de la muerte natural, producida por el normal envejecimiento del cuerpo, sino que también se diferencia de la muerte producida por alguna enfermedad, accidente o guerra.

Todos los eventos de muerte mencionados, incluyendo el sacrificio, dejan aparentemente las mismas evidencias arqueológicas, es decir que aunque los rituales sean distintos, las evidencias físicas son aparentemente iguales. En términos generales, el lugar donde es depositado un sacrificado es similar al de una tumba.

Este es el tema del actual trabajo. Entendiendo profundamente nuestro objeto de estudio, nuestro análisis podrá ofrecer mejores resultados. He acumulado información funeraria en doce cementerios o lugares de sacrificio, correspondientes a siete sitios arqueológicos conocidos en el Cusco, tanto en la misma ciudad del Cusco como en la bibliografía disponible especializada. Todos los sitios corresponden al horizonte tardío, solo algunos de ellos tienen además otras ocupaciones anteriores y posteriores, como por ejemplo, Chinchero.

Las fuentes etnohistóricas han sido usadas en forma independiente al análisis arqueológico, con el fin de contrastar evidencias.

II. El Cusco

Como ya he mencionado, el Cusco moderno ha sido construido sobre el Cusco inca. En muchos casos, los españoles no solo construyeron sobre edificios incas sino que incluso siguieron el planeamiento ortogonal de varios sectores de la ciudad y construyeron el Cusco colonial sobre las líneas bases o fundamentales del Cusco inca. El entendimiento de los sitios incas, de su planeamiento, de su funcionamiento y de cómo se articulaban al plan general de la ciudad inca es por tanto parcial y los continuos descubrimientos hechos por obras públicas, por particulares y por investigaciones arqueológicas propiamente, aportan importante información. Normalmente se piensa que ellos representan descubrimientos aislados, sin embargo forman parte de una problemática mayor que poco a poco se está entendiendo mejor.

Tengo conocimiento de varios descubrimientos arqueológicos en toda la ciudad del Cusco que aún se encuentran inéditos y no podré usar hasta que sus descubridores los reporten formalmente. Sin embargo, he podido recuperar importante información publicada anteriormente que me ayudará a plantear un primer acercamiento al entendimiento del patrón funerario cusqueño en relación a la presencia de sacrificios humanos.

El carácter estratificado de la sociedad inca nos augura un tratamiento funerario diferente para cada sector social. Los sacrificios humanos estarán asociados también a diferentes cultos y personajes. La geografía de la ciudad y el patrón de asentamiento cusqueño nos darán las bases para entender el significado de los contextos que vamos a estudiar.

1. Los sitios

Los 373 sitios descritos y analizados a continuación han sido seleccionados por poseer las mayores evidencias funerarias y de sacrificios reportadas por la arqueología. Se trata de sitios representativos cusqueños.

Tabla 1. Cementerios y lugares de sacrificio en el Cusco

	Sitio	Cantidad	Referencia
1	Korikancha	3	Béjar 1990
1 ^a	Ccoripata	7	Zanabria 1998
2	Sacsaiwaman	13	Inojosa y Llanos 1940
2a	Huainapata	1	Pardo 1957
2b	T'oqokachi	1	Béjar 1976
2c	Rumipunku	1	Pardo 1970
2d	Andenes	2	Valencia 1970
2e	?	?	Rex Gonzales 1992: 119
3	Machu Picchu	164	Guillén 1990 [Eaton 1916]
4	Ollantaytambo	5	Llanos 1936
5	Pillao	155	Claros y Mormontoy 1982
6	Tarahuasi	1	Comercio, 25-11-1996
7	Chincheru	20	Alcina <i>et al</i> 1976
TOTAL		373	

1.1. Korikancha: el templo del sol cusqueño

El Korikancha es el sitio inca más importante de la ciudad del Cusco, tanto por su significado religioso, al representar el Templo del Sol primigenio de una gran época, ordenador del mundo y por tanto de la ciudad, como por la cantidad de eventos realizados en función a él.

Respecto a los restos humanos encontrados en las inmediaciones del templo y en su interior, podemos decir que sobre todo aquellos que se encuentran en su interior están asociados a rituales de sacrificio, a juzgar por las características de ciertos artefactos relacionados con *capacocha* (Béjar, 1990).

Tabla 2. Evidencias de capacocha en el Korikancha del Cusco

Hallazgo	Ubicación
Restos de niño	Claustro
Restos de niño	Claustro
Figurina femenina de oro	Patio
Figurina de oro	Claustro
Figurina de plata	Claustro
Llama de Spondylus	Recinto 1
Llama de piedra caliza	Recinto 1
Alpaca de cuarzo	Entre R1-R2
Tres tupus de oro	Claustro
Diez tupus de plata	Claustro

Los contextos ubicados en los alrededores del Korikancha pueden también relacionarse con algunos sacrificios; sin embargo, sus ajuares y otras características de las inhumaciones corresponden a tumbas de personajes que al morir ganaron un privilegiado sitio cerca del afamado templo. Existen evidencias de estos eventos, asociadas con cerámica de estilo chimú, en los alrededores del templo (Zanabria, 1998); reportes periodísticos indican la presencia de estilos foráneos junto con cerámica inca. Esto nos hace suponer la presencia de cierto número de *mitmaq* entre las tumbas cusqueñas, sin descartar la posibilidad de que ciertos cusqueños se enterrasen con cerámica foránea por considerarla exótica o difícil de conseguir.

La importancia de entender la distribución de artefactos culturales dentro y en los alrededores del templo obedece a la posibilidad de definir el funcionamiento del templo —y por tanto de la reconstrucción de algunos de sus rituales— y de conocer más ampliamente el culto solar formal.

1.2. El santuario de Sacsaiwaman

Sacsaiwaman fue sin lugar a dudas una de las más grandiosas edificaciones que erigieron los incas. El santuario estuvo en pie hasta las guerras civiles de los conquistadores; luego los españoles dismantelaron la arquitectura para usar las piedras labradas en la construcción de sus edificios.

Por sus dimensiones y complejidad, el santuario de Sacsaiwaman es mucho más difícil de interpretar: muchos de sus espacios se encuentran actualmente ocupados por manzanas completas de viviendas y diferentes calles modernas, comercios, etcétera. Las evidencias arqueológicas en el complejo de Sacsaiwaman se encuentran atomizadas y parcialmente reportadas, lo que hace difícil su total entendimiento.

Las evidencias nos dicen que la distribución de los contextos funerarios es semejante a la del Korikancha, solo que de una mayor dimensión. Los sacrificios humanos los debemos encontrar en el corazón del santuario y los contextos funerarios en los alrededores del mismo, junto con otras ofrendas incas relacionadas con rituales y ofrendas dedicadas al santuario.

Las tumbas en los alrededores de Sacsaiwaman corresponden a cusqueños y *mitmaq* que ganaron un sitio cerca del santuario. Existen evidencias de estos eventos, asociados con una vasija cerámica de estilo Tiwanaku, en los alrededores del templo. Al respecto contamos con siete fuentes distintas.

Tabla 3. Las veinte tumbas de Sacsaiwaman

Fuente	Descripción
Excavaciones de Franco Inojosa y Llanos (1940) dentro y en los alrededores del santuario	Se reportaron 13 contextos funerarios, solo las tumbas K y U se ubican dentro del santuario, las demás se ubican en Muyucmarca y otras zonas de Sacsaiwaman.
Tumba de Huainapata (Pardo, 1959)	Ubicada en un andén de Huainapata, contenía un individuo adulto con un amplio ajuar.
Tumba de T'oqokachi (Béjar, 1976)	Ubicada en un andén en San Blas, contenía un individuo con su ajuar, la cobertura fué de cantos rodados y una gran piedra cubriendo la boca.
Tumba de Rumipunku (Pardo, 1970)	Ubicada en el tercer andén, contenía un individuo con su ajuar.
Excavaciones de Valencia (1970) en los andenes del santuario.	Se reportaron dos tumbas, cada una con un individuo y su ajuar.
Tumba descrita por Rex Gonzales (1992, p. 119) de las excavaciones de Justo Torres en 1988	Una tumba sin ubicación precisa contenía a un individuo con su ajuar.
Fosa común mencionada por Valcárcel (1934, p. 4)	Fosa común detrás de una de las murallas monumentales del santuario.

El análisis de estas fuentes nos dice que dentro del santuario se encuentran la tumba K, al noroeste del recinto; la tumba U al noreste. La tumba T se encuentra en el sector de Muyuc Marca; cinco tumbas se encuentran en la zona de andenes, diez no tienen ubicación precisa, pero sabemos que se encuentran en los alrededores del santuario.

Solo ocho de las veinte tumbas presentan información parcial sobre atributos básicos de los individuos; sabemos que los ocho son adultos entre 35 y 50 años de edad, cinco masculinos, dos femeninos, y sabemos que seis presentan posición sentada-flexionada, uno orientado hacia el norte y otro hacia el oeste.

Tabla 4. Atributos básicos de las veinte tumbas de Sacsaiwaman

Tumba	Ubicación	Edad	Sexo	Po	Or
TS-F	Alrededores del santuario	-	-	-	-
TS-G	Alrededores del santuario	-	-	-	-
TS-H	Alrededores del santuario	-	-	-	-
TS-I	Alrededores del santuario	-	-	-	-
TS-J	Alrededores del santuario	-	-	-	-
TS-K	NO del recinto del santuario	40-45	M	-	-
TS-T	Muyuc Marca	-	-	-	-
TS-U	NE del recinto del santuario	50	M	SF	-
Tumba de T'oqokachi	Andén de Sacsaiwaman	30	M	SF	N
Tumba de Huainapata	Andén de Sacsaiwaman	Adulto	-	SF	-
Tumba de Rumipunku	Tercer andén de Sacsaiwaman	50	F	SF	-
EV-T1	Andén	35	M	SF	W
EV-T2	Andén	45	F	SF	-
TRG	?	Adulto	M	-	-
Fosa común de Valcárcel	Dentro del santuario	-	-	-	-

Llave: TS-A = Tumba de Sacsaiwaman A; EV-T1 = Excavaciones de Valencia, Tumba 1; TRG = Tumba de Rex Gonzales; FCV = Fosa común de Valcárcel; Po = Posición; Or = Orientación; M = Masculino; F = Femenino; SF = Sentado-flexionado; N = Norte; O = Oeste.

Algunos de los veinte contextos funerarios analizados aquí presentan tumbas múltiples con un registro no muy claro (Julien, 1990, p. 7), por lo que algunos presentan ajueres contradictorios en el mismo contexto, como pectorales (artefacto masculino) y *tupus* (artefacto femenino), esto solo puede ser explicado mediante un ajuar mezclado de una tumba múltiple con al menos un masculino y un femenino.

Dieciséis contextos funerarios presentan entre una y quince vasijas incas en su ajuar, la tumba T presenta un kero con diseños de estilo Tiawanacu y tres tumbas no presentan cerámica. Doce contextos funerarios presentan entre uno y diecinueve tupus, cinco presentan pinzas, tres presentan cuchillos, ocho presentan artefactos de hueso, cuatro presentan artefactos de madera, siete presentan artefactos de molusco, tres presentan telas, tres presentan artefactos líticos, tres presentan pectorales, uno presenta espejo y campana y dos presentan artefactos de tejido.

Tabla 5. Ajuares de las veinte tumbas de Sacsaiwaman

Tumbas	CE	Tu	Pi	Cu	Hu	Ma	Mo	Te	Li	Otros
Sacsaiwaman A	4	4	1	-	1	-	-	-	-	-
Sacsaiwaman B	3	1								
Sacsaiwaman C	9	2								
Sacsaiwaman D	6	1								
Sacsaiwaman E	5	2								Piruro
Sacsaiwaman F	9	1							1	
Sacsaiwaman G	14	-			1		4			2 agujas
Sacsaiwaman H	7	-								
Sacsaiwaman I	5	-			2					Pectoral
Sacsaiwaman J	-	2	1		1	1	1			
Sacsaiwaman K	1	3	1	1		3	1			Pectoral
Sacsaiwaman T	1	-			1					
Sacsaiwaman U	15	3	1		2	1	1			
T'oqokachi	2	-								Espejo y campana de cobre
Huainapata	8	19		3	8	5	5	1	2	Pectoral
Rumipunku	+ 1	2						+1		
Valencia-T1	3	-			1		2			
Valencia-T2	1	1			1					
T. Rex Gonzales										
Fosa común de Valcárcel										

Llave: CE = Cerámica; Tu = Tupus; Pi = Pinzas; Ag = Agujas; Cu = Cuchillos; Hu = Artefactos de Hueso; Ma = Artefactos de Madera; Mo = Artefactos de Molusco, Te = Textiles; Li = Artefactos Líticos.

1.3. *El santuario de Machu Picchu*

Al parecer, Machu Picchu también presenta el mismo patrón que los dos sitios mencionados anteriormente.

Rowe (1987, p. 16) considera que Machu Picchu fue parte de la hacienda de Pachacútec. Según Eaton (Guillén, 1990, p. 65), miembro del equipo de Hiram Bingham, 164 individuos fueron registrados en las cuevas y tumbas de las laderas orientales de Machu Picchu. De esta muestra, 109 corresponden a adultos femeninos, 26 a adultos masculinos, 24 corresponden a adultos y jóvenes de sexo indeterminado y cinco a infantes.

El patrón funerario en Machu Picchu consiste en el uso de cuevas, tumbas y terrazas distribuidas en los alrededores de la ciudadela de Machu Picchu, sobre todo en las laderas orientales. Los cuerpos eran vestidos y envueltos en telas sin ser embalsamados, adoptando la posición sentado flexionado, no hay información sobre su orientación. Presentaban ajuar no muy común, muchas de las vasijas recuperadas son muy finas, de estilo inca y de estilos foráneos, también se encontraron adornos de metal, piedra y de hueso, al igual que huesos de llamas y cuy. En las cuevas los individuos no eran enterrados. Las inhumaciones completas son raras y solo se ven en las llamadas tumbas y en la terraza 26 (Eaton, 1990, pp. 16-20).

Respecto del alto número de adultos femeninos en la muestra, Eaton (1990, p. 66) y Bingham (Guillén, 1990, p. iii) interpretaron que respondía a la gran cantidad de «Virgenes del Sol» del santuario. Guillén (1990, p. iii) considera que el alto número de mujeres en la muestra pudo ser provocado por un sesgamiento en el análisis por el uso de cráneos y no de pelvis en la determinación sexual de la muestra.

En todo caso, tres aspectos importantes en la muestra son: i. Un número menor de tumbas con cuerpos y ofrendas inhumadas se encuentran en la cima, en la misma ciudad; ii. La mayor parte de los individuos de la muestra no fueron inhumados sino depositados en cuevas o abrigos naturales, sellados luego con paredes de piedra en mortero de barro; y iii. La presencia del estilo cerámico inca-Cusco junto con diferentes estilos cerámicos foráneos como Chimú-inca y otros no muy bien identificados, nuevamente nos sugieren que se trata de *mitmaq* o cusqueños que consideran estos artefactos foráneos como muy exóticos y por lo tanto de gran valor.

En la ciudad de Machu Picchu ha sido reportado un número menor de tumbas con cuerpos y ofrendas inhumadas (tabla 6).

Tabla 6. Contextos funerarios inhumados en la ciudad de Machu Picchu

Descripción	Referencia
Tumba de piedra en forma de botella, algunos metros al SE del Templo de las Tres Ventanas, sin huesos humanos.	Guillén, 1990
Femur humano pequeño hallado afuera del Templo de las Tres Ventanas. Se encontró debajo de las ventanas.	Guillén, 1990
Cueva pequeña debajo de la Roca de la Serpiente, contenía una mujer joven con sus ofrendas: un kero, un plato modelado, 2 espejos de bronce con asas, 5 tumis de bronce, 2 discos de piedra verde, cuchillo de calcedonia, 6 piedras verdes, pequeño martillo y pulidores de piedra, pintura roja y hueso de llama.	Guillén, 1990
Restos de cráneo y huesos largos de un individuo pequeño con una pequeña pieza de schist.	Guillén, 1990
Cueva subterránea, frente al edificio 3 de la Plaza Sagrada, con restos de un adulto femenino, cuchara de plata y cobre con cabeza de ave, un tupu de bronce con cabeza de llama, otras piezas de bronce, fragmentos de textiles de lana, fragmentos de recipientes de piedra, implementos de madera.	Sánchez, 1980

Estos contextos funerarios correspondientes a inhumaciones, deben corresponder a sacrificios humanos hechos al santuario, se trata de fieles inmolados voluntariamente, que la panaca de Pachacútec colocó allí después de su muerte, siguiendo sus órdenes de como serían sus funerales o purucaya (Betanzos, 1987, pp. 141-142). Sabemos de sacrificios humanos realizados en aquellos lugares que los gobernantes incas frecuentaban (Cieza de León, 1986, p. 194).

La mayor parte de los individuos de la muestra que hemos resumido aquí, no fueron inhumados, fueron depositados en cuevas o abrigos naturales ubicados en las faldas del cerro y en los alrededores del santuario, estos espacios no eran llenados de tierra, fueron sellados con paredes de piedra en mortero de barro, quizás enlucidos y pintados como en Ollantaytambo (Squier, 1983[1877], p. 191).

La presencia de indicadores foráneos en los contextos funerarios de Machu Picchu, están expresados en las formas de enterramiento, dentro de la misma ciudadela de Machu Picchu se encontró una tumba enlucida tipo botella de origen costeño que estuvo vacía y el entierro de un niño en una urna, que es un patrón atípico del Cusco, probablemente procede de Chile o de la selva.

Otro indicador está definido por la cerámica, donde encontramos la presencia de tumbas asociadas con cerámica inca-Cusco y diferentes estilos cerámicos foráneos como Chimú-inca, entre otros. La jarra antropomorfa negra, de estilo Chimú-Inka

que aparece en uno de los contextos de Machu Picchu (Eaton, 1990, lam. XIII-4), es muy común en la provincia de Ishma en la costa central. Otro ejemplo de este fenómeno puede encontrarse también en la ppuínas antropomorfas mencionadas por Luis Pardo (1957, p. 568, fig. b, lam. 1). Este fenómeno refleja el carácter de la población, consistente en personajes cusqueños y *mitmaq* que ganaron un espacio funerario destacado cerca al santuario.

Esta presencia de diferentes poblaciones en Machu Picchu también es confirmada por la ocurrencia de diferentes tipos de deformaciones craneanas y la variación en los tipos de cráneos sin deformación (Guillén, 1990, p. iii), quizás con más estudios antropológicos físicos puedan encontrarse más datos importantes sobre la presencia de población foránea en el lugar.

1.4. El santuario de Ollantaytambo

El santuario de Ollantaytambo debió presentar también un patrón similar a los mencionados líneas atrás. El conocimiento arqueológico del complejo de Ollantaytambo es mucho menor que el de los sitios mencionados anteriormente. Sin embargo se conocen también dos tipos de contextos funerarios, las inhumaciones realizadas dentro del recinto principal y las tumbas en los alrededores del mismo. Las primeras deben corresponder a sacrificios humanos y otras ofrendas incas relacionadas con los nichos del edificio ritual.

Squier (1973 [1877], pp. 490-491) recogió en Ollantaytambo diversos objetos procedentes de tumbas en cuevas inaccesibles, las cuales, después de depositado el cadáver, eran selladas con una pared de piedras enlucidas y pintadas, como debió suceder en Machu Picchu y en otros sitios. Sabemos que similares tumbas en cuevas en el Cusco han sido reportadas en Pisac (Squier, 1973 [1877], p. 531) con «cadáveres desecados»; en Machu Picchu (Guillén, 1990) y una mención descriptiva de tumbas en cuevas de Alfredo Valencia en el «Complejo Arqueológico de Yucay».

Llanos (1936) realiza excavaciones en Ollantaytambo, en un edificio que él llama mausoleo, que tiene seis nichos interiores: cinco tienen forma rectangular y el sexto corresponde a una puerta que da acceso a un recinto lateral más grande con hornacinas en cada pared. El edificio presenta también un anexo con dos nichos de doble jamba.

Llanos reporta once tumbas en Ollantaytambo; seis corresponden a tumbas huaqueadas en el edificio principal y se trata de inhumaciones bajo el piso asociadas cada una con los seis nichos del edificio. Esto se puede interpretar como que cada una de las tumbas acompañó a momias importantes colocadas en los nichos, sin embargo no hay mayor descripción de estos contextos. La tumba A fue exhumada del anexo del edificio principal y las tumbas B y C en una terraza adyacente y al sur

del edificio principal. En los alrededores excavó la tumba D, en un edificio que no precisa ubicación y la tumba E en la cancha del sector 3 (Llanos, 1936, fig. 113).

Tabla 7. Los cinco contextos funerarios de Ollantaytambo

Ubicación de las tumbas	Descripción
Tumba A: dentro del anexo del edificio principal y frente a los dos nichos de doble jamba.	Compuesto por dos individuos y un ajuar, se encontró 80 cms. debajo de la superficie dentro de un estrato de arena de 20 cms. de grosor, debajo de una loza de pizarra. El estrato de arena presentó una cama de cantos rodados en el nivel inferior y otra en el nivel superior. Presentó como ajuar siete vasijas inca, un tupu y un vestido.
Tumba B: en el andén al sur del edificio principal, alineado con los nichos 5 y 6, al igual que la tumba A.	Compuesto por cuatro individuos, dos cráneos se alineaban con el nicho 5 y otros dos con el nicho 6; se encontró 80 cms. debajo de la superficie dentro de un estrato de arena de 20 cms. de grosor, que presentó cuna cama de cantos rodados en el nivel inferior y otra en el nivel superior. Presentó como ofrendas quince vasijas inca, un kero de madera, un tupu y un artefacto lítico.
Tumba C: en el andén al sur del edificio principal, debajo y separado de la tumba B por un estrato de tierra de 80 centímetros.	Compuesto por dos individuos, probablemente extendidos, un cráneo alineado con el nicho 5 y el otro con el nicho 6 del edificio principal. Se encontró dentro de un estrato de arena de 20 cms. de grosor, con una cama de cantos rodados en el nivel inferior y superior. Ofrendas: 17 vasijas inca, dos keros y seis tupus de metal, un kero y una cuchara de madera, un collar de moluscos y dos telas.
Tumba D: dentro de un edificio en otro sector de Ollantaytambo que Llanos no precisa.	Compuesto por un individuo en posición sentadoflexionado y su ajuar frente a sus pies: doce vasijas inkas, cuatro tupus, una cuchara, un pectoral y un cuchillo de metal, seis keros y una cuchara de madera, una cesta con artefactos de hilado, un estuche de hueso e instrumentos textiles de hueso y textiles de lana.
Tumba E: dentro de una cancha en el sector 3.	Compuesto por un individuo inhumado y un ajuar: nueve vasijas inca, dos tupus, un cuchillo y un clavo de metal, husos de hilado, molusco y collar de cuentas de molusco, una alpaca lítica, instrumental textil de hueso, tubos y tinte amarillo.

1.5. El cementerio de Pillao

Este cementerio se encuentra asociado a un complejo arqueológico más amplio y aún no muy bien conocido. Sin embargo, es importante resaltar el reporte de Claros y Mormontoy (1982, p. 44) que reportan en Pillao, Cusco, un cementerio inca con 155 entierros, de los cuales el 50% fueron solo ofrendas, sin restos humanos (pagos). Se registraron 160 objetos entre cerámica, metales, huesos trabajados y cuchillos de sílex. No cuento con mayor información, pero considero, a pesar de las escuetas referencias, que estos contextos sin restos humanos se asocian a rituales de sacrificio que podrían ser esclarecidos con mayor información.

1.6. El cementerio en Tarawasi

De igual manera, contamos con escasas evidencias de este cementerio en Tarawasi, pero nuevamente, la tesis de Heffernan (1989) sobre Limatambo nos brinda extensa información sobre la complejidad del distrito.

Una tumba inca es reportada en Tarawasi, distrito de Limatambo, provincia de Anta. Se trata de un adulto con utensilios y cerámica inca, huesos de camélido y cuyes (*El Comercio*, 25 de noviembre de 1996).

1.7. El cementerio de Chinchero

Parte de estos restos reportados en las excavaciones de la Misión Científica Española (Alcina *et al.*, 1976, p. 123) durante los años 1968 y 1969 en Chinchero, corresponden a enterramientos que empiezan en el año 1540 y terminan alrededor de 1600.

III. El patrón funerario cusqueño

Este intento de definición del patrón funerario cusqueño se basa en el análisis de los reportes arqueológicos de 373 contextos funerarios excavados en el Cusco y en el estudio de las fuentes etnohistóricas que tratan el tema.

La mayor parte de las costumbres funerarias cusqueñas son compartidas por el resto del mundo andino, de manera que en la búsqueda de su definición debemos considerar aquellos aspectos que la diferencian del resto, más que detenernos en lo que ya se conoce. El patrón funerario cusqueño presenta recurrentemente el uso de áreas cercanas a sitios sagrados destinados para cementerios. La posición del individuo es sentado con las piernas flexionadas hacia el torso y las manos en dirección a la cara; la orientación es variable según el lugar donde se encuentre el cementerio y el individuo.

Tabla 8. Restos humanos de Chinchero

Individuo	Edad	Sexo
SIA	Adulto	Masculino
SIB	Adulto	Masculino
SIC	Adulto	Masculino
SID	Adulto	Femenino
CH-I-AC-1-a	Adulto	Femenino
CH-I-AC-1-b	Adulto	Femenino
CH-I-AC-1-c	Adulto	Femenino
CH-I-AC-1-d	Adulto	Femenino
CH-I-AC-1-e	Adulto	Masculino
CH-II-Aa.Est.1	Adulto	Femenino
CH-II-R.Est.1	Adulto	Masculino
CH-II-Est.1-2 ^a	Adulto	Masculino
CH-II-Sub.2b.Est.1	Adulto	Masculino
CH-II-S-Sub.2c.Est.1	Adulto	Femenino
CH-II-Sub.2d.Est.1	Adulto	Masculino
CH-II-U.Est.1	Adulto	Femenino
CH-II-Sub U.Est.1	Adulto	Femenino
CH-II-V.1.632	Adulto	Femenino
CH-III-A-Est.1	Adulto	Masculino
CH-U	Adulto	Femenino

El patrón funerario cusqueño se diferencia del costeño en que gran parte de sus tumbas no muestra la variabilidad que se registra en la costa, en cuanto a forma de la tumba y tipos de ofrendas. Las tumbas cusqueñas presentan un ajuar estandarizado donde la cantidad y calidad de las ofrendas marcan el prestigio del individuo enterrado. El ajuar conlleva un simbolismo mayor de lo que aparenta el estándar. El ajuar está vinculado mayormente a la vajilla y a los adornos personales que el individuo lleva a su otra vida. Si existen artefactos, estos son muy comunes o no aclaran el oficio de la persona enterrada (a excepción de los supuestos *mitmaq*). Esta costumbre debió relacionarse con el profundo convencimiento de la gente cusqueña de seguir a la otra vida a los gobernantes incas, curacas importantes y miembros de la nobleza, llevando consigo sus enseres personales, que en la mayoría

de los casos correspondían a vajilla y adornos personales. De la misma manera, iban voluntariamente a servir a sus dioses y es aquí donde se registran los ajuares estándar, normalmente pares de vasijas, aríbalos, platos, copas pedestaladas y artefactos de metal.

Si hubo mucha gente que voluntariamente ofrecía su vida y sus servicios en otra vida, siguiendo a sus dioses o al Inca, y esta gente se vinculaba a un tipo de ajuar estandarizado, es probable que el resto de la población haya tomado por costumbre llevar el mismo tipo de ajuar al momento de su muerte natural, lo que nos lleva a suponer que deberíamos encontrar el mismo de tipo de ajuar para ambos casos.

Para definir el patrón funerario cusqueño, primero hay que entender su complejidad y diferenciarlo de los demás rituales conocidos en que se realizan inhumaciones y enterramiento de ofrendas. El patrón funerario cusqueño toma y aplica varias costumbres de los Andes, las manifiesta en el Cusco y las difunde en el Tahuantinsuyo. Este fenómeno está relacionado con los movimientos de poblaciones generados por el Estado inca, expresados en la presencia de *mitmaq* y *yanaconas* procedentes de diferentes sitios, en el Cusco y en las provincias del Cusco. Sin tomar en cuenta las ceremonias fúnebres dedicadas a los incas gobernantes y a los rituales vinculados a ellas, no es extraño encontrar similitudes en el patrón funerario entre las provincias inca y el Cusco. La mayor parte de las veces, en las provincias incaicas la arqueología solo puede reconocer contextos funerarios del periodo inca por la presencia de cerámica inca o inca-local en el ajuar; por lo demás, todo el contexto no presenta evidencias sobre las cuales basar una diferenciación entre un contexto funerario inca cusqueño y uno provincial.

El patrón funerario cusqueño es complejo, pues integra una concentración y una mayor diferenciación de patrones de conducta tanto cusqueños como provinciales, una compleja estratificación social y un conjunto de enterramientos humanos que no responden necesariamente a un ritual funerario.

La segunda interpretación se relaciona con el resultado de un cambio en el patrón de enterramiento cusqueño provocado a partir de una orden de Túpac Inca según la cual los difuntos serían enterrados en bóvedas llamados *puccullo* con sus vajillas, comidas, bebidas y ropas y ya no dentro de sus casas (Guamán Poma, 1936, p. 186).

A continuación, proponemos una clasificación de estos diferentes eventos rituales con el fin de organizar la información recuperada y dar sentido a cada evento. Esta organización responde a la presencia de diferentes conductas funerarias en el Cusco; estas conductas responden a su vez a la estratificación social cusqueña en diferentes niveles de significación. Por otro lado, es necesario también entender en su real dimensión los sacrificios humanos vinculados al ritual funerario de aquellos que son ajenos y más bien obedecen a otros rituales.

1. *El ritual funerario de los gobernantes incas*

En la época inca se institucionaliza el temor a la inhumación, la expresión máxima en el Cusco son los bultos de los incas gobernantes, quienes estando muertos compartían la vida con los vivos. Se trata de una negación natural a la muerte y a la idea de desaparecer de la vida de los vivos. Los incas, al no ser inhumados, cambiaron el sentido del ritual funerario, pues en el mundo andino el ritual funerario persigue ordenar la sociedad y traer la calma frente al caos creado por la muerte y busca la recomposición de la vida sin la intervención o presencia del difunto, quien es inhumado pues se entiende que deja el mundo de los vivos para ir al mundo de los muertos. Al difunto se le prepara para su otra vida al igual que los deudos recomponen las suyas. Los gobernantes incas aceptan y mantienen la concepción andina de la existencia de un mundo de los muertos, pero es claro que al morir descomponen su ser: una parte es inhumada ritualmente, incluso mucha gente ofrece su vida y se entierra para seguir sirviéndolo en su otra vida; otra parte, su momia, se queda en el mundo de los vivos, no se inhuma, que es lo que en primera instancia le interesa conseguir, y otra parte es representada en oro o piedra para ser adorado. Este fenómeno responde al temor inconsciente a la inhumación y ser olvidado. De aquí que algunos gobernantes incas planearan sus funerales tratando de perennizar su recuerdo en el mundo de los vivos.

Los restos de los monarcas aborígenes fueron afanosamente buscados por los españoles, no solo con el objeto de desterrar la adoración, sino para apoderarse de sus tesoros. Un seguimiento de lo acontecido con cada bulto fue reportado ya por Teodoro Hampe (1982, pp. 405-418). Sin embargo, las fuentes etnohistóricas son muy abundantes en información al respecto y haré uso de ellas para caracterizar el ritual.

El Inca era venerado como *intipchurin*, o hijo del Sol, en vida y después de muerto (Betanzos, 1987, p. 149). Con los incas muertos se realizaba una ceremonia en la cual se le preparaba para convertirlo en bulto, es decir, en un paquete funerario exquisitamente adornado. Los bultos de los incas eran ataviados y colocados sobre asientos de oro, los cuerpos de los soberanos cusqueños se guardaban normalmente en el Korikancha, ubicados por orden de antigüedad (Garcilaso, 1976, lib. III, cap. 20). Estas momias eran sacadas a la plaza principal del Cusco, frente al Korikancha y sentadas en sus «tianas» o tronos bajos cubiertas de ricas mantas, delante de una hoguera y sus respectivas panacas se ocupaban de ofrecerles sacrificios, comida y bebida (Polo de Ondegardo, 1916, p. 123-124). A tales manifestaciones asistía a menudo el inca reinante (Riva Agüero, 1966, p. 395-396).

Según Pizarro (1986, pp. 52-53) los bultos eran tratados como si vivieran, se comunicaban mediante una pareja de alto rango, hombre y mujer, comían y bebían como la gente viva, podían visitar y ser visitados por otros bultos y personas

vivas. Estos bultos de gobernantes incas se convertían en el centro de su panaca, conservando sus tierras, palacios, criados, su ajuar de servicio y objetos personales (Pedro Sancho de la Hoz, 1917, p. 330).

Aparte de la momia, cada panaca guardaba y reverenciaba una estatua representativa de su inca fundador, llamada *huauqui* (Acosta, 1977, lib. V, cap. 6), por lo general esta era de piedra, aunque a veces estaba hecha de oro. Sarmiento de Gamboa (1943, caps. 25, 47 y 62: 83, 127 y 151) recuerda que el ídolo que representaba a Pachacútec era de oro y muy grande, el cual fue llevado en pedazos a Cajamarca. La figura de Viracocha se denominaba Inca Amaru, o sea serpiente; la de Pachacútec se llamaba *Inti Illapa*, es decir sol, rayo; la estatua de Huayna Cápac se llamaba *Guaraqui Inga* y era grande y de oro. Muchos cronistas hablan de los bultos de los gobernantes incas como si estos continuaran teniendo vida después de muertos y mencionan sus sepulturas y bóvedas.

Tratando de establecer el patrón funerario en el Cusco, es importante definir si los gobernantes incas fueron inhumados como el resto de individuos en el mundo andino. No contamos desgraciadamente con las evidencias necesarias para solucionar este importante dilema, pero por la información disponible, parece claro que gran parte de los gobernantes incas no fueron inhumados y, coincidiendo con Julien (1990, p. 66), cuando los cronistas se refieren a sus sepulturas debe tratarse de una suerte de mausoleo dentro de un santuario alrededor del cual se entierran los sacrificios humanos. Desde este lugar el bulto podía ser trasladado a su palacio o a cualquier otro lugar, al igual que los sacrificios humanos, los cuales se hicieron en aquellos lugares que los gobernantes incas frecuentaban (Cieza de León, 1986, p. 194).

Los mismos incas planeaban y organizaban los ritos que deberían seguirse después de su muerte. Fue el caso de Pachacútec, en donde estos ritos se llamaban *purucaya* (Betanzos, 1987, pp. 141-142). Pachacútec planeó cada detalle de sus rituales, que duraban muchos días, buscando perennizar su recuerdo. Ordenó lo que se debía comer, cómo se debían vestir, cómo se elegiría al nuevo gobernante, cuáles de sus mujeres, hijos e hijas lo acompañarían, igualmente sus criados, para los cuales planeó sacrificios por ahogamiento, mandó recoger de todo su dominio mil niños y niñas entre cinco y seis años y luego de vestirlos bien y darles servicio de oro y plata los repartieran por toda la tierra enterrándolos de dos en dos con el servicio que se les había dado. Muchos españoles fueron testigos de estos ritos (Hemming, 1970, pp. 121 y 127).

Según Miguel de Estete (1917, pp. 54-56), en la coronación de Manco Inca, poco después de la llegada de los españoles al Cusco, este inca fue a los lugares donde estaban las momias para sacarlas de sus bóvedas y devolverlas al Cusco. Las momias iban acompañadas de criados que quitaban las moscas con escobillas.

Los españoles que llegaron con Pizarro fueron testigos del uso del coentierro por los incas. Las mujeres de Atahualpa, después de su muerte, pidieron que se hiciera una tumba más grande para acomodar el coentierro de «los que le amaban» (Estete, 1917, pp. 42-43; Hemming, 1970, p. 558; Julien, 1990, p. 66).

En algunas sociedades, la persona del rey, vivo o muerto, representa la prosperidad y la perpetuidad del orden político, una muerte real representa un problema mayor (Metcalf & Huntington, 1991, p. 163).

El Estado cusqueño busca la perennización del gobernante muerto en el mundo de los vivos. Por otro lado, registramos los sacrificios de niños bien ataviados, enviados desde el mundo de los vivos para cumplir diferentes mandatos. Sucede que en ciertos casos dentro de la religiosidad incaica se da licencia para hacer vivir a los muertos y enviar a los vivos a otros mundos míticos.

2. El ritual funerario de los miembros de la nobleza

Los miembros de la nobleza inca contaron con un tratamiento funerario distinto al de la gente común. Sin embargo, usando el método convencional de tratar de establecer las diferencias entre la gente común y la nobleza, mediante la calidad y cantidad del ajuar funerario en una tumba, no llegaríamos muy lejos. Debemos empezar por preguntarnos quiénes integran la nobleza, al respecto sabemos que la integraban la colla y las concubinas, los familiares del tronco paterno del Inca, sacerdotes, orejones, militares distinguidos y señores cusqueños importantes.

De la colla sabemos que no iba acompañando al Inca cuando este moría, por lo tanto ella también pudo recibir los honores de un funeral individual. Sin embargo, Polo de Ondegardo enseñó al joven Inca Garcilaso de la Vega los cuerpos de algunos de sus antepasados recién descubiertos, entre los cuales el muchacho creyó reconocer a la «mujer» de Viracocha, la colla Mama Runtu y a Mama Ocllo, la esposa de Túpac Inca Yupanqui (Hampe, 1982, p. 411). Al respecto Rostworowski (1953, p. 68) duda seriamente de que se trate de los incas mencionados, pues Garcilaso no concuerda con las referencias que ofrecen los demás cronistas. No creo que las panacas permitieran que una mujer yunga pudiera ser la colla de un inca, sin embargo encontramos una interesante referencia de la que al parecer fue una concubina preferida del Inca. Según Polo de Ondegardo (1916, p. 111), cuando una mujer que el Inca quería mucho fallecía en el Cusco, él mandaba traer tierra de su lugar de origen para su sepulcro. Una de estas sepulturas muy honda y de piedra canteada muy fina fue encontrada en la casa del capitán Diego Maldonado. La sepultura correspondía a una mujer yunga enterrada con arena de playa, sacada la arena se halló nada más que un cuerpo en un hueco adosado a la sepultura.

Algunas concubinas gozaron también de un tratamiento funerario especial, vemos como la arena de playa se convierte en una ofrenda inapreciable, junto a

lo cual hay que agregar el trabajo desplegado en la construcción de una tumba de piedra canteada muy profunda. Después de lo mencionado, es probable que las ofrendas convencionales no fueran necesarias o que los españoles se adelantaran a esta descripción.

3. *Sacerdotes, orejones, militares distinguidos*

Los curacas y caciques y otros indios ricos se hacían enterrar con sus tesoros y riquezas y criados que les servían (Cobo, 1956 [1653], cap. XIX, lib. XIV; Levillier, 1940, pp. 7, 126-127, 135, 143-144, 153; Julien, 1990, pp. 66-67). Por lo tanto, estamos hablando de tumbas múltiples con un individuo principal. La denominada tumba C de Ollantaytambo presenta por lo menos dos individuos, un ajuar rico consistente en un par de vasos de plata y un juego de bienes para cada uno de los dos individuos. Se destaca también de los demás por tener juegos de objetos más completos que los otros entierros además de tener un número mayor de pares similares de vasijas de cerámica y materiales que parecen haber sido fabricados para el entierro (Julien, 1990, p. 72).

Describiendo la posición en que se enterraban los muertos en el Tahuantinsuyo, Cobo (1956 [1653], cap. XIX, lib. XIV) menciona un rasgo interesante para poder reconocer una tumba de un miembro de la nobleza, esto es la presencia de un banquillo sobre el cual sentaban a los señores.

Por lo dicho líneas arriba, podemos esperar que las tumbas de la nobleza incaica presenten las siguientes características: son entierros múltiples con un individuo principal que presentan un tamaño mayor al común de las tumbas, algunas muy profundas; reciben a veces ofrendas no convencionales y en ocasiones presentan un banquillo sobre el cual sentaban a los señores.

4. *El ritual funerario común*

El ritual funerario común en el Cusco presenta la misma ritualidad que cualquier tumba en el mundo andino, pero se ve influenciado por la riqueza y complejidad de los rituales funerarios de los gobernantes incas y de los diferentes ritos, incluyendo sacrificios humanos, que complementan y rodean las grandes fiestas cusqueñas. Algo importante de destacar es el gran cambio que la población cusqueña tuvo que asumir cuando parte importante de su costumbre funeraria fue reemplazada por una innovación que buscaba seguramente evitar el hacinamiento. Según Guamán Poma de Ayala (1936, p. 186), Túpac Inca ordenó que los difuntos sean enterrados en bóvedas llamados *puccullo* con sus vajillas, comidas, bebidas y ropas y que no los enterrasen dentro de sus casas.

Esto significa un gran cambio en el patrón de enterramiento cusqueño que marca el cambio de una tradición funeraria familiar a una tradición funeraria pública, quizás aprendida de aquellas reportadas en la región de Cajamarca. Suponemos que los ancestros enterrados en las casas mantuvieron su lugar o por el contrario, pudieron ser trasladados a otros lugares, lo cual debió implicar un proceso caótico o de cambio donde una gran movilización de gente a lleva sus difuntos a los nuevos lugares destinados, un ambiente cargado de religiosidad y de adaptación a nuevos espacios sagrados. Este desprendimiento religioso debió traer algún tipo de reacción que Túpac Inca debió controlar facilitando y ofreciendo apoyo estatal a cambio.

5. El ritual funerario de los mitmaq

Innumerables referencias de tumbas saqueadas encontradas en las grietas que se presentan en las peñas de roca viva en el valle bajo del Cusco, y también en el valle de Vilcanota, entre Quiquijana y Ollantaytambo, en las cuales se ha encontrado cerámica coetánea con la cerámica Cusco-inca (Julien, 1990, p. 64).

Al sur del Cusco en el valle de Lucre y al este del Cusco encima del pueblo de Taray, hay torres funerarias semejantes en muchos detalles a la chullpas de la región de Puno. Estas tumbas se llaman pukutu en la región del Cusco (Rowe, 1946, p. 286; Squier, 1877, p. 490; Julien 1990, p. 64).

IV. El ritual funerario y los rituales cusqueños de sacrificios humanos

Los sacrificios humanos en el Cusco respondían en general a un grupo de rituales importantes, entre los cuales encontramos al ritual funerario. Podemos distinguir entonces entre sacrificios humanos dedicados a los funerales del inca, funerales de la nobleza y sacrificios humanos dedicados a los dioses.

1. Sacrificios humanos dedicados a los funerales del inca

Estas tumbas no corresponden a enterramientos en urnas, en bóvedas, cámaras especiales, sino a fosas simples, no caben en las tumbas de elite, pero tampoco son tumbas de gente ordinaria pues se ubican en lugares importantes. Podrían representar sacrificios o coentierros (Julien, 1990, p. 71).

Las tumbas A, B y C de Ollantaytambo habrían acompañado a momias en los nichos del edificio que Llanos denominó como mausoleo. Para el caso de las tumbas K y U estas fueron hechas en el piso de una habitación que pudo albergar a momias de alto status.

Probablemente se hicieron como parte del rito de coentierro como también coentierros hechos en los lugares que frecuentaba la persona en vida (Julien, 1990, pp. 71-72, figuras 113-114). Esta estructura tiene seis nichos, anchos y hondos que están abiertos por encima. Cinco de los nichos tienen forma rectangular mientras el sexto da acceso a una cámara lateral más grande con hornacinas en cada pared. El edificio tiene un anexo con dos nichos más de doble jamba (Llanos, 1936, pp. 131-138; Julien, 1990, fig. 114). Llanos hizo una limpieza de esta estructura y su anexo. Encontró restos de seis tumbas huaqueadas en el piso de la estructura principal, cada una relacionada con los nichos antes mencionados. Se hallaron restos humanos dispersados en la superficie en muy mal estado de conservación. Infirió que los entierros en el piso acompañaron otros colocados en los nichos, que probablemente fueron momias de personajes de un status.

Frente a los dos nichos del anexo se encontró un entierro con dos cráneos, varios restos post craneanos y un ajuar que incluía cerámica además de otros materiales (Llanos, 1936, pp. 139-140)

Los entierros pertenecen a los sacrificios voluntarios de los individuos que querían seguir al señor a su otra vida.

2. Sacrificios humanos dedicados a los dioses

Individuos que se ofrecían voluntariamente para ser sacrificados a los dioses o eran escogidos por sus familiares o jefes locales. Estos sacrificios no tienen sustancialmente un sentido funerario, pues a pesar de que los sacrificados son inhumados en los alrededores de los lugares sagrados y que podían llevar también un ajuar, el objetivo final del rito se define como que el sacrificado es en primera instancia la ofrenda al dios. Un ritual funerario se realiza para rendir homenaje, conmemorar, exaltar al individuo fallecido y la intención de estos eventos es otra. El peligro de estos contextos de sacrificados es que pueden ser fácilmente confundidos por un con contexto funerario, incluso llegan a ser tantos los sacrificios que se crean verdaderos cementerios, en realidad de sacrificados. Ahora bien, este sacrificio voluntario implica cierto prestigio para su *ayllu*, sobre todo si es enterrado en un lugar privilegiado en el lugar sagrado, pues dichos lugares no son cementerios para el común de la gente y si se efectúan inhumaciones funerarias, estas solo son destinadas a personas con prestigio. Es aquí donde se origina uno de los problemas claves para entender mejor el patrón, poder diferenciar los individuos sacrificados de los inhumados con carácter funerario. El ritual inca más complejo y extendido del Tahuantinsuyo es la capacocha, ya que es el más conocido arqueológicamente hablando, lo usaremos para nuestros fines comparativos.

V. Ideas finales

A pesar de la opacidad de las fuentes al respecto, considero interesante, al menos definir la diferenciación entre ritual funerario y algunas evidencias de capacocha que contempla la inhumación de cadáveres.

Un análisis más minucioso basado en el concepto y la intencionalidad de cada evento, puede definir mejor estos dos casos.

El ritual funerario, es decir la manera como los incas resolvieron culturalmente la muerte, gira en torno a la recomposición del orden roto por la muerte de un individuo. Arqueológicamente hablando, se define por la tumba, destino final del cadáver y evidencia material que prueba la intención social de inhumar al individuo para que este pase a otra vida.

El segundo caso se define por un contexto arqueológico similar al anterior, pero la intención es distinta, se trata de ritualizar el culto a sus dioses y el ritual gira en torno a su adoración y de como sacrificios humanos y ofrendas son vehículos para conseguir determinado fin.

Esta distinción es necesaria pues los dos casos comparten evidencias supuestamente iguales y ya han conducido al error en la interpretación.

Algunos individuos sacrificados en el ritual de la capacocha adoptan la misma posición de los individuos enterrados por muerte no provocada. Solo algunas ofrendas que aparecen acompañando sacrificados en la capacocha aparecen en tumbas comunes. Pero en general, las ofrendas de la capacocha son muy distintivas.

Tabla 9. Diferencias entre tumbas comunes y sacrificios de capacocha

Tumbas comunes	Sacrificios incas de capacocha
El ajuar es variable y se asocia con ofrendas menos simbólicas y más domésticas.	El ajuar posee ciertas ofrendas simbólicas, como figurinas antropomorfas y zoomorfas vestidas, hechas de oro, plata o Spondy-llus que no aparecen nunca en tumbas.
Individuos de cualquier edad	Individuos alrededor de los 12 años
Se ubican en cementerios, alrededor de zonas sagradas, reocupando estructuras antiguas y cuevas.	Se ubican en lugares sagrados, en las cimas de montañas altas, huacas antiguas importantes, lagunas e islas
Recomposición del orden roto por la muerte.	Ritualizar el culto a sus dioses.

Por otro lado, existe una gran diferencia entre los sacrificios humanos realizados en el mundo andino antes y en la época de los incas, con los realizados en la

capacocha, por la calidad de las ofrendas y principalmente porque el sacrificado tiene un trato muy especial, no es arrojado a un relleno, no es acompañante de otro entierro importante, no es un prisionero; el sacrificio es el evento ritual mas importante en la gran ceremonia, a veces el central.

Bibliografía

- Acosta, José de ((1977 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias* [...]. Edición facsimilar; introducción, apéndice y antología por Bárbara G. Beddall. Valencia: Artes Gráficas Soler.
- Alcina, José, Miguel Rivera, Jesús Galván, M García, Mercedes Guinea, Balbina Martínez-Caviro, Luis Ramos & Tito Varela (1976). *Arqueología de Chinchero 2. Cerámica y otros materiales*. Madrid: Misión Científica Española en Hispanoamerica III.
- Anónimo (1996). «En grupo arqueológico de Tarahuasi hallan entierro de la época inca», *El Comercio* [Lima]. 25 de noviembre.
- Béjar Navarro, Raymundo (1976). Un entierro en T'oqueachi, Cusco. *Revista del Museo Nacional*, tomo XLII, pp. 145-151, Lima.
- Béjar Navarro, Raymundo (1990). *Arquitectura inka. El Templo del Sol o Qorikancha*. Cusco: CONCYTEC.
- Betanzos, Juan de (1987 [1551]). *Suma y narración de los incas*. Prólogo, transcripción y notas por María del Carmen Martín Rubio. Estudios Preliminares de Horacio Villanueva Urteaga, Demetrio Ramos y María de Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- Cieza de León, Pedro de (1986 [1553]). *Crónica del Perú*. Segunda parte. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantú. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Claros, Dorina & Alfredo Mormontoy (1992). *Arqueología de Qontaymoqo y Sillkinchani (San Gerónimo, Cusco)*. Cusco: UNSAA de Cusco, Facultad de Ciencias Sociales.
- Cobo, Bernabé (1956 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo. Obras del padre Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid: Atlas.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1986). La cerámica en la Huaca Santa Cruz. En Mercedes Cárdenas (dirc.), *Informes preliminares de trabajo*. Primera etapa: julio-noviembre, Lima, parte 2.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1988). Informe preliminar de la temporada de excavaciones 1988 en La Huaca Santa Cruz. En Mercedes Cárdenas (dirc.), *Informes preliminares de trabajo*. Segunda etapa: febrero - junio. Lima.

- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1991). Cronología y patrones funerarios Lauri, valle de Chancay. En Andrzej Krzanowski (ed.), *Arqueología del valle de Chancay*. Varsovia, pp. 83-113.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1992a). Cronología y costumbres sepulcrales en Lauri, valle de Chancay. En Duccio Bonavía (ed.), *Estudios de arqueología peruana*. Lima: FOMCIENCIAS, pp. 311-330 + 26 láms.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1992b). «Patrones funerarios en Tablada de Lurín: problemas en el análisis». Ponencia del IX Congreso Nacional del Hombre y la Cultura Andina, del 2 al 6 de junio. Cajamarca.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1993a). «Cementerio de Tablada de Lurín: estado de las investigaciones». Ponencia del Coloquio El valle de Lurín en el periodo formativo, 11-12 de marzo. PUCP, Lima.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1993b). «Proyecto de certificación y delimitación de la zona arqueológica Playa San Pedro» Valle de Lurín, Lima.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1994a). «Informe de las investigaciones realizadas en el sitio de Aviyay, valle de Turín» para el Proyecto arqueológico inca- Lurín, San José de Nieve-nieve-Aviyay. Noviembre de 1993 a mayo de 1994. Manuscrito presentado al INC. Lima.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1994b). «Informe e interpretaciones de las excavaciones realizadas en Miramar-Ancón». Proyecto Arqueológico Tumbas de Ancón (I). Arqueológicas, N° 23, MNAAH del Perú. Publicación del Instituto de Investigaciones Antropológicas, INC, pp. 15-86, Lima.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1995). «Arqueología de santuarios incas en la Guaranga de Sisicaya, valle de Lurín». *Tahuantinsuyo*, 1, Canberra.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1999a). Pachacámac, control político inka y el mito de Urpayhuachac. *Tahuantinsuyo* 6. Canberra.
- Cornejo Guerrero, Miguel Antonio (1999b). «An Archaeological Analysis of an Inka Province: Pachacámac and the Ischma Nation of the Central Coast». A thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Department of Archaeology and Anthropology of the Australian National University.
- Eaton, George F. (1990 [1916]). *La colección del material osteológico de Machu Picchu*. Connecticut: New Haven, 1916. Traducción y edición de Sonia Guillén Oneeglio. Lima: Sociedad de Arqueología Andina.
- Estete, Miguel de (1917 [1532-1533]). La relación que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Pachacámac y de allí a Jauja. En Horacio Urteaga (ed.), *Verdadera Relación de la Conquista del Perú by Francisco de Xérez*. Lima: Sanmarti, pp. 77-102.

- Estete, Miguel de (1924). «Noticia del Perú», en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio Urteaga, Segunda serie. Tomo VIII. Lima, pp. 3-56.
- Franco Inojosa, José María y Luis A. Llanos (1940). Sajsawaman: una excavación en Muyucmarca. *Revista del Museo Nacional*, tomo IX, N° 1, I Semestre, pp. 2232, Lima.
- Garcilaso de La Vega, Inca (1976 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Prólogo, edición y cronología por Aurelio Miró Quesada. 2 vols. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1987 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Murra, Adorno y Urioste (eds.). Crónicas de América 29. 3 vols. Madrid: Historia 16.
- Guillén Oneeglio, Sonia (1990). *La colección del material osteológico de Machu Picchu*. Connecticut: New Haven, 1916. Traducción y Edición de Sonia Guillén Oneeglio 1990. Lima: Sociedad de Arqueología Andina.
- Hampe, Teodoro (1982). Las momias de los incas en Lima. *Revista del Museo Nacional*, 46, pp. 405-418, Lima.
- Heffernan, Ken (1989). *Limatambo in Late Prehistory: Landscape Archaeology and Documentary Images of Inca Presence in the Periphery of Cusco*. Tesis de doctorado sin publicar, ANU.
- Hemming, John (1970). *The Conquest of the Inkas*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Hoz, Pedro Sancho de la (1917[1532-1533]). Relación. En Horacio Urteaga (ed), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Tomo 5. Lima: Sanmarti, pp. 122-202.
- Julien, Catherine J. (1990). Las tumbas de Sacsahuamán y el estilo Cuzco-Inca. *Nawpa Pacha* 25, pp. 5-75. Santa Barbara: Institute of Andean Studies.
- Levillier, Ricardo (1942). *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*. 3 vols. Buenos Aires: Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino.
- Llanos, Luis A. (1936). Trabajos arqueológicos en el departamento del Cusco. Informe de Luis A. Llanos sobre Ollantaytambo. *Revista del Museo Nacional*, tomo V, N° 2, II Semestre, pp. 123-156, Lima.
- Metcalf, Peter y Richard Huntington (1991). *Celebrations Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: University Press.
- Pardo, Luis A. (1957). *Historia y arqueología del Cusco*. Cusco: [s.n], vol. II.

- Pardo, Luis A. (1959). Informe de una tumba incaica. *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*, N° 18, noviembre, Universidad Nacional del Cusco, pp. 101-114, Cusco.
- Pardo, Luis A. (1970). Saqsaywaman, enterramiento en el sector de Rumipunku. *Saqsaywaman*, N° 1, Patronato Departamental de Arqueología del Cusco, julio, pp. 179-181, Cusco.
- Pizarro, Pedro (1986 [1571]). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Polo de Ondegardo, Juan (1916). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas por el licenciado Polo de Ondegardo (1571) seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Tomo III. Lima: Imprenta y Librería SanMarti y Cia.
- Rex Gonzales, Alberto (1992). «Las Placas Metálicas en los Andes Sur». *Contribución al Estudio de las Religiones Precolombinas*, AVA -Materialen 46.
- Riva Agüero, José de la (1966 [1938]). Sobre las momias de los Incas. En *Estudios de historia peruana. Las civilizaciones primitivas y el Imperio Incaico*. Introducción de Raúl Porras Barrenechea, recopilación y notas de César Pacheco Vélez. Lima: PUCP.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1953). *Pachacútec Ynga Yupanqui*. Lima: Torres Aguirre.
- Rowe, J.H. (1987). Machu Picchu a la luz de documentos del siglo XVI. *Kuntur* 4, pp. 12-20.
- Sancho de La Hoz, Pedro (1917 [1532-1533]). Relación En Horacio Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Lima: Sanmarti, tomo 5, pp. 122-200.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1943 [1572]). *Historia de los Inkas*. Edición revisada por Ángel Rosemblat. Buenos Aires: Emecé.
- Squier, Ephraim George (1973 [1877]). *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. With a new Introduction by Gorgon Willey. New York.
- Valcárcel, Luis Eduardo (1934). Sajsawaman redescubierto. *Revista del Museo Nacional*, tomo III, No. 1, pp. 1-36, Lima.
- Valencia, Alfredo (1970). Las tumbas de Saqsaywaman. *Saqsaywaman*, N° 1, Patronato Departamental de Arqueología del Cusco, julio, pp. 173-177, Cusco.

LA HISTORIOGRAFÍA ANDINA Y LA IDEA DE PROPIEDAD

Francisco Hernández Astete

Es innegable que la conquista y la posterior colonización del Perú generaron más de un conflicto. Tal vez el de más trascendencia haya sido el cultural, pues desde los años de Pizarro el sistema andino ha tenido que enfrentarse a muchos cambios con el fin de mantener su aparente autonomía. Evidentemente, en el proceso, se asimilaron muchos conceptos y se transformaron otros. En este trabajo se intenta esbozar la historia de uno de ellos, el de la propiedad.

Uno de los problemas más claros que se dieron en los años iniciales de la conquista del Perú fue la necesidad de comunicación que tuvieron tanto andinos como españoles dado que debían convivir debido a la nueva configuración del poder que se estaba generando. Evidentemente, sus modos de organización eran totalmente distintos y sus diferencias iban más allá de las que planteaba el lenguaje pues se trataba de sociedades con modos completamente distintos de analizar el mundo. Sin embargo, era necesario iniciar el proceso de comunicación y mutuo entendimiento por lo que se improvisaron intérpretes y se buscaron mecanismos que permitieran la comunicación entre ambas sociedades, al margen de los consabidos enfrentamientos que necesariamente significó la Conquista.

Evidentemente, en este proceso era necesario partir de supuestos y tanto españoles como andinos, en un proceso de mutua adaptación, buscaron en el sistema del otro ideas y conceptos que en el propio les parecían naturales. De allí que los primeros cronistas encontraran en los Andes la presencia de serallos musulmanes en los acllahuasis, o que, por ejemplo, entendieran al Inca como un monarca europeo y a la colla como una emperatriz.

Este comportamiento de los cronistas, perfectamente entendible debido a que no es posible culpar a nadie de intentar conocer una realidad nueva a partir de sus concepciones apriorísticas, de hecho hoy hacemos lo mismo, llevó a que la hoy llamada historiografía tradicional encontrara en los incas la organización de un imperio similar al que organizaron los romanos de la antigüedad. Algunos historiadores incluso han llegado a observar que durante los años del predominio

incaico y en general en la tradición andina existieron conceptos como el de mercado, moneda, comercio y, por supuesto, el de la propiedad. En este trabajo intentaremos discutir, desde una perspectiva teórica, este último problema, el de la propiedad en el universo andino prehispánico, pues consideramos que el mismo fue introducido en los Andes por los conquistadores.

I. El problema de la «propiedad» en los Andes

Como se ha manifestado, fue común entre los cronistas y entre los historiadores modernos asimilar la idea de propiedad como una categoría universal e inherente al ser humano. Por ello, dentro de algunos sectores de la historiografía, la existencia de la misma es indiscutible y se da en todos los hombres de todas las latitudes y en todas las culturas. Quizás por esta razón la única manera de entender una idea distinta a la de la propiedad es el reconocimiento de diferentes matices de la misma¹.

Así, la idea de que la organización económica prehispánica incluyera el concepto de propiedad entendido como el mecanismo que permitía la articulación entre población y recursos se viene sosteniendo desde el siglo XVI. En ese sentido se podría afirmar que su reconocimiento inicial forma parte del tipo de conocimiento del mundo andino que iniciaron los autores del siglo XVI, quienes trasladaron a América categorías que solo funcionan en el sistema occidental. Sin embargo, autores contemporáneos, a la luz de las crónicas y la documentación burocrática colonial, continúan pensando en la existencia de este concepto en la organización económica del Perú prehispánico.

Así por ejemplo, uno de los diferentes intentos por racionalizar la estructura andina dentro del marco conceptual occidental es el que sostuvo para los incas la existencia de un imperio socialista caracterizado por un cooperativismo en la propiedad de los medios de producción y que habría resuelto los principales problemas económicos de su sociedad de un modo más o menos equitativo. Es decir, que el Estado inca logró solucionar los problemas de vivienda, salud y alimentación (Baudin, 1928). Obviamente, esta versión de la historia incaica fue construida a partir de las imágenes occidentalizadas de la historia andina que plantearon los cronistas y la propia imagen de la historia que tenían, por su formación, los historiadores que elaboraron esta lectura histórica del pasado andino. De ese modo, se trasladó al mundo incaico una serie de categorías correspondientes tanto a las experiencias del imperio romano o los imperios europeos del siglo XVI como a las pretensiones de universalidad que planteaba una versión marxista de la historia (Zubritski, 1979).

¹ Para una crítica al tema y una revisión del problema, ver Noejovich (1992, p. 1).

De ese modo, una de las ideas que se desprenden de este tipo de análisis es la existencia, entre los incas, de un sistema de propiedad de los bienes de producción. En este sentido, basados en informaciones coloniales, tanto Rostworowski como Espinoza Soriano (Rostworowski, 1962; Espinoza, 1978, 1987) coinciden en hablar de la existencia de la propiedad como el sistema mediante el cual se puede clasificar las tierras como «del inca» o «del estado», «de la iglesia» o «de las huacas» y «del pueblo», postura cuestionada por Pease, quien sin negar la existencia de la propiedad, afirmaba, refiriéndose a la probable propiedad de las tierras, que existía una comunidad en el trabajo pero no una propiedad común (Pease, 1986, p. 58).

Sin embargo, es únicamente Espinoza Soriano quién menciona para la economía incaica una suerte de acumulación de riquezas. Por eso, al hablar de la «nobleza de sangre», afirma que: «El motivo que los impulsaba a la acumulación de riqueza y de propiedades era simplemente la acumulación, porque el consumo ostentoso les confería honor, ya que gastando exageradamente demostraban su encumbrada posición [...]» (Espinoza, 1978).

Definitivamente, en nuestra opinión, esta afirmación corresponde a un evidente sesgo historiográfico que hace a Espinoza Soriano pensar en la posibilidad de acumulación de riqueza por parte de la elite. En ese sentido, es obvio que los miembros de la elite incaica de ninguna manera pudieron «gastarse» lo almacenado en los depósitos puesto que estos permanecían llenos hasta que el inca los distribuyera entre la gente con miras a efectuar la redistribución que precede a la convocatoria a las mitas² y que tal acumulación de riquezas no es posible en un sistema económico carente de criterios comerciales como ha demostrado ampliamente la historiografía sobre los incas (Murra, 1975; Pease, 1978, 1986, 1992, 1993; Noejovich, 1996).

De hecho, las mayoría de cronistas distinguen varios tipos de bienes y los asocian a varios tipos de propietarios, por ejemplo según las crónicas, existió tierra y ganado del inca, del sol, de las huacas, de las autoridades étnicas e incluso de la gente (Pease, 1986, p. 3). Sin embargo, esta primera identificación de las «posesiones» prehispánicas tenía una explicación pragmática puesto que los primeros encomenderos tuvieron un marcado interés por las tierras y el ganado que «habían sido de los Incas» debido a que la corona española las había entregado primero como mercedes y luego las había dado a remate o composición. En otras palabras, la identificación de «propietarios» presente en la documentación de la época, estaría asociada más a las necesidades de identificar propiedades «del Inca» o «del sol» que a la realidad existente.

² La mita es el la entrega de energía que hace el poblador del Tahuantinsuyo a petición del Inca. Antes de efectuarse, este último debía hacer regalos a fin de que los convocados acudieran al trabajo.

Sobre el tema, Pease afirma que cuando los cronistas señalaron la existencia de las tierras del inca, las definían como «propiedad estatal», y al caracterizar a los mismos como tiranos e ilegítimos, los dominios del inca, incluyendo las tierras, podían pasar a poder del rey de España por derecho de justa conquista y este a su vez cederlas como mercedes (Pease, 1986, pp. 11-12).

Esta caracterización de la propiedad hecha por los cronistas fue la que alimentó por muchos años la permanencia de este concepto en la visión de la historia andina planteada por la llamada historiografía tradicional, e incluso por la propia visión de la etnohistoria, que pese a considerar ya desde la década de 1950 que las fuentes escritas con las que se cuenta para escribir la historia andina estaban llenas de mal interpretaciones, era difícil averiguar cuáles eran estas.

De hecho aún es difícil pensar si se está ante una información que grafica la realidad andina o ante otra «interferencia» de las fuentes. El problema esencial está en que tanto los cronistas como los investigadores modernos tenemos un aparato conceptual que dista del andino.

II. En busca de un modelo andino de «propiedad»

La discusión sobre el tema de la propiedad en los Andes comenzó en la década de 1980. Uno de los primeros investigadores en cuestionar su existencia dentro del universo conceptual andino prehispánico fue Murra en 1980. Posteriormente, Pease, en 1986, al analizar la documentación administrativa colonial afirmaba que, por lo menos para el caso de los curacas, no existían evidencias para afirmar que utilizaron este concepto en la organización de sus recursos. Al mismo tiempo, para Pease, en la época incaica, tanto al inca como a los curacas les eran asignadas tierras en los ámbitos de cada una de las unidades étnicas, al margen del Cusco donde las crónicas afirman que la zona del valle del Urubamba había sido adscrita casi en su totalidad a las panacas cusqueñas (Pease, 1986, p. 7). De hecho, la asignación de tierras hechas por las etnias hacia los incas se puede observar en la información de Chíncha, donde se menciona que a cada uno de los incas les asignaban tierras, las mismas que no eran heredadas por sus descendientes sino que debían volverse a ganar en el proceso de reconstrucción del Tahuantinsuyo tras la sucesión (Pease, 1986, p. 8). Definitivamente, la situación que Pease recoge de la información de Chíncha nos plantea un sistema distinto al de la propiedad.

De la misma manera que los incas, los curacas prehispánicos accedían a los bienes a partir de la redistribución que organizaban. Esta información llevó a Pease a cuestionar la existencia de la propiedad en los Andes y a pensar que como la tierra era un bien sagrado, y por lo tanto común, se debía mantener con ella una relación religiosa, la misma que convertía su trabajo en un ritual. En otras palabras, la tierra era también considerada como un pariente y se debían establecer con ella vínculos de reciprocidad (Pease, 1986, p. 11).

Otro de los problemas con los que se podría enfrentar la noción de propiedad al interior de la organización económica prehispánica es el referente al tipo de concepción del espacio que manejaba la gente andina. Al respecto, es necesario recordar que en el mundo andino prehispánico, existió el manejo de un máximo de pisos ecológicos por lo que la gente andina carecía de una idea de territorialidad continua y concebían su espacio de forma discontinua. Esta discontinuidad territorial, en opinión de Noejovich, invalida cualquier sistema de «propiedad», o por lo menos no en términos de coexistencia pacífica, dado que la convivencia en las «islas multiétnicas» planteadas por John Murra (Murra, 1975) debían asentarse en un esquema sin dueños (Noejovich, 1993).

Pease menciona también cómo en la visita de Chucuito se observa, para el caso del pastoreo, una diferenciación similar a la que mencionaban las crónicas para el caso de la tierra. Así, se plantea la existencia de ganado del inca, de los curacas y aquel que estaba destinado para el culto. Asimismo, se identifica el ganado con la gente por lo que se podría pensar en la existencia de una suerte de derecho individual sobre el mismo, aunque esta situación podría estar también relacionada con la acción de los españoles y su permanente búsqueda de propiedades. Adicionalmente, en opinión de Pease, no quedaba claro el manejo de las tierras destinadas al pastoreo.

El problema es que si bien es posible definir la inexistencia de la propiedad para los Andes, la pregunta sobre cuál era la base de su organización en ese sentido continuaba presente. Para dar una respuesta a esta situación, Pease planteó la existencia de una suerte de «propiedad colectiva» en la que se reunían los derechos a los bienes de los diferentes grupos de parentesco que integraban una unidad étnica además de los respectivos linajes al interior de los grupos de parentesco (Pease, 1986, p. 14). Por el mismo camino, en sus trabajos destinados a analizar la «propiedad» de las panacas cusqueñas, María Rostworowski plantea para los Andes la existencia de un sistema de propiedad restringida en la que la gente poseía únicamente el derecho al usufructo de la tierra (Rostworowski, 1962).

Definitivamente, era necesario plantear algún tipo de solución teórica al tema del sistema de tenencia de la tierra en los Andes pues las fuentes mostraban constantemente evidencias de la existencia de una concepción diferente sobre el tema de la propiedad. Un ejemplo ilustrativo sobre la inexistencia de propiedad entre los hombres andinos prehispánicos es por ejemplo la necesidad que veía Matienzo en enseñarles este concepto: «[...] a cada uno en particular [debe darse] tantos topos [o medidas] que sepa y entienda que son suyas y nadie se las ha de poder quitar ni tomar [...]» (Matienzo, 1967 [1567], p. 57, citado por Pease, 1980, p. 17).

Asimismo, el que fuera oidor de Charcas también manifestó en otro momento que el aprendizaje de la noción de propiedad entre los andinos sería: «[...] de mucho provecho, pues esto es lo que les ha de aficionar al trabaxo y a ser hombres, y los apartará de la ociosidad (como dixé arriba), porque hasta aquí no han poseído

tierras propias antes el cacique se las reparte como él quiere [...] (Matienzo, 1967 [1567], p. 57, citado por Pease, 1980, p. 17).

De ese modo, podemos observar claramente que en opinión de Matienzo la noción de propiedad no existía en el universo conceptual prehispánico dado que la sola intención de enseñárselos refleja su inexistencia. Debemos recordar que Matienzo estaba proponiendo la manera de organizar el gobierno del Perú y por lo tanto planteaba la formulación de leyes acerca de la propiedad. En ese sentido es necesario pensar que la norma legal aparece por el incumplimiento de la norma moral y definitivamente este interés de Matienzo refleja dicha 'carencia' organizativa. De esta manera, el concepto de propiedad habría llegado a los Andes por intermedio de los conquistadores y fue asimilado gradualmente por los hombres andinos. Solo así se podrían explicar las constantes disputas por tierras que se registraron tanto entre las panacas del Cusco como entre los habitantes de otras zonas del Perú colonial.

Un intento novedoso de caracterizar la organización económica andina y la manera cómo se manejó el tema de la propiedad es sin duda el trabajo de Héctor Noejovich, quien definió el problema en términos de un sistema de «no-propiedad» atendiendo a la ausencia de sentido patrimonial de los bienes entre los pobladores andinos de la época prehispánica. Asimismo, Noejovich planteó también la idea de un equilibrio tierra/gente sustentado en una equilibrada asignación de recursos como una de las probables características de este sistema de organización de no-propiedad (Noejovich, 1993).

De esta manera, para Noejovich, el concepto de propiedad sería un producto de la evolución histórica de Occidente y su existencia se encontraría totalmente relacionada a la idea del mercado, institución donde se realiza el intercambio de bienes. De ese modo, para Noejovich, la propiedad solo puede entenderse desde tres marcos teóricos definibles dentro de la cultura occidental, el derecho romano, el *common law*, y el derecho socialista (Noejovich, 1992, p. 2). Asimismo, para el caso de sociedades no occidentales, tales como la hindú o la musulmana su operatividad sería diferente (Noejovich, 1992, p. 12).

A fin de solucionar el problema de la operabilidad del sistema andino de producción y circulación, al margen de la noción de propiedad, Noejovich definió la posibilidad de la existencia de sociedades que manejaran nociones abstractas de relaciones personales y relaciones reales en forma distinta a las expresadas por las categorías de propiedad y mercado, encontrando así la probable existencia de una o más sociedades con un conjunto de estas relaciones organizadas de forma diferente a la propiedad (Noejovich, 1992, p. 13 y 1993, cap. 10). Así, al definir como no vacío al conjunto de los sistemas que funcionan al margen de la propiedad, acuñó el término de «no-propiedad» para hablar de sistemas de organización económica como el andino y el mesoamericano. El problema es que habiendo definido el sistema en forma negativa no era posible aún entender la manera como en los

Andes se resolvía el acceso a la tierra y a los bienes. Es por eso que Noejovich plantea la noción de «meta» en función a la asignación del sentido de los diferentes recursos (Noejovich, 1996). Adicionalmente, encuentra, para el caso andino, que el parentesco³ funcionaba como sustento del derecho de acceso a las tierras, situación que era verificable dentro del *ayllu*.

Un problema adicional al planteamiento de Noejovich es el hecho de que al definir el sistema andino como de no-propiedad, se está recurriendo nuevamente a un sistema conceptual que no corresponde con la realidad andina, situación de la que por cierto se ha acusado constantemente a los cronistas al decir que «reconocían» realidades europeas en el mundo andino, producto de una manera de conocer en la que se enfrentaban a la nueva realidad, la organización y la propia historia de las culturas amerindias, con los prejuicios conceptuales propios del siglo XVI. De esta manera, estaríamos ante una suerte de relativización epistemológica del pasado. Por ello, resulta pertinente preguntarnos si eso solo ocurría con los cronistas y ahora los investigadores ya no proyectamos nuestras categorías explicativas a las realidades estudiadas o si quienes lo hacen pecan de negligencia.

Por este camino, podríamos entonces afirmar que los argumentos en contra de la propiedad, basados en la inexistencia de los elementos que constituyen la imagen de la misma en el universo teórico occidental, no deja de proyectar las categorías de análisis occidentales, pues de hecho son las únicas disponibles. En ese sentido, se ha mencionado ya que Noejovich en su intento de definir la propiedad andina, termina por negarla pues no encuentra en el régimen andino nada que se parezca a la propiedad occidental.

Dejando de lado las comparaciones del sistema de acceso a los bienes por parte de las poblaciones prehispánicas peruanas con la propiedad occidental, tema que ya ha sido trabajado de manera satisfactoria por Noejovich (1983; 1992; 1993; 1996), utilicemos las tesis de Pease y Noejovich acerca de la sacralidad de la tierra y las consecuencias teóricas de esta concepción asociadas con la imposibilidad de poseer a un dios, que es más nuestro pariente que un objeto susceptible de ser poseído, para intentar avanzar sobre el asunto. Así, es necesario estudiar en este caso el espacio, pero no en términos de su discontinuidad⁴, la misma que para nosotros no está en discusión, sino en términos de la ritualidad que en él se representa. Es decir el espacio sagrado.

Sobre el tema, es sabido que en las culturas tradicionales, donde el pensamiento mítico es una constante, suele existir un doble manejo del espacio y que en la mayoría de ellas este es entendido por un lado como el que es poblado por los vivos

³ Hay que notar que para el caso andino la noción de parentesco puede ser real o simbólico a través de cierto tipo de «alianzas» entre la gente.

⁴ Este tema ha sido ya trabajado desde la óptica del control vertical de pisos ecológicos propuesta por Murra.

y por el otro como el que se encuentra habitado por los dioses familiares o ancestros. A este espacio poblado por los ancestros, se le suele llamar geografía sagrada.

Es precisamente en torno a esta geografía sagrada que se organizan una serie de demarcaciones de funciones y de espacio. De alguna manera son los dioses los que delimitan nuestro espacio. Por otro lado, es a partir de la geografía sagrada que muchas de las instituciones de las que la cultura forma parte se sustentan y entre ellas la «propiedad». Al respecto, Tom Zuidema hizo un primer acercamiento a la geografía sagrada andina a través de su estudio de los ceques en 1964 por lo que cualquier intento de analizar la geografía sagrada andina necesariamente tiene que tomar a Zuidema como punto de partida.

Así por ejemplo, cuando uno se refiere al Tahuantinsuyo, en términos formales, se está refiriendo necesariamente al mundo ritual, al universo habitado por las huacas y los malquis⁵. Es por eso que al mencionar en esos términos, un manejo energético, necesariamente tendremos que plantearlo según las relaciones sociales establecidas con los habitantes de los ceques, los seres sagrados.

Sobre el tema, es común en las crónicas andinas encontrar cierta identificación de personas con huacas y viceversa, podemos recordar por ejemplo que fray Martín de Murúa confunde a Pachacuti con una huaca y lo presenta como hijo de Manco Cápac, asunto que nos indica realmente que nos encontramos ante una fuente de información inexplorada sobre el sistema de ceques, las huacas que lo pueblan y el manejo que se puede hacer del espacio ritual. Al respecto, es importante notar que el manejo que se hace del espacio, tiene una estrecha relación con la eficiencia incaica, y con el mantenimiento del equilibrio necesario para el sistema andino. De ese modo, al hablar de la inexistencia del concepto de propiedad de la tierra, debemos tener en cuenta que si bien no es posible poseer a un dios y este se comporta más bien como un pariente, no toda la gente tiene el mismo pariente y que, de algún modo, la presencia de los dioses del *ayllu* en determinado espacio geográfico delimitan la tierra que se destina al cultivo de un grupo étnico⁶. Así por ejemplo las pacarinas delimitan el origen de los grupos étnicos y estrechan los vínculos de la gente con determinado espacio.

Un ejemplo de cómo los dioses que delimitan la geografía sagrada condicionan el espacio disponible para los grupos étnicos andinos lo encontramos en la documentación de «hechicerías» que publicara Pierre Duviols:

Thomas de Aquino fiscal nombrado en esta visita digo que a mi noticia a llegado que los dos ayillos llamados Nanis y Chamas que tenían su principal reducion en este pueblo llamado S. Francisco de Mangas se an retirado a vivir en los pueblos viejos por tener en ellos sus idolos y malquis para tener maior libertad de mochar

⁵ Para una visión del Tahuantinsuyo como espacio sagrado, ver Regalado (1996, pp. 86-96).

⁶ Ver por ejemplo la distribución de los Guari (Chancas) que plantea Tom Zuidema (1989).

y adorar sus idolos y especialmente en el pueblo viejo del ayllu-Chamas tienen dos simulacros dentro del mismo pueblo donde tienen oculto el idolo malqui llamado Aucatama y le an ocultado a los demas visitadores y assimismo dos leguas del dicho pueblo en vn cerro llamado Punchao Cayan tienen vn idolo llamado Vrpai Huachac que son mui celebrados destos dos aylllos Nanis y Chamas (Duviols, 1986, p. 403).

De este modo, podemos observar cómo uno de los argumentos que los visitadores utilizaban para explicar la razón por la que los andinos abandonaban las reducciones es la presencia de sus huacas en esas tierras. Si intentamos racionalizar esta situación podríamos afirmar que se movían para encontrar las antiguas tierras mejor dotadas o reconstruir el parentesco y que la explicación de los visitadores es producto de su imaginación. Sin embargo, este tipo de explicaciones no son propias de un occidental, para quien sería más fácil hablar de la bondad de tales tierras, por lo que es posible dar crédito a una afirmación de esa naturaleza.

Ahora bien, esta relación de la gente con la geografía sagrada, que permite estrechar de una manera más definida los vínculos de la gente con el espacio y definir el control sobre el mismo no contradice para nada la inexistencia de la propiedad occidental ni la idea de metas asignadas a los recursos. Lo que definitivamente se plantea es que sí existe un vínculo directo de la gente con el espacio y que si bien no es posible poseer la tierra en términos occidentales, mientras un individuo, o un grupo, la cultive, de algún modo nadie más lo puede hacer y hasta cierto punto se está ocupando un espacio agrícola sobre la base de que ha sido diagramado por los dioses para el grupo.

Valdría la pena recordar aquí que en la documentación de los mitimaes de Cochabamba publicadas por Wachtel en 1980, uno de los testigos interrogados cuestionaba el derecho de Túpac Inca Yupanqui a tierras en Cala Cala porque este no era «yacha», situación que el testigo, y el propio Wachtel, identificaban como que no era «entendido» en el cultivo de tierras⁷. Sin embargo, en opinión de Rodolfo Cerrón-Palomino⁸, en este contexto, el término *yacha* estaría aludiendo a otra acepción, presente aún en los dialectos centrales del quechua, y cuya referencia la encontramos en el *Vocabulario políglota incaico*, la de «morar», «morador» traducción de *yachay*, *yachakuy* (Ministerio de Educación, 1998, p. 341). En este caso, entonces, la afirmación del testigo debería entenderse en función a que el hecho de no morar

⁷ «Preguntado que pues dicen que topa ynga yupanqui padre del dho guayna capa vino a estos valles y señaló tierra para si en cala cala que como no hizo partición de las tierras que depuse rrepartió el dho guayna capa su hijo —dixeron quel dho topa ynga Yupanqui no era yacha que quiere decir en nuestra lengua que no sauí ni entendia cossas de sementerass e que solamente señalo para si en cala cala un pedazo de tierra e que el dho guayna capa hera hombre que governava mucho e hizo hazer muchas sementerass e conquistó muchas tierras» (Wachtel, 1980, p. 299).

⁸ Cerrón-Palomino. Comunicación personal.

en una zona determinada restringía el derecho sobre esas tierras. Adicionalmente, otro término asociado a la noción de propiedad es sin duda el de *sapsi*, definido como «cosa común de todos» por Diego González Holguín (1989, p. 324), definición que de hecho ha servido para sustentar la idea de propiedad comunal. Sin embargo, el mismo González Holguín define *sapsi* también como «laur comun de todos, obra de comunidad» (González Holguín, 1989, p. 333), sentido que permite entender mejor el derecho al acceso a las tierras de los grupos étnicos en función al trabajo que en ella realizan y que no se opone a la idea de que el acceso a tierras se sustentara también a partir de la geografía sagrada según se ha mencionado anteriormente.

Finalmente, es necesario pensar que existía también una relación entre la gente y las cosas utilizadas diariamente, tales como ropa y utensilios. Definitivamente la gente identificaba las prendas y utensilios que le servían cotidianamente por más que no se pueda pensar que los poseían. En definitiva, creemos que si bien no es posible hablar de la propiedad andina en función de una propiedad occidental, y se puede definir como un sistema de «no propiedad» a un régimen de bienes que de hecho dista del occidental, es necesario pensar que en el mundo andino prehispánico existieron determinadas formas de vinculación con los objetos y con los recursos. Lo que sí queda claro es que no existió la propiedad en función al mercado pero definitivamente existió una relación entre los individuos y los bienes, incluida la tierra, la misma que al parecer está relacionada con las divinidades de cada grupo o individuo pues el sistema económico andino debía regularse por ciertas normas que aseguraran el adecuado manejo de los recursos y el acceso a los mismos por parte de los grupos étnicos.

Bibliografía

- Baudin, Louis (1928). *El imperio socialista de los incas*. París: Instituto de Etnología.
- Duviols, Pierre (1986). *Cultura andina y represión*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Earls, John (1976). La evolución de la administración ecológica Inca. *Revista del Museo Nacional*, tomo 42, pp. 207-245, Lima.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1977). *La destrucción del Imperio de los Incas*. Lima: Retablo de Papel.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1978). *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Lima: Amaru.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1987a). *Los Incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.

- Espinoza Soriano, Waldemar (1987b). *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- González Holguín, Diego (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ministerio de Educación (1988[1905]). *Vocabulario políglota incaico. Quechua, aimara, castellano*. Lima.
- Murra, John V. (1967a). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas. En Íñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Tomo II. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, pp. 427-476.
- Murra, John V. (1967b). La visita de los chupachus como fuente etnológica. En Íñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Tomo I. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, pp. 381-406.
- Murra, John V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, John V. (1979). Derechos a las tierras en el Tahuantinsuyo. *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. 28, N° 117, pp. 273-287, Madrid.
- Noejovich, Héctor Omar (1983). «La economía andina en el entorno de la conquista española». Tesis inédita Lima: PUCP.
- Noejovich, Héctor Omar (1992). *El régimen de bienes en la América precolombina y el hecho colonial*. Lima: CISEPA - PUCP.
- Noejovich, Héctor Omar (1993). «L'Economie Andine et Mesoamericaine dans l'environnement de la Conquête Espagnole» (microficha electrónica). Université de Lille III.
- Noejovich, Héctor Omar (1996). *Los albores de la economía americana*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ortiz de Zúñiga, Íñigo (1967,1972 [1562]). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. John Murra (ed.). 2 tomos. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Pease, Franklin (1978). *Del Tahuantinsuyo a la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pease, Franklin (1986). La noción de propiedad entre los Incas. Una aproximación. En Shozo Masuda (ed.), *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio*. Tokio: Universidad de Tokio, p. 3-33.
- Pease, Franklin (1992). *Perú hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima: EDUBANCO.

- Pease, Franklin (1993). *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Regalado de Hurtado, Liliana (1996). Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el periodo incaico. *Revista Complutense de Historia de América* 22, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, pp. 86-96, Madrid.
- Rostworowski, María (1962). Nuevos datos sobre tenencias de tierras reales en el incario. *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXI, pp. 130-164, Lima.
- Rostworowski, María (1983). *Estructuras andinas del poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, María (1993). *Ensayos de historia andina. Elites, etnías recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Wachtel, Nathan (1982). Les mitimas de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Cápac. *Journal de la Société des Américanistes*, tome LXVII, Musée de L'Homme, pp. 297-324, Paris.
- Zubritski, Yu (1979). *Los incas quechuas*. Moscú: Progreso.
- Zuidema, R. Tom (1989). *Reyes y guerreros. Ensayos de historia andina*. Lima: Fomciencias.
- Zuidema, R. Tom (1995[1964]). *El sistema de ceques del Cusco*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

LOS DIOSES ANDINOS: DIOSES DEL SUSTENTO¹

Federico Kauffmann Doig

El presente análisis de la estructura religiosa que imperó en el antiguo Perú a partir de la etapa de consolidación de la civilización (Horizonte Temprano), dominada por la cultura Chavín-Cupisnique y cuyo florecimiento discurrió en el transcurso del primer milenio anterior a nuestra era, plantea que entre los diversos seres mágico-religiosos el sitio jerárquico supremo lo ocupaba una pareja divina. De acuerdo al citado planteamiento, la misma la conformaba un dios del agua del que se presumía gobernaba sobre los fenómenos meteorológicos a su antojo; y una diosa tierra que en el área inca (o área andina) es conocida todavía con el nombre de Pachamama y que era considerada donante directa de los alimentos, siempre y cuando las condiciones climáticas favorables le permitan ser fecundada por el agua vivificante ofrendada por su «consorte» (Kauffmann Doig, 2001a).

La hipótesis expuesta es el resultado de sucesivas investigaciones del autor, iniciadas en 1985 gracias al estímulo que le insufló el gran Mircea Eliade al solicitarle escribir un sumario acerca de la religión en el antiguo Perú, para su inclusión en la *Encyclopaedia of Religion* (1987), obra postrera que dirigió el maestro. Eliade lo instó en aquel entonces a que investigara el tema cuidando de tomar distancia del influjo que regía al respecto acerca de supuestos que venían repitiéndose incólumes de generación en generación a lo largo de los siglos; tal como el atribuir, prescindiendo de cuestionamientos críticos, carácter heliolátrico a la religión andina y en particular a la del incario (Kauffmann Doig, 1986a; 1987; 1991; 1992; 1996; 2001a; 2001d; 2001e; 2002a, v. 5, pp. 747-797)².

Adelantamos que el referido dios del agua era temido debido a su carácter demoníaco, pues al controlar a su antojo los fenómenos atmosféricos solía desatar azotes climáticos que al incidir negativamente en la producción de los alimentos hacían que asomara el fantasma del hambre. Es precisamente partiendo de esta

¹ Versión ampliada en parte del artículo publicado con el mismo título en *Precolomart* 4/5. Barcelona, 2002.

² No se agrega bibliografía publicada con posterioridad a 2002, fecha de la publicación original del presente artículo.

premisa que al dios del agua, aunque imaginado de figura humana, se le representaba con semblante feroz, portando amenazantes colmillos y garras de ave de rapiña, como cuando es graficado en la estela Raimondi y en otras de sus representaciones arquetípicas. Con todo, insistimos en calificarlo de «dios» por ser uso generalizado utilizar esta palabra cuando se alude a criaturas divinas encumbradas propias de religiones politeístas; tal como sucede con los dioses del Olimpo egipcio o griego.

Como veremos oportunamente, el dios del agua era también representado mediante una gran diversidad de símbolos, siendo el más utilizado el que evoca una *cresta de ola*, como venimos proponiendo desde hace más de veinte años (Kauffmann Doig, 1990, p. 209, fig. 4) Este emblema era graficado a través de una infinidad de variantes, cuya identificación como modalidades del signo *cresta de ola* logró el autor comprobarlo en base a una representación naturalista del símbolo mencionado (Kauffmann Doig, 2001d, v. 14, pp. 22-31). Ya en una obra anterior (1999, p. 44), refiriéndonos a este emblema señalamos que fue repetido en la iconografía «universalmente en el transcurso de la civilización ancestral peruana». Por su parte el símbolo arquetípico de la diosa tierra o Pachamama, lo constituía un *motivo escalonado*, cuya forma debió calcar la forma que acusan los andenes o terrazas de cultivo. A diferencia del dios del agua, que fue copiosamente retratado tomando los contornos de un ser humano, la diosa tierra fue representada de este modo con moderada frecuencia. El emblema y las variantes que representan a la diosa tierra se hacen, sin embargo, presentes en toda la iconografía que afloró durante la civilización peruana ancestral y que, como veremos, acusa una pasmosa continuidad desde los tiempos de su consolidación (Horizonte Temprano) hace algo más de tres mil años.

Naturalmente, al lado de estos los dos seres más encumbrados del panteón andino, el dios del agua y la diosa tierra o *Pachamama*, pululaban una infinidad de criaturas divinas y junto a estas también objetos que se consideraban sacros o *huacas*. Por ejemplo *conopas* e *illas*, que acusando diversas formas engrosaban la frondosa parafernalia empleada en los rituales (fig. 1). Igualmente, creaciones de la naturaleza como piedras con alguna forma o coloración especial, así como árboles y plantas específicas. Toda esta frondosa parafernalia era señalada con la voz *huaca* (objetos poseídos de hálito vital). Determinados espacios eran, por su parte, tenidos también como huaca o sagrados. El concepto de huaca se extendía también a individuos que padecían de alguna anormalidad física o psicológica, tal como por ejemplo los jorobados y las criaturas que nacían mellizas. A lo expuesto es preciso agregar la condición de huaca que se daba especialmente a las formaciones orográficas que acusaban características especiales. Las más espectaculares eran conocidas con el nombre de *apus*. De acuerdo a investigaciones del autor, en aquellas montañas imponentes y collados se materializaba el ser que se viene calificando de dios del agua. En términos generales, podría afirmarse que los antiguos peruanos vivían sumergidos en un mundo religioso de estructura predominantemente animista.



Figura 1. La escena muestra al soberano inca junto a seres divinos de menor jerarquía. El mandatario sospecha que los últimos habrían intervenido para que se desencadenen catástrofes atmosféricas. Por eso los interroga: «ídolos sagrados, cuál de vosotros que no llueva, que hiele, que granice, habéis dicho. Decídmelo pues». En respuesta, los ídolos contestan: «Ninguno de nosotros, Inca». Según Guamán Poma (c. 1600).

En el presente artículo se esgrime también que la «pareja divina» debió ser reverenciada desde los inicios mismos del proceso civilizatorio aflorado en la región de los Andes, tanto en zonas cordilleranas como costeñas. Aquella pasmosa continuidad explicaría el hecho de que cuando una ideología religiosa dada termina por ser aceptada como eficiente tiende a perpetuarse y a propagarse con rapidez. Al respecto recordemos que todavía al presente el dios del agua y la diosa tierra son objetos de rituales en parajes apartados de los centros urbanos, si bien con intensidad y dosis de sincretismo que suelen variar. Aquello conduce a plantear que en el antiguo Perú, hace más de tres milenios, debieron quedar fijados en la mente de los pobladores la presunción sobre la existencia de una pareja divina de la que dependía el sustento de los hombres y el considerar que debían rendirles rituales y sacrificios como única fórmula válida para evitar o por lo menos paliar las inveteradas crisis alimentarias que sobrevenían por efecto de las anomalías climáticas. Estas, se suponía, eran desatadas por el dios del agua, y como hoy sabemos son originadas fundamentalmente por la presencia del fenómeno de El Niño y de La Niña. Desde luego, aquella estructura religiosa presumía que el dios del agua exigía que se le

ofrendara y hasta que se le sacrificaran a seres vivos. De esta manera, al satisfacer sus necesidades de sustento, el hombre esperaba en reciprocidad su benevolencia y que premiara a los seres humanos ofreciendo condiciones climáticas adecuadas que permitieran que la diosa tierra quedara fecundada, para que de este modo esta pudiera donar el sustento indispensable a la existencia.

En atención a la indiscutible continuidad cultural remarcada ya por varios autores, entre los que se encuentra Luis E. Valcárcel, aquella puede rastrearse también atendiendo a las graficaciones que retratan a ambas divinidades superiores, al dios del Agua y a la diosa Tierra, así como a los motivos emblemáticos que las evocaban. Esto se comprueba cuando vemos que estas imágenes no han experimentado cambios sustanciales a lo largo del tres veces milenario desarrollo a plenitud que observa la civilización peruana ancestral.

Venimos proponiendo que la tarea de decodificación iconográfica, tanto de símbolos como de figuras que presentan a divinidades, debería ser renovada en cuanto a los procedimientos tradicionales que se vienen utilizando, para de esta forma alcanzar mejores aciertos en cuanto a identificación de símbolos y motivos. Consideramos que la forma utilizada en general en la identificación de figuras intrincadas, realizada «a ojo de buen cubero», conduce fácilmente a perspectivas erradas. La metodología que el autor viene pregonando y practicando desde hace muchos años rechaza la identificación de un motivo visto aisladamente; esto es encasillado en su ubicación estrictamente temporal y cultural. Es basándose precisamente en la continuidad que acusa la milenaria civilización ancestral peruana y en la que está profusamente inmersa la estructura religiosa, que viene proponiendo que los estudios iconográficos deberían tomar otro rumbo, para en lo posible evitar acertijos lanzados sin fundamento. Para ello aboga por una orientación dirigida a lo que ha dado en llamar *investigación iconográfica cruzada*. (Kauffmann Doig, 1993d). La estrategia de la *iconografía cruzada* consiste en reunir y analizar la mayor cantidad de imágenes que acusan motivos con rasgos afines, por más distantes que estos se encuentren en el tiempo y en el espacio con tal de que se enmarquen en las fronteras de la civilización que se desarrolló en el área inca (área andina). Esto es, olvidando aunque solo sea para el efecto que comentamos, la puntual procedencia espacial y cronológica de las imágenes sometidas a análisis; en otras palabras, dejando de lado el obrar limitado a una cultura y hasta a una fase dada (Kauffmann Doig, 1993d, pp. 58-59). Siguiendo esta estrategia es que se aprecia cómo los motivos expuestos con mayor naturalismo permiten en la mayoría de los casos descifrar categóricamente los expuestos de modo intrincado. Por otro lado, es preciso tomar permanentemente en cuenta la condición eminente pluviomágica de la religión peruana ancestral.

Adicionalmente, nos permitimos criticar el facilismo a que conduce el emplear denominaciones que se basan únicamente en una apreciación formal, tanto de

motivos como de graficaciones de divinidades. Por ejemplo, al emplear epítetos tales como «El decapitador», «El ser agnate», el «Dios de los báculos», el «Ser oculado», el «Dios marino», etcétera. En ocasiones estas calificaciones hasta resultan ser del todo contraproducentes, como por ejemplo el calificar de «Dios Sonriente» a la imagen Chavín representada en el *Lanzón monolítico*, atendiendo únicamente al hecho de que ostenta una boca graficada mediante una línea en hamaca y en atención a ello considerarla como «sonriente»: lo que se propuso el artista, por el contrario, no era mostrar a un ser risueño sino a un ente divino de gesto agresivo y lo que remarcaba con la boca en U que presentan los félidos especialmente al replugar sus labios.

El autor deja constancia de que la aproximación a la religiosidad andina ancestral que presenta no se basa únicamente en fuentes etnohistóricas («crónicas»). En su análisis emplea igualmente testimonios etnográficos expresados en rituales, tales como los rendidos a los apus o a determinadas montañas, en las que se materializa el dios del agua; por igual utiliza mitos para adentrarse en el análisis iconográfico, así como también objetos de la parafernalia. Se trata de una información valiosa, en gran parte recogida personalmente a lo largo de años, en parajes olvidados situados en sectores altos de los Andes cordilleranos.

En ciertos casos, como sucede con el relato mítico de *Qhoa*, aquella información etnográfica ha permitido al autor advertir, partiendo del reconocimiento realizado inicialmente por Johan Reinhard, aunque a la inversa (Reinhard, 1972), que el personaje del mito de Qhoa aparece graficado en la iconografía, particularmente en la aflorada durante la etapa Tiahuanaco-Huari (Kauffmann Doig, 1992). No faltan colegas que afirman que relacionar mitos con motivos iconográficos es cuento viejo. Si bien esto es cierto, es de subrayar que esta estrategia en la mayoría de los casos no la han aplicado los estudiosos con posterioridad a Tello y a las investigaciones que llevó a cabo Rebeca Carrión Cachot (1955, 1959). En relación al citado mito de Qhoa, el método propuesto nos ha conducido a advertir que el personaje central del relato, un felino sobrenatural percibido desplazándose por los aires, aparece graficado iconográficamente en forma de un *felino volador*, a veces premunido de atributos ornitomorfos debido precisamente a que se desplaza por el firmamento (fig. 2). Otra sorpresa más nos depararon las diversas versiones que reunió el autor acerca de un mito en el que es explicada la palabra *Intihuatana*; estas le permitieron proponer una sólida interpretación acerca de la función que cupo a los *Intihuatana*, como el de Machu Picchu en particular. Como podemos apreciar, la recopilación paciente a través de trabajos de campo, rituales y testimonios orales que aún perviven de la ideología religiosa andina, ofrecen valiosos atisbos para comprender la religiosidad del pasado del Perú remoto.

I. Las condiciones ambientales y su impronta en la estructura religiosa andina

De acuerdo a expertos en temas paleoclimáticos citados en el valioso estudio de Elmo León Canales (2007), *grosso modo* hace más de siete mil años el territorio ocupado por los «primeros peruanos» experimentó severos cambios climáticos. Acaso este fenómeno explique el porqué precisamente por entonces hizo su aparición la agricultura, que, como es natural, en sus primeros pasos se practicaba en forma elemental. Y es que a consecuencia del clima que iba imponiéndose, caluroso y seco en relación al que imperaba con anterioridad, los pastos naturales de los que se nutrían los animales y que hasta entonces representaban la fuente principal de sustento del hombre, iban secándose, motivando que los animales perecieran o migraran. Frente a esta situación el hombre debió verse obligado a trocar la forma tradicional de alimentarse, recolectando simplemente sus alimentos o mediante la caza y acarreo de frutos y plantas comestibles, por otra que le permitiera producir los alimentos mediante formas de cultivo.

Aunque todavía incipiente, la producción de comestibles mediante prácticas agrícolas debió conducir desde sus inicios a un sostenido aumento demográfico, gracias a que la nueva fórmula de alimentación permitía contar con una cuota de alimentos obtenida sin sobresaltos. Este rápido crecimiento poblacional debió producirse en todas las sociedades del mundo a partir del hecho de que por una u otra circunstancia dejaron atrás la forma parasitaria, para no decir animal, de sustentarse, trocándola por las prácticas agropecuarias.

En lo que terminó con el tiempo siendo territorio del Incario, la creciente población debió afrontar problemas para cosechar la cuota de comestibles requerida. Al fenómeno del aumento poblacional se sumaron otros factores adversos que dificultaban la producción de alimentos suficientes para garantizar la existencia. Estos fueron por un lado la extrema limitación de tierras aptas para el cultivo, que presenta tanto el territorio costeño como cordillerano del área Inca o andina. A esta adversidad se sumaba la presencia de los inmemorables como recurrentes fenómenos de *El Niño* y *La Niña*, que golpean con especial rudeza en esta parte del mundo y atentan contra la producción de los alimentos con anomalías climáticas que se traducen en lluvias torrenciales que devienen en avalanchas aluviales o *llocllas*, retrasando los períodos de lluvia, produciendo sequías prolongadas, friajes que marchitan los pastos de los que se nutre el ganado (llamas especialmente), granizadas u otros fenómenos por igual adversos al acarreo de la cuota de alimentos requerida y que por lo mismo hacían que asomara el fantasma del hambre (Kauffmann Doig, 1991, 1996, 1999, 2001d, 2003).

Pero era el dios del agua, después de todo, el donante del líquido vivificante mediante sus lluvias. Y también este numen poderoso era materializado en los *apus* o cimas cordilleranas, que donaban el agua mediante las correntías que escurren de

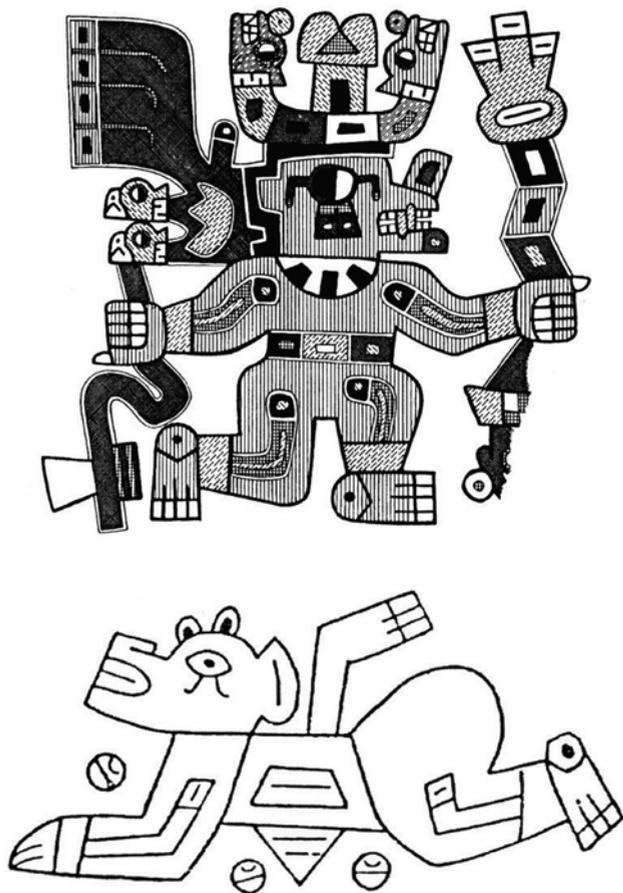


Figura 2. Dos representantes de *qhoas*, o acólitos del dios del agua. El de la figura superior corresponde a un *qhoa* que luce hocico de felino, pero al que le fue adherido un pico de ave. Adviértase la presencia de alas (Tiahuanaco-Huari. Dibujo de D. Menzel). La otra figura representa un *qhoa* felino volador desplazándose por los aires, como todavía es concebido en relatos míticos. Los motivos asociados podrían aludir al agua en su forma de gotas de lluvia (dibujo tomado de un recipiente Tiahuanaco-Huari).

los nevados y las que provienen de los ojos de agua (*puquios*). De esta manera los *apus* —en otras palabras el dios del agua— ofrecían a la humanidad el agua que alimenta las lagunas y las quebradas que al unirse van formando ríos.

Para hacer frente al problema de producir la cuota de alimentos indispensable, los antiguos peruanos se vieron forzados a agudizar su potencial inventivo, así como a hacer de la laboriosidad una mística. Las reducidas áreas cultivables con que cuenta el territorio lo exigían y la respuesta fue, entre otras estrategias inventadas y puestas en práctica, la construcción de andenes o terrazas de cultivo en las áridas y empinadas laderas que flanquean los estrechos valles interandinos. Por su parte, en la región que comprende la faja costeña, la estrecha frontera agraria que originalmente presentaban los oasis fluviales que tributan al Pacífico iba siendo ampliada con obras de irrigación cada vez más extensas. Para ello era menester abrir acequias que con el tiempo se transformaron en portentosas obras de ingeniería agraria. Adicionalmente, debieron ser inventadas otras muchas técnicas a fin de hacer frente al problema de la subsistencia. Aquello hizo que se formara un

círculo vicioso, puesto que la intensificación de los recursos empleados con miras a incrementar la producción de alimentos no hacía más que acelerar la tasa demográfica y esta a su vez presionaba para que el acarreo de los comestibles creciera para satisfacer el imparable aumento poblacional. Ahondando en la presencia de este fenómeno, el autor tituló uno de sus estudios *Sobrepoblación en los Andes...* (Kauffmann Doig, 1991).

No solo hubo preocupación para domesticar más y más plantas así como animales útiles como la llama, que proporcionaba lana y carne, servía de bestia de carga y cumplía además un rol en los sacrificios demandados por las divinidades; si bien es cierto, curiosamente, que la leche de los camélidos como tampoco los productos lácteos eran utilizados. También se procedió al empleo de fertilizantes, como el guano de las islas marinas, y se recurrió a otros recursos técnicos para intensificar la producción de los alimentos, como las «hoyas», que eran excavadas en el desierto para sembrar aprovechando la capa húmeda presente en el fondo de las mismas.

Naturalmente se hicieron también otros esfuerzos, como por ejemplo la búsqueda de extender la frontera agraria ocupando territorios baldíos o escasamente poblados. Ya en tiempos Tiahuanaco-Huari, cordilleranos que se asentaron en los Andes amazónicos norteños terminaron por crear la modalidad cultural andina conocida como Chachapoyas; por igual, en tiempos del Incario fue ocupada por andinos la región de los Andes amazónicos de Vilcabamba, donde se levanta Machu Picchu y otros soberbios centros de administración de la producción agraria que fungían al mismo tiempo de sedes de culto. Un culto dirigido a propiciar la producción de los comestibles y, acaso, producido por un intento estatal de «colonización», conforme lo hemos planteado en nuestro libro *Machu Picchu, tesoro Inca* (2005). También fueron inventados procedimientos para preservar alimentos, secando los granos de maíz y deshidratando la carne para convertirla en *charqui*.

En conjunto, todas las estrategias y esfuerzos tecnológicos desplegados por los antiguos peruanos no deben ser interpretados, simplistamente, como alardes deportivos. Fueron certeras respuestas al reto que les planteaba la existencia: aumentar la producción de los alimentos al ritmo del crecimiento poblacional (Kauffmann Doig, 1991, 1996).

El desafío por contar con la cuota indispensable de comestibles fue también el móvil que condujo a que los antiguos peruanos forjaran una compleja estructura socio-económica. Por lo mismo, debe tenérsela como una estrategia agraria más, de carácter *sui generis*, ya que estaba también dirigida a lograr una producción de alimentos cada vez más eficiente a fin de sortear los reveses climáticos que se presentaban recurrentemente. Los encargados de garantizar la producción de alimentos, llámense especialistas en administración de la sociedad, gobernantes o grupos elitistas, asumían la misión de garantizar que la comunidad no padeciera

la falta de comestibles. En su forma prístina y aún cuando se arrogaban privilegios frente a la clase social integrada mayoritariamente por campesinos, la organización social de la sociedad era indispensable para superar o paliar el problema del hambre al exigir una cuota de laboriosidad extraordinaria para acumular excedentes.

La densa información histórica antigua que se dispone sobre el Incario da cuenta de que el sistema socioeconómico implantado por los soberanos —y esto debió regir desde los inicios de la civilización peruana ancestral— fue eficiente. Para lograr su meta los mandatarios o *incas* obligaban a que la población, prácticamente toda integrada por campesinos, tributase al Estado dos terceras partes de su producción. De estas una porción era destinada al sustento del estamento administrativo, que por la misión misma que cumplía estaba impedido de producir sus propios alimentos. La cuota mayor de comestibles recaudados era destinada a tener colmados los graneros para poder hacer frente a años aciagos, cuando azotaban sequías, se producían desbordes pluviales u otras calamidades que por igual afectaban los sembríos.

En cuanto a la religiosidad, no basta señalar que los antiguos peruanos la abrazaran con fervor simplemente porque estaban dotados de sentimientos religiosos más acentuadamente que otros pueblos en el mundo. Ha sido ponderada por Rafael Karsten como tal vez la más frondosa que se dio en el orbe, lo que tiene sin duda su explicación. Aquella religiosidad frenética debió aflorar como lógico corolario de la preocupación que asistía a los antiguos peruanos para reunir la cuota de los alimentos que asegurara su existencia. En otras palabras, la religión peruana ancestral nació al paso de las recurrentes anomalías atmosféricas que soportó el territorio desde tiempo inmemorial, sumadas a la extrema limitación de tierras aptas para el cultivo y el reto que significó el aumento excesivo de la tasa poblacional para un espacio geográfico avaro con el agricultor y que se presentó desde cuando el hombre comenzó a nutrirse mediante el cultivo de la tierra. Todos estos fenómenos se confabularon, dificultando obtener la cuota de alimentos necesaria. No obstante los denodados esfuerzos para contrarrestar el flagelo, utilizando tecnologías e instituyendo un ordenamiento y organización de la sociedad junto con el despliegue de una extrema laboriosidad desplegada, estos esfuerzos resultaban insuficientes.

De esta manera se explica el surgimiento —cual estrategia agraria *sui generis*— de buscar exorcizar mediante acciones religiosas las inclemencias atmosféricas destructoras de las sementeras. Presumíase que detrás de aquellos poderes sobrenaturales debía parapetarse y gobernar un ente superior: un ser divino que debía ser honrado y al que había que tributar un frondoso ritual y ofrendas. Solo así, acudiendo a un despliegue notable de religiosidad, asumía el hombre que podría estar en condiciones de doblegar la voluntad de este ser mágico religioso y exorcizar los fenómenos meteorológicos adversos, al suponer que lo manipulaba a su antojo (fig. 3). Cuando a pesar de todo, las calamidades se prolongaban, agudizando



Figura 3. Muestra palpable de que la adoración principal de los soberanos incas correspondía al dios del agua; en realidad esta era práctica universal en el antiguo Perú. El ente divino es presentado aquí en forma de una estatua. Guamán Poma (c. 1600).

Figura 4. Mujeres en procesión imploran para que llueva. Sus lágrimas deben atraer el agua de la lluvia, puesto que la simbolizan; y también un carnero negro al que se le priva de agua para que, sediento, con sus quejumbres colabore también con las imploraciones. La oración transcrita originalmente en quechua por Guamán Poma resulta patética: *Ay, ay, ay, lloremos / ay, ay, ay, nos apenamos. / Adoloridos están tus hijos / adoloridos están tus pobres. / Solo nuestro llanto te ofrecemos / en cambio de tus lluvias / en cambio de tus aguas / envía a nosotros.*



las crisis producidas por hambrunas, el único recurso valedero era ciertamente redoblar aquellos rituales mágico-religiosos (fig. 4). Es de este modo como debió surgir la presunción del dios del agua, al que los antiguos peruanos tenían como el ser divino de mayor jerarquía y veneraban bajo distintos nombres.

Por lo expuesto podemos apreciar que el concepto de «desafío y respuesta» de Arnold Toynbee resulta un instrumento válido para explicar la gestación de la civilización peruana ancestral. Por lo mismo, es extraño que no haya sido tomado en cuenta por los estudiosos que se ocupan de explicar el origen de la civilización ancestral peruana. Tal vez esto se deba a la absorbente preocupación por precisar el punto desde donde debió partir; consideramos que este tema es de segundo orden frente al trascendental, de precisar los entretelones que concurrieron en su gestación (Kauffmann Doig, 1991, 1996). La influencia que ejerce el medio geográfico sobre el hombre y su cultura ha sido puesta sobre el tapete desde tiempo inmemorial por notables pensadores del devenir histórico de la humanidad. Pero, por igual, sus postulados no han sido tomados en debida cuenta al ahondar los aspectos medulares que plantea la temática relativa a la formación de la vetusta civilización peruana y del perfil que acusa frente a otras civilizaciones de la antigüedad.

1. El dios del agua

Insistimos en que, a consecuencia de las recurrentes alteraciones climáticas producidas por los fenómenos de El Niño y La Niña, que incidían negativamente en la producción de los alimentos, debió aflorar la presunción de la existencia de una especie de dios del agua (figs. 5 y 6). Este ente sobrenatural debió ser tenido como el más encumbrado de la estructura mágico-religiosa del antiguo Perú desde los tiempos Chavín/Cupisnique, hace unos tres milenios, atendiendo a que, según concluyen los expertos, el ambiente no debió sufrir a partir de entonces cambios climáticos sustanciales. Aquello parece confirmarlo también el imaginario colectivo al presentar la iconografía la imagen de un ente sobrenatural conspicuo que denota suprema autoridad y que, por lógica, debió corresponder al mentado dios del agua. Esto se puede constatar elocuentemente al contemplarse la figura presente en la Estela Raimondi, que la retrata con boca félida y atributos de ave y cuya imagen con variantes de segundo orden siguió representándose a lo largo de los milenios. Al dios del agua deben aludir también varias de las versiones míticas recogidas por los cronistas, referidas a divinidades de la más alta jerarquía. Sintomáticamente, se les atribuía cualidades en el fondo similares: poderes sobre los fenómenos atmosféricos (fig. 7).

La presunción de un dios del agua debe ser aún más antigua que la expuesta y haberse presentado ya en la etapa de los preludios de la civilización peruana ancestral, hace unos 5000 años. Y es que ya por aquellos tiempos se cultivaba la tierra,

Figura 5. El dios del agua en su versión antropomorfa o de *Aiapaec*, conformando un todo con los apus o altas montañas, en las que era materializado. Recipiente Moche, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

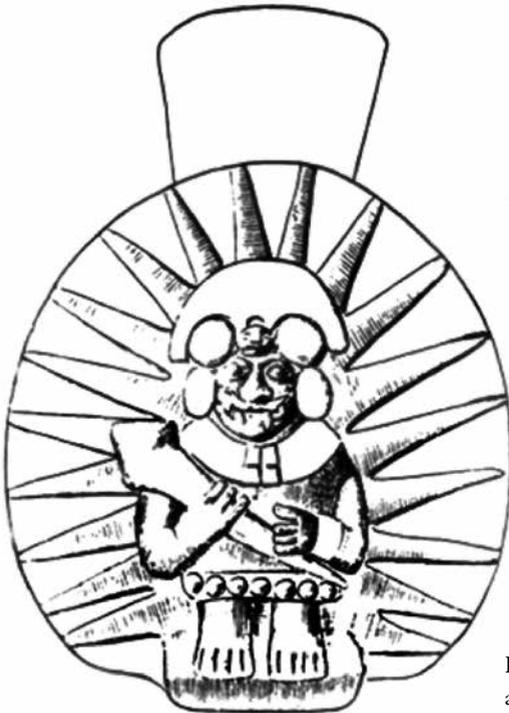


Figura 6. El dios del agua, acaso personificando al Sol.

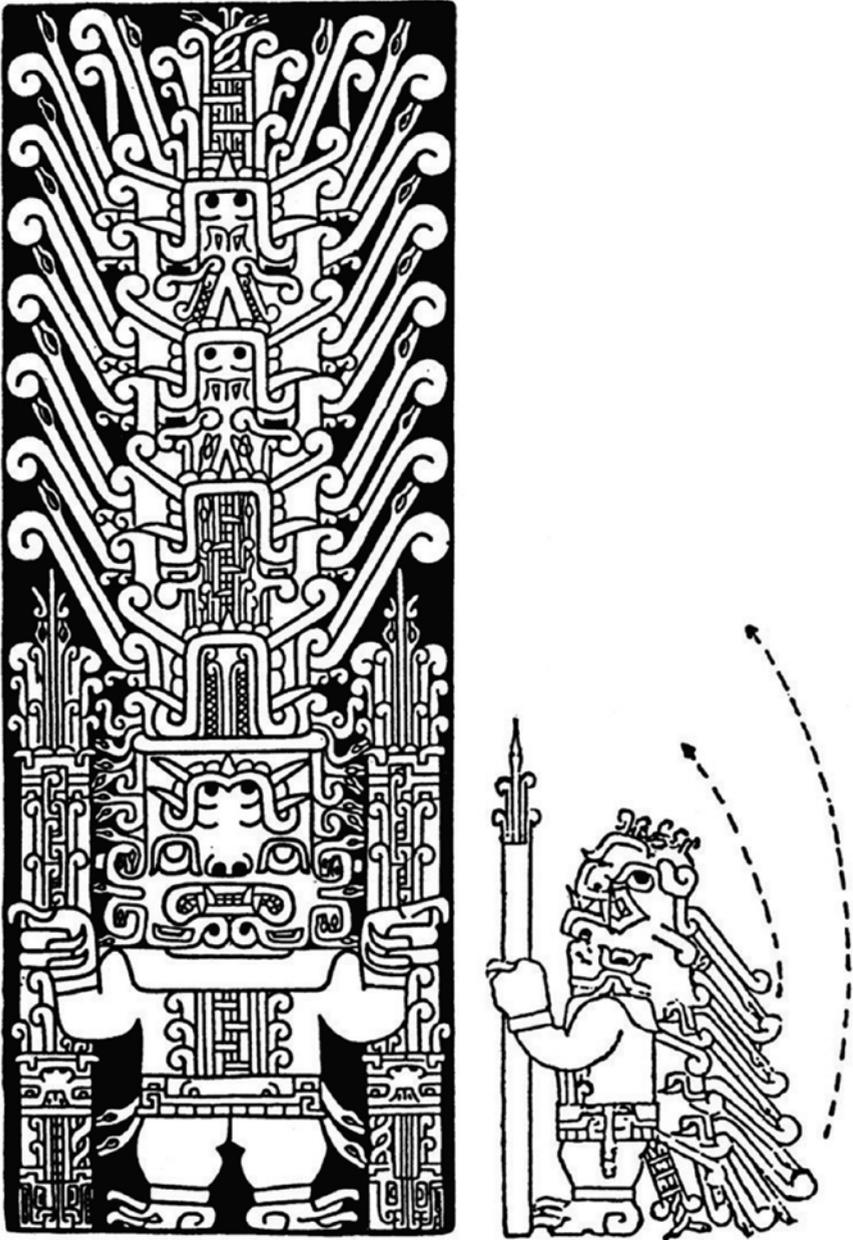
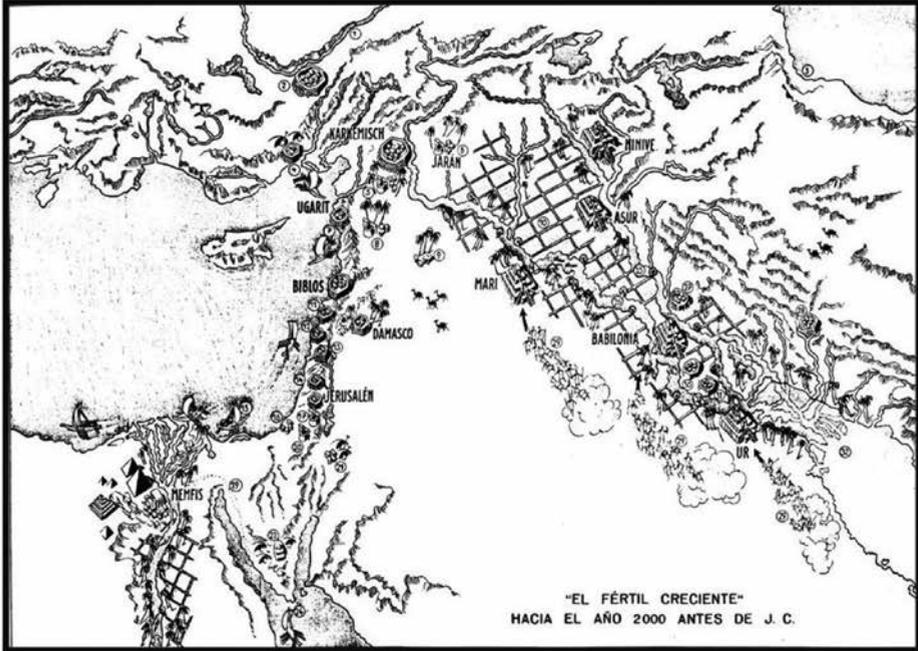


Figura 7. La Estela Raimondi, de Chavín, en la que parece estar representado el dios del agua en su forma arquetípica. De constitución humana, su boca es féléida y las garras de sus pies y manos son de origen aviar. Sostiene, a manera de cetro, lo que podrían ser manojos de rayos altamente estilizados, como ya lo sospechaba Julio C. Tello. Con el dibujo el autor intenta demostrar que en la Estela Raimoni la espalda era la de un ave, y que esta fue representada por el artista por encima de la cabeza del personaje, para que fuera visible y obligado por la configuración alargada de la piedra, que no permitía presentar las alas desplegándolas hacia los costados.

aunque ciertamente en sus primeras formas. De este modo, aquella actividad económica debió por entonces estar ya expuesta a los vaivenes climáticos atentatorios contra la producción agraria. Pero la actividad iconográfica era todavía elemental y escasa en aquel tiempo, por lo que no debió graficarse todavía a este ser supremo del que dependían las cosechas, salvo que pueda encontrárselo en ciertas figuras grabadas sobre la superficie de mates, especialmente en uno de los descubiertos por Junius Bird en Huaca Prieta. Su existencia o no, no equivale a sostener que la arquitectura de Caral (Shady, 1991), aparte de cumplir su rol administrativo al lado del que sin duda le cupo como sede religiosa («Ciudad sagrada»), no sea un claro testimonio de una profunda religiosidad practicada ya por entonces.

El supuesto de que la idea de un dios del agua estaría ya vigente desde los preludios de la civilización (Arcaico Tardío), esto es, desde tiempos anteriores a la etapa de su consolidación caracterizada por la presencia del bagaje civilizatorio de Chavín-Cupisnique, se fundamenta en el hecho de que la naturaleza del territorio andino fue por entonces la misma que en términos generales rigió durante los diversos pasos seguidos por la civilización peruana ancestral. Abundando, por lo mismo que el hombre estaba expuesto a los inveterados vaivenes atmosféricos nefastos al cultivo, es que debió ya desde entonces nacer la preocupación de exorcizar las calamidades, utilizando para ello prácticas rituales. La esperanza de doblegar con estos recursos la voluntad del dios del agua y sus fenómenos climáticos adversos era lo que acompañaba en todo momento a los antiguos peruanos y era lo que les permitía mantener su esperanza en que mediante frondosas acciones religiosas podían asegurar su sobrevivencia. Como quedó expuesto, no obstante las circunstancias climáticas y lo reducido de las tierras aptas para el cultivo, la actividad agraria es el factor que dio paso a un crecimiento de la tasa demográfica desmesurado para el medio a la par que incidió en el desarrollo frondoso de los rituales.

Estos desafíos son paradójicamente los que permiten explicar el porqué desde hace algo más de cinco mil años comenzaron a construirse monumentos de la magnitud de Caral, Sechín Bajo, o los que se ubican en los valles de La Fortaleza y Pativilca, además de tantos otros de por entonces. Por lo mismo, el temprano surgimiento de la arquitectura monumental (Fung, 1972), resulta ser una consecuencia obvia. El carácter imponente de estas colosales construcciones resultaba ser auspicioso para ejercer una forma de gobierno férreo, imprescindible para que los líderes cumplieran con su compromiso primordial de velar para que la comunidad a su cargo dispusiera de los alimentos indispensables así como disponer de un ambiente majestuoso para realizar las acciones de culto y los rituales públicos dirigidos a exorcizar las inclemencias climáticas. Como vemos, lo expuesto permite responder por qué fueron levantadas moles arquitectónicas y aún responder que se debió a que esto aconteció mucho antes de la afloración del arte de la cerámica, la metalurgia y la confección textil evolucionada (fig. 8). Y es que estas formas



- | | | | | | |
|--------------------|----------------------------------|---|------------------------------------|--|--|
| 1. Río Halis. | 6. Jardín. | 10. Grandes plantaciones
justo al Tigris
y al Eufrates. | 14. Súmer. | 19. Camino a las Minas
de Sinaí. | 23. Nilo. |
| 2. Canisch. | 7. Ugarit. | 11. Sidón. | 15. Naves egipcias
de cabotaje. | 20. Borsabá. | 24. Mar Rojo. |
| 3. Mar Caspio. | 8. Hama. | 12. Tiro. | 16. Gueraa. | 21. Funón (Mina). | 25. Tigris. |
| 4. Tiro. | 9. Tadmor (Oasis de
Palмира). | 13. Hazor. | 17. Mamec. | 22. Minas del Sinaí con
templo egipcio. | 26. Eufrates. |
| 5. Khalab (Alepo). | | | 18. Tanis. | | 27. Eanna. |
| | | | | | 28. Susa. |
| | | | | | 29. Caravanas de nómadas
procedentes del
Sur de la Arabia. |
| | | | | | 30. Nipur. |
| | | | | | 31. Erci. |
| | | | | | 32. Golfo Pérsico. |

Figura 8. En el Viejo Mundo las civilizaciones de la Antigüedad disponían, hacia el año 2000 a.C., de moles arquitectónicas, las que aparecían como sembradas por el territorio del llamado «Creciente Fértil». Por aquel entonces también eran levantados en la costa del Perú gigantescos monumentos, como los de Caral (Chupacigarro), los de los valles de Pativilca y La Fortaleza, etcétera. Pero a diferencia del Viejo Mundo, sus constructores aún desconocían la elaboración de la cerámica, el arte de la metalurgia, del tejido ejecutado con técnicas más allá de las incipientes, de la escritura, etcétera. Sin embargo, la presencia de arquitectura monumental permitía en el Perú de aquellos tiempos disponer de una sólida sede para la administración de la producción agraria, de un lugar donde almacenar y vigilar las reservas para disponer de ellas en años aciagos en los que asomaba el hambre, y de un centro de rituales grandioso para propiciar la producción de los alimentos y que permitía reunir esporádicamente a la población de campesinos que debieron morar en precarias viviendas construidas en sus campos de cultivo. Plano «Creciente Fértil» hacia el año 2000 a.C / Werner Keller.

culturales no eran ciertamente estrategias primordiales, como sí la arquitectura monumental como recurso destinado a velar por la sobrevivencia siempre en jaque.

La arquitectura pública debió ser propicia también para almacenar los productos tributados por los campesinos y pescadores. Tanto para custodiarlos, preservarlos y para regular la distribución de los excedentes en temporadas aciagas. Todas estas plausibles estrategias para luchar contra el hambre no hacían más que seguir la secuela de propiciar el otro flagelo anotado: el crecimiento poblacional

que fue agudizándose desde la puesta en marcha de la agricultura, precisamente al ritmo en que los productos iban en aumento gracias a los avances de la tecnología agraria. No hay que extrañarse de que desde entonces, en tiempos «precerámicos», ya hubiera evidencias de que el hombre debió servirse de pozos para guardar excedentes, como se desprende de las excavaciones realizadas por Duccio Bonavia (1982) en el sitio de Los Gavilanes (Huarmey). En el Incario no solo las *collicas* eran al parecer graneros, también debieron serlo en gran parte los *tambos*, donde se almacenaban alimentos a ser consumidos tanto por los que transitaban con misión estatal como por los miembros de las distintas comunidades dispersas a lo largo y ancho del Tahuantinsuyo.

Al llegar los españoles al «país de los Incas», el dios del agua recibía diversos nombres, como *Yaro*, *Libiac*, *Catequil*, *Pariacaca*, *Tunapa*, etcétera. Un análisis de las referencias mitológicas que sobre estos personajes sobrenaturales consignan las fuentes etnohistóricas (crónicas), permite descubrir que todos estos entes de la más alta jerarquía divina poseían una característica común. En efecto, despojándoseles de las blondas literario-mitológicas en los que están envueltos, queda claro que a todos se les vincula con los fenómenos atmosféricos. Por lo mismo, en el fondo debieron representar a una misma criatura divina. Atendiendo a ello es que el autor insiste en que todos no eran otra cosa que modalidades de un mismo ser divino: una especie de dios del agua. Consideramos por lo mismo que resulta una falacia presumir que hubo dioses superiores a granel, tan solo atendiendo a la diversidad de nombres y a las variantes mítico-literarias que acusan al ser comentados por los cronistas. En esta trampa cayeron autores antiguos y estudiosos contemporáneos que abordan temas relativos a la religión andina (Kauffmann Doig, 1986a, 1990, 1996, 2001a, 2001d). Como un ejemplo que da fe de lo expuesto, recordemos que el mito de Catequil recogido por los padres Agustinos, al hacer referencia al poder que acompañaba a este ente mágico-religioso de la más alta jerarquía se consigna el siguiente dato: «porque dicen que [Catequil] es el que hace truenos y relámpagos...».

También Pachacámac descubre no ser otra cosa, en esencia, que una representación del dios del agua. El nombre fue traducido por Cieza de León como «creador de la tierra»; erróneamente según lo señala Garcilaso (1609, II, cap. II) que «bebió el quechua en la leche materna». Al respecto Garcilaso señala que en su acepción prístina, este vocablo significa «animador de la tierra». Por consiguiente, Pachacámac debió ser tenido como un ente fecundante: que fertilizaba («animaba») a la diosa tierra o Pachamama y no ser otra cosa que nuestro mentado dios del agua. Miguel de Estete (1533) es rotundo al respecto cuando comenta que Pachacámac «sostiene [a la gente, por cuanto] cria los mantenimientos».

Ciertamente debe descartarse que Pachacámac tuviera carácter de dios creador, como ya lo han advertido connotados historiadores como Pierre Duviols (1977),

María Rostworowski (1983) y Henríque-Osvaldo Urbano (1981). No habría sido ciertamente Pachacámac el creador: la humanidad habría tenido lugar al haber sido expulsada del vientre de la diosa tierra o Pachamama por grutas y lagunas. En la región costeña, donde no se producen temporales y por lo tanto no se escuchan truenos, debió ser lógico suponer que el estruendo producido por los sismos y temblores fuera considerado como una forma mediante la cual Pachacámac (el dios del agua costeño) expresaba su poder, tal como los truenos en la región cordillerana.

En el caso de Huiracocha, despojado también del manto con el que lo cubrió la literatura mítica —aún después de la irrupción europea—, al parecer nos enfrentamos por igual al dios del agua. Su etimología favorece esta propuesta. En efecto *cocha* se traduce por laguna o mar, o por algo así como gran depósito del líquido vivificante; *huira* por su parte es vocablo que alude a la grasa humana o animal. Debió presumirse que era en esta materia en la que radicaba el vigor o potencia de Huiracocha. Es sintomático que precisamente la espuma que se forma del oleaje en las orillas del mar, lagos y ríos, era tenida por «grasa del agua». Esta presunción debió basarse en el color blanquecino y las burbujas mismas que le son propias, que presentan ciertamente una analogía visual con la grosura o sustancia grasa.

Entre los muchos nombres que recibía el dios del agua andino en tiempos del Incario, el más popular era el de *Illapa*. El calificativo Illapa no era aplicado tan solo al rayo, como tampoco al trueno en particular. Su acepción incluía las principales formas a través de las cuales se manifiestan los fenómenos atmosféricos que acompañan a las tempestades: el relámpago, el rayo y el trueno. Para referirse al trueno se utilizaba la voz *cayca*; por su parte *curi* era el apelativo que calificaba específicamente al rayo. Este vocablo lo reencontramos en *Curi-cancha*, que es la forma de escribir de los cronistas más serios al hacer referencia al templo de mayor prestancia en el Cusco, que también era conocido como *Indi-cancha*. Sospecha el autor que la denominación Coricancha (recinto de oro) debe provenir de una adulteración de *Curicancha* originada en tiempos de la Conquista. El hecho de que la palabra Illapa habría reunido los tres fenómenos atmosféricos mediante los que se manifiestan las tempestades, es algo que Garcilaso (1609, II, cap. XXIII) confirma categóricamente, al indicar que tanto al relámpago como al trueno y al rayo «a todos tres juntos llamaron Illapa».

En cuanto al Sol, indagaciones del autor conducen a proponer que no era adorado como tal, como astro, sino en cuanto se le consideraba una personificación del dios del agua; la más poderosa y sin duda la más importante al lado de los *apus* o cumbres imponentes en las que al parecer era más bien materializado (figs. 5 y 6). A lo largo de todas las indagaciones de carácter etnográfico realizadas por el autor en parajes cordilleranos desolados, jamás presenció que los comarcanos adorasen al Sol. Aquello contradice el supuesto que, a fardo cerrado, viene estimándose hasta el presente, en el sentido de que en el Incario habríase adorado al Sol y tenido como

la máxima divinidad. El Astro Rey no debió ser otra cosa que un engendro ficticio de data colonial temprana (fig. 9). Durante la experiencia que le cupo al autor en el último medio siglo en el campo etnográfico, pudo constatar que las reverencias, los ritos y las ofrendas jamás son prodigados al Sol sino a los *apus*; sin olvidar que por igual naturalmente también a la bondadosa Pachamama o diosa tierra. Por lo mismo es que venimos insistiendo en que el Sol no debió ser para los pobladores del Incaico más que la personificación, ciertamente la más importante, del dios del agua (Kauffmann Doig, 2001a, 2001d, 2003). En cuanto a *Punchao*, esta denominación no parece ser más que cuasi un sinónimo de *Inti*, el Sol, aflorado en atención a su propiedad de alumbrar. *Punchao* aludiría, visto de este modo, a lo que el Sol da lugar: la lumbre, el día, el calor, poderes que debieron estimarse pero al parecer no le conferían carácter sagrado de superior importancia. El cronista Martín de Murúa da a entender que las nubes podían opacarlo y hasta borrar su presencia.

Para reforzar nuestra propuesta acerca de que el Sol tan solo personificaba al dios del agua, y por lo tanto no era la divinidad suprema, nos remitimos también a una escena retratada en algunos *kheros*, vasos ceremoniales de madera de factura nativa, si bien post incaicos y decorados con graficaciones coloreadas. Este arte permitió que quedara plasmada pictóricamente una parte del pensamiento de prosapia incaica del que de otro modo no tendríamos noticia. El tema al que aludimos viene siendo interpretado como el de una escena que recrea un saludo ritual sostenido

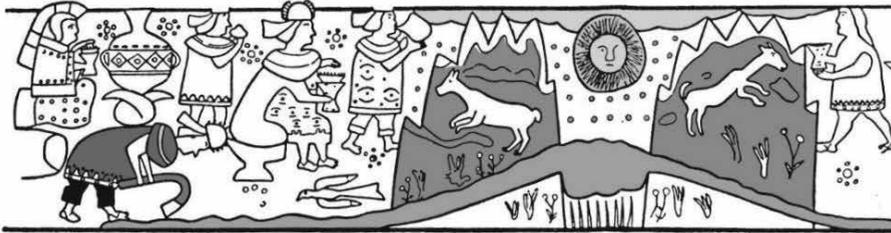


Figura 9. Consideramos que el Sol no era adorado como tal, sino por tenérsele como una personificación del dios del Agua, la de mayor importancia al lado de los *apus* o cumbres imponentes. Para fundamentar estas propuestas nos remitimos al tema expuesto en un *quero* o vaso ceremonial de madera. El arte de escenificar sobre vasos de madera es de factura nativa, pero surgió al contacto con la pintura venida de allende el Océano; aquello permitió captar situaciones diversas propias del mundo andino, que no produjo arte incaico propiamente dicho. La escena representada parece estar referida a un *tincamiento* de orden mayor, esto es, a un acto de acercamiento espiritual a la divinidad mediante el ritual de la *tinca*. El Sol personifica aquí al dios del agua, que preside la escena y que curiosamente asoma entre las nubes. Su figura está rodeada de gotas de agua, representadas en forma de pequeños círculos (Kauffmann Doig, 1992). La escena muestra cómo la lluvia va engrosando el caudal de un río, del cual se desprenden acequias en cuyas riberas se aprecia a labradores en plena faena. Por su parte, en las riberas de las mismas prosperan plantas, mientras en las faldas de cerros coronados de nieve se distinguen llamas que se regocijan, dando brincos ante el follaje que prospera gracias a la lluvia (Quero / Museo de América, Madrid).

entre un soberano inca y un jerarca colla. Sin duda podría estar registrado un acto como este, pero consideramos que en su esencia la escena expresa algo más que la escenificación de un brindis ceremonial entre representantes de dos etnias. Podría, más bien, evocar un *tincamiento* de orden mayor; esto es un acercamiento para homenajear, agradecer y pedir una gracia a la divinidad mediante el ritual de la *rínka* o «comunicación» espiritual del hombre con los poderes sobrenaturales, en este caso con el Sol y los *apus* en los que consideramos era personificado el Astro Rey. En el centro superior de la escena, por su ubicación natural asoma el astro solar, en medio de un cielo cargado de nubes y paradójicamente presenciando una tempestad a la que aluden motivos circulares miniaturesscos que evocan gotas de lluvia. Esta forma de representar a la lluvia mediante pequeños círculos o manchas discoidales es recurrente en la iconografía andina. La hemos identificado en estudios anteriores (Kauffmann Doig, 1992), plasmadas en dibujos sobre recipientes moche y nazca, así como en escenas expuestas en kheros y en otros objetos artístico-artesanales (fig.10). En la escena que comentamos es de especial interés advertir cómo la lluvia va engrosando el caudal de un río del cual parten acequias, en cuyas orillas se aprecia a labradores en plena faena. En las riberas de las mismas se distinguen plantas, mientras en las faldas de los cerros o *apus* llamas parecen regocijarse dando brincos entre el follaje y los pastos que florecen gracias a la lluvia.

Como quedó expuesto, la figura del dios del agua aparece en la iconografía de todas las etapas históricas de la civilización andina, adoptando variantes tan solamente de segundo orden (Kauffmann Doig, 1999, p. 33, 2001d, 2003). Su figura arquetípica tal como aparece graficada en la Estela Raimondi (fig. 7) por



Figura 10. Escena simbólica que retrata a una pareja de alta jerarquía en medio de la lluvia, la misma que es representada mediante motivos discoidales menudos. Los personajes posan debajo de un arco iris, que nace de la cabeza de *ghoas*. Sobre las testas de los *ghoas* son perceptibles copos de neblina, que aluden a la humedad que permite la germinación de plantas. La escena va representada sobre un quero de factura nativa elaborado después de la Conquista, probablemente en el siglo XVI. El arte de la pintura llegada allende el océano permitió que fueran plasmadas en las paredes de algunos queros escenas relacionadas a aspectos mágico-religiosos del incario y de las que de otro modo no se tendría noticia (De un quero de la colección Ludwig, que se conserva en el Rautenstrauch-Joest-Museum de Colonia / dibujo de Ingeborg Bolz).

ejemplo, está conformada por un personaje sobrenatural de contornos humanos que articula elementos anatómicos de un ave de rapiña (picos, alas, plumas y garras ornitomorfas en pies y manos), así como atributos de prosapia félica, si bien limitados estos a una boca que exhibe fieros colmillos. Los atributos ornitomorfos deben aludir al dios del agua como gestor de la lluvia que se precipita de los espacios celestiales, el dominio de las aves. La fiereza que acusa el rostro del dios del agua es lógica si tomamos en cuenta que era temido, puesto que no obstante su condición de donante del agua se resistía a ofrendarla a tiempo y en su justa medida para fecundar a la diosa tierra o Pachamama. Se presumía que su voluntad, perversa, solo podía ser ablandada de recibir el culto y las ceremonias que demandaba. Conforme vimos, su incumplimiento conducía a que castigara a la humanidad desatando sequías, lluvias torrenciales, granizo o temibles heladas que por igual arruinaban los cultivos y los pastos naturales.

La figura antropomorfa con atributos de ave y de felino en la que era retratado el dios del agua, no solo está presente en Chavín (fig. 11); también va figurada en el arte moche, tomando aquí la forma de la deidad conocida como *Aiapaec* (fig. 12). En el caso de la Huaca de la Luna aquel personaje va retratado reducido, frecuentemente, a tan solo la cabeza. No falta quienes lo califican de «pulpo», rodeado de motivos en forma de bastones. En realidad estos no son más que repeticiones del emblema cresta de ola y por lo tanto no representa otra cosa que la testa de *Aiapaec* decorada con símbolos alusivos al agua. En su versión Tiahuanaco, el dios del agua es retratado carente de colmillos pero derrama lágrimas que deben simbolizar la lluvia (fig. 13). En todo caso, su figura destaca por su aspecto monumental, por lo que debe tenérsela como una representación más del dios del agua en la cultura que representa.

Las cumbres imponentes o simplemente los collados dotados de características particulares, se conocen hasta hoy como *apus*. Son identificados con el «dios del agua», al que materializan. Hay casos patentes en que la figura del dios del agua se reclina sobre los *apus* o montañas, como conformando un solo cuerpo (fig. 5). Por igual son de destacar también las variantes de esta figura, en las que las cimas de las montañas o *apus* representan comestibles, como maíz y otros productos; en algunos casos aquellas cimas parecería se tornaran en falos y el casquete nevado aludiera al glande. Lo dicho se comprueba, por ejemplo, en piezas de cerámica escultrónica mochica (o moche) en las que la divinidad conocida como *Aiapaec* —no es otra cosa que una de las modalidades del dios del agua— aparece reclinada sobre los cerros y de hecho conformando con estos un solo cuerpo. Aquella identidad entre ambos es patente en la figura 5 y la figura 12 del presente artículo.

El dios del agua era, por igual, evocado mediante motivos simbólicos muy diversos, tal como veremos más adelante. Pero era el emblema que toma la forma de una *cresta de ola* (fig. 14) el más común. También aparece estampado a través

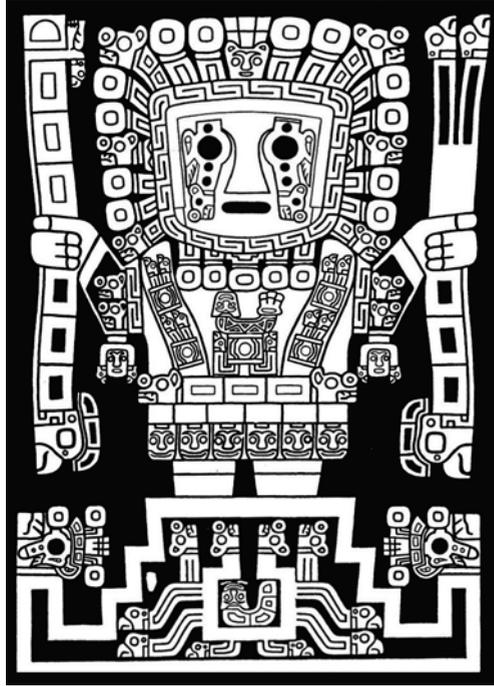


Figura 11. Representación Chavín del dios del agua. El personaje, de boca atigrada, ha devorado un ave de la que solo es visible un manojo de las plumas de la cola (procedencia Carhua, Museo Amano, Lima).



Figura 12. El dios del agua confundido con las cimas de las montañas o *apus*. Obsérvese las crestas de los cerros, en forma de aristas. El personaje porta cabezas decapitadas, que deben interpretarse en el marco de los sacrificios humanos que exigía (cerámica escultórica Moche. Colección Figuerola, Chépén).

Figura 13. El dios del agua posa en esta escena parado sobre la diosa Tierra, representada en forma de un paisaje dotado de terrazas de cultivo. El personaje vierte lágrimas que aducen a la lluvia, sobre la que ejerce absoluto dominio en su condición de dios del agua. Nótese cómo de la cabeza irradian textas de *ghoas* (felinos voladores, acólitos del dios del agua); así como también uno de los emblemas utilizados para aludir al agua en forma de un puma, que en cuya punta parece posarse una gota de agua (escena central, Portada del Sol, Tiahuanaco).



de una infinidad de variantes, por ejemplo tomando la forma de bastones o de una L, de una S (doble cresta de ola), etcétera. Variaciones como estas eran en muchos casos productos surgidos obligadamente, por el material utilizado en el que aparece representado el motivo que nos ocupa. Por ejemplo, el arte textil ha generado sin lugar a dudas la forma rectilínea de representar la cresta de ola. Como veremos, variantes que tienen su origen en el material empleado se presentan también en el caso del emblema de la diosa tierra. Aunque su representación antropomorfa es escasa, su emblema correspondía a un motivo simbólico compuesto por tres escalones, motivo que con alguna frecuencia aparece duplicado y aún cuadruplicado, dando como resultado emblemas derivados, tal como se verá oportunamente. La tarea de coleccionar las diferentes variantes resulta ser interesante solo para quienes se ocupan de aspectos de transformaciones de motivos que estudia la historia del arte. Para el arqueólogo este «pasatiempo» no aporta otra cosa que el testificar la sorprendente frecuencia en que este emblema es reproducido en el antiguo Perú, lo que se puede apreciar con una ojeada general a la iconografía presente en tejidos, cerámica, etcétera, donde se advierten con facilidad las variantes que presenta el emblema que nos ocupa. En todo caso sería como coleccionar estampillas para deleitarse en apreciar la variedad de tamaños que presentan, sus colores, países de procedencia, imágenes particulares que exhiben; pero que al fin y al cabo aquello no conduce más que a precisar que en su conjunto se trata tan solo de variantes



Figura 14. Mascarón del dios del agua en su versión Moche. Muestra el carácter demoniaco de la divinidad. Las volutas que rodean el mascarón deben corresponder al emblema predilecto de simbolizar el agua: en forma de una cresta de una ola. En ocasiones esta figura simbólica suele aludir también y simultáneamente a plumas estilizadas; tal como se constata, por ejemplo, en la estela Raimondi de Chavín de Huántar (detalle de una pintura mural. Huaca de la Luna, Trujillo).

de sellos postales y que a todos los une una misma función. Adelantamos que la identificación de las variantes sin fin de este emblema es cosa de juego a la luz de algunos recipientes que el autor ha logrado ubicar (Kauffmann Doig, 1990, p. 209, 1999 p. 44) y en los que tanto el signo escalonado como el emblema de cresta de ola van diseñados en forma naturalista (fig. 21a).

Fue precisamente una de estas representaciones naturalistas, presentes en una escultura de cerámica moche, la que sirvió al autor de fundamento inicial para decodificar la inmensa diversidad de variantes con que va representado el *motivo escalonado*, tanto como el correspondiente a la *cresta de ola* (Kauffmann Doig, 1990, p. 209, fig.4; 1999, p. 44); fue de este modo que pudo concluir que la importancia que se confería a estos dos emblemas era lógica consecuencia del problema de las anomalías climáticas que afectaban la producción de los comestibles y que de este modo ambos tenían relación con la fecundidad de los campos. Las modalidades a las que nos referimos están presentes en la iconografía a lo largo y ancho de todo el discurrir de la civilización andina (fig. 24). Es por lo mismo que sentenciamos, una y otra vez, que estos valores emblemáticos «fueron empleados universalmente en el transcurso de la civilización ancestral peruana». Todavía en la actualidad este motivo es copiado en tejidos confeccionados en lugares cordilleranos del Perú, por más que su significado original haya pasado al olvido.

Al emblema cresta de ola y sus infinitas mutaciones hay que agregar varios otros símbolos alusivos al dios del agua: el que retrata de hecho la lluvia, graficándola particularmente en medio de un espacio al que da lugar un arco iris (fig. 10). En otras ocasiones el agua era representada en su forma de gotas de lluvia valiéndose de placas metálicas discoidales y engrapadas a una plancha de metal; también aluden a gotas de lluvia dibujos pintados sobre cerámica, a veces tomando la forma de pequeñas argollas. Igualmente, emblemas que simbolizan el agua aparecen formando parte de figuras de plumas estilizadas en las que son incorporados pequeños motivos cuadrados luciendo en algunos casos en su centro un punto, que es el que con propiedad debe aludir al agua en su forma de gota (figs. 9a, 19b, 19c). También se encuentran gotas de agua figuradas sobre la cáscara de un maní o cacahuate; en el arte moche por ejemplo y probablemente atendiendo a la forma en S del maní, que recuerda a dos «crestas de ola» a la vez, así como los hoyuelos podrían evocar el agua en su forma de gotas. No faltan otras representaciones que evocan el agua, tal como aquella que simboliza la superficie fulgurante del agua, por ejemplo la estancada en las lagunas al ser iluminadas por los rayos del sol. Aquel aspecto iridiscente es copiado también en las placas policromadas de cerámica presentes en los soterrados de Chucu, Arequipa (Kauffmann Doig, 1992), en las que es representado por pintura plateada compuesta por partículas de minerales que brillan al ser heridas por los rayos solares. También fueron graficadas olas sucesivas en forma de rayas horizontales paralelas como las que se encuentran en la decoración estucada que se observa en algunas paredes de Chan Chan y que deben ser alusiones a las ondas que presenta la superficie del mar (fig. 24x). Los motivos en zig-zag sucesivos deben considerarse asimismo como alusivos al agua: aquí se trataría de una reunión de símbolos referidos por igual al rayo, al agua de quebradas y ríos y tal vez al mismo tiempo a bandadas de aves. Como se verá oportunamente, en la conjunción del símbolo del dios del agua con el de la Pachamama hay casos en los que se llega a insinuar la figura de un ave vista de perfil (Kauffmann Doig, 1999, p. 41).

Pero para mostrarse benevolente el dios del agua no solo exigía la presencia y devoción en torno a una frondosa parafernalia de reverencias y ayunos y otros rituales. También demandaba ofrendas que en tiempo de crisis agudas eran redobladas y que incluían también sacrificios humanos. Lo demuestra, por ejemplo, la carnicería graficada en Sechín (Kauffmann Doig, 1979) expuesta sobre la superficie plana de monolitos que enchapan las paredes de este monumento (fig. 15). En el Incario el sacrificio de personas recibía el nombre de *capacocha*, institución que ha sido estudiada detenidamente por Carlos Aranibar (1961) a través de las crónicas de los siglos XVI y XVII. Las cabezas humanas cercenadas son elocuentes ejemplos de lo dicho acerca de los sacrificios humanos. Ejemplos iconográficos las muestran ensartadas en una especie de collar que rodea el cuello del dios del agua; en otras ocasiones son sostenidas por este ente mágico-religioso en sus dos manos, o en una mientras



Figura 15. Sacrificio ritual que tenía lugar cuando los azotes climáticos se ensañaban y hacían asomar hambrunas mortales. El victimado ha sido seccionado a la altura de las caderas, quedando visibles sus vísceras. Al lado el retrato de un personaje ricamente ataviado, probablemente el encargado de cumplir con el mandato sangriento destinado a complacer al dios del agua (grabaciones en piedra, Sechín).

que la otra coge el hacha que sirvió para el acto de la decapitación (figs. 12 y 16). Varios ejemplos de *capacochas*, especialmente de adolescentes de sexo femenino, han sido hallados en las cumbres nevadas y hasta donde eran conducidas en romería. Permanecían momificadas, por lo general se les asociaba a amuletos en forma de pequeñas figuras humanas, igualmente «abrigadas». Estos hallazgos han sido realizados por la arqueología de alta montaña en Argentina y Chile. En el Perú es famoso el caso del descubrimiento de la *capacocha* conocida como la «Dama de Ampato», también llamada «Juanita», utilizando este nombre en forma lúdica atendiendo a que su descubridor, el famoso explorador de las cumbres andinas se llama *Johan* Reinhard (1992). En la palabra *capacocha* convergen al parecer dos vocablos: *capac* (¿superior o supremo?) y *cocha* (recipiente mayor de agua (laguna o el mar)). Esta institución era practicada para prever que no sobrevinieran calamidades atmosféricas y para prevenir que estas fueran superadas. De lo expuesto se desprende que los sacrificios son tributados para ablandar la voluntad de la divinidad,

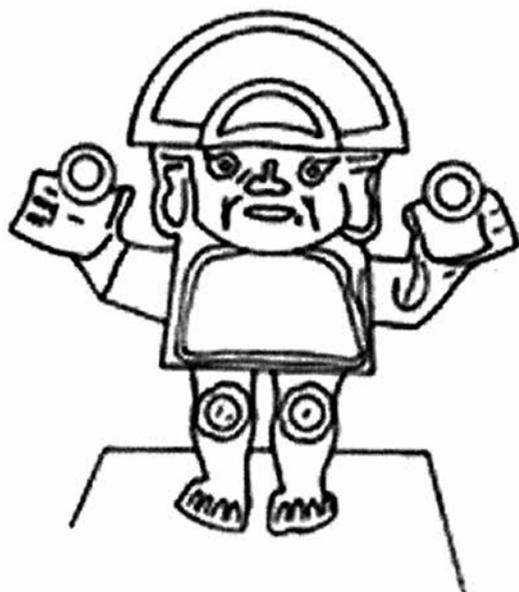


Figura 16. Cerámica escultórica chimú que presenta al dios del agua en su versión de *Aipapaec*, con símbolos circulares que aluden al agua en su forma de gotas. Luce además lagrimones, que se confunden con pliegues faciales (Kauffmann Doig, 2002b, p. 259, fig. 239).

con lo que se descubre también los móviles más íntimos que subyacen detrás de todas las religiones (Kauffmann Doig, 1979; 2001d; 2002a, v.5).

En el contexto de todos los sacrificios humanos, agreguemos que hasta pasada la primera mitad del siglo XX subsistían todavía ocasionalmente y guardadas con sigilo, prácticas como estas en ciertos parajes andinos. Lo confirma el sonado caso del sacrificio de un niño en un caserío ubicado cerca al lago Titicaca en los años sesenta, que comentamos en alguna oportunidad criticando que fuera tenido por los jueces encargados de la investigación como un caso de asesinato. La causa fue una prolongada sequía que azotó la región, para lo que los comuneros recordaron que en el pasado prácticas como la señalada podían ayudar a salir de la crisis y salvar así a la comunidad entera de perecer de hambre. El autor obtuvo también informes fehacientes (Tipe, 40 años, Ayacucho, 1970), acerca de un *pago* a la Pachamama en el que fue sacrificada una persona. El individuo escogido por la comunidad para el efecto era un *upa* o enajenado mental. Luego de festejarsele y habersele hecho beber chicha en abundancia, terminó por ser arrojado a una fosa excavada previamente y en la que el demente fue sepultado aún con vida en medio de una algazara ritual.

También la figura del *pishtaco* sobrevive aisladamente. Se trata de un personaje que «pishta», o sea que descuartiza utilizando para ello un cuchillo. Su objetivo es extraer la grasa a alguna persona que transita por un desolado paraje durante la noche. Su misión es clara: no es un asesino sino, de acuerdo a los relatos recogidos entre los años 1950 y 1970, se trata de un agente enviado por el gobierno para el efecto de reunir grasa humana, que en el pasado, de acuerdo a lo que sabemos, daba

vigor a la divinidad y aún hoy es empleada para untar los objetos de la parafernalia. Varias versiones de este mito, recogidas por el autor especialmente en Áncash, refieren que la grasa humana resulta ser imprescindible para untar maquinarias muy sofisticadas que de otra manera no pueden ser echadas a andar. En 1976, encontrándose el autor en el aeropuerto del Cusco y conversando con un grupo de jóvenes, estos le aseguraban que los aviones no podrían jamás despegar de no haber sido el combustible mezclado con la grasa humana obtenida por pishtacos. Sobre el tema se ha ocupado la peruanista Lieselotte Engl, en Múnich, en base a decenas de encuestas que fue grato al autor proporcionarle, y que obtuvo en 1970 de sus estudiantes universitarios de por entonces, en su mayoría inmigrantes de origen cordillerano.

Entre otras prácticas pluviomágicas que todavía se realizan al presente, anotemos la que consiste en acarrear pequeñas cantidades de agua del mar y para lo cual los cordilleranos realizan largas caminatas rituales. Una de estas refiere lo siguiente: «contaba mi viejo (padre) que en el cerro existen entre los peñascos unos pocitos de agua. Cuando azotan sequías, personas se descuelgan con sogas hasta alcanzarlos y para llenar botellas con esa agua que es del cerro (apu). Así la transportaban a lo alto del cerro y entonces esa agüita vaporiza y comienza a llover. A esa agüita se le llama aqno» (Informante: Amador Morán, 54 años. Febrero de 1997. Natural del anexo de San Miguel de Ayamarca, distrito de Ocoyo, provincia de Huaytará). Otro informe sobre el particular, relatado por lugareños de Huaytará, señala que, por igual en tiempos de sequía, un grupo de pobladores de una comunidad dada se dirige hasta las orillas del mar para llenar ritualmente algunas botellas con agua, las mismas que son conducidas de vuelta a la sierra y ubicadas en lugares situados a gran altura, el dominio de los *apus*. La misma tradición subsiste en Áncash (Inf. Aurelio Solís/ Chiquián, 1985), en el sentido de que para conjurar sequías se trasladaban personas, a manera de procesión, hasta alcanzar las orillas del mar «para recoger agua que luego conducían de regreso en una bandeja de plata...» (Kauffmann Doig, 1986, p. 42).

La creencia entre los antiguos peruanos de que la energía que sustentaba al dios del agua se hallaba en la grasa (*huira*), la sustenta también al ser percibida, sublimada, en la espuma que se forma en las orillas del mar y las lagunas (Kauffmann Doig, 2001d; 2002^a v. 5, pp. 2003). Todavía en la actualidad los objetos de la parafernalia son untados con una capa de grasa animal, de llama o en su defecto de ovino. De acuerdo a nuestros informantes de parajes situados en torno a Sicuani, este ritual es efectuado con la finalidad de que a la vista aflore la sensación de que presenten el aspecto de estar permanentemente humedecidos; este procedimiento mágico debe considerarse como una forma pluviomágica más, destinada —como las otras ya mencionadas— a que no faltase el líquido vivificante para que las plantas comestibles y los pastos no dejaran de germinar. Con el mismo propósito

se procede a dejar caer pequeñas porciones de grasa de llama al suelo, el «cuerpo» mismo de la Pachamama (Kauffmann Doig, 2001d).

El dios del agua debió ser imaginado como si se tratara de un ser humano, aunque de condición sobrenatural. De otra manera no se le hubieran atribuido las mismas necesidades y apetencias de un ser viviente. Es por lo mismo que debió ser alimentado. El comestible de su preferencia (*iranta*) era el *mullo*; esto es el bivalvo marino *Spondylus* que para el efecto era, con frecuencia, ofrecido triturado. En los rituales dirigidos a implorar a los *apus* en los que es materializado el dios del agua, practicados todavía en parajes apartados de los centros urbanos, se ofrecen «despachos». En este ritual se ofrecen paquetes envueltos en papel cometa de color que contienen por lo general golosinas, cigarrillos y coca. Estos paquetes son quemados luego de realizados los diversos actos rituales que rodean a lo que se conoce como «mesa» (¿misa?) para que de este modo lleguen a la divinidad; en el masticado de la coca el intermediario, un *pako* o *altomisayoc*, anuncia si estas dádivas son o no aceptadas con agrado por la divinidad. Sobre el ritual del despacho, el prelado Luis Dalle (1983, pp. 29-47) ofrece copiosa información de primera mano. Los «despachos» son por igual también ofrecidos a la diosa tierra o Pachamama. Todos cumplen, hasta el presente, un rol mágico-religioso preponderante; igualmente las ofrendas de fetos de llama, así como la grasa de este animal o *llamahuirra*. No faltan las dádivas consistentes en botellitas con «trago». En términos generales, ofrendas como estas forman parte, incluyendo aquí el «despacho», de lo que en términos genéricos se califica de *pago* o *pagapu*; tratándose específicamente del pago a la Pachamama, a esta acción ritual se le califica como *llam'uña* (Condesuyos, Arequipa); el pago que se tributa a los *apus* es por su parte calificado de *alcanzo*. Por lo menos en la región de Condesuyos se hace esta diferencia. En el área el autor condujo exploraciones en cámaras subterráneas en las que se guardaban placas de cerámica con graficaciones policromadas y concluye que se trata de representaciones alusivas a los fenómenos atmosféricos que debieron conformar una especie de mensajes al apu de imploración por lluvias (Kauffmann Doig, 1992).

A los *apus* se les sigue implorando hasta el día de hoy, por lo general utilizando para el efecto de un *altomisayoc*. Estas imploraciones también son ejecutadas para solicitar buena ventura personal, o rogar por el restablecimiento de alguna dolencia. Igualmente que se les *tinka* para adivinar, por ejemplo donde se encuentra el ganado perdido o robado, así como también para evitar contratiempos en los viajes durante las largas caminatas por las punas. En estos trajines sigue practicándose, adicionalmente, la tradición de la *togana* o sea el escupir la bola de coca al haber vencido una larga cuesta y alcanzado finalmente un abra. De este modo se rinde homenaje y agradecimiento tanto al apu como a la Pachamama. El ritual de la *togana* suele incluir, también, el agregar una piedra a una ruma de estas que fue formándose con el tiempo y la que recibe el nombre de *apacheta*.

A los *apus* o materializaciones del dios del agua se les asignaba y todavía hoy se les asigna una o varias mujeres, representadas por montañas vecinas. Así por ejemplo, la montaña de Solimana viene siendo considerada la esposa del apu Coropuna (Condesuyos, Arequipa). El informante Jonhy Campoverde (Vischongo, Ayacucho 1997), comentó al autor acerca de la presencia de muchas mujeres (personas), pertenecientes a un apu en particular. Relata que estas moran agrupadas en un caserío alejado. Otros mitos vigentes aluden a la existencia, en «propiedad» de los *apus*, de rebaños de animales domésticos tanto como silvestres. Uno de nuestros informantes, del entorno de Puquio, manifiesta que hay *apus* que son ricos y otros que son pobres. Abundaba al respecto señalando que «los primeros poseen gran cantidad de ganado silvestre, tal como por ejemplo toros salvajes» (Amador Morán, 54 años, 1997. San Miguel de Ayamara, distrito Ucopyo Huaytcora). Adicionalmente (Inf. Luis Llerena/Condesuyos, 1986) comunica que se dan jerarquías entre grupos de *apus* «al modo como en los cabildos donde hay un alcalde y regidores que lo obedecen y hacen cumplir los reglamentos...». Igualmente menciona la existencia de «cachacos» al servicio del apu mayor.

Esculturas de alabastro en miniatura que representan a un grupo de *apus* son utilizados al presente en caseríos de Sicuani, como objetos rituales propiciatorios de la fecundidad de los campos y del ganado (fig. 17). Sus puntas, que representan cerros, en ocasiones toman la forma de falos. Aquello resulta obvio si se tiene en cuenta que



Figura 17. Objeto utilizado en la pluviomagia todavía en uso. Representa a dos altas cimas montañosas, o *apus* en los que es personificado el dios del agua. Por la condición masculina del dios del agua, los cerros son representados cual si se tratara de dos falos. El glante de estos reproduce las estrías del strombus, caracola que era uno de los símbolos del agua (Parafernalia de alabastro. Procede de un paraje próximo a Sicuani).

a los cerros o *apus* se les tenía como seres de género masculino y materializaciones del dios del agua, asignándoseles el papel de entes fecundantes. Algunas de estas esculturas faliformes ostentan el glande cubierto de anillos, que según consideramos aluden a las estrías que circundan las caracolas marinas del género *Strombus*; estos moluscos eran tenidos por «hijas» de la Mamacochoa o mar: «madre o principio de las aguas» según se desprende de inferencias etnohistóricas (fig. 18).

Los *apus*, personificaciones del dios del agua, según mitos vigentes ejercen su poder valiéndose de acólitos: los *Qhoa*, *Oscollo* o *Titi*. Se trata de gatos monteses tal como el *Oncifelis jacobita*. También el *Felis colocolo* que acusa manchas tigrescas amarillas y negras sobre pelaje de color blanco, que han llevado a confundirlo con tigres amazónicos; aunque ciertamente en lugares cordilleranos todavía hay tigrillos (*leopardus wiedii*). En estudios iniciales, el autor consideraba que los Qhoas eran representaciones del dios del agua. Pero indagaciones posteriores, basadas en nuevas versiones de este mito, le permitieron corregir esta conclusión. Los Qhoas son en verdad acólitos de los que se sirve el apu para hostigar a los campesinos con inclemencias climáticas. En los relatos míticos estos entes toman la apariencia de quiméricos «gatos» monteses, que los comarcanos juran haber visto elevarse partiendo de manantiales, para luego desplazarse por el firmamento en medio de la



Figura 18. Demostración a través de objetos de la parafernalia todavía en uso en los rituales practicados en la zona de Sicuani, de cómo los anillos que coronan los *apus* en forma de falos copian las estrías que tipifican a las caracolas del mar.

neblina (Kauffmann Doig, 1992, pp. 197-200). Consideramos que estos genios, de mitos aún vigentes, fueron graficados en la iconografía de la civilización andina de todos los tiempos y son reconocibles con elocuencia sobre todo en representaciones Tiahuanaco-Wari. Van representados en figuras que hemos dado en llamar *felinos voladores* (fig. 2). Al parecer fueron esculpidos también en la Portada del Sol de Tiahuanaco, hacia ambos costados de lo que debió ser la graficación de la modalidad Tiahuanaco del dios del agua.

Siendo una divinidad vinculada con propiedad al sustento, tal como quedó expuesto, el dios del agua andino o apu carecía de atribuciones en lo que respecta a premiar o a castigar por transgredir preceptos morales; es por lo mismo que tampoco prometía paraísos ni infiernos después de la muerte (Kauffmann Doig, 1998). Eso sí y como también vimos, se presumía que cuando no era reverenciado con la intensidad que demandaba, castigaba desatando severos azotes climáticos que incidían negativamente en la producción de los alimentos. Por esta y otras razones, el dios del agua no es equiparable al Hacedor bíblico, creador del universo. Refiriéndonos a Huiracocha, elevado por los misioneros al rango de dios creador, consideramos que este ser mágico-religioso no era otra cosa que una de las personificaciones del dios del agua andino envuelto en ropajes mítico-novelescos. Pierre Duviols (1977) y María Rostworowski (1983), aciertan cuando advierten que este numen no tenía condición de dios creador, si bien no llegaron a identificarlo con el dios del agua andino.

2. La diosa tierra

La diosa tierra o Pachamama no era concebida como el «mundo» en la acepción que se le da en el sentido occidental. Su acepción se limita a los suelos cultivables y a los campos en los que prosperan frutos comestibles y pastos que nutren al ganado. Pero la Pachamama era considerada como si fuera un ente viviente, de sexo femenino. Como hembra no tenía por sí sola capacidad de generar los alimentos, solo si contaba con la aportación de su contraparte masculina, el dios del agua. Es de esta manera que se estimaba que, juntos, conformaban una pareja divina de la que provenían los alimentos.

De no derramar el ente divino de sexo masculino, el dios del agua, su «consorte», el líquido vivificante a tiempo y en su justa medida, la diosa tierra simplemente no estaba en condiciones de hacer germinar los productos alimenticios y donarlos a los hombres. De esta manera queda claro que era un ente divino masculino quien decidía que se consumara o no el «connubio» con la diosa tierra. Existe un manojo importante de representaciones que retrata escenas de emparejamiento, al parecer sostenidas entre el dios del agua y la diosa tierra (Kauffmann Doig, 2001e; 2003). Rebeca Carrión (1955, 1959) reunió varios ejemplos de estos cuadros

de connubio, pero sin pronunciarse acerca de si aquellas escenas podrían corresponder a uniones del dios del agua y de la diosa tierra. Sin embargo intuyó acertadamente que «los dioses actúan en dos planos: en el celeste y en el terrestre» La pareja divina es figurada en estas recreaciones con anatomía humana y copulando cual si se tratara de humanos, tal como puede apreciarse en los ejemplos que se presentan en la figura 19.

Las *huancas* deben estar afiliadas a un tipo de alusión mágica de unión sexual y fecundidad. Se trata de piedras alargadas que aparecen clavadas en algún lugar de las sementeras. Consideramos que representan falos hundidos en las entrañas de la diosa tierra, desde luego con miras a propiciar la fertilidad de los campos. Bernabé Cobo (ca. 1653/1990-95) señala en su *Historia del Nuevo Mundo*, que cada «familia tenía en su chacra una piedra larga puesta de canto en el campo [...] llamábanla huanca, chichi o chacrayoc, esto es dueño del campo...». Por su parte el arzobispo Pedro Villagómez, en su *Carta Pastoral de Exhortaciones* (1649/1943 cap. LV), indica que los confesores cristianos debían preguntar «si han adorado o adoran las huacas que llaman huanca o chichu teniéndola en sus chacras, y ofreciéndoles sacrificios, u ofrendas de chicha, coca, sebo quemado, o otra cosa». La tradición de las *huancas* puede ser rastreada desde los albores de la civilización peruana ancestral y continuaba vigente en parajes apartados: desde 1960 esta vetusta tradición pudo ser constatada una y otra vez por el autor (Cordillera Negra/nacientes del río Casma). En el caso de las huancas de Chucuito (Puno),



Figura 19. Escenas que deben simbolizar al dios del agua y a la diosa Tierra son también concebidas tomando estos personajes de aspecto antropomorfo. Los vemos unidos en connubio, semejando una cópula practicada entre humanos. Pero de esta relación sexual solo se gesta la vida animal y vegetal, como sugieren detalles presentes en estas escenas, algo acorde con los dos dioses andinos de máxima jerarquía, que eran dioses del sustento y no propiamente creadores de la humanidad. Por lo menos no mediante el connubio de ambos, sino por obra de solo la diosa Tierra o Pachamama (Recipientes de cerámica, zona de Casma, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú).



Figura 20. Dibujo de una escultura que el autor considera es una *huanca* tallada en forma de un falo. Chucuito, Puno.

algunas de estas fueron talladas de hecho en forma de falos (fig. 20). En tiempos recientes las huancas de Chucuito fueron arrancadas de su ubicación original en los campos de cultivo, por arqueólogos, para mostrarlas juntas en un recinto pequeño, lo que termina por desorientar al visitante al darle la sensación de que está frente a un «jardín fálico».

Aparte de las escenas mencionadas, de posibles representaciones de connubio en la que se retrataría a la diosa tierra en forma humana, tal vez si las figuras femeninas que destacan en relieve en las paredes de algunos de los recintos de Pajatén deban corresponder a graficaciones antropomorfas de la diosa tierra (Kauffmann Doig, 1986, p. 84). Las mismas van sentadas, muestran el vientre abultado y tienen las piernas separadas como si se aprestaran a alumbrar (fig. 21). Algunas placas metálicas de la cultura Tolima, de Colombia, acusan características en algo similares (Kauffmann Doig, 1990, p. 209). La Pachamama tomando forma humana podría estar también representada en las culturas

Paracas y Nazca, en figuras plasmadas tanto en tejidos como en cerámica. En Nazca se trata de representaciones de seres femeninos, en los que la forma del recipiente esférico alude al cuerpo (fig. 22). Se las realza cual «matronas», atendiendo a su

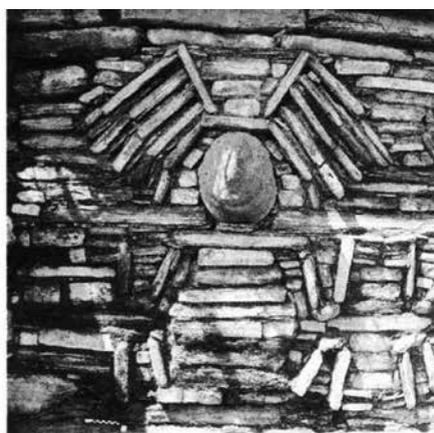
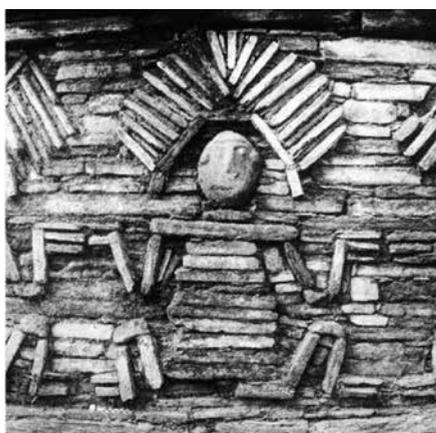


Figura 21. Acaso representaciones antropomorfas de la diosa Tierra o Pachamama, estas figuras presentes en Pajatén dan la sensación de aprestarse a alumbrar; obsérvese el vientre abultado, la desnudez y la posición sentada de las figuras. Van coronadas por dos tipos de tocado, en ambos casos de condición ornitomorfa: adorno plumario circular y alas.

Figura 22. «Matrona» Nazca, tal vez una representación antropomorfa de la diosa Tierra (Kauffmann Doig, 2001e, p. 108).



Figura 23. Representación Chancay coronada por un simbólico cuchillo-hacha, que por igual debió aludir a la luna, elemento que personificaba a la diosa Tierra o Pachamama (Kauffmann Doig, 2001e, p. 107).

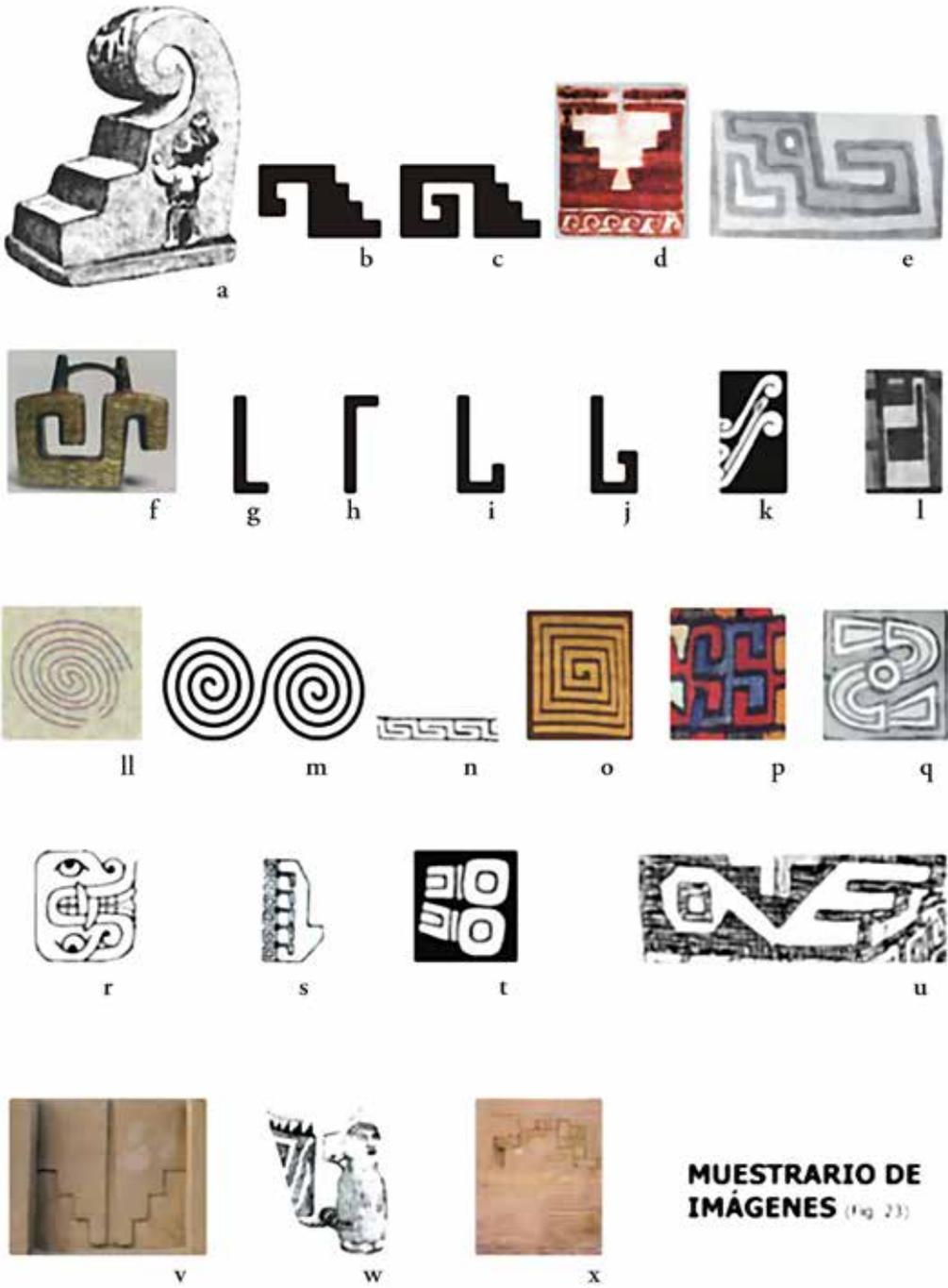
porte y al ostentoso ropaje. Igualmente podrían aludir a la Pachamama los «cuchimilcos» o estatuillas femeninas Chancay, de brazos que se tornan en alas y en las que la cabeza remata en forma de una medialuna, probablemente con tendencia a simbolizar al mismo tiempo la figura de un hacha (fig. 23). Nada más lógico que vincular aquel motivo en medialuna a figuras de sexo femenino, género al que como sabemos estaba asociada la Luna. Finalmente, la Pachamama humanizada podría estar también figurada en forma repetitiva cubriendo toda una tela de grandes dimensiones perteneciente a la cultura Chancay; la misma que fue publicada en una obra monumental sobre los tejidos peruanos por el distinguido peruano James W. Reid (2008, p. 184). El tema podría extenderse, pero lo dejaremos para un estudio posterior.

La diosa tierra era representada mayormente mediante un emblema conformado por lo general por tres escalones. Este gráfico es ciertamente universal por la simplicidad de sus trazos y composición. En el antiguo Perú debió, empero, dársele un significado específico al aludir este a la diosa tierra en la forma escalonada que acusan las terrazas de cultivo. No podría haberse escogido un signo más apropiado para evocar a la diosa tierra. Aunque ciertamente andenes o terrazas de cultivo conforman con propiedad un elemento cultural cordillerano, el símbolo escalonado para representar a la diosa tierra fue adoptado también por los pobladores costeros. En la construcción y el embellecimiento de los andenes se ponía especial esmero para halagar a la diosa tierra y mostrarse grato con ella. «Andenes rituales» que al mismo tiempo eran de uso práctico abundan particularmente en el área del Cusco: Ollantaytambo, Pisac, etcétera.

Es también de interés señalar cómo, al juntar los dos emblemas, el de la *cresta de ola* que alude al dios del agua y el motivo escalonado que evoca a la Pachamama o diosa tierra, el artista debió en algunos casos tratar de insinuar la presencia de una tercera figura, que sugiere ser la representación esquemática de un ave vista de perfil (fig. 24e). No es de llamar la atención que aluda a un ave, probablemente de rapiña, puesto que una de estas aparece como elemento subsidiario en las representaciones antropomorfas del dios del agua; tal vez por lo mismo que la lluvia se genera en los espacios celestiales propios de las aves.

Acerca del emblema conocido como *chacana*, el autor propuso en 2001 que era el producto de la yuxtaposición de cuatro signos escalonados simples, cada cual constituido por tres gradas que en su forma arquetípica son las que conforman el emblema que alude a la diosa tierra. Al ser unidos cuatro de estos componentes, la figura se transforma en un nuevo símbolo, cruciforme, que es el que propiamente define al de la *chacana*. Al símbolo *chacana*, por su aspecto estrellado, pudo haberse vinculado con un lucero en particular (Kauffmann Doig, 2001f).

Ampliando el tema abordado, es interesante observar cómo, colocando frente a frente dos de los emblemas simples alusivos a la Pachamama, aquello da lugar a una



MUESTRARIO DE IMÁGENES (Fig. 23)

Figura 24. Variantes del emblema agua que toma la figura «cresta de ola» y del motivo alusivo a la tierra retratada en forma de una geoescultura que evoca las terrazas de cultivo o andenes.

- (a) Recipiente Moche ya descrito (Kauffmann Doig 1990, v. 2, p. 209, fig. 4). Retrata en forma naturalista los emblemas *Cresta de ola* (Agua) y *el Motivo escalonado* (tierra cultivada en terrazas de cultivo o andenes); alusivos respectivamente al dios del Agua y a la diosa Tierra o Pachamama.
- (b) y (c) Variantes de los dos emblemas representados en la figura “a”; la figura “c” retrata un *Unco* decorado con plumas, que al parecer presenta dos andenes enfrentados; por lo oblicuo del dibujo en el sector inferior, este parece evocar la cola de un pájaro, y de este modo la figura central toda diseña un ave con las alas desplegadas (plumaje blanco), animal al que era asociada el agua. Nótese la hilera de crestas de ola en la parte de la cenefa del unco o camisón (Kauffmann Doig 2002a, v. 6, p. 881);
- (e) Los símbolos alusivos al dios del Agua y de la diosa Tierra pintados sobre una tela. El artista, al conjugar ambos motivos quiso representar al mismo tiempo un ave; su ojo evoca el agua en su forma de una *gota* (Kauffmann Doig 1999, p.41/fig. 11);
- (f) Recipiente Nazca que presenta el emblema del agua en forma de dos crestas de ola (Kauffmann Doig 2001b, p V);
- (g), (h), (i), (j), (k), (l) Variantes del emblema *cresta de ola* entresacados de diversas obras de FKD. El dibujo k en particular muestra crestas de ola que en el presente caso aluden al plumaje presente en la Estela Raimondi y en otras representaciones de estilo Chavín de Huántar (Kauffmann Doig 1993d, p. 58, fig. 31);
- (ll), (m), (n), (o), (p), (q) Diseños varios derivados de la *cresta de ola*. La fig. ll en especial, copia uno de los círculos concéntricos presentes en los geoglifos Nazca-Palpa. La fig. «o» es entresacada de una tela de la costa central, de propiedad particular, publicada por James W. Reid en una de las valiosas obras de este peruanista (Reid 2008, pp. XVII-XVIII);
- (q) Esta figura es una abstracción de dos crestas de ola que se tornan en un símbolo plumario y que parten de un punto central que representa el agua en su forma de una gota (Kauffmann Doig 1999, p. 41/ fig. 11);
- (r) Corresponde a un fragmento de figuras sucesivas presentes en el “Obelisco Tello” que retratan cabezas de felinos cuyos labios se tornan en volutas en forma de emblemas *cresta de ola*. *Lo mismo se percibe en cuanto* al nostril (Kauffmann Doig 1986, pp. 254-257; 2002a v. 1, p. 144 y v. 2, p. 192);
- (s) Ala que remata en plumas en las que va emplazado uno de los símbolos del agua en su forma de una gota (Kauffmann Doig 1986, p. 453);
- (t) Variante del emblema anterior, presente en el personaje representado en la Puerta del Sol de Tiahuanaco (Kauffmann Doig 2002a, v. 3, pp. 363-364);
- (u) Símbolos anteriores, que dan lugar a la figura de un ave retorcida por razones de ir expuesta en tejido (Kauffmann Doig 1999, p. 43/fig.14);
- (v) El emblema de la diosa Tierra en forma de dos andenes divididos por un canal de regadío, similar al hallado por Guiseppe Orefici en una pared de Cahuachi, Nazca (Kauffmann Doig, 2001c, p. IX);
- (w) Recipiente que presenta símbolos ya comentados (s, t), presentes sobre una especie de manto que porta el personaje; también es visible el motivo circular que evoca el agua, salpicado en torno al camisón que viste el personaje, y por igual el emblema escalonado que evoca a la diosa Tierra en forma de andenes (Kauffmann Doig 1986b, p. 453/fig.3);
- (x) Olas marinas simbolizadas mediante rayas horizontales paralelas, interrumpidas por el símbolo escalonado de la diosa Tierra que aprisiona a peces, en una escena estucada sobre una pared de Chanchán (Kauffmann Doig 2001c, p. X).

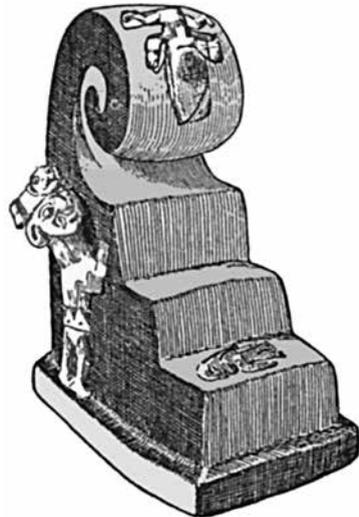
figura piramidal. Nada menos que a la que se le conoce como *Ushno*. Proponemos que el Ushno, usado en la práctica como una especie de podio escalonado o trono, no es otra cosa en el fondo que un símbolo más que representaba a la Pachamama; de modo más complejo y hasta cierto punto más realista, al tomar la forma de un promontorio trabajado mediante andenerías. Lo expuesto puede ser apreciado elocuentemente en la escena central de la Puerta del Sol de Tiahuanaco. En esta el dios del agua va presentado como dominando, parado sobre el *ushno* que simbolizaría a la diosa tierra o Pachamama (fig. 13). Advertimos que una composición en algo similar está presente en los *tumis* de metal Chimú; lo que puede comprobarse sobre todo en el majestuoso tumi de oro procedente de las huacas de Batán Grande en Illimo (Lambayeque). Como puede apreciarse, en este el dios del agua va parado sobre un hacha-cuchillo, que con propiedad conforma la hoja cortante en medialuna y que al tomar esta forma debió aludir a la Luna: el cuerpo celeste vinculado a la diosa tierra (fig. 25).

Existe infinidad de casos en los que el emblema de la Pachamama representado por el *signo escalonado* aparece amalgamado con el símbolo *cresta de ola* del dios del agua. Ejemplos de esta conjunción, plasmados en tejidos y en cerámica moche y nazca, demuestran a las claras que el *signo escalonado* es símbolo que alude a la



Figura 25. El dios del agua en su versión Chimú (dibujo de Martha de Kauffmann Doig). Va parado sobre una hoja que representa un cuchillo-hacha que, al mismo tiempo por su forma alude a la luna. La luna personificaba a la vez a la diosa Tierra o Pachamama (Kauffmann Doig, 1986a).

Figura 26. El dios del agua representado por un símbolo que toma la forma de una «cresta de ola». Esta desborda por encima de un signo escalonado que está claramente inspirado en la forma que adoptan las terrazas de cultivo, en las que se materializa la diosa Tierra. El dios del agua adoptando la forma de una persona con rostro de características felinas observa la escena y la inmolación de humanos sacrificados en su honor (dibujo de V. Steinen /G. Kutscher).



Pachamama. En efecto, en estos casos se constata con claridad meridiana cómo el emblema representado elocuentemente por la forma de un andén o terraza de cultivo es empapado por una cresta de ola (fig. 26).

La diosa tierra era representada también mediante pequeñas esculturas de alabastro, de base plana. Estos objetos registran en su entorno puntas que aluden a los cerros o *apus* que rodean a la Pachamama. Al presente estos objetos forman parte de la parafernalia tradicional, utilizada en los ritos que se celebran en algunos lugares apartados de la región del Cusco, cercanos a Sicuani. A estas esculturas, tenidas como representaciones de la Pachamama, se les suele utilizar con fines curativos, para lo cual son frotados sobre zonas de la dolencia.

Las llamadas *pacchas* debieron ser utilizadas en los rituales dirigidos a propiciar la fertilidad de la diosa tierra, especialmente con chicha (*aqqa*), que como se sabe es bebida elaborada con maíz fermentado. Rebeca Carrión (1955) publicó una monografía sobre las *pacchas*, ilustrándola con decenas de dibujos de estos instrumentos. En su mayoría son de cerámica con caño para hacer escurrir el líquido y derramarlo, o en otros casos para penetrarlos en la tierra. Estimó correctamente que se trataba de un utensilio empleado en el culto al agua, como ya había propuesto Joyce años atrás. Lamentablemente no llegó a ocuparse del porqué estos objetos debieron ser empleados en el pasado con tanta frecuencia, lo que se explica por la carencia de agua para regar la sementeras en tiempo de las recurrentes anomalías climáticas. En ciertos casos, especialmente en *pacchas* de piedra, el caño lo conforma un falo (Carrión, 1955). *Pacchas* fálicas pero de cerámica, debieron ser utilizadas para que mujeres bebieran de estas en ritos de fertilidad (Kauffmann Doig, 2001e, pp. 82, 101); acaso en representaciones de la diosa tierra a las que eran vinculadas. La sugerencia de que debió beberse de estos objetos se desprende por algunas muestras de cerámica de procedencia moche. También hay *pacchas* que no son para beber de ellas, por ejemplo la constituida por la gran roca de Qenco, sobre cuya superficie van talladas una infinidad de canaletas. Por estas se hacía escurrir los líquidos en ritos pluviomágicos. Consideramos que también debería tenersele como una *paccha* monumental al canal de Cumbemayo, en Cajamarca (Kauffmann Doig, 2001e, p. 100). También hay *pacchas* talladas en piedra que permiten ser transportadas, aunque con alguna dificultad por su excesivo peso (Kauffmann Doig, 2001e, p. 100, fig. 152).

La veneración a la diosa tierra o Pachamama pervive, con énfasis en diversos parajes alejados de los centros urbanos, especialmente de la sierra centro y sur del Perú y en sectores cordilleranos de Bolivia y aún de Argentina (Mariscotti de Görlitz, 1978). Todavía al presente la diosa tierra suele ser «alimentada», en un plano mágico, para demostrar los hombres su gratitud y vigorizarla al mismo tiempo. Para el efecto se le «paga», excavando pequeños agujeros en la tierra y se deposita en ellos *llamahuirra* (sebo de llama) o también maíz blanco, sustancias

que mediante esta práctica penetran en las entrañas mismas de la Pachamama (Kauffmann Doig, 1992). Paralelamente se practican otras tradiciones, tal como el derramar las mujeres chicha y una masa de maíz molido durante la siembra o mientras van arando. Sobre sacrificios humanos para alimentar a la Pachamama, arrojando a dementes a un hoyo cavado con antelación y todavía practicados hace unos sesenta años de acuerdo a nuestros informantes, más otras prácticas afines como la de inmolar niños al continuar sequías prolongadas, ya hemos dado noticia anteriormente.

II. A manera de resumen

Por todo lo expuesto se desprende que en el antiguo Perú no había un dios único, creador del universo y asexuado como el bíblico. En cambio el imaginario colectivo presumió la presencia de una pareja divina. Esta no tenía injerencia en los asuntos de la moral y su misión era velar por el sustento, aunque actuando con mezquindad y caprichosamente. Particularmente actuaba así el dios del agua, que castigaba con anomalías climáticas que inhabilitaban a su «consorte», la diosa tierra o Pachamama, para producir los alimentos requeridos. Por lo mismo era temido y homenajeado de continuo con rituales y ofrendas.

Siendo el dios del agua masculino, como se desprende tanto de las fuentes etnohistóricas como etnográficas, habría recaído en la diosa tierra la función de alumbrar a los primeros hombres, no simultáneamente sino de manera separada, en lugares cercanos a los diversos poblados. ¿Los habría expulsado de lagunas o de grutas (*machay*), vaginas simbólicas de la Pachamama? Esta presunción acerca de la creación de los humanos está presente también en la explicación de la génesis de la primera pareja de la dinastía de los soberanos incas, tal como se desprende de relatos míticos. Así, el primer inca Manco Cápac y su esposa Macma Ocllo habrían partido del lago Titicaca; el mito de los hermanos Ayar señala por su parte que estos salieron de las cuevas de Tampusoto. Cada comunidad rendía culto a su propia *pacarina*, o lugar de procedencia de sus «primeros padres». Todavía al presente algunas pacarinas reciben ofrendas, como lo pudimos constatar al explorar la gruta-santuario de Incapacarina (Cuzco) más otras del tipo en diversos lugares de la sierra centro-sur.

También hay relatos como el mito de Vichama (¿Itchma?), que aluden al origen de los hombres en un solo momento, al eclosionar tres huevos. Este relato revela haber sido concebido con evidentes propósitos propagandísticos y gestado por la élite gobernante, con el fin de que sus órdenes fueran acatadas sin miramientos (Kauffmann Doig, 1982). En efecto, del huevo de oro, uno de los tres míticos huevos, habrían brotado los nobles; del de plata las mujeres de la alta nobleza; y del de cobre el pueblo. Como se advierte claramente, este relato fue concebido

y propagado con el propósito de que quedara establecido que las clases sociales habrían sido fijadas desde el momento mismo de la aparición de la humanidad y no por el hombre sino por mano divina.

Mientras el dios del agua era vinculado al Sol, al oro y al sexo masculino, la diosa tierra era simbolizada por la Luna, la plata y por ende asociada con el género femenino. Remarcamos que este cuerpo celeste, la Luna, debió ser evocado en la hoja del Tumi de Lambayeque, así como en la cabeza en medialuna de las figuras antropomorfas femeninas de Chancay o Cuchimilcos. Por otro lado, recordemos que los prendedores metálicos que servían para sujetar las mujeres sus *llicllas* o mantas, llamados *tupos* o *tupus*, fueron y aún son hoy prendas estrictamente femeninas. Cada tupu, además del clavo para sujetar la manta, presenta en uno de sus extremos un elemento decorativo en forma de disco o de medialuna. Este símbolo identifica elocuentemente a la mujer con la Luna y de este modo también con la Pachamama o diosa tierra. La placa circular o en medialuna tiene un agujero que debió utilizarse en prácticas mágicas relacionadas; por ejemplo al desear concentrar en un punto determinado la luminosidad que despidió la Luna o simplemente para lograr enfocarla con un ojo (Kauffmann Doig, 1990, pp. 208-209). Se ha especulado que eran «teodolitos», lo que es un absurdo.

A falta de información, la discusión sobre la presencia o no del concepto alma (*camaquen*) en el pensamiento de los antiguos peruanos aún no ha quedado aclarada. De ninguna manera el soplo anímico podría corresponder al concepto de alma tomado en el sentido cristiano. Aquello es respaldado por lo imaginado acerca de la vida en ultratumba entre los antiguos peruanos, que planteaba que esta proseguía en la misma forma como la experimentada en este mundo, contraria por lo mismo a todas luces a la idea esgrimida en la Biblia. Por otra parte, sí existieron fuerzas malignas, las que en términos generales se asignan al *Supay* o demonio; aunque al abordar este tema es menester tomar en cuenta la temprana asimilación de conceptos cristianos. En efecto, *Supay* es el nombre genérico de diablo utilizado al presente entre los quechuahablantes, para denominar al demonio en la acepción bíblica. También se le conoce como *Shapi* (sierra de Junín), *Shapingo* (sectores de Cajamarca y de Amazonas cordilleranos) *maligno* y *tunshi* (San Martín y Ucayali); así como con el nombre de *sagras* (Paucartambo), aunque los *sagras* desempeñan un rol jocoso en las festividades.

Hay que dudar de la existencia de «confesores»; al parecer esta institución de «confesar pecados» fue una intromisión cristiana que se amalgamó con la adivinación presente en la religiosidad andina. Los maestros que tenían a su cargo el adivinar «los pecados» buscaban en realidad identificar las faltas cometidas por algún individuo en su comunidad para que se procediera a castigarlo, de inmediato y no en la vida imaginada en ultratumba, donde los antiguos peruanos no concebían expiación. Como quedó expuesto, de acuerdo a lo que sabemos

sobre las tradiciones en el Incario, las normas de comportamiento establecidas tanto como el velar por su cumplimiento y castigar a los transgresores eran asuntos que competían al Estado. Los castigos impartidos eran extremadamente severos, lo que está en relación con lo expuesto sobre una supuesta vida en ultratumba que no concebía ni cielo ni infierno sino una continuación de la vivida en este mundo.

Como quiera que entre los antiguos peruanos no había el concepto de infierno, sino como vimos la idea de que la vida continuaba en ultratumba en la forma experimentada en este mundo, y siendo el dios del agua conjuntamente con la diosa tierra las divinidades supremas relacionadas tan solo con el sustento, estos seres divinos solo aplicaban castigos en este mundo. El diablo de los antiguos peruanos debió por lo tanto ser imaginado como un ente malévolos cuyo accionar estaba limitado tan solo a este mundo. Es por lo mismo que debemos asumir que Supay, en el sentido de demonio que incita al pecado y condena al individuo conduciéndolo al infierno después de muerto, es un concepto totalmente ajeno a la religión de los peruanos ancestrales. Lo expuesto no significa, reiteramos, que se careciera de la idea acerca de la existencia de fuerzas del mal. Estas las encarnaban objetos naturales (piedras, peñas, lagunas), así como también una especie de duendes como el *chullachaqui* (de un pie torcido), que desvía de su camino a los que transitan por la selva para que se pierdan en las espesuras de la selva y perezcan. Su nombre proviene del quechua o *runasimi*, lo que sugiere que se trata de una creación importada por los inmigrantes cordilleranos a regiones Amazónicas, o acaso de una creación lugareña. La concepción de las fuerzas del mal del peruano autóctono se centra también en otros duendes, como el *ichicoqullo* (Ancash), si bien solo presto a embarazar a doncellas que se dirigen a su puquial para recoger agua. Estos embarazos también suelen ser achacados a acciones del arco iris y en el pasado remoto también a ser tocadas por el rayo. El *pishtaco* de los mitos, por su parte, cuya misión es matar a personas para cumplir con acarrear grasa humana, tenida como una sustancia mágica de especial valor, se aleja del concepto de demonio. Tanto en el pasado como actualmente se consideraba que los restos del difunto encerraban también fuerzas malignas con las que el finado podía castigar a los que tocaban sus huesos o sus pertenencias. Según se supone en la actualidad estas «agarran» a la persona dejándola tullida de un brazo por ejemplo y hasta pueden acarrearle la muerte. Consideramos que esta creencia, conocida también como la del «antimonio», y cuyas «emanaciones» se introducen en el cuerpo con la respiración y causan enfermedades, tullendo a la persona y hasta pudiendo producirle la muerte. Tradiciones como la comentada debieron ser inventadas por mentes iluminadas, a fin de que se respetaran los huesos y pertenencias de los antepasados. Esta conseja lamentablemente va perdiéndose al ritmo del impulso comercial, de apoderarse de los «tesoros» con los que eran acompañados los difuntos de vetustos tiempos. En resumen, en el antiguo Perú no hubo el concepto de demonio, tal como lo

describe la Biblia; en cambio sí fuerzas del mal encarnadas en seres vivientes y en expresiones materiales, que todavía hoy se supone pueden ocasionar dolencias físicas como también psíquicas y hasta la muerte.

Existía la idea de una vida en el más allá, en el *upa-marca* que se traduce por tierra del silencio; o en el *samay-huasi* que menciona Pablo Joseph de Arriaga en su obra de 1621 (Kauffmann Doig, 1998, p. 220). Como quiera que la vida en ultratumba era imaginada como la de este mundo, los difuntos proseguían ejerciendo las mismas actividades que habían desempeñado en la tierra y por lo mismo, en ultratumba continuaban las jerarquías sociales. El ya citado Arriaga informa que imperaba la creencia de que los difuntos se regocijaban en el más allá, al seguir cultivando y poder así alimentarse: «hacer chacaras y sementeras...». Cuando moría una persona de importancia las mujeres principales de este se inmolaban, para proseguir «sirviéndolo». A esta institución Carlos Aranibar (1970) denomina *necropompa*. Al finado ilustre acompañaban gente de servicio y hasta animales domésticos, como perros, que para el efecto eran sacrificados. También el difunto recibía en su tumba viandas y bebidas (chicha), por lo mismo que seguía «vivo» en las moradas de ultratumba. El difunto disfrutaba en el más allá también de otros de los beneficios de que había gozado en vida. Tenía por ejemplo la posibilidad de realizar actos eróticos, de masturbación; en la mayoría de los casos aquello tenía lugar entre finados heterosexuales y excepcionalmente en forma solitaria, tal como lo demuestra la iconografía moche. Sin embargo son desconocidas escenas que muestran actos de cópula entre ambos sexos en las que intervengan cadáveres animados o *carcanchas*.

Para sobrevivir en el mundo de los muertos el cuerpo del difunto no debía corromperse por putrefacción u otros agentes, lo que revela la importancia que se daba a la momificación del cadáver. Se estimaba que si esto sucedía sobrevendría la muerte definitiva (Kauffmann Doig, 1998, pp. 224-225).

En uno de sus dibujos Guamán Poma (*ca.*1600) presenta la «ciudad del cielo», que como buen cristiano subraya era residencia de Dios Padre, de Jesucristo, de la Virgen María y del Espíritu Santo. Pero en esta estampa se descubre al mismo tiempo que el dibujante portaba bagaje cultural andino, al apuntar por debajo del firmamento cargado de nubes la anotación «agua de vida» (Kauffmann Doig, 1993a).

Con el proceso de evangelización, el dios del agua debió ser identificado con el apóstol Santiago, tal vez porque al igual que a los Qhoas o «felinos voladores» se le concebía desplazándose por entre las nubes, aunque el Santo Patrón lo hacía blandiendo su sable mientras va galopando (fig. 27).



Figura 27. El dios del agua fue reemplazado durante el proceso de evangelización por el apóstol Santiago. Los mitos españoles lo concebían montado sobre su caballo y desplazándose por entre las nubes; esto es, al igual que los emisarios del dios del agua conocidos con el nombre de *qhoas*, *oscollos*, etcétera, que todavía son recordados en mitos vigentes.

Bibliografía

- Araníbar, Carlos (1961). «Los sacrificios humanos entre los incas, a través de las crónicas de los siglos XI y XVII». Tesis para optar el grado de doctor en Letras, especialidad Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Araníbar, Carlos (1969-1970). Notas sobre la necropompa entre los incas. *Revista del Museo Nacional* 36, pp. 108-142. Lima.
- Banco Central de Reserva del Perú (2002). *Oro del Antiguo Perú*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- Banco de Crédito del Perú (1993). *Las plumas del sol y los ángeles de la conquista*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Bonavia Berber, Duccio (1982). *Los gavilanes. Mar, desierto y oasis en la historia del hombre*. Lima: COFIDE.
- Carrión Cachot, Rebeca (1955). El culto al agua en el antiguo Perú. *Revista del Museo Nacional* 2 (2), pp. 50-140. Lima.
- Carrión Cachot, Rebeca (1959). *La religión en el antiguo Perú: norte y centro de la costa. Periodo post-clásico*. Lima: Tipografía Peruana.

- Cobo, Bernabé (1890[ca. 1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. 4 volúmenes. Sevilla: Imp. de E. Rasco.
- Dalle, Luis (1983). *Antropología y evangelización desde el runa*. Lima: CEP.
- Duviols, Pierre (1977). Los nombres quechua de Viracocha, supuesto «dios creador» de los evangelizadores. *Allpanchis Phuturinqa*, 10, pp. 65-92, Cusco.
- Eliade, Mircea (ed.) (1978). *Encyclopedia of Religion*. Nueva York: Macmillan.
- Estete, Miguel (1533). *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mando del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Cajamarca a Pachacama y de allí a Jauja*. En Francisco de Jerez (1534), pp. 77-102. MS.
- Fung Pineda, Rosa (1972). El temprano surgimiento en el Perú de los sistemas sociopolíticos complejos: planteamiento de una hipótesis de desarrollo original. *Apuntes Arqueológicos* 2, pp. 10-32. Lima.
- Garcilaso de La Vega, Inca (1943 [1609]). *Primera parte de los comentarios reales, que tratan del origen de los yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatría, leyes, y gouierño en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel imperio y su república, antes que los españoles passaran a el. Escritos por el ynca Garcilasso de la Vega, natural del Cozco, y capitan de su majestad. Dirigidos a la serenísima princesa doña Catalina de Portugal, duqueza de Bargaça, etc..* Buenos Aires: Emecé.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1936[1585]). *El primer Nueva Corónica y buen gobierno*. Edición facsímil a cargo de Richard Pietschmann. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Jerez, Francisco de (1917[1534]). *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cusco llamada la Nueva Castilla, conquistada por el magnífico y esforzado caballero Francisco Pizarro hijo del capitán Gonzalo Pizarro caballero de la ciudad de Trujillo; como capitán general de la cesárea y católica majestad del emperador y rey nuestro señor; enviada a su majestad por Francisco de Xerez natural de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla secretario del sobredicho seños en todas las provincias y conquista de la Nueva Castilla y uno de los primeros conquistadores de ella / Fue vista y examinada esta obra por mandado de los señores inquisidores del arzobispado de Sevilla e impresa en casa de Bartolomé Pérez en el mes de julio/año del parto virginal mil quinientos treinta y cuatro*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú 5, pp. 1-121. Lima: Sanmarti.
- Kauffmann Doig, Federico (1979). Sechín: ensayo de arqueología iconográfica. *Arqueológicas* 18, pp. 101-142. Lima.

- Kauffmann Doig, Federico (1982). Los mitos históricos propagandísticos en el Incario y hoy, y sus repercusiones en el historiar. *Cuadernos del Taller de Folklore* 16, pp. 9-13. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1986a). Los dioses andinos: hacia una caracterización de la religiosidad fundamentada en testimonios arqueológicos y en mitos. *Vida y Espiritualidad* 3, pp. 116. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1986b). *Manual de Arqueología Peruana*. En Kauffman, Porras & Valcárcel, vol. 1.
- Kauffmann Doig, Federico (1987). *Indians of the Andes*. En Mircea Eliade (1987), pp. 465-472.
- Kauffmann Doig, Federico (1989). El mito de qoa y la divinidad universal andina. En Sociedad Peruana de Psicoanálisis, pp. 248-283.
- Kauffmann Doig, Federico (1990). *Perú antiguo. Una nueva perspectiva*. 2 vols. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1991). Sobreplación en los Andes. Una explicación del origen y proceso de la cultura andina. *L'imaginaire* 3, pp. 45-48. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1992). Pinturas mágicas sobre placas de cerámica. Chucu, Condesuyos, Arequipa. *Arqueológicas* 21, pp. 9-40. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1993a). Examen hermenéutico de los dibujos de Guaman Poma relativos al Perú ancestral. *Historia y Cultura* 22, pp. 245-256. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1993b). La pluma en el antiguo Perú. En Banco de Crédito del Perú, pp. 11-37.
- Kauffmann Doig, Federico (1993c). Pinturas mágicas sobre placas de cerámica. Chucu, Condesuyos, Arequipa. *Arqueológicas* 21. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1993d). 24 planos de Chavín de Huántar. *Arqueológicas* 22. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1996). Gestación y rostro de la civilización andina. *Lienzo*, Revista de la Universidad de Lima 17, pp. 9-55. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (1998a). *Ultratumba entre los antiguos peruanos. Homenaje al Dr. Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, pp. 215-232.
- Kauffmann Doig, Federico (1998b). Sexo y magia sexual en el antiguo Perú. En *Gran Enciclopedia del Perú*. Barcelona: Lexus.
- Kauffmann Doig, Federico (1999). Tiwanaku-Wari: una mística para superar el flagelo del hambre. *Precolombart* 2, pp. 31-46. Barcelona.

- Kauffmann Doig, Federico (2001a). Divinidades del antiguo Perú en escenas de connubio. *Revista del Museo Nacional* 49, pp. 89-122. Lima.
- Kauffmann Doig, Federico (2001b). La cerámica en el antiguo Perú. En Tauro, vol. 9, pp. I-XVI.
- Kauffmann Doig, Federico (2001c). El arte mural y el arte lítico en el antiguo Perú. En Tauro vol. 8, pp. I-XVIII.
- Kauffmann Doig, Federico (2001d). Religión andina. En Tauro, vol. 14, pp. 2231-2232.
- Kauffmann Doig, Federico (2001e). Símbolos ancestrales. Chakana. *El Comercio* [Lima], 23 de febrero.
- Kauffmann Doig, Federico (2002a). *Historia y arte en el Perú antiguo*. 6 vols. Lima: Peisa/ La República.
- Kauffmann Doig, Federico (2002b). Mensaje iconográfico de la orfebrería lambayecana. En BCRP, pp. 237-262.
- Kauffmann Doig, Federico (2003). Los dioses andinos: dioses del sustento/Andean Gods: Gods of sustenance. *Precolombart* 4/5, pp. 55-69. Barcelona.
- Kauffmann Doig, Federico, Porras Barrenechea, Raúl & Valcárcel, Carlos Daniel (1986). *Historia general de los peruanos*. 10ª edición. 3 vols. Lima: Peisa.
- León Canales, Elmo (2007). *Orígenes humanos en los Andes del Perú*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Mariscotti de Görlitz, Ana María (1977). Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro meridionales. *Indiana* 8. Berlin.
- Reid, James W. (2008). *Textiles peruanos precolombinos. Primer arte moderno*. Piura: Textil Piura.
- Reinhard, Johan (1972). Comunicación personal. Cusco.
- Reinhard, Johan (1992). Sacred peaks of the Andes. *National Geographic* 181(31), pp. 84-111.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1983). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Shady Solis, Ruth (1991). *La ciudad sagrada de Caral. Supe y los orígenes de la civilización andina*. Lima: UNMSM.
- Sociedad Peruana de Psicoanálisis (1989). *Mitos universales, americanos y contemporáneos*. 3 vols. Lima: SPP.
- Tauro del Pino, Alberto (2001). *Enciclopedia Ilustrada del Perú. Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde los orígenes hasta la actualidad*. 17 tomos. Lima: Peisa.

- Urbano, Henrique (1981). *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Biblioteca de la Tradición Oral Andina 3. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Villagómez, Pedro (1919[1649]). *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Edición de Horacio H. Urteaga y Carlos Romero. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú 12. Lima: Sanmarti.

PODER REAL, INCA Y ESTADO

Shigeyuki Kumai

1. Introducción

A finales del siglo XV e inicios del siglo XVI se formó un vasto estado llamado Tahuantinsuyo, ubicado principalmente en los Andes centrales, región que actualmente abarca Perú y Bolivia. El Tahuantinsuyo puso bajo su dominio el área comprendida desde la frontera Ecuador-Colombia por el norte, hasta la parte central de Chile y el noroeste de Argentina por el sur. Su capital fue el Cusco, situado en la sierra sur del Perú.

Se considera auténtica la existencia del noveno rey Pachacútec Inca Yupanqui, del décimo Túpac Inca Yupanqui y la del undécimo Huayna Cápac. Pachacútec transformó a los incas, un grupo étnico que predominaba en la cuenca del Cusco, en los gobernantes de un poderoso Estado. Bajo el reinado de Túpac Yupanqui, el territorio del Tahuantinsuyo alcanzó su más alta extensión. Huayna Cápac, a su vez, se concentró en la dominación del norte del Tahuantinsuyo, colocando su base en Quito.

La muerte de Huayna Cápac, asumida el año de 1527, causó desconcierto en el Tahuantinsuyo. Huáscar y Atahualpa, hijos de Huayna Cápac, iniciaron una guerra de sucesión por el trono que dividió al estado en dos. En el año 1532, un grupo español conformado por menos de 200 personas y dirigido por Francisco Pizarro invadió el territorio de los incas y capturó a Atahualpa en la ciudad de Cajamarca, en el preciso instante en el que Atahualpa se dirigía al Cusco con la finalidad de ocupar el trono, luego de haber vencido a su hermano Huáscar.

Este artículo tiene por objetivo examinar el Estado inca y su poder real, teniendo como clave las ceremonias concernientes al rey Inca en el Tahuantinsuyo. Hasta el momento, sobre la base de los documentos históricos existentes, no se puede decir que se ha discutido lo suficiente este asunto. En este artículo discutiremos sobre dicho tema, utilizando en la medida de lo posible dichos documentos.

Los documentos históricos para analizar el Estado y poder real del Tahuantinsuyo tienen, sin embargo, una serie de limitaciones. Los incas no poseían un sistema de escritura, y por tanto la mayoría de los datos disponibles provienen de crónicas

escritas por los españoles, quienes tuvieron a los incas como fuente principal de información. Por esta razón, los documentos históricos han de utilizarse atravesando dos o tres filtros de distintas culturas como la de los incas, los españoles del siglo XVI y XVII, y la nuestra.

Los documentos históricos disponibles sobre las ceremonias del poder real en el Tahuantinsuyo también muestran limitaciones. Estos documentos no abarcan necesariamente todas las ceremonias de dicho poder real. La descripción de cada ceremonia es fragmentada y el interés de los cronistas españoles tiende a inclinarse hacia el tema de los sacrificios en la ceremonia. Así, también las descripciones acerca de cada ceremonia o de la ceremonia en general del poder real suelen diferir y contradecirse dependiendo del cronista.

Por este motivo, las ceremonias del poder real en el Tahuantinsuyo son difíciles de describir y analizar de manera exhaustiva. Lo factible sería comprender las ceremonias estatales y del poder real en un sentido general y analizar los documentos históricos íntegramente enfocándose en específicas descripciones relacionadas con el tema. En este artículo se prestará atención al término «parcialidad» presente en las crónicas y, a través de su análisis exhaustivo, se aclarará un aspecto del tema que concierne al Estado y poder real del Tahuantinsuyo.

Generalmente, se conoce al Tahuantinsuyo como «imperio inca»¹. Para los incas, era así como se llamaba su Estado y el término correspondiente al rey del Tahuantinsuyo habría sido «cápac». «Inca» era el nombre del grupo étnico encabezado por dicho cápac. Provisionalmente, en este artículo se hará uso de la expresión «rey inca» en lugar de «cápac», y «los incas» para referirse al grupo étnico.

II. Los suyus y diversas parcialidades delimitadas por los mojones

*1. El territorio demarcado por los mojones y el suyu correspondiente a los pobladores de dicho territorio*²

En los registros sobre las fronteras del Tahuantinsuyo suele presentarse la palabra castellana mojón. El mojón equivaldría al término *sayhua* en el quechua de aquel entonces. El mojón era una piedra o una pila de piedras utilizadas como señal para la delimitación, sobre todo para marcar los límites del terreno.

Los mojones fueron colocados en diversas fronteras y límites. Los reyes incas, al tener bajo su dominio nuevos grupos étnicos, delimitaban con los mojones la nueva frontera. Estos no solo fueron utilizados para la delimitación de las fronteras del Tahuantinsuyo, sino también para marcar los límites de los diversos grupos y territorios que lo constituían. De este modo, fueron colocados tanto en los límites de los grupos

¹ Acerca de la denominación «imperio inca», véase Kumai (1996).

² En cuanto a las fronteras y los límites del Tahuantinsuyo, incluyendo los documentos de referencia, véase Kumai (2002).

étnicos dominados como en los de cada subgrupo. De igual manera, servían para marcar los linderos de la tierra cultivada, de los pastizales y de los cotos de caza, los cuales fueron asignados por los reyes incas para recabar los impuestos. Así también, fueron instalados para la delimitación de chacras y pastizales dentro de un pueblo. Es interesante el hecho de que aparezca el mismo término «mojón» para referirse a las piedras que indicaban las huacas.

Estos mojones tenían que ser reconfirmados constantemente, ya que las fronteras y los límites que demarcaban no indicaban que fueran efectivos eternamente. Tal es el caso de los reyes incas, quienes en la práctica, por ejemplo, visitaron los mojones colocados por los anteriores reyes, reconfirmándolos. Por otra parte, los mojones eran considerados monumentos de los acontecimientos del pasado y, a su vez, objetos de veneración. Por esta razón, periódicamente se llevaba a cabo una ceremonia vinculada a ellos, ofreciéndoles sacrificios. Anualmente, los terrenos cultivados debían ser distribuidos a cada familia y acompañando a este proceso se realizaba la reconfirmación de los mojones.

Los reyes incas visitaban esmeradamente sus territorios durante el reinado. Analizando todas las regiones que visitaron Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui y Huayna Cápac en sus correspondientes periodos de reinado, se deduce que cada rey inca realizaba amplias visitas al interior del Tahuantinsuyo; asimismo, cada una de estas regiones era visitada reiteradamente por los mencionados reyes incas.

En las visitas realizadas por los reyes incas se reconfirmaban los mojones y, a su vez, se celebraban fiestas en las que participaban los reyes con los pobladores de cada región. Estas fiestas no eran solo con motivo de un simple banquete, sino que también formaban parte de una ceremonia, la cual era acompañada de sacrificios; asimismo, era la ocasión para el intercambio de bienes y mujeres entre los reyes incas y los curacas regionales. De esta manera, podemos decir que las fiestas acompañadas por la reconfirmación del mojón eran ocasiones para la formación de relaciones sociales entre los reyes incas y la población local, la cual habitaba en los territorios demarcados por los mojones.

A dichos territorios y a pobladores o grupos se les denominaba «suyu» en el idioma de aquella época. El mayor *suyu* era el Tahuantinsuyo, Estado formado por cuatro suyus. Por ello, es de suponer que los reyes incas visitaban y reconfirmaban los mojones con el interés de formar y confirmar su propio *suyu*; por otra parte, celebraban las fiestas con la intención de confirmar las relaciones sociales con los pobladores del *suyu* demarcado por los mojones.

2. Parcialidad y *suyu* como grupos de parentesco

En los documentos del siglo XVI y XVII, el término *suyu* aparece solo con significados fijos. La mayoría de usos de la palabra *suyu* se encuentra en la forma de Tahuantinsuyo, Estado de los incas, y en los cuatro suyus que lo componen: Chinchaysuyu, Collasuyu, Cuntisuyu y Antisuyu. En estos casos, *suyu* significa unidad administrativa, la que podría concebirse como «región» (González, 1989, p. 333).

El cronista Bernabé Cobo escribe que además de considerar al *suyu* como región, también se le llamaría así a la unidad asignada para el servicio de mita hacia el rey inca dentro de un grupo étnico (Cobo, 1964, lib. 12, cap. 28, t. 2, p. 121). Por otra parte, Garcilaso de la Vega menciona *hanan* y *urin suyu*, refiriéndose a las partes de una organización dual, la cual se observa ampliamente en las sociedades andinas de aquella época (Garcilaso, 1991, I, cap. 16, p. 44). Aparte de lo mencionado, no aparecen en los documentos más usos del término *suyu*, a excepción de algunos topónimos de los cuales forma parte.

En lugar del término quechua *suyu*, aparece en los documentos la palabra española «parcialidad» que significa varios grupos y espacios. Según un diccionario del siglo XVIII, se denomina parcialidad a un conjunto de personas que se reúne con alguna finalidad, o en caso del continente americano, a una agrupación de gente que conforma un grupo social o una familia (Real Academia Española, 1979, tomo 3, p. 125). Por otra parte, el término *parcialidad* figura en un diccionario quechua del siglo XVII, como una de las palabras quechuas correspondientes al término *suyu* (González, 1989, p. 333).

En los documentos, hay un solo ejemplo en que la palabra parcialidad se utiliza como equivalente al referirse a todo el Tahuantinsuyo o a cada uno de los cuatro suyus que lo componen. En *Relaciones geográficas de Indias* se encuentra la siguiente descripción; «[...] Chinchaysuyo, que una parcialidad de cuatro partes quel inga tenía para sus guerras» (Jiménez, 1965, t. 2, p. 17). El hecho de que no se encuentre otros ejemplos del uso del término parcialidad correspondiente al Tahuantinsuyo o a los cuatro suyus que lo conforman, sugiere que estos ya se registraban con usos de la palabra quechua *suyu*.

Con respecto a las unidades administrativas inferiores a los cuatro suyus, los que componían al Tahuantinsuyo, se utilizaba el término *parcialidad*. Juan Polo de Ondegardo describe:

[...] después que se hicieron los yngas señores de cada provincia, lo primero que hicieron fue reducir los indios a pueblos y mandarles que viviesen en comunidad, [...], y que se contasen y dividiesen por parcialidades, y que con cada diez hubiese un mandón que trabajase con ellos, y de ciento otro, y de mil otro, y de diez mil otro, que llamaron esta división de diez mil indios unu, y sobre todos un gobernador ynga a quien todos obedecían [...] (Polo, 1917, pp. 50-51)³.

Esta descripción de Polo corresponde a diversos grupos y sus territorios demarcados por los mojones, lo cual ya se ha mencionado anteriormente. Un grupo de mil o diez mil hombres adultos puede corresponder a un grupo étnico⁴.

³ Véanse Cobo (1964, t. 2, p. 112) y Jiménez de la Espada (, 1965, t. 1, p. 346) como ejemplos en los que el término *parcialidad* significa diversas unidades administrativas del Tahuantinsuyo.

⁴ Los ejemplos del término *parcialidad* referidos al grupo étnico se encuentran en Jiménez de la Espada (1965, t. 1, pp. 187-188 y t. 2, pp. 51, 275); Cobo (1964, t. 2, p. 71); Polo de Ondegardo (1916, pp. 163-164).

Asimismo, un grupo de diez y de cien hombres pertenecerían a un pueblo o poblado y a un subgrupo de un grupo étnico, respectivamente.

El término parcialidad se encuentra relacionado a la organización dual que se observaba ampliamente en la zona de estudio. La capital del Tahuantinsuyo, Cusco, se dividía en *hanan* Cusco (arriba) y *urin* Cusco (abajo) tanto en espacio como en lo concerniente a grupos de habitantes. Cada una de las partes que conforman dicha organización dual se expresa como parcialidad. Por otra parte, los reyes incas subdividieron a los pueblos y grupos étnicos en *hanan* y *urin*, siguiendo el ejemplo del Cusco (Cobo, 1964, t. 2, pp. 112-113).

La organización dual del Cusco se componía de once panacas, las cuales tenían a once reyes incas como sus fundadores. Cada panaca, teniendo respectivamente a un rey Inca como fundador, conformaba un grupo de parentesco integrado por parientes y descendientes de dicho rey excepto el hijo sucesor del Inca, y por los yanac. Cinco de las once panacas que tenían sus raíces desde el primer rey Inca, Manco Cápac, hasta el quinto Cápac Yupanqui formaban el *urin* Cusco. A su vez, las seis panacas restantes cuyo origen se remonta a partir del sexto rey Inca Roca hasta el undécimo Huayna Cápac conformaban el *hanan* Cusco (Cobo, 1964, t. 2, p. 72).

En los documentos, estas panacas a veces se han registrado con el término *parcialidad*. Cobo menciona a la Chima-panaca del primer rey Inca, Manco Cápac, como parcialidad. Asimismo, refiere como parcialidad a la Socsoc-panaca del octavo rey Inca, Viracocha (Cobo 1964, t. 2, pp. 66-67, 77). Por otra parte, Pedro Sarmiento de Gamboa llama parcialidad a la Uicaquirao-panaca del sexto rey Inca Roca, y la Inaca-panaca del noveno rey Pachacútec (Sarmiento, 1965, p. 253).

En el ejemplo arriba citado, Cobo menciona a las panacas de Manco Cápac y de Viracocha como parcialidad y al mismo tiempo les aplica el término *ayllu*. El significado del término quechua *ayllu* es variado y no siempre es claro. No obstante, es indudable que *ayllu* refiere a diversos grupos de parentesco y a los territorios que estos grupos ocupan. La panaca es un grupo de parentesco que tiene a un rey Inca como su fundador y, en ese sentido, la panaca se considera uno de los *ayllus*.

En la crónica de Cobo, la palabra *parcialidad* aparece en veintinueve párrafos, de los cuales en seis párrafos se ha cambiado dicha palabra por el término *ayllu*, en tres de ellos por grupo de parentesco y en cinco por el término *familia* (Cobo, 1964, lib. 12). Felipe Guaman Poma de Ayala, en muchos casos considerando *parcialidad* como sinónimo de *ayllu*, utiliza ambos términos paralelamente (Guaman Poma, 1980). A todo esto se puede añadir el caso de Pablo José de Arriaga, quien utiliza siempre las dos palabras, *parcialidad* y *ayllu*, como términos sustituibles (Arriaga, 1920)⁵.

De tal manera, es de presumir que el término parcialidad suele ser un sinónimo del grupo de parentesco y que la parcialidad tuviera como una de sus bases a las relaciones sociales, las cuales se esperaba que los parientes hubieran poseído.

⁵ Sarmiento de Gamboa también escribe como «Inaca panaca ayllu» y «Uicaquirao panaca ayllu» (Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 224; cap. 47, p. 253).

III. Suyu correspondiente a cada rey Inca-panacas y relaciones sociales

1. *Panaca correspondiente a cada rey Inca. Parcialidad y panaca*

Los cronistas anotaron que el trono del rey Inca era hereditario y, por regla general, el hijo mayor de la esposa principal del rey había de suceder en el trono. No obstante, el inca en el trono, en realidad, designaba como su sucesor a la persona más apropiada para ser el nuevo rey y a la que más favorecía entre todos sus hijos, sin limitarse únicamente a los de la esposa principal. Un ejemplo de ello es que el noveno rey Inca, Pachacútec, nombró a su hijo Túpac Inca Yupanqui como su sucesor.

La sucesión del trono se realizaba en la ceremonia de entrega de la mascapaycha. El sucesor, después de ayunar y purificarse, se presenta a la ceremonia de entronización. La gente reunida en el Cusco jura fidelidad al nuevo rey Inca y sacrifica numerosos animales domésticos y silvestres, y niños. Al mismo tiempo, tiene lugar la gran fiesta por la celebración de la entronización del nuevo rey. Se menciona que, en la ceremonia de sucesión, se le otorga al sucesor un nombre como rey Inca. En caso del noveno rey Pachacútec y del undécimo Huayna Cápac, efectuaron simultáneamente la sucesión del trono y el matrimonio con la esposa principal (Sarmiento, 1965, p. 246; Cieza, 1985, pp. 62-63).

Al entronizar el nuevo rey Inca, el ex rey Inca se convierte en el fundador de una nueva panaca. Al ex rey, después de su defunción, se le aplica un tratamiento para convertirlo en momia (*mallku*) y así conservar su cadáver. También se esculpe en piedra la imagen del rey fallecido (*guauqui*).

[...] Y porque tuvieron en tanto sus memorias que muerto uno destes señores tan grandes no aplicava su hijo para si otra cosa que el señorío, porque era ley entre ellos que la riqueza y aparato real del que avía sido rey del Cusco no lo oviese otro en su poder ni se perdiere su memoria; para lo qual se hazía un bulto de mantas con la figura que ellos ponerle querían, al qual llaman el nonbre del rey ya muerto y salían estos bultos a ponerse en la plaça del Cusco quando se hazían sus fiestas y en rededor de cada bulto destes reyes estavan sus mugeres y criados y benían todos, aparejándole allí su comida y bebida, porque el demonio devía de hablar en aquellos bultos, pues que esta por ellos usava. [...] y todo el tesoro quel señor tenía siendo bivo, se esava en poder de sus criados y familiares / y se sacava a las fiestas semejantes con gran aparato; sin lo qual no dexavan de tener sus «chácaras», ques nonbre de heredades, donde cojían sus mayzes y otros mantenimientos con que se sustentavan las mugeres con toda la demás familia destes señores que tenían bultos y memoria aunque ya eran muertos (Cieza, 1985, pp. 14-15)⁶.

⁶ Con respecto a las momias de los reyes incas y la sucesión de los bienes a las panacas, véanse Acosta (1954, p. 146); Cobo (1964, t. 2, pp. 163-164); Estete (1918, pp. 333-335); Molina (1959, p. 75); y Sarmiento (1965, p. 236).

De este modo, a los parientes que tenían a un rey Inca como su fundador, a sus descendientes y a los yanás, se les otorgaría un nuevo nombre de panaca, quedándose junto con el rey momificado en el palacio que el difunto rey dirigía. En aquel palacio se mantenía el mismo tipo de vida que antes de la muerte del rey. En ocasiones como el Cápac Raymi, ceremonia estatal celebrada en diciembre, los reyes incas momificados de las generaciones pasadas eran llevados a la plaza del Cusco y participaban en el ritual. Así, también se preparaba comida y chicha para las momias de los reyes incas. Parece ser que, en las ceremonias de menor importancia, las esculturas líticas (*guanquiqi*) de cada rey Inca habrían sido utilizadas como reemplazo.

A cada panaca se le brindó terrenos de cultivo y mano de obra, con la finalidad de su sostenimiento.

[Guayna Cápac] estúvose un mes haciendo grandes fiestas y sacrificios a este bulto de Ynga Yupangue [Pachacútec] su abuelo al cual bulto ofresció y dió grandes dones y dió mucha cantidad de mamaconas mujeres doncellas y ansi mismo muchos yanacunas y mandólos poblar en los valles cercanos al Cusco y que de allí trujesen el servicio de lo que ansi labrasen y criasen a la casa del Ynga Yupangue y ansi traían fintas y maiz nuevo y aves y ansi lo ponían delante del bulto de Ynga Yupangue como si vivo fuera con aquel acatamiento y reverencia que cuando era vivo le hacían y demás deste mandó que los soras y lucanas y changas de Andaguailas que fuesen deste bulto y a él sirviesen porque fueron las primeras provincias que este señor Ynga Yupangue en su vida conquistó y sujeto [...] (Betanzos, 1987, pp.182-183)⁷.

Así, los campos de cultivo en el valle del Cusco y en los valles situados alrededor de este, iban convirtiéndose en propiedades de las panacas, las que tenían a los anteriores reyes incas como sus fundadores. Se menciona que la mayoría de campos cultivados circundantes al Cusco estaba en posesión de las panacas, cuando los españoles invadieron el Tahuantinsuyo en el año 1532. Por otra parte, los campos de cultivo pertenecientes a las panacas no se limitaban a los alrededores del Cusco. Se observa, a través de los documentos históricos, que existían campos cultivados correspondientes a las panacas en varias regiones del Tahuantinsuyo (Betanzos, 1987, pp. 166-167; Castro & Ortega, 1936; Ortiz, 1967, t.1, p. 306).

Quienes cultivaban las chacras competentes a las panacas y mantenían sus palacios eran los yanás y las *acllas*, considerados como poblaciones serviles. Aislados de las relaciones sociales de los grupos étnicos, yana y *aclla* vivían dependiendo de personas específicas. Estas poblaciones serviles, convirtiéndose en poblaciones privadas de las panacas, fueron utilizadas como mano de obra para mantenerlas.

⁷ En lo que se refiere a los campos de cultivo y mano de obra para el sostenimiento de las panacas, véanse Betanzos (1996, pp. 79-80 y p. 170); Cieza de León (1985, p. 29 y p. 57); y Sarmiento (1965, p. 237).

También, como se ve en la descripción de Juan de Betanzos arriba citada, las panacas recibían el trabajo de la mita por parte de los grupos étnicos que habían sido subyugados por el Tahuantinsuyo bajo el reinado del inca, fundador de dicha panaca. Por ejemplo, el grupo étnico llamado los chupachos, ubicado en la región de Huánuco de la sierra norte e integrado al Tahuantinsuyo bajo el reinado de Túpac Inca, solía enviar constantemente 150 hombres-mitimaes a fin de escoltar al cadáver de Túpac Inca (Ortiz de Zúñiga, 1967, t. 1, p. 306).

A consecuencia de haber sido fundadas tales panacas al abdicar o fallecer un rey Inca, el nuevo rey heredaba de su padre, el ex rey Inca, solo el poder del dominio del Tahuantinsuyo. Al ocupar el trono, el nuevo rey Inca necesitaba ordenar su organización gubernamental y fundar su propio palacio, bienes, chacras, yanás y el territorio estatal; en una palabra, su propio *suyu*. Se puede mencionar que el Tahuantinsuyo del anterior rey Inca junto con su panaca era mantenido en reserva, y el nuevo rey Inca tenía que fundar su propio estado; es decir, un Tahuantinsuyo considerado como *suyu* (Conrad & Demarest, 1984).

Además, el nuevo Estado habría de ser aún más grande y superior que el del ex rey Inca.

y aún en tanto tuvieron su poderío que, muerto uno dellos, el hijo, aviendo de salir[a] alguna parte larga, se le hacía camino por sí mayor y más ancho que el de su antecesor; mas esto era si salía [a] alguna conquista el tal rey o a hazer cosa dina de tal memoria que se pudiese dezir que por aquello avía sido más largo el camino que para él se hizo. Y esto vemos claro porque yo e visto junto a Vilcas tres o quatro caminos; y aun una vez me perdí por el uno creyendo que yva por el que agora se usa; y a éstos llaman al uno camino de Ynga Yupangue y al otro Topa Ynga, y al que agora se usa y usará para siempre es el que mandó hazer Guaynacapa [...] (Cieza, 1985, p. 42)⁸.

De este modo, la entronización de un nuevo rey Inca implicaba la necesidad de que el Tahuantinsuyo, como Estado, se expandiera aun más.

2. Las relaciones sociales entre el rey Inca y los grupos étnicos dentro del suyu perteneciente a dicho rey-parcialidad y ayllu

La parcialidad corresponde al término *suyu* del idioma quechua, y en los documentos históricos aparece frecuentemente acompañado de otro término quechua *ayllu* que significa grupo de parentesco y su territorio. Esto nos hace presumir que el *suyu* habría tenido relaciones sociales internas como un elemento indispensable para sí mismo.

El rey Inca daba importancia a las relaciones amistosas con los miembros de su propio *suyu*. En Cajamarca el año 1532, Atahualpa que aún no había subido

⁸ Véase Cobo (1964, t. 2, pp. 140-141).

al trono se dirigió a la plaza, con el fin de entrevistarse con Francisco Pizarro. En esta escena, la persona que se presentó aparte de Atahualpa fue el rey de Chíncha, curaca del poderoso grupo étnico de la costa central.

porque decía Atahualpa, quando le preguntó el Marqués que cómo traya en andas al señor de Chíncha, y todos los demás señores del rreyno parecían delante del con cargas y descalscos, dixo que este señor de Chíncha antiguamente era el mayor señor de los Llanos, que echaua solo de su pueblo cien mill balsas a la mar, y que era muy su amigo, y por esta grandeza de este Chíncha pusieron nombre de Chínchaysuyo desde el Cusco hasta Quito, que ay casi quatrocientas leguas (Pizarro, 1986, p. 222)⁹.

La ofrenda de bienes se realiza entre personas con relaciones amistosas; de manera contraria, la entrega de ofrendas forma y confirma dicha relación.

Días avía que el gran Topa Ynga [...] determinó de les [a los señores de los llanos] enbiar mensajeros con dones y presentes para los prencipales, rogándoles que le tuviesen por amigo y compañero porque él quería ser ygual suyo en el traje quando pasase por los valles y no dalles guerra sy ellos quisiesen paz y que daría a ellos de sus mujeres y ropas y él tomaría de las suyas o trasa cosas déstas. [...] Y considerando estas cosas y otras, determinaron muchos, sin aver visto sus vanderas, de tomar con él amistad y así se lo enbiaron a dezir con sus propios enbaxadores, con los quales enbiaron muchos presentes al mismo rey y le rogavan quisiese venir por sus valles a ser dellos servido y a holgarse de ver sus frescuras; [...] (Cieza 1985, pp. 167-168; Betanzos, 1987, p. 160).

Como se menciona en la descripción de Pedro de Cieza de León arriba citada, el intercambio entre el rey Inca y los grupos étnicos no solo era de bienes, sino también de mujeres pertenecientes a ambas partes. Cieza describe la visita del octavo rey Viracocha Inca a un poderoso grupo étnico de la sierra sur de los Andes Centrales llamado Lupaca, como lo siguiente:

[...] salió Cari [de Chucuito] con los más prencipales de los suyos a le recibir y fue aposentado y muy servido: [...] y que [Viracocha Inga] venía a le ayudar con toda boluntad y que para que estuyese cierto que sienpre le sería buen amigo le quería dar por muger a una hija suya. A lo qual respondió Cari qué era muy viejo y estava muy cancado, que le rogava casase a su hija con mancevos, pues avía tantos en quién escojer y que supiese qué le avía de tener por señor y amigo y reconocerle con lo qué mandase; y así le ayudaría en guerras y en otras cosas que le ofreciese (Cieza 1985, p. 127).

Las hijas del rey Inca no eran las únicas mujeres intercambiadas entre el rey Inca y los grupos étnicos, sino que también las mujeres de los incas eran entregadas,

⁹ Existen descripciones semejantes sobre Pachacámac, importante ciudad religiosa de la costa central (véase Garcilaso de la Vega, 1991, p. 395). Cieza (1985) anota, en varias oportunidades, las relaciones amistosas entre los reyes Incas y sus dominados.

por ejemplo, a los curacas de los grupos étnicos. Las *acllas*, población servil del rey Inca, eran ofrecidas a los curacas; y por el contrario, las hijas de los curacas de los grupos étnicos eran obsequiadas al rey Inca. Por otra parte, según Cieza, el rey Túpac Inca se dirigió a los guarcos, diciendo: «que fuesen todos amigos y compañeros, qué no quería sino casar sus hijos con sus hijas y, por el consiguiente sustener en todo confederación conyugalidad, [...]» (Cieza 1985, p. 73)¹⁰.

De tal forma, el rey Inca y los grupos étnicos bajo su dominio contraen vínculos de parentesco, y la relación del Inca con los curacas frecuentemente se expresa como una relación de «hermanos/hermandad». Aunque la realidad de dicha relación es la verticalidad, su principio es «todo confederación con igualdad» acompañada por el intercambio de bienes y mujeres. La relación del rey Inca con los grupos étnicos o sus curacas es la que debe observarse dentro del *ayllu* (Wachtel, 1971).

Se confirma, en varias ocasiones, tal tipo de relación entre el rey Inca y los grupos étnicos en el *suyu* perteneciente al rey, como *ayllu*. Uno de tales momentos es la entronización del nuevo rey Inca. El undécimo rey Huayna Cápac al concluir la ceremonia de su entronización,

Guaynacapa avía mandado parecer delante de sí a los principales señores de los naturales de las provincias; y estando su Corte llena dellos, tomó por mujer a su hermana Chimbo Ocllo y por ello se hizieron grandes fiestas, dexando los lloros que por la muerte de Topa Ynga se hazían. Y acabadas, mandó que saliesen con él hasta cinquenta mill hombres de guerra, con los quales quería yr acompañado para visitar las provincias de su reyno. Como lo mandó se puso por obra y salió del Cusco con más ponpa y autoridad que sacó su padre [...] (Cieza 1985, p. 181).

Cápac Raymi, ceremonia estatal más importante del Tahuantinsuyo, era también una de tales ocasiones. En dicha ceremonia, celebrada en la capital Cusco cada diciembre, se ofrecían sacrificios a los dioses de los incas. A su vez, se reunían en el Cusco los materiales e informaciones de varias regiones del Tahuantinsuyo, y se confirmaba su situación real. Por otra parte, el Cápac Raymi era también el ritual de iniciación para los incas (Molina, 1959, pp. 95-118). En el Cápac Raymi, «Ningún extrajere podía estar en este mes y fiesta en el Cusco, y al cabo de las fiestas entrauan todos los de fuera, y les dauan ciertos bollos de maiz con sangre de sacrificio que comían en señal de confederación con el Ynga» (Polo, 1916, pp. 18-9)¹¹.

Asimismo, las visitas al interior del reino realizadas por los reyes Incas también eran ocasiones para confirmar las relaciones del rey Inca con los grupos étnicos. Esto se manifiesta en la siguiente descripción de Betanzos:

¹⁰ Con relación a los intercambios de mujeres, véanse Garcilaso (1991, pp. 214-215 y pp. 453-454); Molina (1959, p. 90); Cobo (1964, t. 2, p. 134); y Betanzos (1987, p. 52; p. 160; pp. 163-164).

¹¹ Una descripción semejante se encuentra en el documento de Miguel Cabello Valboa (1951, pp. 349-350).

Después que Guayna Cápac hubo visitado y visto las cosas de la ciudad [de Cusco] [...] parecióle que debía salir y ver los pueblos y provincias en tomo de la ciudad eran veinte leguas y como esto quisiese salir a ver parecióle que era bien llevar consigo algunas cosas para dar e hacer merced a los caciques de los pueblos y provincias que así viese y visitase [...] y llegado el Ynga ofrecíanle aquel vestido y el Ynga lo rescibía y luego se lo vestía y se ponía su cabellera y parecía natural de aquella provincia y así entraba en el pueblo principal della donde llegado que era a la plaza del le tenían hecho cierto asiento a manera de un castillejo alto y en do medio del castillejo una pileta llena de piedras y como llegase el Ynga al pueblo subíase en aquel castillejo y allí se sentaba en su silla y de allí veía a todos los de la plaza y ellos le veían a él y siendo allí traían delante del muchos corderos y allí se lo degallaban delante y se los ofrecían y luego le vaciaban delante mucha chicha en aquella pileta que allí estaba en sacrificio y él bebía con ellos y ellos con él y luego descendía de allí y bailaba y cantaba con ellos asidos de las manos a manera de quien anda en corro y comía con ellos y esto hecho dábales de lo que llevaba y hacíales mercedes y de que esto era hecho mandaba que le trajesen la cuenta de viudas que había y de los huérfanos que todos se los trujesen delante y así mismo de los pobres y luego se informaba de lo que cada uno destes poseía y decíanle la verdad porque nadie le osaba decir mentira y del que era informado que era pobre dábase hacienda de los depósitos que en cada pueblo había para este beneficio ordenados por Ynga Yupangue y así no vivían en necesidad porque así a los huérfanos como a las viudas y los demás a todos les era dado lo necesario que así habían menester para su vivir de allí adelante sin tener necesidad y esto hecho salíase de aquella provincia [...] y así entraba en cada provincia con el traje y vestido della y regocijábbase con ellos como si fueran sus iguales y a unos daba mujeres y a otros ganado y a otros vasos de oro y plata e a otros vestidos preciados de los de su traer y de otras cosas que a ellos les agradaba y de esta manera anduvo entorno del Cusco un año donde llegó al valle de Yucay [...] (Betanzos, 1987, pp. 185-186).

Así, a través de las visitas a las regiones bajo su dominio, los reyes incas iban confirmando las relaciones sociales con los grupos étnicos. Esta confirmación se efectuaba mediante las ceremonias y se realizaba por compartir la vestimenta, bebida, comida, canto y danza, y por el intercambio de bienes y mujeres. Además, el rey Inca y los grupos étnicos reconocían que entre ambos se encontraba, por intermedio de dichas ceremonias, una relación de igualdad.

De esta manera, se deduce que los suyus correspondientes a cada rey Inca se formaban y mantenían a través de confirmar, en varias ocasiones, sus relaciones sociales internas que tenían carácter de *ayllu*.

IV. Conclusión: Tahuantinsuyo y el Estado correspondiente a cada rey Inca

Tahuantinsuyo era un Estado compuesto de varios suyus demarcados por los mojonos. El término que los cronistas españoles utilizan en lugar de *suyu* es la

palabra española parcialidad. Éste es un concepto que abarca varios grupos y territorios, desde la estructura del estado Tahuantinsuyo hasta la de los pueblos; es decir, parcialidad corresponde a lo demarcado por los mojones. De esta manera, parcialidad es un concepto equivalente al término quechua *suyu*.

Una de estas parcialidades son las panacas, grupos de parentesco que tienen respectivamente a un rey Inca como su fundador. Cada rey Inca al abdicar cede a su sucesor el poder del dominio en el Tahuantinsuyo. No obstante, la organización gubernamental, palacio, bienes, campos cultivados, caminos, etcétera, del ex rey Inca permanecían en posesión de la panaca correspondiente a dicho rey, considerándolos como parte de sus propiedades. Con respecto a la mano de obra para el sostenimiento de las panacas, se utilizaba yanas subordinados al rey Inca y a su panaca, así como mita (prestaciones) de los grupos étnicos que, bajo el reinado de dicho rey, fueron sometidos al dominio del Tahuantinsuyo.

De este modo, cada rey Inca aun después de su abdicación o defunción continuaba manteniendo su estado, considerado como un *suyu*, que él mismo había formado. Tahuantinsuyo no era un Estado perpetuo, sino que se considera como un complejo de estados correspondientes a cada rey Inca, los cuales han sido acumulados históricamente.

El Estado perteneciente a cada rey Inca es reconocido como uno de los *ayllus*, que se formaba y mantenía en base a las relaciones sociales en el *ayllu*. Entre el rey Inca y los grupos étnicos así como con sus curacas se practicaba el intercambio de bienes y mujeres, conforme a la relación de igualdad; de manera contraria, dicho intercambio era el medio por el cual se reconfirmaba la relación entre ambos. Esta relación era similar a las que se encontraba en un grupo étnico y, en el interior de este, a las relaciones del grupo social.

Tahuantinsuyo como complejo de Estados de sucesivos reyes incas necesariamente ha de seguir el camino hacia su expansión y desarrollo. Un rey Inca recién entronizado tiene que buscar, en nuevas regiones, la base de su propio Estado. A esto se le puede atribuir uno de los factores por los que el Tahuantinsuyo se expandió de manera tan rápida en aproximadamente medio siglo. Por otra parte, desde este punto de vista se puede entender el porqué Huayna Cápac, el undécimo rey Inca, asentó su base de dominio en la actual región de Ecuador, alejándose de la capital Cusco.

Sin embargo, esta expansión implica inevitablemente un límite. La invasión española llegó precisamente cuando el Tahuantinsuyo alcanzaba el límite de su expansión.

Bibliografía

- Acosta, José de (1954 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 73. Madrid: Atlas, pp. 3-247.
- Arriaga, Pablo José de (1920 [1621]). Extirpación de la idolatría en el Perú. En *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, serie 2. Tomo 1. Lima: Imp. y Lib. Sanmarti, pp. 3-207.
- Betanzos, Juan de (1987 [1551]). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Atlas.
- Cabello Valboa, Miguel (1951 [1586]). *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras. Instituto de Etnología.
- Castro, Cristóbal de y Ortega Morejón, Diego de (1936 [1558]). Relación y declaración del modo que este valle de Chíncha [...]. En Trimbom, Hermann (ed.), *Quellen zur Kulturgeschichte des prakolumbischen Amerika*, pp. 217-257, Stuttgart.
- Cieza de León, Pedro de (1985 [1553]). *Crónica del Perú: segunda parte*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP - Academia Nacional de la Historia.
- Cobo, Bernabé (1964[1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, tomos 91-2. Madrid: Atlas.
- Cobo, Bernabé (1979[1653]). *History of the Inca Empire*. Austin.
- Conrad, Geoffrey W. & Arthur A. Demarest (1984). *Religion and Empire: the Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge.
- Estete, Miguel de (1918 [1535]). Noticia del Perú. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, tomo 1, no. 3, pp. 312-35.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1991 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. 2 tomos. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- González Holguín, Diego (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980 [1613]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez de La Espada, Marcos, ed. (1965[1881-97]). *Relaciones geográficas de Indias*. Perú. 3 tomos. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 183-5. Madrid: Atlas.
- Kumai, Sigueyuki (1996). La formación y desenvolvimiento de la idea “el imperio de los incas”: Un estudio preliminar de la imagen “el imperio de los incas” (en japonés). *Revista de la Universidad Meijigakuin*, N° 584, pp. 43-78, Yokohama.

- Kumai, Sigueyuki (2002). Las fronteras y los límites del Tahuantinsuyo: “el Tahuantinsuyo de cada rey Inca” que debe reconfirmarse. En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Volumen 2. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 617-637.
- Molina, Cristóbal de (1959 [1573]). *Ritos y fábulas de los incas*. Buenos Aires: Futuro.
- Ortiz de Zúñiga, Íñigo (1967-72[1562]). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. 2 tomos. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Pizarro, Pedro (1916 [1571]). Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas. *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, serie 1. Tomo 3. Lima: Imp. y Lib. Sanmarti, pp. 3-208.
- Pizarro, Pedro (1917[1571]). Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas. *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, serie 1. Tomo 4. Lima: mp. y Lib. Sanmarti, pp. 3-204.
- Pizarro, Pedro (1978 [1571]). *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Polo de Ondegardo, Juan (1916). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, serie 1, tomo 3. Lima: Imp. y Lib. Sanmarti.
- Real Academia Española (1979 [1737]). *Diccionario de autoridades*. 3 tomos. Madrid: Gredos.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1965 [1572]). *Historia de los incas*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 135. Madrid, pp. 193-279.
- Universidad Boliviana Mayor de San Simón (ed.) (1977 [1556]). *Repartimiento de tierras por el inca Huayna Cápac: testimonio de un documento de 1556*. Cochabamba: Universidad Boliviana Mayor de San Simón. Departamento de Arqueología.
- Wachtel, Nathan (1971). *La visión des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*. París: Gallimard.

La presente obra tiene como objetivo rendir homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu, ilustre profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

A lo largo de medio siglo, el doctor del Busto contribuyó a la formación integral de alumnos de diversas especialidades y a promover el rigor académico entre los estudiantes de historia. Asimismo estimuló la investigación entre sus colegas, administrando centros de investigación y proponiendo una visión original de la historia del siglo XVI. Su estilo elegante y la limpidez de su prosa comunican a sus lectores la emoción de adentrarse en este periodo y revivir la aventura de los conquistadores y los incas.

Sus cualidades como historiador, maestro y hombre de bien impulsan la elaboración del presente homenaje, en el cual han participado autores de diferentes países, generaciones y especialidades.

La división y el ordenamiento de los trabajos aquí incluidos sigue el modelo cronológico tradicional, que se inicia con la etapa prehispánica y prosigue con la virreinal y la republicana. Esta división está antecedida por testimonios personales, artículos sobre patrimonio cultural y sobre teoría de la historia, que dan cuenta de la visión integradora que el doctor del Busto tenía de su disciplina.

JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU, BIÓGRAFO DE PIZARRO¹

Gabriel García Higuera

A modo de introducción

En el panorama de los estudios históricos en el Perú de la segunda mitad del siglo XX, José Antonio del Busto Duthurburu (Barranco-Lima, 1932) representa a uno de los autores más prolíficos y leídos. El volumen de su obra comprende el estudio integral de la historia peruana, habiendo sido los tiempos de la Conquista donde ha ofrecido sus mayores aportes al esclarecimiento histórico. Su vasta producción —más de cincuenta libros y un centenar de artículos publicados— ha abarcado distintas formas del quehacer historiográfico: monografías acotadas al sector de los especialistas, obras de consulta general y aun textos escolares. Trabajos en los que despliega erudición en el tratamiento de la materia, amenidad en la narración y elegancia de estilo, y que evidencian un amplio conocimiento de las fuentes. En su obra se advierte la incontestable influencia metodológica del positivismo, manifestada en el rigor crítico documental y la reconstrucción prolija del hecho histórico. Puede calificarse a del Busto como un historiador tradicional, en virtud de que su trabajo se ha desarrollado al margen de innovaciones teórico-metodológicas y corrientes intelectuales de moda². No obstante, ello otorga a su obra un valor duradero, y explica el hecho de que sus libros sean reeditados y consultados sin que pierdan vigencia.

Formado en las aulas de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica y en el Seminario de Historia del Instituto Riva-Agüero en los primeros

¹ Agradecemos al doctor José Antonio del Busto Duthurburu por la entrevista que nos concediera el 19 de mayo de 2005, conversación que nos permitió precisar algunos datos y conocer ciertos detalles de su trabajo en el estudio histórico sobre Francisco Pizarro. Sirvan estas líneas, a la vez, para manifestarle nuestro aprecio intelectual y nuestra gratitud por los años de amistad y sus acertados consejos profesionales.

² Verbigracia, en los trabajos consagrados por del Busto a la historia incaica, no se recogen los conceptos provenientes de la moderna etnohistoria andina, postulados con los que discuerda.

años de la década del cincuenta —allí recibió la influencia principal de dos historiadores a quienes reconoce como sus maestros, José Agustín de la Puente Candamo y Guillermo Lohmann Villena—, del Busto, desde su etapa estudiantil, concibió con claridad los temas históricos que abordaría y la orientación teórica de su investigación. Él mismo ha expresado que su obra se ciñe estrictamente a los hechos probados y a su comprensión, y que en ella no han tenido espacio «ideologías foráneas»³. Sobre el particular ha escrito, «[...] Historia es la reconstrucción del pasado como pasado, tal como fue y no como creemos que fue, tal como sucedió y no como quisiéramos que hubiese sucedido» (Busto Duthurburu, 1994, T. 4, p. 13).

Del siglo XVI, época de su especialidad, le interesan, sobre todo, los aspectos militares y políticos, aunque sin menoscabo de otras manifestaciones de la vida social y cultural. En su concepción de la historia del Perú, expuesta tanto en su obra escrita como en la docencia universitaria, defiende la denominada «visión peruanista». Esta, postula que el Perú es una realidad histórica gestada por dos tradiciones culturales: la occidental y la andina, de cuya fusión surge el carácter mestizo de la nación peruana. Y plantea, entre otras tesis, que fue la formación de una conciencia nacional y el deseo de liberación del dominio español lo que posibilitó el triunfo de la Independencia del Perú.

En otro aspecto, el género historiográfico al que José Antonio del Busto ha dedicado la mayoría de sus indagaciones es la biografía, que expresa —a decir del educador y religioso español Pedro Poveda— «lo más humano de la Historia». La biografía, en cuanto objeto de la investigación histórica, ha sido de las más cultivadas y discutidas. Así, es reivindicada por ciertas corrientes historiográficas y descalificada por otras. Una de las vertientes que más críticamente reaccionó ante su práctica fue la Historia Social, orientada hacia el estudio de los procesos colectivos, que ha desdeñado el interés por el curso de vida de los llamados «grandes hombres»⁴. Importa referir que el filósofo historicista Wilhelm Dilthey sostenía que la tarea del biógrafo consiste en comprender, sobre la base de los documentos, «el nexo efectivo en el cual un individuo se halla determinado por su medio y reacciona sobre él» (Dilthey, 1944, p. 271). Así conceptualizada, la biografía es una importante vía de acceso al conocimiento de la historia por cuanto la vida de una personalidad se ve influida y condicionada por las relaciones sociales, la estructura económica, la política y la ideología dominante de una época. A la vez de expresar estos factores, el biógrafo ha de establecer las expresiones y acciones del personaje que gravitaron en el transcurso de su tiempo histórico.

³ Vale citar, a este propósito, lo señalado por Macera: «del Busto nunca ha tenido dudas acerca de su profesión, sus ideas, sus temas y sus métodos; es monolítico e invulnerable a las presiones ideológicas extrañas» (Macera, 1977, I, p. XXXV).

⁴ Interesantes consideraciones de orden teórico y metodológico acerca del género biográfico pueden hallarse en el ensayo del historiador mexicano Carlos Antonio Aguirre (2000, pp. 145-163).

Alrededor de las vidas que ejercieron un influjo destacado en el destino histórico del Perú, José Antonio del Busto considera, al trasluz de los hechos, a diez personalidades como «los forjadores de la Peruanidad»; cita los nombres de Pachacútec, Túpac Yupanqui, Francisco Pizarro, Inca Garcilaso de la Vega, José Gabriel Condorcanqui, Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, Ramón Castilla, Miguel Grau, Francisco Bolognesi y Andrés Avelino Cáceres (Busto Duthurburu, 2000, p. 18). Entre los perfiles vitales que ha estudiado se encuentra figuras centrales de las épocas Incaica⁵, de la Conquista⁶ y Virreinal⁷. Además, su interés por la

⁵ La vida de Túpac Yupanqui, de quien escribe que «el Perú casi en su totalidad, debe sus actuales fronteras», ha merecido su atención por espacio de muchos años. Al respecto debe recordarse que a inicios de la década del sesenta dirigió a un equipo de jóvenes investigadores en el Instituto Riva-Agüero que estudiaron al Inca. A este dedicó una biografía en la Colección Forjadores del Perú (Busto Duthurburu, 1995a); y un libro que reconstruye con minuciosidad su travesía marítima en el Pacífico (2000b). Además, ha escrito una biografía en dos tomos del Inca conquistador: *Túpac Yupanqui, el Resplandeciente*, obra inédita. Un reciente trabajo en el que del Busto esboza la biografía de los Incas, es *Los hijos del Sol* (2005).

⁶ Entre sus primeros artículos de carácter monográfico, destacan las biografías de miembros de la hueste hispana, publicadas en revistas académicas. Posteriormente, del Busto aportó a la Biblioteca Hombres del Perú las biografías de los conquistadores Francisco Pizarro, Diego de Almagro (publicadas en la primera serie, en 1964), Francisco de Orellana y Lope de Aguirre (tercera serie, 1965). Treinta años después, escribió un nuevo trabajo sobre el descubridor del Amazonas para la Colección Forjadores del Perú (1995). En su monografía de 1969, *Dos personajes de la conquista del Perú*, expuso las biografías de Martinillo de Pochos y Melchor Verdugo, encomendero de Cajamarca. En el libro *La hueste perulera* (1981), el doctor del Busto recoge 27 biografías de conquistadores presentes en Cajamarca en 1532, destacando de cada uno la función cumplida en la milicia, selección que incluyó también las vidas de un indio lenguaraz y de un esclavo negro. Los artículos que integran este volumen procedían, en su mayoría, de la *Revista Histórica* y el *Mercurio Peruano*, donde se publicaron originalmente. A finales de los ochenta, presentó las biografías de quienes siguieron a Pizarro en el célebre episodio de la Isla del Gallo: *Los trece de la fama*, volumen publicado en 1989. En el año 1995, apareció su libro *Fundadores de ciudades en el Perú (siglo XVI)*, que contiene 24 biografías de fundadores de ciudades permanentes o trasladadas y despobladas. Empero, es el *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú* (1986), que obtuvo el Premio Nacional de Fomento de la Cultura «Inca Garcilaso», indudablemente, su mayor contribución a la historiografía nacional. De esta, se publicó el tomo inicial en 1973, y luego los dos primeros tomos (de un total de seis) en 1986 y 1987 respectivamente, los que comprenden hasta la letra I. Se trata de la obra magna del historiador, que registra las biografías de más de 5000 personajes. En la actualidad, su autor viene completándola.

⁷ José Antonio del Busto dedicó su tesis para optar al grado de Doctor en Historia a la vida de Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, cuarto Virrey. La investigación llevó por título «Noticias biográficas del Virrey Conde de Nieva hasta su arribo al Perú», y fue sustentada el 27 de diciembre de 1957, trabajo por el que obtuvo los más altos calificativos. En 1963, el Instituto Riva-Agüero la publicó en formato de libro bajo el título de *El conde de Nieva, virrey del Perú*, indicando que se trataba de la primera parte de un estudio que el autor completaría con los capítulos correspondientes al gobierno del Virrey (trabajo no publicado hasta la fecha). Al año siguiente, en la Biblioteca Hombres del Perú apareció su biografía del virrey Francisco de Toledo. A más de los gobernantes referidos, del Busto ha investigado de la época virreinal la figura de José Gabriel Condorcanqui en los años que precedieron a su levantamiento, aspecto de los menos conocidos históricamente. El estudio se publicó en 1981, al conmemorarse 200 años de la ejecución del prócer y caudillo de Tungasuca:

biografía se hubo de manifestar con la colaboración que prestó en la realización de la *Biblioteca Hombres del Perú*, colección de monografías orientadas a la amplia divulgación, cuyo plan de edición estuvo dirigido por Hernán Alva Orlandini, y que comprendió 78 biografías elaboradas por un selecto equipo de investigadores, publicadas en cuatro series entre 1964 y 1966⁸. También, al comenzar los años setenta, el profesor del Busto, cuando ejercía el cargo de director del programa académico de Estudios Generales Letras de la Universidad Católica, fue el principal impulsor y responsable de la colección *Grandes personajes para pequeños lectores*, integrada por breves biografías de nuestra historia escritas para niños, y en cuya preparación laboraron estudiantes de Estudios Generales Letras de dicha universidad. Transcurridas dos décadas, el historiador logró congrega a un conjunto de investigadores de diferentes disciplinas humanísticas a los efectos de alumbrar la colección de biografías titulada *Forjadores del Perú*, de la que fue director. Esta obra pretendía rendir homenaje a quienes labraron la realidad histórica del Perú desde los ámbitos político, militar, religioso, científico, literario y de las artes plásticas, subrayando de aquellas personalidades «su lado humano y positivo, aleccionador y patriótico». Bajo el sello de la Editorial Brasa, comenzaron a circular en 1995 las primeras 30 biografías de un extenso y ambicioso proyecto (comprendía 100 libros) que, desafortunadamente, no tuvo prolongación editorial.

Por otra parte, merece destacarse la incursión de nuestro historiador en el terreno de la hagiografía con la investigación realizada sobre dos representantes de la santidad, esfuerzo de veras apreciable por estudiar al religioso y su tiempo, desde el rigor metodológico de la ciencia histórica, y fundándose en una amplia base documental⁹. Importante, asimismo, la temática tratada en razón de que la Iglesia de Cristo es uno de los principales elementos formadores de nuestra identidad.

Pero es al conquistador del Tahuantinsuyo, a quien ha consagrado su atención predilecta en la investigación y del que aporta una obra capital —a la abundante literatura biográfica sobre Francisco Pizarro publicada en el Perú y, sobre todo, en el extranjero—, lo que ha valido a su autor ser reconocido, a nivel internacional, el primer especialista en el estudio de esta figura de la historia.

José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión. El historiador tiene el proyecto de escribir una biografía de Túpac Amaru (Comunicación personal).

⁸ En 2003, el Fondo Editorial de la Universidad Católica, junto con la Editorial Universitaria, publicó una nueva edición de la Biblioteca Hombres del Perú. Los textos son los mismos de la versión primigenia. Se han publicado dos volúmenes del primer tomo, con un total de dieciocho biografías.

⁹ Se trata de la biografía *San Martín de Porras* (1992). También del Busto Duthurburu ha investigado la vida de santa Rosa de Lima, estudio biográfico concluido en 2004.

Antecedentes historiográficos

El abordaje de Pizarro como sujeto de una investigación histórico-biográfica, ha tenido en el Perú del siglo XX frutos ponderables. En 1925, se publicó la obra de Rómulo Cúneo Vidal, historiador alineado a la corriente positivista, *Vida del Conquistador del Perú don Francisco Pizarro y de sus hermanos Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro y Francisco Martín de Alcántara*. Su autor, quien contribuyó con monografías históricas sobre aspectos de la Conquista y la Independencia, basó su estudio sobre Pizarro en documentación inédita existente en España. Asimismo, al iniciarse la década del treinta, en medio de la polémica intelectual librada entre hispanistas e indigenistas, Raúl Porras Barrenechea, cuya obra historiográfica acusó influencias del Romanticismo, emprendió la investigación de la vida de Pizarro. Pretendiendo ofrecer una nueva interpretación biográfica del adalid extremeño¹⁰, a quien calificó como «uno de los más grandes forjadores de la peruanidad» (Porras Barrenechea, 1941, p. 8), se entregó a dilatadas pesquisas históricas que lo llevaron a realizar un trabajo heurístico en repositorios de España y Austria. Fruto de ello sería la publicación de conjuntos documentales como: *El testamento de Pizarro* (París, 1936) y «Dos documentos esenciales sobre Francisco Pizarro y *La Conquista del Perú*» (Lima, 1948), y una serie de artículos¹¹; asimismo, la preparación de una voluminosa biografía que no logró concluir¹².

Un antiguo interés

Según lo refiere el propio del Busto, su primer acercamiento con la Historia del Perú, y particularmente con la Conquista, lo tuvo desde muy niño, cuando su madre le mostraba las ilustraciones de un texto escolar de Historia (publicado por la casa editorial E. Rosay). Estas le hicieron identificar, desde temprano, el atuendo

¹⁰ Esta destacó por su visión hispanista y la apología del personaje y de la conquista española. En ese sentido, combatió las corrientes de la Historia que, a su juicio, habían deformado la figura de Pizarro y los acontecimientos de la Conquista. Por lo que respecta a la tendencia indigenista, Porras señalaba que la característica más acusada de algunos de sus exponentes era la enemistad hacia España. Y, criticando los manuales de historia del Perú influidos por esta concepción, escribió que pretendían «que el niño peruano, y el hombre más tarde, sigan creyendo en la fábula del Imperio seráfico y que el espíritu de nuestros pueblos se desvíe por tales adulteraciones y mentiras de las vías sagradas e irrevocables de la hispanidad» (Porras Barrenechea, 1941, p. 8).

¹¹ Una síntesis de las informaciones recogidas por Porras en conexión con la vida de Pizarro, puede hallarse en «Las conferencias del Dr. Raúl Porras Barrenechea sobre el conquistador del Perú». *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, año I, N° 1, 1948, pp. 159-174, Lima.

¹² El libro se publicó, en una edición poco cuidada, a 18 años de la muerte de su autor, Raúl Porras Barrenechea (1978). Existe un importante estudio literario de Edmundo Bendezú Aibar (1992) acerca del manuscrito inconcluso de Porras tocante al conquistador.

y las armas de los españoles e indígenas¹³. Después, en 1942, a la edad de diez años, leyó con avidez la *Historia de la Conquista del Perú*, de William Prescott. El animado relato le aportó una sugestiva mirada de los sucesos del descubrimiento y la conquista. Más tarde, por medio de la lectura de los principales cronistas, pudo formarse un concepto más cabal del retrato histórico de Pizarro. Un detalle que le facilitó adentrarse en esas lecturas y comprender ese periodo de la historia fue su conocimiento previo del Medioevo europeo¹⁴. En 1953, merced a una beca otorgada por el Instituto Riva-Agüero y el Instituto de Cultura Hispánica, del Busto viajó a España. Cuatro años después, regresó a la Península comisionado por la Universidad Católica. Durante ambas estancias, que sumaron un total de tres años, el historiador recogió ingente material, principalmente, del Archivo General de Indias, en Sevilla (se trataba, en lo fundamental, de relaciones y probanzas de servicios), que le permitió elaborar, años más tarde, su *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú* y distintos trabajos que consagró a la Conquista.

La primera biografía

Al promediar la década de los sesenta, la edición de *Biblioteca Hombres del Perú* le permitió a José Antonio del Busto Duthurburu escribir, por primera vez, la biografía de Pizarro (1964). De acuerdo con el propósito divulgador de la colección, dirigida primariamente al público estudiantil, del Busto expuso sucintamente y en tono ameno la vida del conquistador venido al mundo en 1478, en Trujillo, habido de la unión ilegítima del hidalgo Gonzalo Pizarro y de Francisca González, mujer de sangre villana. Relata sus días de labrador en tierras extremeñas, pasando por su experiencia militar en Italia bajo las órdenes de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán; su traslado a América en la compañía de Nicolás de Ovando, Gobernador de la isla Española; las expediciones y campañas en las que participó durante su presencia en Tierra Firme, en calidad de lugarteniente del capitán Alonso de Ojeda y, más tarde, de Vasco Núñez de Balboa (quien designó a Pizarro como capitán) y Pedrarias Dávila, hasta convertirse en uno de los fundadores y vecino principal de Panamá. Fue allí donde Pizarro, en 1524, organizó y llevó a cabo,

¹³ En una entrevista periodística, del Busto refirió anecdóticamente el origen de su interés por la historia de la Conquista: «Yo de niño era muy desganado a la hora de comer. Y mi madre, para conseguir que comiera, me enseñaba figuras de su libro de historia del Perú, que me contaba como un cuento. Las figuras eran de Pizarro y Atahualpa y me encantaron. Yo tendría tres o cuatro años. Alguna vez estuve delante de un peruanísimo plato de arroz con frejoles, pero no tenía hambre. Entonces mi madre tomó el plato y me dijo, “mira, hijo, esto es como Cajamarca. Los frejoles, los más oscuros, son los cobrizos, los indios. Y los arroces, más blancos, son los europeos. Toma una cucharada de frejoles y después otra de arroz y los que queden al final, esos son los que ganan”. Por curiosidad me comí todo el plato y fue así como empecé a interesarme en la historia del Perú» (Chueca, 2001).

¹⁴ Comunicación personal.

en sociedad con Diego de Almagro y Hernando de Luque, las expediciones que enfilaban al descubrimiento y conquista del Perú. El hecho histórico que mejor recrea esta breve biografía, y al que dedica varias páginas, son los episodios de Cajamarca. Los párrafos finales describen la ocupación del Cusco; la fundación de la Ciudad de los Reyes; la rebelión de los naturales comandados por Manco Inca; el enfrentamiento con Almagro; y los años postreros de Pizarro en la capital de su gobernación, donde fuera victimado por sus enemigos almagristas. El antedicho trabajo le permitió al historiador elaborar un primer esquema sobre la vida de Pizarro, organizar la información que había compilado en los años precedentes tanto en el Perú como en España, y detectar los resquicios que se requería iluminar. El aspecto que mejor conocía era su trayectoria como soldado; mas ignoraba su actuación en cuanto político. Tras la elaboración de esta biografía, se entregó a la factura de un nuevo libro, que, de modo más amplio y orgánico, expusiera el acaecer vital del conquistador¹⁵.

Francisco Pizarro, el Marqués Gobernador: hito biográfico

Cuando del Busto inauguró su investigación acerca de Pizarro, los ecos de las leyendas «rosada» y «negra» aún resonaban. El papel de Pizarro en la historia del Perú motivaba posiciones discordantes y el tema engendraba polémicas¹⁶, como hasta nuestros días (resulta claro que, habiendo sido uno de los protagonistas del hecho fundador de la nación peruana, con los sucesos de violencia y la expoliación de los recursos del país que conllevó, su rol histórico siempre será discutido desde posiciones históricas e ideológicas divergentes)¹⁷. El profesor del Busto se proponía

¹⁵ En 1965, del Busto manifestaba la utilidad de acometer la elaboración de tal trabajo: «Un estudio biográfico de Francisco Pizarro, en nuestro ambiente, no sería inútil. Tal obra no existe y su aparición aclararía muchos puntos oscuros [...]. Tal biografía, pues, sería un aporte interesante y de urgente necesidad» (Busto Duthurburu, 1966, p. 66).

¹⁶ En los años sesenta surgió una tendencia revisionista que aspiró a reescribir la historia de la Conquista, reivindicando la «visión de los vencidos» (según la designación de Miguel León Portilla). En lo tocante a Pizarro, uno de los representantes de esta vertiente, Juan José Vega, recordó «sus tropelías a los antiguos peruanos y a sus mismos compatriotas» (Vega, 1967, p. 185). Asimismo, tal historiador planteó el reemplazo de la estatua ecuestre de Pizarro, en la Plaza de Armas de Lima, por un monumento a Túpac Amaru o a alguna figura española que simbolizara la integración de las dos culturas, verbigracia, Cieza de León.

¹⁷ Un debate relativamente reciente tuvo lugar en 1997 con motivo de la propuesta presentada en el Concejo Metropolitano de Lima por el entonces regidor Santiago Agurto, en la que planteaba la conveniencia de reemplazar la estatua ecuestre de Pizarro de la Plazuela que llevaba su nombre, por considerar que aquella representación mostraba al conquistador como guerrero «listo para arremeter contra sus enemigos», símbolo que atentaba contra la «dignidad y decoro nacionales». Sugería la colocación de una nueva estatua de Pizarro que lo representara en su condición de fundador de la ciudad. A raíz de ello, inopinadamente aparecieron en la prensa nacional numerosos artículos —varios de los cuales fueron escritos por historiadores— en los que se vertían argumentos, sea en pro

establecer la autenticidad de los hechos, profundizando en su objeto y cubriendo vacíos en la información¹⁸.

Además de las crónicas de los siglos XVI y XVII, de los conjuntos documentales publicados por Raúl Porras, *Cedulario del Perú* y *Cartas del Perú (1524-1543)*, su investigación se basó en la documentación inédita del Archivo de Indias (Sevilla), del Archivo Nacional del Perú (hoy Archivo General de la Nación), del Archivo Histórico del Cusco, del Archivo de la Municipalidad de Lima, de la Biblioteca Nacional del Perú y de la Biblioteca Nacional de España (Madrid).

En marzo de 1966, las Ediciones Rialp, de Madrid, dieron a la luz esta biografía como parte de la colección «Forjadores de Historia»¹⁹. Esta se convertiría en un éxito de librería y en su obra más difundida y reeditada²⁰. Además, en el curso de varios años, ha sido el libro de lectura obligada en las asignaturas de Historia del Perú impartidas por del Busto en la universidad. Por otra parte, fragmentos de este aparecen reproducidos en otras obras del autor²¹.

El género de la biografía demanda a su cultor, a más de un sólido conocimiento del trasfondo sociocultural en el que se enmarca la actividad del personaje investigado, un adecuado manejo de técnicas literarias de narración. Ambos requerimientos son cumplidos a cabalidad en este trabajo. En efecto, del Busto, en su labor historiográfica, ha puesto de manifiesto tres componentes indispensables de toda buena Historia: erudición, pensamiento crítico e imaginación. Sin duda, influido por la obra de Porras y las biografías de los conquistadores de América publicadas en los años cuarenta y cincuenta, el investigador peruano describe, con prodigalidad de detalle, el territorio, la naturaleza, el clima, los retratos de personajes y escenifica los viajes del descubrimiento, las marchas y los sucesos militares de la conquista del Incanato y la fundación de ciudades. Esta biografía de Pizarro destaca,

de la propuesta edil o en desacuerdo con ella, y en los que se expresaron juicios divergentes sobre la figura de Pizarro. José Antonio del Busto intervino en el debate con un artículo que se publicó en *El Comercio* el 29 de abril de 1997 (sección A, p. 2), con el título «En torno al monumento a Pizarro», en el que expone sus criterios sobre la significación del personaje en la historia del Perú. Una selección de estos materiales periodísticos fue reproducida por el arquitecto Santiago Agurto Calvo (1997).

¹⁸ A nivel metodológico, resulta interesante confrontar el esquema ideal de una investigación sobre la vida de Pizarro, que propone en su libro de 1965 *La tesis universitaria*, con la estructura del libro publicado un año después, que supuso una notoria ampliación del plan anterior.

¹⁹ La publicación de este libro en España se debió a los buenos oficios del historiador onubense Florentino Pérez-Embido, quien en una visita a Lima conversó con del Busto e informado del trabajo que venía componiendo, le encomendó la elaboración del libro sobre el conquistador extremeño para la casa editorial matritense (comunicación personal).

²⁰ El libro sería objeto de nuevas ediciones en el Perú. Segunda edición: Lima, Studium, 1978; tercera edición: Lima, Universidad de Lima, 1987; cuarta edición: Lima, Brasa, 1993. En las dos últimas se adenda el árbol genealógico de Pizarro.

²¹ Entre estas: *Historia general del Perú. Descubrimiento y Conquista*. Lima: Studium, 1978; *La Conquista*, tomo IV de *Historia general del Perú*. Lima: Brasa, 1994; y *Pizarro*, tomo I. Lima: Copé, 2000; tomo II. Lima: Copé, 2001.

además de su minuciosidad reconstructiva, en el arte de la narración, de efectos cromáticos²² y contornos épicos. Por estos caracteres, la obra se puede enmarcar en el tipo historiográfico designado por los franceses *histoire événementiel*. Aun cuando el contenido episódico es una característica de todo el libro, valga recordar en tal dominio, entre otros, el capítulo titulado «La captura del Inca», donde narra de manera singular el célebre episodio del Requerimiento y la masacre en la Plaza de Cajamarca, convertido ya en un relato clásico de la Historia del Perú.

En este trabajo se observa el esfuerzo del autor por penetrar en la mentalidad quinientista, tanto de españoles como de indígenas. Sobre el particular, recuérdese sus observaciones acerca del espíritu aventurero y la codicia del conquistador, la imagen que el soldado hispano concibiera del áureo señorío austral antes de su descubrimiento, las comparaciones entre los referentes de su universo mental y las realidades culturales del Imperio que sometía, y sus iteradas invocaciones a Santiago Apóstol durante la lid militar. Del lado indígena, destaca, por ejemplo, las impresiones dejadas por los invasores españoles, los augurios funestos celebrados en el Cusco y en el templo de Pachacámac acerca de la destrucción del Imperio, y la profecía del retorno del divino Huiracocha, «vengador de los quechuas».

Sobre la Conquista, del Busto, difiriendo de una visión corriente que concebía su epílogo con los sucesos de Cajamarca, describe los hechos de armas entre las huestes hispanas y los ejércitos quiteños sobrevenidos durante la marcha hacia el Cusco; relata la importante colaboración prestada a los hispanos por los quechuas, huancas, cañaris y chachapoyas, y explicita la rebelión acaudillada por Manco Inca en contra de los españoles, guerra en la que Pizarro recibió la adhesión de los yungas. Interpreta que la carencia de conciencia imperial por parte de las naciones que formaban el Tahuantinsuyo y la consiguiente desunión fue aprovechada hábilmente por los españoles para imponer su dominación.

En cuanto a la vida de Pizarro aclara sobre sus orígenes sociales, que, siendo vástago de un hidalgo y de una plebeya, mantuvo la condición del padre. Por otra parte, no descarta que en sus años moceriles, acaso colaborando con la familia materna en las tareas de pastoreo, hubiese sido porquero (lo cual fuera rechazado categóricamente por Porras Barrenechea), y refiere que el primero que lo insinuó fue Gómara, a quien designa como un «cronista asalariado». Por consiguiente, reconoce en la leyenda porqueriza «algo de verdad y de falsía» (Busto Duthurburu, 1966, p. 12).

²² La narración colorida de sus trabajos motivó la crítica metodológica del historiador James Lockhart, quien sostiene que del Busto «algunas veces emplea los métodos de la novela histórica» (Lockhart, 1986, p. 12). Puede observarse en sus trabajos una propensión literaria en lo concerniente a la forma narrativa; no en cuanto constituyan una reconstrucción novelesca de los hechos.

Define que lo central en la vida de Pizarro fue la guerra, y que su gestión en tanto que político se caracterizó por su mediocridad²³. De su itinerario militar, destaca que, de consuno, las crónicas dan cuenta de su valentía, cualidad que le ganó el respeto y la admiración de la tropa. Asimismo, lo presenta como un hombre justo con sus soldados, de quienes recibió el apelativo del «buen capitán». Su carácter es descrito como parco, taciturno y austero, y anota que no era un hombre dado a la evocación, aunque sí le preocupaba el porvenir.

En otro orden, asienta que Pizarro no fue el jefe único de la gesta conquistadora y admite parangón con Almagro, cuyo rol en la Conquista es expuesto con equilibrio²⁴.

Corrige una concepción asaz difundida por la cual Pizarro fue partidario de la muerte de Atahualpa. Sostiene que, por el contrario, se trató de su último defensor. Del Busto evoca los rumores que cundieron acerca de una agresión armada de los quiteños sobre Cajamarca, y que ello originó gran inquietud entre los soldados españoles. La amenaza de ataque se hubo de convertir en una opinión generalizada²⁵. Los alarmantes indicios fueron noticiados a Pizarro, mientras cenaba en compañía de Almagro y Pedro Cataño, circunstancia en la que el Gobernador había prometido no matar al Inca. Poco después, Atahualpa era condenado a muerte por un consejo de guerra. El historiador afirma que los verdaderos autores de la ejecución de Atahualpa fueron Almagro y su séquito, el tesorero Alonso Riquelme, el contador Antonio Navarro y algunos otros.

²³ En esta biografía no se explora la dimensión económica de la actividad empresarial de Pizarro. La Conquista, enfocada como una empresa económica y política, ha sido objeto de las investigaciones del historiador Rafael Varón, quien, basándose en fuentes primarias, dilucidó el proceso de formación en el Perú del patrimonio del clan familiar Pizarro y la manera en que las riquezas acumuladas fueron invertidas en España (véase Varón, 1996).

²⁴ Haremos notar que, precedentemente, Porras cargó las tintas en sus juicios peyorativos y desdeñosos hacia el Adelantado. Para este historiador, «Almagro tuvo un papel subalterno en la conquista», y solo le reconoce su papel de comisionista de la empresa (Porras Barrenechea, 1941, p. 24). Décadas después, Juan José Vega, en un conjunto de trabajos sobre la historia de la Conquista, dejó ver su simpatía hacia el descubridor de Chile y escribió sobre Almagro con afán reivindicativo. Así, anota que muchas de sus victorias fueron silenciadas por las versiones que Pizarro presentó a Carlos V; igualmente, señaló que tal ocultamiento se observa en las crónicas de los secretarios de Pizarro: Francisco de Jerez y Pedro Sancho. Y afirma que «Almagro recorrió y descubrió más tierras que Pizarro, cuatro veces más, desde Quito hasta Arauco. Fundó más ciudades y, sobre todo, peleó en gran parte de las batallas de la conquista contra los Incas y en las Guerras Civiles españolas» (Vega, p. 253, nota). La relevancia de Almagro en la aventura conquistadora contrasta con la poca atención que su figura ha merecido por parte de nuestra historiografía; acaso por la vinculación del personaje con la historia chilena. Hasta hoy, no se ha emprendido una investigación biográfica profunda sobre Almagro fundada en las crónicas, los documentos éditos (primariamente, los que integran la Colección de Documentos inéditos para la historia de Chile, publicada por el erudito y polígrafo José Toribio Medina) y las fuentes escritas inéditas que yacen en el Archivo General de Indias.

²⁵ El historiador observa que los ejércitos quiteños divisados habían renunciado a la guerra e iban acéfalos. Se trataba de una marcha masiva de regreso a Quito.

Del retrato que dibuja de Pizarro, dice «No vamos a hacer la pintura del monstruo, tampoco vamos a mostrar un ángel; vamos, sencillamente, a hacer el retrato del hombre» (Busto Duthurburu, 1966, p. 257).

De acuerdo con ello, escribe sobre sus «gestos despiadados», tal como la violencia que protagonizó con dos princesas quechuas, acusadas de colaborar con la resistencia, a las que ordenó matar. A la vez, expone su «gran preocupación» por los naturales, como lo testimonian las Ordenanzas del Cusco, promulgadas para conseguir la protección de los nativos. Esta preocupación, según del Busto, se basaba en la comprensión y no en el propósito de favorecer la gobernación de Pizarro. Con estos juicios, del Busto pretendía valorar ponderadamente los hechos del Marqués Gobernador.

Al finalizar su obra, el autor anunciaba que tal biografía se trataba del «anticipo de otra mayor que venimos elaborando» (Busto Duthurburu, 1966, p. 271). La primera parte de ese tercer y definitivo trabajo sobre Pizarro vería la luz 34 años después.

Indagaciones pizarristas

En diciembre de 1983, del Busto dio a la estampa el volumen titulado *Francisco Pizarro y Trujillo de Extremadura*, que llevó el prólogo de la historiadora Ella Dumbor Temple, fundadora de la Sociedad Peruana de Historia. Esta obra tuvo como punto de origen la ponencia que el autor leyera en el VI Congreso de Estudios Extremeños, en mayo de 1979. La ponencia llevó el título de «La genealogía de Francisco Pizarro». Con motivo de tal encuentro académico, su estadía en Extremadura le permitió reunir informaciones —mayormente de naturaleza genealógica— en la ciudad natal del conquistador, que más tarde expuso en el citado trabajo histórico. En este, se ocupa de Trujillo, sus orígenes y su escenario urbano; estudia el linaje de los Pizarro, del que descubre su origen montaños (en la región ibérica de la Montaña abundaba la roca pizarra, de lo cual provino el apellido), e identifica al primer Pizarro conocido en Trujillo, Gonzalo Sánchez Pizarro, «hijodalgo de solar conocido» de comienzos del siglo XIV; aborda la historia del blasón familiar, nacido en el siglo XI o XII; el solar de los Pizarro es asunto de una serie de consideraciones en las que el autor vierte amplios conocimientos en genealogía y heráldica; ilumina aspectos de la familia materna de Pizarro; se refiere a la casa de Juan Casco, situada en el arrabal de San Miguel, morada donde nació Francisco Pizarro, y señala un posible vínculo laboral entre Casco y Francisca González, la madre del ilustre hijo de Trujillo; trata sobre la iglesia de San Miguel, donde según la tradición popular fue bautizado Pizarro, noticia que considera posible; se refiere a la heredad de la Zarza, propiedad del capitán Gonzalo Pizarro, el Largo, padre del conquistador. Como epílogo, del Busto reconstruye el Árbol Mayor de las generaciones de Pizarro,

que le permite concluir que el Gobernador del Perú tuvo por línea agnaticia no solo ascendientes hidalgos, sino nobles, reales e imperiales. En esta investigación genealógica, expuesta por primera vez, entronca su ascendencia paterna con Teodomiro, rey de los ostrogodos en el siglo V. Antepasados de Pizarro fueron, asimismo, reyes visigodos de España, soberanos leoneses, castellanos y asturianos, los duques de Borgoña, y los reyes de Francia de las dinastías Merovingia, Carolingia y Capeto. De este modo, del Busto corrige las afirmaciones hechas por historiadores sajones que escribieron acerca de la baja extracción social de Pizarro, imagen que ha prevalecido. También presenta, en el apéndice de su trabajo, los árboles genealógicos menores del personaje²⁶. En el folleto del año 2001, *Los trabajos y los días del Marqués Gobernador*, el maestro universitario expone una reseña cronológica del tiempo de Pizarro. El título estuvo inspirado en el clásico de Hesíodo, y expresa, en términos del historiador, «su esfuerzo individual y una época vivida, lo que hizo el personaje y el periodo en que esto sucedió» (Busto Duthurburu, 2001, p. 6).

La culminación de una obra

Hacia 1997, del Busto emprendió la redacción del proyecto biográfico largamente acariciado, labor que abarcó aproximadamente tres años²⁷. Estructurada en dos tomos, la biografía definitiva sobre Pizarro, de tesitura historizante, fue publicada por las Ediciones Copé, sello editorial de Petróleos del Perú: el primero de ellos apareció en diciembre del año 2000; el segundo, un año después²⁸.

El primer tomo comprende desde los primeros días de Pizarro hasta el ingreso del capitán trujillano a la ciudad de Cajamarca, es decir, aquí expone sus acciones descubridoras. La segunda parte, la más voluminosa, abarca desde los incidentes preliminares a la captura de Atahualpa hasta el asesinato de Pizarro, en Lima²⁹. El culto al dato y el afán de precisión cronológica, rasgos salientes de la obra del historiador, son demostrados a plenitud en esta biografía, en la que también se reafirman sus méritos literarios. En efecto, con un lato conocimiento de las

²⁶ Diez años después, con el título de *La tierra y la sangre de Francisco Pizarro*, se publicó la segunda edición de la obra reseñada. Este nuevo libro se estructuró en dos partes: la primera, referente al suelo natal y la segunda, a las conexiones genealógicas, con lo cual se completa el Árbol Mayor de Pizarro (véase Busto Duthurburu, 1993).

²⁷ La composición de esta obra se desarrolló durante su convalecencia de una intervención quirúrgica. Él considera que uno de los méritos de ese trabajo fue haberlo ayudado decididamente a restablecerse física y anímicamente (comunicación personal).

²⁸ Cuando tales publicaciones tuvieron lugar, su autor desempeñaba la dirección del Instituto Riva-Agüero.

²⁹ En el segundo tomo se ha incluido ocho apéndices. Entre estos, se hallan tres opúsculos previamente publicados: *Una cronología aproximada del Tahuantinsuyo* (Lima, 2000), *El árbol del porquerizo* (Lima, 2001) *Los trabajos y los días del Marqués Gobernador* (Lima, 2001).

fuentes, aporta el detalle y la minuciosidad en la narración de los acontecimientos, al tiempo que provee muchas informaciones que amplía mediante abundantes y extensas notas (de estas, el primer tomo contiene 1743, y el que le sigue 1321, sin considerar las notas de los apéndices).

En la introducción de esta obra, enuncia los criterios que lo guiaron en su elaboración «Historiar a Francisco Pizarro [...] no es hacer su apología. Es estudiarlo científicamente y escribir su biografía empleando el sentido común y la apreciación serena. Es detenerse en su perfil humano y en los hechos que protagonizó» (Busto Duthurburu, 2000, p. 18).

Por otro lado, señala las fuentes en las que cimentó su investigación: los documentos manuscritos, las crónicas impresas (subraya la importancia básica de esta fuente para historiar la Conquista, e indica que debe someterse a crítica, sin que por ello se le niegue credibilidad)³⁰; asimismo, en los trabajos de historiadores modernos, con los que disiente frecuentemente, según anota. Acerca de los materiales consultados, aclara que la mayor parte de los documentos sobre Pizarro han sido publicados³¹; por lo tanto, los papeles inéditos que halló en la sección Patronato del Archivo hispalense resultan de reducida cuantía.

Sin pretender enjuiciar favorable o negativamente la forma en que se llevó a cabo la conquista del Imperio de los Incas, el biógrafo proveyó un sumario de las contribuciones de Pizarro en la historia del Perú: el arribo de la Cultura Occidental, la fundación de ciudades, los descubrimientos geográficos efectuados en su gobierno, la conservación para el país de los territorios del sur, y el haber hecho del nombre Perú una realidad. En su estimativa, Pizarro es «el personaje más importante de la Historia del Perú» en la Edad Moderna (Busto Duthurburu, 2000, p. 16), reputándolo, junto con Túpac Yupanqui, como «uno de los dos grandes forjadores del actual territorio peruano» (Busto Duthurburu 2001, p. 457), Asimismo, sostiene que Pizarro «no es el fundador de la Nación peruana» (2001, p. 19) por faltarle intencionalidad, no obstante haber contribuido a su gestación. Sin hacer una apología del vencedor de Atahualpa, del Busto manifiesta que destacar la figura de Pizarro «no es servilismo, masoquismo ni falta de dignidad, sino hacer memoria de un hombre muy singular cuyos hechos perduran hasta hoy en el Perú» (2001, p. 21). Y agrega que, con la realización de este trabajo, ha tratado de «evitar el apasionamiento, la fantasía, la ligereza y la confusión, sin perder de vista

³⁰ De la fuente crónica, incorpora *Suma y narración de los Incas*, de Juan de Betanzos, publicada por primera vez en Madrid, en 1987 por María del Carmen Martín Rubio. Esta crónica registra una semblanza indígena de Pizarro.

³¹ En el plano documental, se hizo una contribución de primer orden a la investigación pizarrista en la década del ochenta con la edición preparada por Guillermo Lohmann Villena (1986). Se trata del más vasto e importante cuerpo documental publicado sobre el conquistador del Perú.

el pensamiento de los hombres del siglo XVI» (2001, p. 21), notas que, como ya se dijo, han normado sus trabajos sobre la historia del Perú.

En la reconstrucción de los hechos, destacan los minuciosos cálculos aproximados con respecto al derrotero y la cronología de los viajes de Pizarro; de la misma manera que para las marchas emprendidas tras su desembarco en Tumbes³².

Del Busto ofrece una explicación lógica y convincente del choque militar en Cajamarca. Atribuye el triunfo hispano al efecto de la sorpresa, y precisa que el común denominador en los ibéricos e indígenas fue el miedo. En el caso de los primeros se trató de un «miedo vencible», que combatieron matando, y en los quiteños de un «miedo invencible», de un pánico contagioso y colectivo que explicaría el porqué sucumbieron ante los sorprendidos disparos de arcabuz y la arremetida de la caballería. En su versión, los españoles mataron a pocos indios, la mayoría de los cuales «murió por la fuerza y presión de la masa indígena despavorida y descontrolada» (Busto Duthurburu, 2001, p. 62). Presa del pánico, los guerreros del Inca trataron de huir y murieron aplastados contra los muros de la plaza, asfixiados o pisoteados³³. Se trató para el biógrafo de Pizarro del «encuentro de dos realidades, de dos mentalidades, de dos culturas» (Busto Duthurburu, 2001, p. 62). Aporta en este capítulo los conceptos de «guerra mágica» y «guerra mística». La primera, aplicable al espíritu andino, de acuerdo con la cual al caer el Hijo del Sol, la guerra estaba perdida; la segunda, aquella que caracterizaba a los cristianos.

Del Busto arroja luz sobre los años postreros de Pizarro, que son de los menos conocidos de su biografía. Así, nos presenta a un Pizarro senil y laborioso, residiendo en la Ciudad de los Reyes, luego de que la Corona le concediera el marquesado en 1537. Describe su vida cotidiana con extensión, destacando de sus costumbres su afición por el juego. En general, muestra la austeridad de su estilo de vida. Por otro lado, señala que nunca aprendió a leer y escribir, tampoco a firmar. Los documentos que suscribió llevaron su doble rúbrica, la cual acompañaba su nombre, escrito por alguno de sus secretarios u hombres de confianza. Se refiere también al destino de los cuatro vástagos de Pizarro, habidos con dos princesas de la casta de los Incas.

La semblanza del Marqués está tratada en el sustantivo capítulo, que lleva el título de «El hombre». Aquí expone la imagen física de Pizarro, a través de las crónicas y la iconografía histórica; la caracterización psíquica es materia

³² Anteriormente (1967), había fijado una cronología diaria de la marcha de Pizarro hacia Cajamarca en su artículo en la *Revista Histórica*.

³³ «En Cajamarca fue el miedo desesperado e intuitivo contra el miedo inesperado e instintivo. En uno se puede vislumbrar la solución, en otro esta no se ve y posiblemente no se tiene. [...] En Cajamarca los españoles tuvieron más posibilidades de pensar con antelación; los quiteños no tuvieron ninguna. Los españoles tenían la ventaja de intuir lo que iba a suceder; los indios vislumbraron otra cosa y fueron víctimas de la sorpresa y del temor a lo desconocido» (Busto Duthurburu, 2001, p. 62).

de interesantes juicios³⁴; y trasunta su imagen histórica desde la interpretación peruana³⁵.

A modo de balance

Antes de los trabajos de José Antonio del Busto, la historiografía peruana carecía de una obra que sistematizara, con vastedad y precisión, el conocimiento, fundado en las crónicas y las fuentes éditas e inéditas, sobre el descubrimiento y la conquista, las guerras civiles y la pacificación del Perú. Asimismo, el profesor del Busto contribuyó con sus noticias biográficas acerca de los hombres de la Conquista, redescubriendo nombres olvidados, empresa que ha concitado el principal centro de atención desde sus primeras indagaciones históricas hasta nuestros días. En el campo de la biografía y genealogía, de parejo modo, destacan sus libros y artículos sobre Francisco Pizarro, a cuyo estudio ha dedicado más de cuarenta años de enjundiosas investigaciones. Su principal contribución al conocimiento histórico estriba, antes que sus hallazgos documentales, en la organización del caudal informativo recopilado y en haber expuesto de manera unitaria, coherente y exhaustiva la biografía del conquistador del Incaico (el propio historiador se considera «el gran ordenador de la vida de Pizarro»)³⁶.

La atención que le merece Pizarro nació del interés que, en general, motivara en él, desde su época de estudiante, la centuria quinientista, además de su admiración hacia el hombre que alcanzó la conquista de un Imperio y aportó al Perú la Civilización Occidental. Empero, el fin primordial del trabajo que desarrolló ha sido estudiar con un sentido patriótico y función pedagógica, aceptando como axioma la esencia mestiza del Perú, el hecho fundamental sobre el que se edifica la historia de la nación, y en el que se encuentra uno de los factores medulares para el entendimiento de nuestra identidad.

Más de una vez se ha sostenido, creemos que impropia, que la visión expuesta por el profesor del Busto acerca de la Conquista y del rol de Pizarro se decanta hacia una concepción hispanista. *Contrario sensu*, el historiador se ha esforzado en el objetivo de exponer y valorar el hecho y su hacedor, preconizando una suerte de postura intermedia de los esquemas interpretativos hispanistas e indigenistas.

³⁴ Define el temperamento de Pizarro como «emotivo activo pasional centrado en su vocación de soldado» (2001, p. 445). Por otra parte, en una nota indica que, como caudillo indiano del siglo XVI, tuvo por metas: el triunfo, el botín y el poder; a las que añade el principio de la cristiandad (p. 450). En otra anotación, aboceta un sugestivo paralelo con Hernán Cortés (p. 452).

³⁵ Un tema que no se aborda en este libro es el vinculado con los restos de Pizarro, descubiertos en la cripta de la Catedral de Lima, en junio de 1977, acerca de los cuales existen algunos estudios. Entre estos se encuentran Ludeña (1980); Munda (1985); San Cristóbal Sebastián & Guillén Guillén (1986).

³⁶ Comunicación personal.

La perspectiva de su estudio es lo que da en llamar corriente peruanista³⁷. Ello se puede apreciar, sobre todo, en su tercera biografía de Pizarro³⁸.

Con respecto a la visión desde la que interpreta al protagonista de su biografía, escribe enfáticamente

Nosotros [...] somos peruanos y cometemos un error si en esencia nos identificamos con los vencedores o con los vencidos. Nunca fuimos ni vamos a ser los vencidos ni los vencedores, pero siempre seremos los descendientes de los vencedores y de los vencidos. Esto, sencillamente, es asumir nuestra realidad sin detrimento de la verdad histórica. Hispanismo e Indigenismo, cuando se dan en exceso, desunen; la corriente peruanista, en cambio, nos explica fríamente lo ocurrido, nos une y nos hermana (Busto Duthurburu, 2001, p. 12).

Del Busto Duthurburu concibe que el núcleo de la Historia es la memoria de la experiencia colectiva, conocimiento útil para la construcción del futuro; su objetivo central, presentar una visión de nuestro pasado que favorezca la integración y la cohesión nacionales. Creemos que por dicha finalidad, su obra ha acentuado más las aportaciones de Pizarro (y de la Conquista, en general) a la historia del Perú, que aquellos factores evaluados como negativos³⁹.

El estudioso de Pizarro compara a su sujeto con otros grandes conquistadores de la historia universal: Julio César, Guillermo de Normandía, Rurik y Omar. En tales casos, los pueblos que conquistaron no reniegan de ellos, ni se les repudia; se trata de personajes históricamente asumidos. Plantea que Francisco Pizarro, por contraste, es aún en el Perú «un personaje por superar», actitud que nuestra madurez histórica exige hacer desde hoy (Busto Duthurburu, 2000, p. 17).

En conclusión, puede asegurarse que la biografía *Pizarro*, escrita por el historiador José Antonio del Busto, es, en materia de erudición factual y de conformidad con las fuentes hasta hoy disponibles, el trabajo definitivo sobre el descubridor y conquistador del Tahuantinsuyo. Este y sus anteriores estudios

³⁷ Las ideas básicas de esta corriente están fundamentadas en el prólogo a la *Historia general del Perú* (1994). Dicho texto, con el título de «El Perú esencial», aparece reproducido en José Antonio del Busto Duthurburu. *Tres ensayos peruanistas* (1998, pp. 9-12).

³⁸ Para mayor abundamiento, recordemos que del Busto ha manifestado su posición, no solamente en libros y artículos, sino, además, en algunos espacios televisivos a los que fue invitado. De este modo, se le entrevistó en el programa dedicado a Pizarro de Sucedió en el Perú, emitido por Televisión Nacional del Perú en 2001. También, con ocasión del sorpresivo retiro del monumento a Pizarro de la Plaza de Armas de Lima al iniciarse el 27 de abril de 2003, expresó, en algunos programas de noticias transmitidos por la televisión y la radio, su opinión discrepante con la medida ejecutada. En estas ocasiones, trató, sobre todo, acerca de la imagen histórica de Francisco Pizarro.

³⁹ «No bendecimos la Conquista; tampoco la maldecimos: la asumimos. No admiramos lo malo que tuvo, que fue bastante, pero aceptamos lo positivo que de ella se derivó, que fue más» (Busto Duthurburu, 2001, p. 459).

marcan una línea divisoria en la historiografía sobre el siglo XVI peruano, obras por las que su autor será siempre recordado.

Bibliografía

- Aguirre, Carlos Antonio (2000). *Pensamiento historiográfico e historiografía del siglo XX. Ensayos introductorios*. Rosario: Prohistoria-Manuel Sánchez.
- Agurto Calvo, Santiago (1997). *Descabalgando a Pizarro*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Bendezú Aybar, Edmundo (1992). *Literatura, historia e ideología en la biografía de Pizarro*. Lima: Lumen
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1964). *Francisco Pizarro. Diego de Almagro*. Lima: Universitaria.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1965). *La tesis universitaria*. Lima: Studium.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1966). *Francisco Pizarro: el Marqués gobernador*. Madrid: Rialp.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1966). *Francisco Pizarro: el Marqués gobernador*. Madrid: Rialp.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1967). Las dos primeras marchas de Francisco Pizarro en el Perú. *Revista Histórica*, Órgano de la Academia Nacional de Historia, tomo XXX, pp. 5-25, Lima.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1983). *Francisco Pizarro y Trujillo de Extremadura*. Lima: Librería Studium.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1986). *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú*. Tomo I. Lima: Librería Studium.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1993). *La tierra y la sangre de Francisco Pizarro*. Lima: Universidad de Lima.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1994). La Conquista. En *Historia general del Perú*. Tomo IV. Lima: Brasa.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1995a). *Túpac Yupanqui*. Lima: Brasa.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1995b). *Fundadores de ciudades en el Perú (siglo XVI)*. Lima: Universidad de Piura.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (1997). En torno al monumento a Pizarro. En Agurto Calvo, Santiago, *Descabalgando a Pizarro*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

- Busto Duthurburu, José Antonio del (1998). *Tres ensayos peruanistas*. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (2000). *Pizarro*. Tomo I. Lima: Copé.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (2001). *Pizarro*. Tomo II, Lima: Copé.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (2001). *Los trabajos y los días del Marqués Gobernador*. Lima: Ediciones del Rectorado PUCP.
- Chueca, José Gabriel (2001). Un excelente capitán [Entrevista a José Antonio del Busto]. *El Comercio* [Lima]. 4 de marzo, sección C, p. 9.
- Dilthey, Wilhelm (1944). *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lockhart, James (1986). *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Tomo I. Lima: Milla Batres.
- Lohmann Villena, Guillermo (editor) (1986). *Francisco Pizarro. Testimonio. Documentos oficiales, cartas y escritos varios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ludeña, Hugo (1980). *Don Francisco Pizarro. Un estudio arqueológico e histórico*. Lima: Los Pinos,
- Macera, Pablo (1977). *Trabajos de Historia*. Tomo I. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Munda, Salvatore (1985). *El asesinato de Francisco Pizarro. Investigación esgrimística*. Lima: Talleres de Servicios de Artes Gráficas.
- Porras Barrenechea, Raúl (1941). *Pizarro el Fundador*. Lima: Lumen.
- San Cristóbal, Sebastián Antonio y Edmundo Guillén Guillén (1986). *La ficción del esqueleto de Pizarro*. Lima: Publicaciones Universidad Ricardo Palma.
- Tauro, Alberto (1988). *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Segunda edición. Tomo I. Lima: PEISA.
- Varón Gabai, Rafael (1996). *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.
- Vega, Juan José (1967). *Incas, dioses y conquistadores*. Lima: Fondo de Cultura Popular.
- Vega, Juan José (1992). *Los Incas frente a España. Las guerras de la resistencia 1531-1544*. Lima: PEISA.